

SUSANA BOTÁR MENDONÇA

A teoria da justiça em Agnes Heller

Dissertação de Mestrado

Orientador: Professor Associado Dr. Eduardo C. B. Bittar

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

SÃO PAULO – SP

2021

SUSANA BOTÁR MENDONÇA

A teoria da justiça em Agnes Heller

Dissertação de Mestrado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Direito, da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, na área de Concentração Filosofia e Teoria Geral do Direito, na linha de pesquisa Teoria da Justiça, Razão Comunicativa e Discurso, sob a orientação do Professor Associado Eduardo Carlos Bianca Bittar.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

SÃO PAULO - SP

2021

AUTORIZO A REPRODUÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Assinatura: _____ Data ___ / ___ / ___

BOTÁR MENDONÇA, Susana. *A teoria da justiça em Agnes Heller* [Dissertação]. São Paulo: Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, 2021.

ERRATA

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: BOTÁR MENDONÇA, Susana

Título: A teoria da justiça em Agnes Heller.

Projeto de Qualificação de Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo.

Aprovado em: __/__/__

Banca Examinadora

Prof. Dr. Eduardo Carlos Bianca Bittar Instituição: Faculdade de Direito - USP

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Profa. Dra. Flávia Inês Schilling Instituição: Faculdade de Educação - USP

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Profa. Dra. Maria Lúcia Martinelli Instituição: PUC-SP

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: Samuel Rodrigues Barbosa Instituição: Faculdade de Direito - USP

Julgamento: _____ Assinatura: _____

DEDICATÓRIA

À Agnes Heller (*In memoriam*)

AGRADECIMENTOS

O meu primeiro agradecimento se dirige ao meu orientador, Prof. Dr. Eduardo C. B. Bittar, a quem guardo profundo respeito e admiração e, por isso, gostaria dedicar algumas singelas — porém sinceras — palavras.

Etimologicamente, orientar tem origem na palavra latim *oriens* (leste, a parte do céu por onde nasce o sol, por isso, oriente), que deriva de *oriri*, verbo latino para nascer, erguer-se, levantar-se, o que, na experiência desta Dissertação, ganhou contornos de significação real, porquanto foi o professor Eduardo Bittar quem, de fato, permitiu fazer “nascer” esta Dissertação e quem a ajudou a manter erguida, de pé, em todos os momentos.

Seja por sua declarada confiança no trabalho, presente desde o primeiro dia; por sua douda instrução intelectual, que me guiou ao longo de todo o percurso; por sua sempre sábia paciência, traduzida em afáveis palavras que me acalmaram quando foi necessário, em especial nos momentos difíceis; ou por seu inveterado rigor, que foi essencial para me reter firme no propósito de desenvolver esta pesquisa com a qualidade que ela merecia. Por tudo isso, sou muito grata a ele e, por que não, aos caminhos da vida contingente que me trouxeram até aqui.

Ainda, não poderia deixar de expressar que, para além de destacado intelectual e acadêmico de excelência, o professor Eduardo Bittar é pessoa de ética e moral admiráveis e de uma sensibilidade rara — nos mais diversos sentidos possíveis desta palavra —, atributos esses que fazem dele inspiração e exemplo não só para mim, mas, como é perceptível, para todos os seus orientandos, tal qual um verdadeiro mestre deve ser. É uma honra e um orgulho poder estar ao lado dele. Aqui, novamente, meu muito obrigada.

Agradeço também à exímia Banca Examinadora, que muito gentilmente aceitou o convite para avaliar este trabalho: à Profa. Dra. Maria Lúcia Martinelli, referência no *Serviço Social* e em estudos sobre Agnes Heller no Brasil e, ainda, pessoa de uma tenra doçura, à Profa. Dra. Flávia Inês Schilling, destacada na área de *Educação em Direitos Humanos* e distinta por sua brava e inspiradora história de vida, sempre muito querida e afetuosa, ambas professoras que, por grandeza de conhecimento e experiência, foram verdadeiros faróis quando do *Exame de Qualificação*, de modo que as suas

contribuições a este trabalho passaram a se incorporar à estrutura das reflexões, como também são incomensuráveis.

Por fim, agradeço, ao Prof. Dr. Samuel Rodrigues Barbosa, reconhecido por seus estudos em *História do Direito* e por sua afabilidade, que pude felizmente conhecer quando da sua generosa disposição em compartilhar comigo a sua experiência sobre os tortuosos caminhos acadêmicos. Registro agradecimentos ainda ao gentil Prof. Dr. Renato Tadeu Veroneze, também pesquisador de Agnes Heller, que se dispôs a ler esta *Dissertação de Mestrado*, ainda na fase do Exame de Qualificação, e, cujas produções acadêmicas, por ele tão pronta e solicitamente compartilhadas, foram de grande suporte à pesquisa.

É preciso agradecer, ainda, à *Faculdade de Direito e à Universidade de São Paulo*, instituição pública que tive a honra e o real privilégio de frequentar, bem como à sua comunidade de docentes, discentes, e, em especial aos colegas de orientação, e servidores, com destaque para Maria dos Remédios da Silva, Bibliotecária do Serviço de Biblioteca e Documentação da FD/USP, que muito pacientemente me instruiu acerca das normas técnicas de referência.

Agradeço, por fim, a todas as pessoas próximas que me deram suporte, impossíveis de serem aqui listadas, e a todas outras, distantes ou desconhecidas, que, por acreditarem no potencial transformador do conhecimento e na educação pública, também colaboraram, de algum modo, com este percurso.

São Paulo, 4 de outubro de 2021.

EPÍGRAFE

“We chase justice without embracing it. We correct particular injustices, we achieve particular justices, but we never achieve full justice. Justice is a phantom of different shapes. Can this phantom be caught at all?”

(Agnes Heller)

BOTÁR MENDONÇA, Susana. *A teoria da justiça em Agnes Heller* [dissertação]. São Paulo: Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, 2021.

