

PSICOLOGIA E POLÍTICA: RAWLS SOBRE O CARÁTER FORMATIVO-EDUCATIVO DA ESTRUTURA BÁSICA DA SOCIEDADE

*Leno Francisco Danner,
doutorando em filosofia pela PUC-RS*

Resumo: *o presente artigo visa refletir sobre as relações entre psicologia e política a partir do pensamento de John Rawls. Para este pensador, as instituições sociais, políticas e econômicas têm um papel moral, influem decisivamente na qualidade moral da vida pública e na formação do caráter dos cidadãos. O que se quer ressaltar é que toda a teoria deste autor se funda na psicologia moral, no sentido de defender que o modo em que as instituições estiverem estruturadas é fundamental para a justiça ou para a injustiça da sociedade, das relações humanas e mesmo dos seres humanos.*

Palavras-Chave: *Rawls; Psicologia Moral; Política; Estrutura Básica da Sociedade.*

Abstract: *this paper aims to reflect about the relationships between psychology and policy since the John Rawls's thought. For this philosopher, social, political and economical institutions have a moral essence, they influence decisively on moral quality of public life and on formation of human personality. We want emphasizing the next idea: all his theory is based on moral psychology, in the sense to defend that de way in which these institutions are structured is fundamental to the justice or the injustice of the society, of the human relations and of the human beings.*
Key-Words: *Rawls; Moral Psychology; Policy; Basic Structure of Society.*

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Há já um bom tempo, as ciências humanas, histórico-sociais e do comportamento (eu incluiria aqui a psicologia) têm a prerrogativa no que diz respeito à fundamentação da ação humana e, mais importante, na estruturação das instituições sociais, políticas e econômicas; têm a prerrogativa, enfim, no estudo do ser humano, daquilo que ele é, daquilo que ele pode vir a ser, e também têm a prerrogativa no estudo da dinâmica social. Empresas de marketing, o currículo escolar, a publicidade e as campanhas eleitorais, para citar exemplos de âmbitos tão diversos, cada vez mais apóiam-se em noções de psicologia, justamente no sentido de entender em algum aspecto o comportamento humano para levar os seres humanos a realizarem determinados atos.

No que se segue, quero pensar a importância da psicologia, e mais especificamente da psicologia moral, para a política, a partir da contribuição do filósofo norte-americano John Rawls. Quero defender que este pensador coloca a psicologia moral – buscada por ele em Jean Piaget e em Lawrence Kohlberg – como fundamento de sua concepção de justiça política, na medida em que reconhece que o ser humano e a sociabilidade são determinados em grande medida por isto que Rawls chama de estrutura básica da sociedade (em outras palavras, as instituições sociais, políticas e econômicas). Ou seja, para Rawls, as instituições sociais, políticas e econômicas têm um caráter moral, influem decisivamente na qualidade moral da vida pública e mesmo na formação do caráter de cada cidadão. Isso nos permite dizer duas coisas: (1) as virtudes cívicas são influenciadas diretamente pela organização das instituições sociais, políticas e econômicas; e (2) a violência e a injustiça social são um produto direto da violência político-econômica (então, acabando-se com esta, acabaremos com aquelas).

Incluí uma primeira parte como pano-de-fundo, na qual reflito sobre aquela que me parece ser uma mudança central na maneira de se fundamentar a política a partir de uma teoria sobre o que é a natureza humana e de como ela se desenvolve: a Tradição filosófica ocidental – e eu abordei Platão e Aristóteles como seus representantes centrais – tendeu a conceber uma teoria essencialista sobre o ser humano, ser humano este possuidor de uma essência invariável, universal (mas que devia ser atualizada, porque pura potencialidade); o pensamento moderno, de índole cientificista, substituiu esta abordagem essencialista (ou metafísico-teológica) pela idéia de estrutura humana, concebendo o ser humano como, em um primeiro momento, pura estrutura, possibilidade, que deveria ser desenvolvida por instituições capacitadas. Agora, são as ciências empíricas que passam paulatinamente a ter a prerrogativa no que diz respeito à investigação legítima, científica, daquilo que é o ser humano. E, por fim, o pensamento contemporâneo, que tem as ciências naturais, histórico-sociais, humanas e comportamentais como as únicas instâncias capazes de elaborar o conhecimento considerado legítimo, coloca a psicologia como a ciência central no que diz respeito ao estudo do comportamento

humano, e mesmo no que diz respeito ao estudo sobre a formação humana (é o caso de Piaget, por exemplo). Então, a partir de agora, são as abordagens psicológicas que estarão na base da elaboração de outras ciências (como a pedagogia) e, principalmente, na base da elaboração de instituições como a escola, os meios de comunicação de massa e o Estado. O que quero ressaltar, com essa primeira parte, é justamente a idéia de que, seja para a Tradição, seja para a modernidade, seja para a contemporaneidade, as teorias ético-políticas e as instituições sempre foram construídas tendo por base uma determinada concepção antropológica, tendo por base uma determinada perspectiva sobre o que é o ser humano, sobre o que o constitui, sobre como ele devém humano. Em última instância, com a primeira e a segunda partes, aponto para o caráter moral, formativo-educativo, das instituições sociais, políticas e econômicas, caráter esse que lhes é fundamental. Tais instituições são a base a partir da qual se dá a regulação da sociabilidade e a formação humana.

TEORIAS SOBRE A NATUREZA HUMANA: TRANSFORMAÇÕES HISTÓRICAS

Acredito que existam diferentes formas do fazer filosófico – e a diversidade e mesmo a divergência de tantas filosofias corrobora isto que digo (porque é nisto que me apoio para dizer isso). Há um núcleo comum a essas filosofias? Acredito que, se existe esse núcleo comum, tal núcleo consiste em pensar o presente, o nosso tempo, o nosso ethos. O filósofo pensa o seu tempo, critica, propõe modelos, ideais, mas é um homem de seu tempo. Então, ele não é diferente de nenhum outro homem e esta dificuldade – talvez até uma insuperável dificuldade – no que se refere à definição daquilo que é a Filosofia exige de nossa parte uma moderação do próprio filosofar, e moderação no sentido de que, a rigor, não poderíamos, pelo menos hoje, fazer filosofia sem inter e transdisciplinaridade: de que não poderíamos, portanto, fazer filosofia sem um trabalho conjunto com as ciências humanas e histórico-sociais, exatamente porque, para mim, questões normativas não podem ser separadas de questões de fato. E, diferentemente de Hume, para quem não poderíamos pensar em normatividade a partir de fatos, acredito que aquela só é possível a partir destes. Um exemplo, apenas para tornar este argumento claro: não poderíamos condenar a reforma agrária brasileira com base no argumento puro e simples de que ela fere direitos individuais do proprietário, sem, antes, entendermos como se deu o processo de acumulação e/ou de aquisição desta terra no Brasil; entendendo, pelo contrário, como se deu – e até como se dá – a colonização de nosso território, é possível pensarmos questões normativas, o que é legítimo e o que é ilegítimo a cada um, o que o Estado pode ou não pode fazer em relação a isso (e em relação a muitas outras coisas). Com isso, quero deixar claro que, no que se segue, vou filosofar a partir da práxis, e isso significa: vou tentar partir do mundo para a filosofia, e não da filosofia para o

mundo; quero entender a filosofia como expressão do mundo, e não o mundo como expressão da filosofia. É nesse sentido que penso, seja no caso da filosofia, seja no caso das ciências humanas e histórico-sociais, as idéias de inter e transdisciplinaridade: entender, construir e transformar o mundo exige um esforço complexo de pesquisa, uma hermenêutica plural (entre estas ciências e entre os homens mesmos), uma ciência plural (no sentido de trabalho conjunto, de cooperação).

Durante muito tempo, o pensamento filosófico, notadamente no que diz respeito à ética e à filosofia política, esteve fundado em uma teoria acerca da alma humana ou em uma espécie de essencialismo em relação ao que de fato era o ser humano. Havia um modelo de homem que configurava toda uma teoria sobre o Estado, sobre a moral, sobre a sociabilidade, sobre a pedagogia. Como o homem atualizava essa sua essência? Para responder a esta pergunta, todo um modelo de pedagogia era pensado; todo um modelo de instituições, planejado; e toda uma determinada maneira de perceber o mundo era elaborada. Mas estes modelos eram precedidos por tal teoria da alma (de índole metafísico-teológica). Pensemos em Platão e Aristóteles, apenas para citar dois exemplos de teorias essencialistas sobre o ser humano.

A rigor, toda a filosofia platônica se assenta sobre uma compreensão do que é o ser humano. A filosofia platônica começa como teoria da alma, como psicologia da alma, para, em momentos posteriores, ramificar-se em ética, em política, em pedagogia, em teoria do conhecimento. Se nos remontarmos à *Apologia de Sócrates*, que é um dos primeiros diálogos platônicos, veremos que uma das linhas centrais do mesmo consiste na reflexão sobre qual é o ethos especificamente humano – ethos seja no sentido subjetivo, seja no sentido social. Sócrates afirma que jamais deixará de filosofar e de se preocupar com sua alma, de se preocupar também com uma vida virtuosa, porque considera a razão, a virtude, como características essenciais do ser humano ideal (cf.: PLATÃOa, s.d., pp. 26-27). Percebamos, virtude, seja no sentido subjetivo, seja no sentido social, é a vida conforme a razão, uma vida esclarecida, que leva em conta o outro e os outros, seu (do outro e dos outros) bem. Esse é o primeiro passo levado a efeito por Platão. Definindo o ethos específico do ser humano e, por conseguinte, da sociabilidade, definindo o que é o ser humano a partir da enunciação daquilo que é sua essência, sua qualidade (ser humano é um ser de virtude, capaz de agir segundo a virtude, capaz de ser virtuoso), tem-se a pedra angular para se pensar uma concepção de Estado que, por sua vez, é responsável pela formação humana (e então temos toda uma concepção de pedagogia) e pela regulação individual e social (e então temos todo um modelo de hierarquia social) (cf.: PLATÃOb, s.d., pp. 370-372). Para Platão, antes de se pensar um Estado justo, é preciso se pensar um homem justo, porque este é o modelo daquele, o arquétipo e o objetivo daquele, bem como Platão entende o Estado como uma espécie de *macro-homem* (PLATÃOb, s.d., pp. 158-159) – e aqui podemos perceber o quanto a teoria da alma é prévia à própria teoria platônica do Estado e mesmo de sua