RESUMO

A pesquisa tem como objetivo principal oferecer um panorama amplo da *Teoria da Justiça* de Agnes Heller, filósofa húngara judia falecida em 2019, ainda pouco explorada no Brasil e em especial no Direito, e que foi desenvolvida majoritariamente na obra *Beyond Justice* (1987). O desenvolvimento dos capítulos da Dissertação segue, em alguma medida, o circuito do pensamento da Autora, que passou por profundas mudanças ao longo de sua vasta e diversa produção intelectual de mais de seis décadas, mas a qual teve foco maior na ética e na compreensão da condição humana, em especial na modernidade. A análise parte da investigação sobre o cotidiano, tema desenvolvido na fase inicial da Autora, na metade dos anos 1960, quando Heller era discípula de György Lukács e integrava a chamada “Escola de Budapeste”, círculo intelectual que tinha por objetivo um “renascimento do marxismo”. Em seguida, parte-se para o período localizado pouco depois de sua emigração forçada para a Austrália (1977) em razão de perseguições que sofreu do regime soviético, onde por algum tempo ainda fez a defesa de uma teoria socialista não-leninista, comprometida com a radicalização da democracia, em crítica ao “socialismo real”. Nesta fase, que se destaca por uma Filosofia Antropológica de Heller, analisa-se a relação proposta entre desenvolvimento histórico e humanidade. Logo depois, apenas como ponte, passa-se brevemente pela Teoria da História por ela proposta no início dos anos 1980, quando há o rompimento definitivo com o marxismo e com as “grandes narrativas”. Em seguida, ela desenvolve uma série de obras de composição bastante original e, segundo John Grumley, de um “pós-modernismo reflexivo”, em que ela propõe efetivamente a sua *Teoria da Justiça*, e, por isso, é o ponto sobre o qual se debruça primordialmente esta pesquisa. Para tanto, primeiro se explora a sua compreensão sobre as características fundamentais e as respectivas diferenças da pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade para, depois, fundando-se no conceito de justiça dinâmica, coração de sua *Teoria da Justiça* e, para a Autora, o portador da dinâmica da modernidade, se explorar o seu conceito ético-político incompleto de justiça, cujas bases se fundam na teoria do discurso ético de Jürgen Habermas, e, por isso, a exposição é feita em diálogo de convergências e divergências com este autor. Explora-se a discussão feita pela Autora sobre o significado de uma sociedade justa na modernidade e como, a partir deste conceito, seria possível um universo pluralístico no qual cada cultura, independentemente do modo de vida, pode ser ligada uma a outra por laços de reciprocidade simétrica. Por fim, a partir da compreensão da condição humana moderna de irremediável lançamento na contingência, desenvolvida a partir dos anos 1990 sobre a sua Teoria da Modernidade e sobre o sentido de uma Ética da Personalidade, faz-se a ligação final entre a sua *Teoria da Justiça*, a democracia e a modernidade, com aparos de considerações mais recentes da Autora, desenvolvidas a partir dos anos 2010, sobre o significado do projeto do iluminismo, de seus valores e da justiça no século XXI.

PALAVRAS-CHAVE: justiça, cotidiano, modernidade, pós-modernidade, discurso.

BOTÁR MENDONÇA, Susana. *A teoria da justiça em Agnes Heller* [dissertação]. São Paulo: Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, 2021.

ABSTRACT

The main objective of the research is to offer a broad overview of the *Theory of Justice* by Agnes Heller, a Hungarian Jewish philosopher who died in 2019, still little explored in Brazil and especially in Law, mainly formed in the work *Beyond Justice* (1987). The development of the chapters of the thesis follows, to some extent, the circuit of the author's thought, which has undergone profound changes throughout her vast and diverse intellectual production of more than six decades, but which had a greater focus on ethics and on the understanding of the human condition, especially in modern times. The analysis is based on the investigation of everyday life, a theme developed in the author's initial phase, in the mid-1960s, when Heller was a disciple of György Lukács and was part of the so-called "Budapest School", an intellectual circle that aimed at a "rebirth of Marxism". It then moves on to the period shortly after her forced emigration to Australia (1977) due to the persecutions she suffered from the Soviet regime, where for some time she defended a non-Leninist socialist theory, committed to the radicalization of democracy, in criticism of "real socialism". In this phase, which stands out for an anthropological philosophy of Heller, the proposed relationship between historical development and humanity is analyzed. Afterwards, just as a bridge, the Theory of History she proposed in the early 1980s is briefly mentioned, when there is a definitive break with Marxism and the "grand narratives". She develops then a series of works of quite original composition and, according to John Grumley, of a "reflective postmodernism", in which she effectively proposes her *Theory of Justice*, and, therefore, is the point on which this research focuses primarily. For this, firstly, we explore her understanding of the fundamental characteristics and the respective differences of pre-modernity, modernity and post-modernity, and then, based on the concept of dynamic justice, the heart of her *Theory of Justice* and, for the author, the bearers of the dynamics of modernity, if they explore their incomplete ethical-political concept of justice, based on the ethical discourse theory of Jürgen Habermas, and, therefore, the exhibition is made showing convergences and divergences with this author. Then the author's discussion about the meaning of a just society in modernity is explored and how, based on this concept, a pluralistic universe would be possible in which each culture, regardless of its way of life, can be linked to each other by ties of symmetric reciprocity. Finally, from the understanding of the modern human condition of irremediable release into contingency, developed from the 1990s on her Theory of Modernity and on the meaning of an Ethics of Personality, we show the final link between her *Theory of Justice*, democracy and modernity, based on the author's most recent considerations, developed from the 2010s onwards, on the meaning of the Enlightenment project, its values and justice in the 21st century.

KEYWORDS: justice, everyday life, modernity, post-modernity, discourse.

SUMÁRIO

ERRATA	4
FOLHA DE APROVAÇÃO	5
DEDICATÓRIA	6
AGRADECIMENTOS	7
EPÍGRAFE	9
RESUMO	10
ABSTRACT	11
SUMÁRIO	12
1. COTIDIANO, VALORES E HISTÓRIA	36
1.1. Breves considerações sobre a recepção de Agnes Heller no Brasil	36
1.2. Cotidiano	41
1.3. Acumulação de valores	57
1.4. História	67
2. MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE	72
2.1 Pré-modernidade e modernidade	72
2.1. Pós-modernidade	78
3. JUSTIÇA DINÂMICA E O CONCEITO ÉTICO-POLÍTICO INCOMPLETO	84
3.1. Conceito formal de justiça	87
3.2. Conceito de “Humanidade”	91
3.3. Conceito de justiça dinâmica e valores universais	100
3.4. Igualdade e racionalidade	108
3.5. O conceito ético-político e a sua dissolução na modernidade	116
3.6. O direito moderno e racional: facticidade x validade	129
3.7. Primeiras considerações do conceito ético-político incompleto	133
3.8. O objetivo do conceito ético-político incompleto: justiça completa?	138
3.9. O princípio da universalização (U)	144
3.10. Interesses x valores	156
3.11. Discurso prático	165
3.12. Heller x Habermas: conclusões sobre convergências e divergências	169
3.13. Ética da Personalidade	175
CONCLUSÕES	179
REFERÊNCIAS	198