(isto é, de Platão) concepção ético-pedagógica: até porque a função e o papel do Estado deve ser definido a partir de – e tendo por base – uma concepção de homem¹.

E de Aristóteles temos a clara idéia de uma precedência ontológica da sociedade em relação ao indivíduo, o que equivale a dizer que este só é humano na sociabilidade e por meio da sociabilidade: fora da sociedade, não há humanidade, só deuses e bestas (cf.: ARISTÓTELES, 2000, 13-16). O que eu gostaria de ressaltar, em relação a isso, está em que a primeira intuição de Aristóteles, no que diz respeito à sua concepção ético-política, é a de que o ethos especificamente humano consiste, ao nível pessoal, na busca da felicidade (e de uma vida boa que só é alcançada por meio da virtude) (ARISTÓTELES, 1997, p. 17), na busca da excelência moral (cf.: ARISTÓTELES, 1997, pp. 39-40), e, ao nível social, na cooperação social, na busca do bem social (e Aristóteles entende a Política como a ciência por excelência que visa o bem do homem) (cf.: ARISTÓTELES, 1997, pp. 17-18). Ora, convém perceber que, para Aristóteles, a ética é parte da ciência política, servindo-lhe de introdução. O objetivo da ética está em determinar qual é o objetivo supremo para os seres humanos, bem como qual é a finalidade da vida humana. Depois de determinados estes dois pontos (que são o objeto de estudo da *Ética a Nicômacos*), o próximo passo está em investigar sobre qual é a melhor maneira de proporcionar aos seres humanos este bem supremo e assegurar-lhes sua (deste bem supremo) fruição. Já que o homem, no dizer de Aristóteles, é um animal social, e dado ainda que a felicidade de cada ser humano pressupõe a felicidade de sua família, de seus amigos e de seus concidadãos, a maneira de assegurar a felicidade das criaturas humanas é proporcionar um bom governo à sua cidade. Há de se determinar, então, qual é a melhor forma de governo, e esse é o assunto da *Política*. Percebam, permeando a elaboração tanto da ética quanto da política está toda uma teoria da natureza humana, teoria que concebe esta natureza como estando indissolúvelmente ligada ao social, como resultado do social, no sentido de que o ser humano só se constrói, só se desenvolve, só atualiza suas potencialidades na sociabilidade. A característica específica do ser humano está em que, para Aristóteles, somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto, e isso significa: ele tem uma natureza moral exatamente por ser social, fundamentalmente. Então, ao Estado cumpre todo um modelo educativo-formativo, que possa realizar essa essência humana.

Enfim, diria, analisando os modelos de Platão e de Aristóteles, que eles representam um paradigma, no que diz respeito à compreensão do ser humano e da sociabilidade, que tem por base a tese de que existe uma natureza

¹ À divisão da alma em três partes (concupiscente, irascível e racional), corresponde a divisão da cidade em três classes (agricultores/artesãos, guerreiros e magistrados, respectivamente). Cf.: PLATÃO. *L'État ou la République*, p. 371: "Si, de même que l'État est partagé en trois corps, l'âme de chacun de nous est aussi divisée en trois parties ».

humana ideal ou essencial, que deve ser atualizada pelo Estado, pela educação, pela filosofia, pela política, etc. Portanto, como já disse, trata-se da idéia de que, antes de pensarmos uma concepção ético-política, antes de pensarmos o Estado ideal e/ou justo, temos de esclarecer, temos de resolver uma questão prévia: o que caracteriza o ser humano? O que é o ser humano? Qual é a sua essência? E como podemos realizar, atualizar essa essência (que em um primeiro momento é pura potencialidade)? Ainda que incorrendo em uma simplificação grosseira, diria que esse modelo platônico-aristotélico, no que diz respeito à ética e à política, não obstante nuances específicos a cada teoria, pode ser caracterizado como uma espécie de receita, de receita cujo objetivo é efetivar a humanidade do homem. Quer dizer, tem-se uma definição essencialista, invariável até, do que é o ser humano e, como consequência, tem-se a elaboração de um método, de um caminho e a explicitação dos instrumentos e dos saberes que levariam à realização daquela essência. Da teoria sobre a natureza humana ou sobre a alma humana, colocada como base, tem-se a elaboração da ética e da política, enquanto ramificações daquela primeira.

O pensamento moderno procura superar essa posição platônico-aristotélica a partir da substituição do conceito de natureza humana e/ou de essência humana pelo conceito de estrutura, e agora a resposta à pergunta "O que é o ser humano?" já não é mais dada pela filosofia (entendida pela tradição enquanto metafísica ou pela teologia), mas sim pelas ciências naturais. Assim, o ser humano, como queriam Locke e Hume, é uma *tábula rasa*, um papel em branco, que tem de ser preenchido. O ser humano é pura estrutura informe, pura possibilidade de ser humano; e só conseguirá chegar à humanidade por meio de uma formação conveniente (cf.: LOCKE, s.d., pp. 64-91; HUME, 1997, pp. 81-99). Claro, esta afirmação de Locke e de Hume é dirigida, primeiramente, à teoria do conhecimento e tem como objetivo negar, contra Descartes, a existência de idéias inatas. Para os primeiros, nosso conhecimento é fruto da experiência empírica, experiência esta que nos possibilita regularidades a partir das quais podemos afirmar e formar conceitos. Mas tais conceitos, na sua radicalidade, são apenas crenças, decorrentes de hábitos (isto é, de regularidades no acontecer dos fenômenos). Jamais possuem universalidade rigorosa e nunca são definições essencialistas. Porém, quando dizem que a mente humana é uma *tábula rasa* que é preenchida pela experiência, Locke e Hume abrem espaço para o desenvolvimento dessa idéia de que a personalidade humana forma-se na experiência e a partir dela: não há nada de inato no ser humano, a não ser sua estrutura, a não ser a pura possibilidade de ser humano. E tal estrutura, tal possibilidade, precisa ser desenvolvida. Mas nesse caso os seres humanos nunca são projetados para além de sua história, de sua cultura, de sua sociedade: o homem, para o empirismo, é um ser eminentemente histórico e aquilo que ele é devém da experiência cotidiana.

Ora, é dessa idéia lockeano-humeana de estrutura cognitiva humana que Kant parte na fundamentação de sua concepção pedagógica. Kant parte de

uma idéia prévia: o homem é um animal que precisa ser formado, e a educação é a instância por excelência no que diz respeito à formação humana. Antes da educação, só há animalidade (cf.: KANT, 1997, p. 11). O humano constrói-se pela educação, a partir da educação. Interessantemente, e isso é uma constante do pensamento moderno, e uma constante de importantíssimas conseqüências, Kant tem como base justamente essa idéia de que o ser humano precisa ser formado, precisa sair de sua condição animal e mesmo de sua menoridade. E é tal idéia que, por sua vez, fundamenta toda a elaboração de instituições públicas responsáveis pela formação, pela educação da população. Seja em Hobbes, para quem, sendo os homens maus por natureza, seria preciso um Estado que monopolizasse tanto o uso da força quanto, mais importante, a função de formação e de controle individual e social (cf.: HOBBS, 1983, pp. 123-137); seja em Kant, a idéia de que são necessárias instituições públicas responsáveis pela formação individual e social coloca-se como central no que diz respeito à fundamentação do Estado moderno: este é a instância central a partir da qual se irradia a construção da sociabilidade e de uma cultura compartilhada nacionalmente, bem como a instância central a partir da qual os indivíduos enquanto indivíduos são formados. É a partir dele e da nova compreensão de formação que instituições como a escola, a fábrica, o hospício, o hospital, o quartel, etc., adquirem sentido enquanto lugares nos quais a natureza humana era corrigida e/ou construída. O interessante, para a posição moderna, é que isso que entendemos por ser humano é algo construído, seja porque ele é uma estrutura ou pura possibilidade, seja porque, como queriam Hobbes e Kant, ele só abandona sua animalidade por meio da educação (e até, em algum aspecto poderoso, por meio da repressão). Então, como podemos perceber, temos também aqui toda uma teoria acerca da personalidade humana, acerca daquilo que é o ser humano, e é essa teoria que está na base e que fundamenta toda a elaboração do Estado moderno, no sentido de colocá-lo como a instância central de formação do ser humano e de regulação da sociabilidade, função que desde então esse Estado tem encarado como sua função fundamental.