INTRODUÇÃO

Agnes Heller, filósofa húngara, nascida numa família judia não ortodoxa de classe média, na data de 12 de maio de 1929, em Budapeste, faleceu em 19 de julho de 2019, também na Hungria, como uma pensadora crítica da modernidade. Sobrevivente do holocausto, que vitimou parte de seus familiares e, em especial, o seu pai no campo de Auschwitz, a filósofa também suportou as privações da fome e do inverno após a ocupação do exército alemão sobre o país ao final da Segunda Guerra Mundial (março de 1944) e, mais adiante, com a chegada das forças da URSS em território húngaro e a derrota de Hitler (1945), as fortes perseguições políticas do regime soviético implantado na Hungria. A Autora considerou que a sua sobrevivência a esses grandes eventos trágicos do século XX¹ conduziram-na à sua ótica filosófica sobre o mundo²:

Nietzche já havia mencionado que todo trabalho filosófico é de fato autobiográfico. Talvez esta seja uma afirmação muito forte. Mas, de alguma forma, em todo trabalho filosófico existe uma relação entre vida e obra. Tal manifestação se dá de duas formas. Primeiramente, no nível das experiências da vida, que perpassam o modo como nosso pensamento conduz suas especulações filosóficas. Em segundo lugar, se você já pensa filosoficamente, as várias passagens da vida são experimentadas por um prisma cuja especulação já é filosófica, ou seja, através dos óculos dessa mesma especulação. Durante minha vida, aconteceram coisas terríveis, como o Holocausto e o Gulag -, que influenciaram profundamente minha filosofia. Eu precisava compreender a natureza desses eventos. Por que as pessoas foram capazes de cometer atrocidades umas com as outras? Que condições políticas, sociais e morais foram determinantes para isso? Em resumo, esses foram os fatos que determinaram a escolha da filosofia que desenvolvo.

A busca por respostas a tais questionamentos, similarmente ao que ocorria com outros e outras intelectuais da mesma geração, cujo “espírito do tempo” para a Autora seria carregado de uma responsabilidade por oferecer sugestões teóricas que evitassem “cataclismos” similares no futuro³, deu o impulso inicial à sua trajetória acadêmica a partir da década de 1950, nos anos iniciais de sua juventude. Para John Grumley⁴, estes

1 Sobre os impactos dos eventos do século XX na vida e obra da Autora: “Heller herself speaks of her philosophical lifework as a sort of existential detour imposed by the obligations of survival. Her existential proximity to the great political disasters of the 20th century displaced her childhood wonder with the pressing need to understand the events and the forces that had turned her world upside-down. From the beginning of her philosophical career, history and ethics were at the centre of her interests as she began to construct a theoretical world that would allow her to understand these disasters and share her knowledge with others.” (Grumley, Ágnes Heller Finds Her Voice. *Thesis Eleven*, London, n. 125, p. 32–37, Dec. 2014. p. 134).

2 Heller, *Agnes Heller*: entrevistada por Francisco Ortega. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p. 20.

3 Heller, *Introduction*. In: Heller, *A short history of my philosophy*. Lanham: Lexington Books, c2011b, Edição do Kindle, 143 p. [paginação irregular].

4 John Grumley é Professor na Universidade de Sidney, onde foi aluno de Gyorgy Márkus (amigo de Agnes Heller e integrante da Escola de Budapeste), e é grande estudioso da filósofa húngara, a quem conheceu

acontecimentos, em especial o Holocausto, foram as raízes de uma espécie de olhar moral que caracterizaria de forma marcante a filosofia de Heller.

Ao longo de sua vida, a Autora produziu um extenso número de obras filosóficas e estudou a fundo os principais pensadores⁵, dos clássicos aos pós-modernos, bem como explorou variados tópicos⁶, tais como ética, estética, cotidiano, moral, cultura, história, justiça, modernidade, entre outros assuntos, e num largo arco de tempo histórico:

“She has authored or co-authored more than 30 works on an amazing variety of topics and thinkers in the history of philosophy and has developed her own unique philosophical vision. She has written on ancient, Renaissance and modern philosophy. The impressive historical coverage of her work is matched by its almost unparalleled diversity. While centred in ethics and social and political philosophy, she has extended the orbit of all, introducing novel and neglected areas and topics as well as writing extensively on aesthetics and culture in an ever extending range.”⁷

Segundo a própria Autora, tal amplitude temática nunca se deu na intenção consciente de criar um “sistema”, não só por temor do tal “pecado” da metafísica, mas porque isso nunca havia lhe interessado realmente⁸. Ao final, nota-se que foram a ética e a compreensão da condição humana que principal e majoritariamente ocuparam Heller⁹, motivo provável de seu grande apreço por filósofos como Aristóteles, Kant e Kierkegaard.

É inevitável também não destacar que Agnes Heller foi a principal (e provável favorita) discípula do pensador marxista György Lukács, que viria a fundar a informal a “Escola de Budapeste”. A influência desse filósofo húngaro foi tão profunda que, mesmo depois do seu declarado desvencilhamento do marxismo, em especial a partir do final da década de 1970 e início da década de 1980, a Autora jamais deixou de reconhecer que ele, depois de seu pai, foi a principal referência de sua vida.

Por sua trajetória envolver essas e outras mudanças significativas de pensamento, os/as estudiosos/as da filósofa são em geral muito cautelosos/as no alerta

pessoalmente. (Grumley, *Agnes Heller: A moralist in the Vortex of History*. London: Pluto Press, c2005, 327, p. 4)

⁵ A referência se dá em relação aos pensadores europeus, especialmente aos ocidentais.

⁶ “That which we normally call a ‘topic’ or a ‘theme’ is but a syndrome of various thoughts related to the same group of questions.” (Heller, c2011b, [paginação irregular])

⁷ Grumley, c2005, p. 1.

⁸ Heller, c2011b, [paginação irregular])

⁹ “Against the backdrop of this personal experience of loss and of staggering inhumanity, it is hardly surprising that ethics has occupied a central place in her philosophical oeuvre.” (Grumley, c2005, p. 5).

de seus respectivos/as leitores/as quanto à premissa de que a análise de quaisquer das de suas obras deve sempre vir acompanhada da demarcação e contextualização do período em foi produzida. Alguns desses autores propuseram de modo particular a divisão de escritos da Autora, agrupando-os e separando-os em fases. Tendo em vista que a própria filósofa propôs um modelo de organização na obra autobiográfica *A Short History of My Philosophy*¹⁰, a qual não se volta propriamente à sua história pessoal de vida (ao menos não de forma principal), mas à sua filosofia, será esse o adotado no presente trabalho.