O ponto que me parece importante no pensamento contemporâneo, pelo menos no que diz respeito a teorias sobre a personalidade humana, está em que é a psicologia que fundamentalmente adquire a prerrogativa sobre essa questão de o que é o ser humano e de como ele se forma. É, a meu ver, a psicologia que está na base de muitas teorias educacionais; e é a psicologia que está na base da publicidade (na medida em que, por exemplo, o consumo de produtos exige toda uma criação artística que fomenta este consumo, ou seja, na medida em que se precisa estudar o comportamento humano para determinar aqueles aspectos que seriam determinantes no fomento ao consumo), na política (na medida em que as campanhas políticas visam atingir e/ou construir o imaginário do eleitor), etc. Freud é claro na idéia de que a civilização constrói um determinado ethos humano, constrói um determinado modo de ser humano como condição de humanidade, como critério de humanidade

(cf.: FREUD, 1984, pp. 32-36). Freud é claro, portanto, na idéia de que a construção da personalidade humana é determinada em poderosa medida pela família, pela sociedade, enfim, pelas condições objetivas nas quais o indivíduo se desenvolve. Mas ainda em Freud é clara essa idéia moderna de que a sociedade – Freud utiliza o termo *civilização* – tem por função, por razão de ser, nos proteger contra nossa natureza animal, contra nossos instintos sexuais, formar nossa personalidade, e isso porque o homem é dominado por forças até destrutivas. Ele diz:

Os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. (FREUD, 1984, p. 107).

Afirma-se, nesse caso, a idéia de que o ser humano é dominado por instintos destrutivos em relação aos outros (e talvez em relação a si mesmo). A psicanálise freudiana se propõe a resolver isso, na medida em que constata que o ser humano – aquilo que poderíamos chamar de *natureza humana*, de *personalidade humana* – é determinado, em grande medida, por seus instintos animais (sexualidade, irascibilidade, etc.) de um lado e pelas convenções sociais (que, em muitos casos, levam os indivíduos a desenvolverem neuroses), de outro.

Piaget, por outra parte, tem como uma de suas idéias centrais essa de que o desenvolvimento do ser humano é determinado, em grande medida, pelas condições objetivas nas quais ele se encontra (cf.: PIAGET, 1996, pp. 03-05; PIAGET, 1994, pp. 154-155). Eu gostaria de sublinhar essa idéia porque é dela, interessantemente, que teorias políticas contemporâneas partem no que diz respeito à fundamentação da sociedade política. Veja-se o caso de Jürgen Habermas e de John Rawls, que afirmam explicitamente seu compromisso com Jean Piaget e com Lawrence Kohlberg (cf.: HABERMAS, 1986, pp. 50-53; RAWLS, 2002, §69, pp. 509-512). E gostaria, no que se segue, de refletir sobre essa questão a partir de Rawls, mostrando como este autor constrói sua teoria da justiça como equidade tendo por base a idéia de que a estrutura básica da sociedade possui uma função formativo-educativa que tem de ser levada em conta no que se refere à organização dessas instituições político-econômicas e sociais. Ou seja, quando pensamos em tais instituições, quando queremos construí-las e/ou reformá-las, temos de ver que tipo de caráter moral elas fomentam, constroem coletiva e individualmente.

Rawls e a Função Formativo-Educativa da Estrutura Básica da Sociedade

Rawls nos aponta para uma função formativo-educativa da estrutura básica. Em primeiro lugar, a sociedade, do modo em que estiver organizada, influi direta e poderosamente na formação de cada ser humano, bem como institui uma determinada forma de sociabilidade. Em segundo lugar, o sistema político e econômico, ao fomentar relações humanas específicas, educa (ou deforma) os seres humanos. Neste sentido, uma estrutura básica injusta constrói injustiça e violência social e, ao mesmo tempo, educa os seres humanos para a injustiça; uma estrutura básica (sistema político e econômico) justa, ao contrário, constrói justiça e educa os seres humanos para a justiça (cf.: RAWLS, 2003, pp. 80-81). Quando se organiza o sistema político e econômico, tem de se levar a sério essa sua função basilar (aliás, é exatamente por isso que se fala em justiça social, em organização do sistema político e econômico; se ele não influísse na formação moral do indivíduo e na instituição da sociabilidade, não precisaríamos sequer falar dele, exceto como passatempo intelectual). Como diz Rawls, essa função formativo-educativa “lhe é central”. (RAWLS, 2003, p. 172).

O primeiro argumento que trazemos à discussão está em que o critério que define a escolha dos princípios de justiça (na justiça como eqüidade) é, em última instância, a qualidade moral da vida pública que eles constroem ou fomentam. Em outras palavras, a escolha dos princípios de justiça leva em conta a forma de sociabilidade que eles fomentam, o tratamento que eles dispensam a cada indivíduo e a identidade política coletiva que eles estabelecem. Essa é uma das idéias centrais da justiça como eqüidade. Os princípios de justiça mais apropriados são aqueles que possibilitam o desenvolvimento de todos e que, portanto, instituem uma cooperação social fundada no respeito mútuo e no benefício recíproco. Diz Rawls:

As instituições tornadas necessárias e fundamentais por tal concepção (isto é, pela justiça como eqüidade) e sua visão de razão pública – quando elas funcionam de modo eficaz e duradouro – favorecem as virtudes cooperativas da vida política. A virtude da moderação, o senso de eqüidade e uma propensão em querer juntar-se aos outros no meio do caminho são outros tantos elementos ligados à boa vontade, senão ao desejo, de cooperar com os outros em termos políticos que todo mundo pode aceitar publicamente e que são compatíveis com o respeito mútuo. O liberalismo político confere os princípios e põe em ordem as instituições em função de sua

influência sobre a qualidade moral da vida pública, sobre as virtudes cívicas e sobre os hábitos intelectuais que devem ser encorajados por sua admissão pública e que são requeridos para sustentar um regime constitucional estável [...]. Quando os termos de cooperação estão fixados e ancorados no respeito mútuo, estabelecem, de uma vez por todas, as suas liberdades e as suas oportunidades básicas, assim como sua prioridade, e, quando esse fato é ele próprio reconhecido publicamente, as virtudes cooperativas essenciais tendem a se desenvolver. Essa tendência é acentuada ainda mais pelos êxitos da livre razão pública, que chega a programas políticos justos e a acordos eqüitativos. (RAWLS, 2000, pp. 282-283).

A questão central, aqui, quando pensamos em justiça social, consistem em educar os indivíduos para um senso de justiça. E a estrutura básica da sociedade – as instituições – tem, diante deste objetivo, uma importância fundamental, até porque ela define o contexto no qual e a partir do qual se darão as relações humanas e a formação e o desenvolvimento de cada um dos indivíduos. Nesse sentido, se queremos instaurar uma cooperação social baseada no respeito mútuo, se quisermos educar os cidadãos para justiça, temos de construir justiça social. Por outras palavras: temos de construir instituições justas. As condições materiais de vida definem diretamente o tipo de sociabilidade que teremos e, na verdade, o próprio tipo de ser humano: o modo em que está organizado o sistema político e econômico define a justiça ou a injustiça da sociedade e, por conseguinte, instaura a justiça ou a injustiça nas relações humanas e educa para a justiça ou para a injustiça². Rawls é bem claro: somente instituições básicas justas constroem um senso de justiça nos cidadãos, educando-os para a justiça. Ele salienta: “dizer que a natureza humana é boa significa dizer que os cidadãos que crescem sob instituições razoáveis e justas afirmarão essas instituições e atuarão para assegurar que o seu mundo social perdure” (RAWLS, 2001, p. 08). O caráter do ser humano e as próprias relações humanas, portanto, são formados diretamente pelo modo em que está organizado o sistema político e econômico. Ora, no momento em que se percebe que a natureza humana e a própria sociabilidade são uma construção social, um produto resultante, em grande medida, do sistema político e econômico (ou um produto necessário para o desenvolvimento deste), fica claro que precisamos organizar a estrutura básica de um modo que propicie tanto a formação moral e o desenvolvimento pleno de cada indivíduo quanto uma cooperação social baseada no respeito mútuo e no benefício recíproco. Penso – e esta é a posição de Rawls – que a violência e a injustiça social

² Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls diz: “a maioria das doutrinas tradicionais afirma que, pelo menos em certo grau, a natureza humana é tal que adquirimos um desejo de agir de forma justa quando vivemos em instituições justas e nos beneficiamos delas. Na medida em que tal fato é verdadeiro, uma concepção de justiça é psicologicamente adequada à inclinação humana” (§69, p. 506). E complementa: “a justiça ou a injustiça das organizações da sociedade e as convicções dos homens sobre estas questões influenciam profundamente os sentimentos sociais” (§75, p. 546).

são um produto direito da violência política e econômica. Acabando-se com esta, conseqüentemente acabaremos com aquelas.

É nesse sentido que Rawls entende a sua utopia realista (representada pela justiça como eqüidade e seus dois princípios): como uma proposta para acabar com a violência política e econômica, que pode ser realizada. Essas reformas no sistema político e econômico, representadas pelos dois princípios da justiça, não são coisas impossíveis, mas são uma possibilidade extremamente viável, até porque as pessoas de uma sociedade democrática já têm, ainda que muitas vezes em teoria, o sentido da discussão pública e, o que é muito importante, da participação popular na própria elaboração das políticas públicas e na condução dos rumos do sistema político. Em suma, a transformação social é possível, porque o primeiro passo já foi dado: a instauração da democracia, o sentido da inviolabilidade dos seres humanos (presente na defesa dos direitos humanos, por exemplo), a idéia de participação popular, de deliberação e de justificação públicas. (cf.: RAWLS, 2001, p. 08).