Nesse livro, a Autora divide a sua filosofia nas seguintes fases: 1) Os Anos de Aprendizado (meio de 1950 até 1964)¹¹; 2) Os Anos de Diálogo (1965-1980); 3) Os Anos de Construção e Intervenção (1980-1995); e 4) Os Anos de Divagação (1995-2010)¹². Para o que ora importa, em que pese a obra de foco desta pesquisa seja *Beyond Justice (Além da Justiça)*¹³, com primeira publicação em 1987 e, portanto, pertencente à fase de “Construção e Intervenção”, serão trabalhadas ao longo desta Dissertação também obras de outros períodos da Autora, porquanto necessárias para a compreensão mais completa de suas ideias sobre justiça (como se explicará mais adiante) e porque, por diversas vezes, ela reviu profundamente as suas posições. Dentre as várias qualidades da Autora está a de uma sincera honestidade intelectual, de forma que, quando entendeu necessário, ela não temeu olhar para trás e discordar de si mesma, em muitas ocasiões até de forma veemente, num verdadeiro gesto filosófico.

Ainda assim, ao se observar o universo de suas obras, o legado de Agnes Heller se revela coerente, inclusive quando comparados os pontos mais distos de sua filosofia. No entendimento da própria Autora, mesmo que diante de tantas mudanças em sua vida pessoal e política, as questões que lhe intrigavam na filosofia, ao fundo, parecem ter sido sempre as mesmas:

“While both my political and personal life have been rich in adventures and dramatic turning points, in philosophy I kept returning over and over again to the disconnected threads of earlier works. It seems to me as if I were contemplating the same puzzles throughout my whole life. Puzzles which appeared at first in only one or two sentences of a single chapter, may have returned in later works as the central issue of a chapter or as the theme of an essay, and perhaps also as the main topic of a new book. Puzzles were hiding

¹⁰ Heller, *A short history of my philosophy*. Lanham: Lexington Books, c2011a, Edição do Kindle, 143 p.

¹¹ Heller, c2011a, p. 1.

¹² Todos os nomes decorrem de tradução livre.

¹³ Heller, *Além da Justiça*. Tradução de Savannah Hartman. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

before they came to the surface. My thinking changed, sometimes even radically, within those sixty years, but my puzzles remained the same.”¹⁴

Uma coisa é certa de que nunca mudou em Agnes Heller: pensar a filosofia, escrever a filosofia, de modo que a história de sua filosofia é, ao final, uma história de sua própria vida.¹⁵

Por essa ótica de que vida e obra se relacionam pela experiência mundana, mostra-se relevante trazer ao menos um pouco de sua trajetória pessoal, especialmente porque é pouco conhecida. Mas, antes, é preciso destacar que uma ampla pesquisa biográfica da Autora, acompanhada do respectivo contexto histórico, com especial foco na Hungria da década de 1950, foi desenvolvida por Renato Tadeu Veroneze na Dissertação de Mestrado *AGNES HELLER: indivíduo e ontologia social - fundamentos para a consciência ética e política do ser social*¹⁶, que serviu de referência para esta pesquisa. Diante disso, tão-somente a título de pano de fundo, far-se-á um rápido retrospecto dos principais acontecimentos da vida da Autora.

Os estudos acadêmicos de Agnes Heller se iniciaram na Universidade *Eötvös Loránd* de Budapeste em 1947, primeiro no curso de Química e Física, por conta do seu encantamento pela cientista Marie Curie, já em primeiro indício de sua curiosidade pela compreensão do mundo. Após insistência de seu parceiro à época, Heller assiste e se admira com uma aula György Lukács, que viria a se tornar o seu futuro mestre. Após este fato, a Autora migra para a Filosofia, momento em que inicia a sua primeira fase, chamada de “Anos de Aprendizado” (meio de 1950 até 1964).

14 [“Enquanto tanto minha vida política e pessoal foram ricas em aventuras e momentos decisivos dramáticos, na filosofia eu permanecia retornando de novo e de novo aos fios desconexos de trabalhos anteriores. Parece a mim que era como se eu estivesse contemplando os mesmos enigmas durante toda a minha vida. Enigmas que apareceram a princípio em apenas uma ou duas frases de um único capítulo podem ter retornado em obras posteriores como a questão central de um capítulo ou como o tema de um ensaio, e talvez também como o tópico principal de um novo livro. Enigmas estavam se escondendo antes de virem à tona. Meu pensamento mudou, às vezes até radicalmente, dentro desses sessenta anos, mas meus enigmas permaneceram os mesmos.”] (Heller, c2011b, [paginação irregular], [tradução livre]).

15 “From my twenties on to my eighties many things happened to me, but one thing never changed: I never for a minute ceased to think in philosophy, to write philosophy. And I never will, until the end of my life (unless I am struck by debility, which I hope to avoid). The history of my philosophy is thus one story of my life.” [Dos meus 20 aos 80, muitas coisas aconteceram comigo, mas uma coisa nunca mudou: eu nunca, por um minuto, deixei de pensar em filosofia, de escrever filosofia. E nunca o farei, até o fim da minha vida (a menos que seja atingido pela debilidade, que espero evitar). A história da minha filosofia é, portanto, uma história da minha vida.”] (Heller, c2011b, [paginação irregular], tradução livre).

16 Veroneze, *AGNES HELLER: indivíduo e ontologia social - fundamentos para a consciência ética e política do ser social*. Orientadora: Maria Lúcia Martinelli. 2013. 279 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, São Paulo, 2013.

No mesmo ano de ingresso na Universidade, a Autora se filiou ao Partido Comunista, em meio ao cenário de pós 2ª Guerra Mundial, com a Hungria sob a órbita do regime da União Soviética, nos primórdios da Guerra Fria. Antes, Heller, de origem judia, também teve breve participação no movimento sionista (o que considera ter funcionado como espécie de necessária terapia coletiva para um povo traumatizado pelo genocídio¹⁷). Nesse período, o país era governado por um parlamento que se autoafirmava eleito democraticamente, mas que era acusado de ser dirigido por burocratas chamados “biônicos”, porquanto tais representantes seriam meros braços da Moscou stalinista. Como ocorriam em outros territórios sob o domínio do poder soviético, não eram incomuns perseguições, condenações, desaparecimentos e até assassinatos de opositores políticos do regime.

Já considerada suspeita por sua participação anterior no movimento sionista, Heller nunca teve espaço de relevância dentro do Partido, tendo sido expulsa pela primeira vez dos quadros em 1949, após, em suas palavras, manifestar-se sobre o regime de maneira ingênua numa reunião. A estudante, por pouco, também não deixou a Universidade, o que não teria ocorrido apenas por sua vinculação ao então bem-querido Lukács, seu orientador à época. Mais tarde, o próprio filósofo foi perseguido. Após este último evento de expulsão, Heller diz que se decepcionou com o Partido, mas não com a essência do comunismo. Para a Autora, somente mais adiante teria percebido que mesmo a essência, e não apenas a aparência, de tal sistema de governo, seria, em sua visão, equivocada.¹⁸

Em 1954, inicia-se na Hungria um período conturbado de instabilidades políticas influenciado pelos acontecimentos em Moscou, em especial pela morte de Stálin, em 1953, e a chegada ao poder de Nikita Khrushchev, momento em que foram reveladas as ações atroz e genocidas do falecido e idealizado líder da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Após sucessivas trocas no cargo de primeiro-ministro, que levaram à ascensão de líderes húngaros nacionalistas oriundos de grupos de oposição ao poder soviético, os quais pregavam um governo democrático independente, mas ainda com respeito às premissas socialistas, instaura-se em 1956, a partir de um protesto de estudantes nas ruas de Budapeste, o movimento conhecido por “Revolução Húngara”.

¹⁷ Heller, 2002, p. 28.

¹⁸ Heller, 2002, p. 29.

Revoltoos contra o domínio totalitário da URSS, o levante teve rápida e massiva adesão da população civil e, em seguida, do próprio exército nacional, ganhando força e grande pulsão. Inicialmente exitoso, o movimento conseguiu depor os líderes ligados à Moscou, libertou presos políticos e manteve durante curto período o controle popular do poder. As fábricas, antes tomadas pelo Estado, foram assumidas pelos trabalhadores, que, por meio de conselhos, deliberavam sob um regime de autogestão. Atualmente, tem-se a leitura de que o temor pelo avanço de nações vizinhas sobre a Hungria ante o aparente vácuo de poder e o fato provável de que as potências ocidentais (então interessadas nas tratativas de Suez, em especial os Estados Unidos da América) não se arriscariam no suporte incondicional à revolta, levaram Moscou a interromper o recuo e retornar com seus tanques à Budapeste. Segue-se então o massacre do levante pelas forças do exército vermelho nas ruas da capital, com mortes de soldados dos dois lados, mas com maiores baixas entre aqueles do lado húngaro.

No interregno da liquidação do movimento, iniciam-se as articulações para o retorno dos soviéticos ao Poder, o que se consolida pela instalação do governo de János Kádár, ligado à URSS. Pelos meses seguintes, após tentativas de resistência, os principais líderes foram presos e alguns executados. Receosos de perseguição, muitos húngaros que integraram a Revolução fogem para outros países (inclusive para o Brasil). Ao final, o domínio da União Soviética restabeleceu-se integralmente. Heller, que considerava o movimento como revolucionário, diz que o viu com muito entusiasmo. Em entrevista¹⁹, declarou que essa foi “[...] a única revolução socialista que o mundo conheceu”.

E foi nos anos seguintes a este movimento de 1956, sob a influência do espírito de mudança e a guia do mestre György Lukács, que Heller passou a desenvolver juntamente a outros colegas, com destaque para György e Marysha Márkus e Mihaly Vajda, bem como Ferenc Fehér, seu futuro esposo e parceiro intelectual, trabalhos críticos à leitura de Marx pelo regime. O círculo de estudos, batizado pelo próprio Lukács como “Escola de Budapeste” entraria na mira do governo. À época, havia forte restrição a quaisquer interpretações destoantes dos escritos oficiais sobre Karl Marx, de modo que nem mesmo Lukács era autorizado a lecionar na universidade sobre o pensador alemão. Como o ensino era restrito a um centro educacional do governo de

¹⁹ Heller, 2002, p. 30.

marxismo-lenismo, Heller precisava visitar o seu professor em casa para estudar e discutir Marx.

Partindo da proposta de seu mestre, que tinha como projeto a construção de uma ética marxista²⁰, o círculo de estudos buscava promover uma “renascença” do marxismo, voltando-se à “[...] restauração da essência filosófica marxiana que, na opinião do grupo, estava-se desvirtuando de seus propósitos originais”, nas palavras de Veroneze²¹. O jovens intelectuais, fortemente inspirados pela obra *History and Class Consciousness* (1923), foram rotulados como “Marxistas humanistas” e representavam “[...] *a theoretically sophisticated attack on scientism and historical determinism and a defence of the role of consciousness, ideology and práxis in human history and politics*”²².

Desde o princípio, Heller se destacava por, segundo Grumley, “[...] *often breaking new theoretical ground and introducing innovative topics such as everydaylife, needs, feelings and instincts into the purview of Marxism*”²³. Veroneze também comenta este relevo de Heller quando divergiu do dogmatismo soviético e trouxe estes novos temas a luz, em especial o da desalienação da vida cotidiana:

Rebelde às exigências e ao dogmatismo de sua época, despontou como uma autodidata permitindo escapar do exclusivismo. Seus escritos captam as principais problemáticas do mundo moderno numa tessitura própria, individual e contemporânea, assimilando, sobretudo, a sociologia da vida cotidiana e a necessidade de transformar as formas alienadas da vida social, tendo em vista o despertar de uma consciência ética e política e a consolidação da democracia.²⁴

A título elucidativo, na divisão proposta por Heller em sua filosofia, esta fase da Escola de Budapeste integra os “Anos de Diálogo”, porquanto, diferentemente dos solitários “Anos de Aprendizado” (1950-1964), em que ministrava aulas na universidade a partir de suas próprias leituras e reflexões, considerando-se praticamente uma autodidata em filosofia, dali em diante ela teria com quem dividir os seus escritos, que agora pareciam se revelar numa “causa” ou em “causas”, cuja importância transcendia a ela.²⁵

²⁰ Veroneze, 2013, p. 59.

²¹ Veroneze, 2013, p. 28.

²² Grumley, c2005, p. 11.

²³ Grumley, c2005, p. 2.

²⁴ Veroneze, 2013, p. 162.

²⁵ Heller, c2011a, p. 21.