Voltemos à questão da importância decisiva que o sistema político e econômico tem na formação moral do indivíduo e na construção de uma sociabilidade fundada no respeito mútuo e no benefício recíproco. Eu gostaria, neste momento, de refletir sobre a psicologia moral presente no pensamento de Rawls, principalmente no que se refere às três leis da psicologia moral que se encontram no parágrafo 75 de *Uma Teoria da Justiça*, que vêm corroborar a idéia de que uma sociedade democrática marcada pela justiça social forma/educa os cidadãos para a justiça, estabelecendo relações humanas marcadas pelo respeito mútuo e pelo benefício recíproco. Vamos às três leis:

Primeira lei: dado que as instituições familiares são justas, e que os pais amam a criança e expressam manifestamente esse amor, preocupando-se com o seu bem, então a criança, reconhecendo o amor evidente que sentem por ela, aprende a amá-los. Segunda lei: dado que a capacidade de uma pessoa para o sentimento de companheirismo tornou-se uma realidade quando ela adquiriu vínculos de acordo com a primeira lei, e dado que uma organização social é justa e esse fato é reconhecido por todos, então essa pessoa desenvolve laços de amizade e de confiança em relação aos outros na associação, à medida que estes, com evidente intenção, cumprem seus deveres e suas obrigações, e correspondem aos ideais de sua situação. Terceira lei: dado que a capacidade de uma pessoa para o sentimento de companheirismo foi realizada quando ela criou vínculos de acordo com as duas primeiras leis, e dado que as instituições de uma sociedade são justas e esse fato é publicamente reconhecido por todos, então essa pessoa adquire o senso de justiça correspondente, à medida que reconhece que ela e aqueles por quem se interessa se beneficiam dessas organizações. (RAWLS, 2002, pp. 544-545).

O que me interessa ressaltar, nessa citação, é a gênese social do indivíduo, que é, em algum aspecto poderoso, uma massa informe que vai ser formada – moldada – no meio social em que vive. Em outras palavras, a “natureza” humana do indivíduo vai ser construída, em grande medida, pela sociedade em que ele nasce e, mais ainda, pelas condições sociais, políticas e econômicas em que ele e sua família, além daqueles que o rodeiam, vivem. Ora, se ele vive em uma sociedade marcada pela justiça social, então o sistema político e econômico o respeita de forma incondicional e lhe fornece todos os bens sociais primários necessários ao seu pleno e sadio desenvolvimento. Esse sistema político e econômico também é marcado pela cidadania igual. É óbvio que, em tal situação, o indivíduo terá um desenvolvimento saudável e integral. Aprenderá valores morais e terá um senso de justiça que lhe permite entender a importância central da justiça nas relações humanas; por conseguinte, agirá de forma justa. Parece claro, nesse sentido, que um sistema político e econômico marcado pela justiça social instituirá um senso de justiça nos indivíduos e instaurará uma sociabilidade fundada no respeito mútuo³. Afinal, para que os indivíduos quererão ser injustos se vivem em uma sociedade democrática justa, se são respeitados e se têm ao alcance os meios necessários para se desenvolverem de forma integral?⁴. Conclui Rawls:

Aqueles que são criados nas instituições básicas que são justas – as próprias instituições que a justiça como equidade recomenda – adquirem uma fidelidade razoável e informada a essas instituições que basta para torná-las estáveis. Dito de outro modo, o senso de justiça dos cidadãos, dado que seus traços de caráter e seus interesses foram formados pelo fato de viverem em uma estrutura básica justa, é suficientemente forte para resistir às tendências normais à injustiça. Os cidadãos agem voluntariamente de maneira que faça justiça mútua e duradoura. A estabilidade é garantida por uma motivação suficiente desse tipo e se adquire vivendo em instituições justas. (RAWLS, 2000, p. 357).

Por fim, como se percebe ao longo deste artigo, principalmente na parte que é dedicada a Rawls, quis mostrar que para este pensador não poderíamos

³ Diz Rawls: “desenvolvemos um desejo de aplicar os princípios de justiça e de agir em conformidade com eles no momento em que percebemos como as organizações sociais que os representam promoveram o nosso bem e o bem daqueles com os quais nos associamos. No devido tempo, passamos a apreciar o ideal de cooperação humana justa” (*Uma Teoria da Justiça*, §72, p. 525).

⁴ Como diz Rawls, “à medida que o sucesso da cooperação política se mantém, os cidadãos ganham uma confiança cada vez maior uns nos outros” (RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 2002, p. 216). E complementa: “uma sociedade bem-ordenada, pública e efetivamente regulada por uma concepção política reconhecida, cria um clima no qual seus cidadãos adquirem um senso de justiça que os inclina a cumprir seu dever de civilidade, e sem gerar fortes interesses em contrário. Por outro lado, as instituições de uma sociedade bem-ordenada são, por sua vez, apoiadas, desde que o ideal de razão pública esteja firmemente enraizado na conduta dos cidadãos” (*O Liberalismo Político*, p. 303).