Com o retorno dos soviéticos ao poder, a repressão às manifestações que soavam divergentes ao governo húngaro continuou, em especial aos que apoiaram o movimento de 1956, caso de Heller. Acusada de integrar a Revolução, a Autora foi expulsa pela segunda vez do Partido no ano de 1958, bem como demitida da universidade, o que a levou a trabalhar por alguns anos de forma autônoma como tradutora e, ainda, lecionando aulas de gramática. Depois da publicação de um corajoso manifesto da Escola de Budapeste contra a invasão soviética à Tchecoslováquia (1968), a pressão política escalou e, finalmente, com a morte de Lukács (1971), tem-se o fim da última proteção que lhes restava²⁶. Após resolução que, segundo a Autora, praticamente impedia a qualquer membro da Escola de Budapeste a garantia de emprego em alguma instituição do país, ela e seu esposo decidem finalmente emigrar no ano de 1977 para a Austrália, após amigos articularem uma oportunidade para que ela lecionasse na University La Trobe, em Melbourne, decisão essa da qual diz que nunca se arrependeu.²⁷

Neste período inicial após a sua chegada na Austrália, até aproximadamente 1980, em que pese a Autora já verificasse uma série de limitações na teoria marxista, ela ainda se viu por um tempo atrelada à tentativa de desenvolver uma teoria socialista não-leninista, comprometida com a radicalização da democracia, em crítica ao “socialismo real”²⁸. Mas, aos poucos, longe das amarras do pensamento marxista ortodoxo, Heller vai encerrando esta fase de diálogo e volta-se a um período de reflexões autônomas, “[...] *now very much tempered by sceptical postmodern moment of fallibility, open-endedness and paradox*”²⁹, portanto, cada vez mais se afastando da tentativa de encontrar soluções completas ou arquitetadas sistematicamente, tal qual na tradição filosófica clássica. Heller também rompe com a ideia de progresso histórico geral, mas, segundo ela, sem jamais trair o “*pathos* dominante” de sua juventude: “Insisti que, onde quer que estejamos, seja qual for o mundo em que vivamos, ainda podemos participar do progresso.”³⁰

Nesta fase, marco para o fim da Escola de Budapeste, intitulada “Os Anos de Construção e Intervenção” (1980-1995), a Autora entende que houve uma separação de seu pensamento filosófico (construção) das análises políticas (intervenção), que antes

²⁶ Grumley, c2005, p. 61.

²⁷ Heller, 2002, p. 31.

²⁸ Grumley, c2005, p. 62.

²⁹ Grumley, c2005, p. 12.

³⁰ Heller, c2011, p. 65, [tradução livre].

caminhavam juntos.³¹ Ela passa a desenvolver uma série de obras de composição bastante original, momento em que Grumley considera que “[...] *she also finally her own mature philosophical voice. She has since developed the idiosyncratic position she calls ‘reflective postmodernism’ and written some of her most innovative and insightful works*”³². Dentre essas obras, ganham maior destaque sete delas, que seriam divididas da seguinte forma: duas trilogias, a primeira fundada num específico eixo, de filosofia da história, composta por *A Theory of History*³³ (1982), seguida por *A Philosophy of History in Fragments*³⁴ (1993) e concluída em *A Theory of Modernity*³⁵ (1999), e, a outra, num eixo sobre ética, que se inicia com *General Ethics* (1988), depois com *A Philosophy of Morals* (1990) e finaliza com *An Ethics of Personality* (1996). No cruzamento destes dois eixos, estaria justamente *Beyond Justice* (1987).

Para ela, estes sete livros reunidos poderiam ser, verdadeiramente e ao final, um só: a sua teoria da modernidade, escrita em sete fascículos (mesmo que esse não fosse o seu plano inicial³⁶). E, se sistematizadas e organizadas espacialmente, algo sobre o que a Autora só pôde refletir retrospectivamente, Heller imaginava que estas obras, ao formarem a “construção” de seu pensamento filosófico, seriam não um típico edifício composto por vários andares, em que cada um deles seria uma obra específica, mas sim várias casas, todas de mesma altura, posicionadas lado a lado, como uma crescente, na forma de ferradura de cavalo (logo, de um “U”). No “vale”, estaria “*Beyond Justice*”, e cada braço seria um daqueles eixos, ou seja, um de filosofia da história e outro de ética, com as respectivas trilogias, em ordem cronológica, em direção à extremidade, mirando de frente, cada qual, àquela localizada do lado oposto, de modo que, a exemplo, nas pontas, *An Ethics of Personality* miraria *A Theory of Modernity*³⁷, e assim respectivamente.

É também no curso dessa fase, mais especificamente no ano de 1986, que Agnes Heller migra novamente, desta vez para os Estados Unidos da América (EUA), em Nova

³¹ Heller, c2011, p. 54.

³² Grumley, c2005, p. 2.

³³ Nesta Dissertação, utilizou-se a versão traduzida para o português: Heller, *Uma teoria da História*. Tradução de Dilson Bento de Faria Ferreira Lima. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

³⁴ Heller, *A Philosophy of History in Fragments*. Oxford: Blackwell, 1993, 288 p.

³⁵ Heller, *Theory of Modernity*. Oxford: Blackwell, c1999a, 313 p.

³⁶ “I always wrote about modernity without making modernity from the outset the immediate target of inquiry.” [“Eu sempre escrevi sobre a modernidade sem fazer da modernidade, desde o início, o alvo imediato de investigação.”] (Heller, c2011, p. 65, [tradução livre]).

³⁷ Heller, c2011, p. 64.

Iorque, para assumir uma posição para ela intitulada cadeira Hannah Arendt de Filosofia e Ciência Política, na célebre *New School for Social Research*, onde leciona durante 25 anos, período de consolidação deste seu novo momento. Após a queda do muro de Berlim, a Autora retorna em 1991 pela primeira vez à Hungria. Daí em diante, passa a transitar entre Budapeste e Nova Iorque e, em 1994, falece seu esposo Ferenc Fehér. No ano de 2009 ela finalmente se aposenta da *New School* e retorna em definitivo ao seu país de origem, permanecendo vinculada à Universidade *Eötvös Loránd*.

Mais recentemente, a partir dos anos 2010, Agnes Heller voltou a ganhar grande destaque por ser uma das primeiras intelectuais a alertar o mundo sobre a ascensão de governos como o do autoritário e (autodeclarado) iliberal primeiro-ministro da Hungria, Viktor Orbán, político ultranacionalista e de ultradireita. Por essas denúncias, a Autora, mais uma vez, se tornou alvo de ataques políticos, inclusive de cunho antisemita.

Aos 90 anos de idade, em julho de 2019, a Autora aproveitava as suas tradicionais férias anuais de verão na região do Lago Balaton, junto a amigos e colegas nas instalações da Academia Húngara de Ciências, instituição então na mira de um projeto de desmonte pelo Governo Orbán, o que era inclusive denunciado publicamente por Heller à época. No dia 19 desse mês, ela saiu para nadar, sua atividade favorita e cuja prática era diária, e, dessa vez, não voltou.

Ao ver desta Dissertação, estes últimos acontecimentos de sua vida apenas confirmam a sua predição de que as pessoas não morrerão num mundo muito diferente, mais justo e melhor, daquele em que nasceram. Após décadas de luta contra forças opressoras da vida e da liberdade, Heller provavelmente não viu os seus sonhos se realizarem por inteiro e, é fato, morreu num mundo, talvez um pouco diferente, mas sabidamente ainda injusto. Mesmo assim, até quando fora impactada por vários acontecimentos difíceis ou trágicos que marcaram para sempre a sua vida e de forma alheia à sua vontade, os quais, segundo Grumley, funcionaram como “[...] *fertil soil for the existential calling of philosophy*”³⁸, ousa-se dizer que Heller escolheu o seu caminho ao compreender que “*Social contingency is not the fact that one is thrown into the world by accident, but it is the consciousness (the awareness) of having been thrown and of having been into a world in which one’s destiny cannot be received.*”³⁹

³⁸ Grumley, c2005, p. 9.

³⁹ Heller, c1999a, p. 57.

A filósofa, é evidente, não escolheu os fatos que lhe acometeriam e nem de que forma esses lhe atingiram, mas, como sujeito da aparente vazia “condição moderna”, a qual não oferece um destino pronto quando de nossos nascimentos, compreendeu que a contingência, em meio ao caos por ela provocado, oferece ao menos uma (importante) escolha, que é a de fazer dela, essa sim, o seu próprio destino: “*Briefly, one transforms one’s own contingency into one’s own destiny*”⁴⁰. E isso se dá pela assunção de responsabilidade⁴¹ na escolha autêntica de si, em notória matiz kierkegaardiana, como bem explica Eduardo Bittar:

“O exercício de escolhas morais implica na capacidade de ‘autenticidade’ (autoconduzir-se por si mesmo e não se deixar conduzir a partir de fora), ideia cuja inspiração retorna a Kierkegaard, apontando no sentido da conquista pelas opções oferecidas dentro de condições preestabelecidas. Trata-se de um agir por escolhas livres e pessoais não esquecidas as determinantes externas (políticas, morais, sociais, econômicas, ideológicas...) que condicionam o contingente métrico da própria liberdade.”⁴²

E foi o que fez Agnes Heller. Sem poder escolher o seu futuro, escolheu a si mesma para fazer da contingência o seu destino, empregando sentido à sua existência: “*After having chosen myself I begin to become what I am*”⁴³. Em confirmação desta postura, como escreveu Jürgen Habermas, amigo de longa data, em artigo em sua homenagem *post-mortem*, “*Agnes Heller did not view herself as an intellectual. In her own way, she lived as a philosopher, which gave her the strength to stand firm in light of that era’s adversities*”⁴⁴. E Heller não apenas viveu como filósofa, mas viveu a sua própria filosofia, como pensava ser o certo: “O imperativo categórico do filósofo é: atua em conformidade com a tua teoria! [...] todo filósofo, portanto, deve fazer da *própria* filosofia sua *própria* atitude”⁴⁵. Repetindo Habermas, ela viveu “*In her own way*”.

Tal qual os demais intelectuais de sua geração, a Autora foi testemunha ocular do desmoronamento dos pilares da razão iluminista, que deram base às várias filosofias

⁴⁰ Heller, c1999a, p. 57.

⁴¹ “By taking responsibility, they can accept the contingency of modernity as their destiny and as the destiny of the present age – not in the sense of the present being predestined, but in the other sense that it could be transformed into the destiny of its denizens, who take responsibility for the railway station of the present. *One can legitimate modernity (the present) only practically.*” (Heller, c1999, p. 11).

⁴² Bittar, 2013, p. 285.

⁴³ Heller, c2011a, p. 91.

⁴⁴ Habermas, Jürgen. In *Her Own Way, She Lived as a Philosopher: Jürgen Habermas Remembers Agnes Heller*. *Public Seminar*, [S. l.], Oct. 29 2019. Disponível em: <https://publicseminar.org/essays/in-her-own-way-she-lived-as-a-philosopher-juergen-habermas-remembers-agnes-heller/>. Acesso em: 24 jun. 2020).

⁴⁵ Heller, *A filosofia radical*. Tradução por Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora brasiliense, 1983, p. 25, 192 p.

da história de grande influência sobre as ideologias dominantes do século XX. Segundo Heller, o modernismo experienciava o presente como um estágio transitório, reduzindo-o a algo insignificante, comprimido entre o passado (necessário) e um futuro infinito, território da liberdade⁴⁶. Mas ao contrário disso, o aprofundamento da modernidade, com o avanço científico de rapidez inédita, deságua no novo século com eventos terríveis, como o Holocausto, o *Gulag* e a bomba de Hiroshima, revelando o potencial destrutivo da razão a serviço da pura técnica e do domínio da natureza. A tecnologia, que seria o grande pivô do avanço social, serviu em verdade ao extermínio de pessoas em proporções industriais, com níveis de fria técnica nunca vistos, perdendo a sua “inocência”. A promessa de um futuro iluminado se concretizou em sombras e barbárie: “[...] a razão instrumental deixa seu papel *civilizatório* para realizar um papel *barbarizador*” e a técnica perde a sua “inocência”⁴⁷.

Estes fatos funestos atingiram em cheio aquela crença de uma História universal transitiva de progresso – “Com as experiências devastadoras dos regimes totalitários, devemos pelo menos aprender que não temos nenhuma posição privilegiada na história”⁴⁸ –, o que importou para Heller as novas percepções pós-modernas. Para ela, não se trata de uma pós-história ou demarcação de justaposição: “[...] uma visão pós-moderna não é externa à modernidade”⁴⁹. A pós-modernidade se constitui na consciência refletida crítica da própria modernidade, por isso, trata-se de um “pós-modernismo reflexivo”⁵⁰, como espécie de olhar inédito de um tempo sobre si mesmo, em que a contingência e a contradição formam uma tensão constante e insolúvel⁵¹, e sem qualquer *telos* específico⁵². E por não haver estágio seguinte, seja de progresso, regresso ou até de eterno retorno, a percepção pós-moderna vê o presente como absoluto, sendo ilusórias quaisquer predições do futuro:

Post-modernity is not a stage that comes after modernity, it is not the retrieval of modernity – it is modern. More precisely, the postmodern perspective

⁴⁶ Heller, c1999a, p. 7.

⁴⁷ “[...] em grande parte, pode-se mesmo dizer, a técnica perdeu a inocência, desde quando a técnica não é somente motivo de bem-estar, desenvolvimento e oferecimento de melhores condições de vida no mundo, a sua perda significa que nem somente de progressismo vive a tecnologia.” (Bittar, 2013, p. 53)

⁴⁸ Heller, 1999, p. 21.