pensar em uma cooperação social fundada no respeito mútuo e no benefício recíproco sem uma distribuição eqüitativa da riqueza social, sem oportunidades eqüitativas de formação e de trabalho, sem oportunidades eqüitativas no que diz respeito a participação em decisões políticas que são centrais para a vida de cada cidadão; enfim, não poderíamos pensar em seres humanos justos e em relações humanas justas sem pensarmos também em instituições sociais, políticas e econômicas justas. Não são seres humanos injustos que dão origem a uma sociedade, a um Estado injustos, mas o contrário, isto é, uma sociedade injusta, um Estado injusto dá origem à injustiça social, deforma os seres humanos – essa é a idéia de Rawls. Sua proposta, nesse sentido, está em apontar, apoiando-se na psicologia moral, para a idéia de que instituições sociais, políticas e econômicas justas levam paulatinamente à instauração de uma sociabilidade fundada na justiça e à formação de seres humanos justos: a regulação do sistema político e econômico é a condição sine qua non para a justiça nas relações humanas. Cardim salienta muito bem:

O autor pretende aproximar a vida política e os valores morais, o que a ciência política já vinha destacando, ao assinalar que a tensão entre ética e política reduz-se na proporção em que as sociedades incorporam, na sua vivência cotidiana, o respeito pelos direitos humanos. (CARDIM, 2002b, p. 09).

CONCLUSÃO

O caso do sistema político-econômico brasileiro é um bom referencial para pensarmos essa idéia de Rawls, essa sua associação entre psicologia moral e política. A corrupção política, existente de longa data, paulatinamente inculcou na cultura pública de nossa sociedade a idéia de que não vale a pena nos preocuparmos com isso; solidificou a idéia de que, por meio dessa mesma política, pode-se chegar à riqueza, mas sendo-se corrupto; fomentou a desonestidade entre os cidadãos, a partir do sentido de oportunismo político, etc. E as desigualdades sócio-econômicas gritantes levaram ao aumento da violência social, que em grande medida é resultado da extrema miséria na qual vive grande parte da população. Eu citaria ainda mais um caso, descrito por Loïc Wacquant em seu livro *As Prisões da Miséria*. Trata-se da reformulação neoliberal levada a cabo nos Estados Unidos a partir da administração de Ronald Reagan. Segundo Wacquant, a redução dos investimentos públicos na área social – e Wacquant investigou as conseqüências sociais dessas políticas por um período de pelo menos vinte anos – teve como conseqüência a necessidade de se investir maciçamente no aparelho repressor, porque a violência social cresceu vertiginosamente nesse período. (cf.: WACQUANT, 2001, pp. 112-121).

Enfim, seja no caso brasileiro, seja a situação descrita por Wacquant, podemos perceber o quanto a posição de Rawls é interessante e importante

para pensarmos nossa sociedade (assim como o são a posição de Piaget e de Kolhberg). Penso que não poderíamos entender o sentido da proposta política de Rawls – representada pela sua justiça como eqüidade – sem termos em mente sua associação entre psicologia moral e política (associação essa que me parece central na teoria de Rawls): segundo nosso pensador, a violência e a injustiça social são resultado, produto direto da violência político-econômica; segundo nosso pensador, as instituições sociais, políticas e econômicas influem direta e poderosamente na qualidade moral da vida pública e mesmo na formação de cada ser humano; e, segundo nosso pensador, quando queremos formular e/ou reformular tais instituições sociais, políticas e econômicas, temos de ter claro que elas têm efeitos duradouros e profundos no que diz respeito à formação de cada ser humano e na instituição da sociabilidade. Ou seja, trata-se de um caráter formativo-educativo que é essencial para concebermos e para compreendermos tais instituições: elas extrapolam qualquer aspecto meramente técnico e se caracterizam fundamentalmente como instâncias morais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução do Grego, Introdução e Notas por Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 1997.
- _____. *Política*. Tradução, Introdução e Notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 2000.
- CARDIM, Carlos Henrique. “Apresentação”, pp. 05-22. In: RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. Brasília: Instituto Teotônio Vilela; São Paulo: Editora Ática, 2002.
- FREUD, Sigmund. *Cinco Lições de Psicanálise*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- _____. *O Mal-Estar na Civilização*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- _____. *O Futuro de Uma Ilusão*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.
- HOBBS, Thomas. *O Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- HUME, David. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.
- KANT, Immanuel. *Sobre a Pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora Unimep, 1997.
- LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding* (Volume One). Collated and Annotated by Alexander Campbell Fraser. New York: Dover Publications [s. d.].
- PIAGET, Jean. “Os Procedimentos da Educação Moral”. In: PIAGET, Jean (et al.). Organizado por Lino de Macedo. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1996.
- _____. *O Juízo Moral na Criança*. Tradução de Elzon Lenardon. São Paulo: Summus, 1994.

- PLATÃO. *Diálogos*. Seleção, Introdução e Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Editora Cultrix, [s. d.].
- _____. *L'État ou la République*. Traduction Nouvelle par A. Bastien. Paris : Librairie Garnier Frères, [s. d.].
- RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Almiro Pissetta e de Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Justiça como Eqüidade*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Justiça e Democracia*. Tradução de Irene Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *O Direito dos Povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *O Liberalismo Político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 2002.
- WACQUANT, Loïc. *As Prisões da Miséria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