⁴⁹ Heller; Fehér, O pêndulo da modernidade. *Tempo Social*, Rev. de Sociologia da USP, vol. 6, n. 1-2, São Paulo, dez. 1994 (editado em jun. 1995), p. 47-82. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/ts.v6i1/2.85044>, p. 48.

⁵⁰ Grumley, c2005, p. 9.

⁵¹ “Hellers views modernity as society of paradox. This society thrives in a precarious state of equilibrium between dynamism and chaos.” (Grumley, c2005, p. 9)

⁵² “Hellers views modernity as society of paradox. This society thrives in a precarious state of equilibrium between dynamism and chaos.” (Grumley, c2005, p. 9)

could perhaps best be described as the self-reflective consciousness of modernity itself. It is a kind of modernity that knows itself in a Socratic way. For it (also) knows that it knows very little, if anything at all.⁵³

Mas a mesma contingência que abriga tantas incertezas e possíveis tragédias é, curiosamente, a mesma que dá a abertura de ser o que se pretende, desde que, ao menos, se assuma essa responsabilidade, o que faz da modernidade “[...] uma grande possibilidade e também um grande ônus”⁵⁴, e para todos que foram aqui lançados. Na interpretação dada por Grumley, “*Our shared predicament is equally a blessing and a curse: simultaneously a state of radical indeterminacy and of infinity possibility*”⁵⁵.

Assim, sob os escombros da civilização moderna cujos projetos utópicos se revelaram falhos e contraditórios e que viu em seu reflexo não um futuro de progresso universal constante, mas sim um assombroso potencial autodestrutivo da humanidade, Heller abandona os sistemas explicativos completos da modernidade e recusa propostas de redenção histórica ou de “fim da história”⁵⁶. Para ela, viver é viver necessariamente num mundo perigoso⁵⁷, em que antigas opressões e misérias podem sempre ser substituídas por outras novas.⁵⁸

Ocorre que Heller também não se entrega ao pessimismo cético ou o niilismo pós-moderno, de aceite resignado da contingência em que a liberdade parece esvaziada.

53 [“Pós-modernidade não é um estágio que vem após a modernidade, não é a recuperação da modernidade – é moderna. Mais precisamente, a perspectiva pós-moderna poderia talvez melhor ser descrita como a consciência auto-reflexiva da própria modernidade. É um tipo da modernidade que se conhece em uma maneira socrática. Por que (também) sabe que se sabe muito pouco, se é que sabe alguma coisa.”] (Heller, c1999a, p. 4, tradução livre)

⁵⁴ Heller, 1999, p. 21.

⁵⁵ Grumley, c2005, p. 180.

⁵⁶ “This is the main problem with the ‘end of history’ thesis, particularly in Fukuyama’s rendering. [...] the modern social arrangement is compatible with autocratic or fundamentalist governments, there is no strong reason to believe that liberal democracy is the sole method of political domination in modernity.” [Este é o principal problema com a tese do “fim da história”, particularmente na tradução de Fukuyama. Desde que [...] o arranjo social moderno é compatível com governos autocráticos ou fundamentalistas, não há razão forte para acreditar que a democracia liberal é o único método de dominação política na modernidade.”] (Heller, c1999, p. 257, tradução livre).

⁵⁷ Heller, “A maldade mata, mas a razão leva a coisas mais terríveis”. [Entrevista concedida a] Guillermo Altares. El País, [S.l.], 2 set. 2017. El País Semanal. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/02/eps/1504379180_260851.html. Acesso em 07.09.2021.

⁵⁸ Evidência disso é que a Autora, ao final de sua vida, pouco depois de um período de certo “respiro” democrático após o fim do regime soviético, foi testemunha ocular do recrudescimento do autoritarismo e da degradação da jovem democracia na Hungria. Para o amigo Andrew Arato, professor da New School of Social Research: “*Agi was an amazing survivor [...] she would have also survived Orbán era, but for the tragic, entirely non-political accident that took her life*”. (Arato, On the Death of My Dear Friend, Agnes Heller: “*Amicus Plato, sed magis amica veritas*”. *Public Seminar*, [S. l.], August 9, 2019, Feature. Disponível em: <https://publicseminar.org/essays/on-the-death-of-my-dear-friend-agnes-heller/>. Acesso em: 25 de maio de 2020)

Em verdade, para ela, “[...] é melhor insistir sobre o ‘sentido da história’ e sobre ‘a atribuição de sentido à história’ do que renunciar, ao mesmo tempo, à busca do fornecimento de sentido a nossas vidas e ações.”⁵⁹ Em verdade, como será exposto, mesmo depois de romper com o marxismo, Heller não deixou de conectar a sua filosofia ao engajamento prático, mas agora sob a perspectiva pós-moderna, sem fé numa futura redenção histórica: “*Those who wish to change the world stand before the task of making sense of the flow of contingent historical experiences*”.⁶⁰ É por isso que a Autora afirma na liberdade a possibilidade de emprego de sentido à existência humana⁶¹ pela escolha da vida contingente como destino e não fado, para uma vida autônoma e de responsabilidade com o mundo, como explicou Jurandir Freire:

Sua opção é diferente. Para a Autora, a contingência das identidades subjetivas só onera a liberdade se se tornar um fim em si mesmo, inibindo a práxis e a imaginação criadoras. Salvo esse caso, a contingência pode funcionar como estímulo para a autonomia, desde que possamos transformá-la em “destino”. Aí reside o núcleo da ‘ética da personalidade’, fundamento da dignidade do agir humano.

No entanto, uma precisão se fazer necessária de imediato. Fazer da contingência destino não é se submeter aos acontecimentos de forma passiva e resignada. É “escolher a si mesmo”, considerando as possibilidades pessoais e os constrangimentos objetivos do mundo.⁶²

Este escolher a si mesmo, escolher a vida como destino, portanto, não é nem uma resignação ou uma proposta tola que nos levaria ao alcance de uma sociedade melhor e justa. Para a Autora, sequer seria esse o seu papel como filósofa e, mais, esse projeto não seria nem mesmo realizável ou desejável. Afinal, se se afirma que a sociedade é plenamente justa, como seria possível apontar o que é injusto?

Para Heller, a modernidade não comporta plenitudes, verdades puras ou absolutos⁶³, nem mesmo em relação à verdade ou à justiça, porquanto, diferentemente dos tempos pré-modernos, ela se funda exclusivamente na liberdade, a qual, paradoxalmente, é “[...] *a nonfounded foundation*”⁶⁴. E neste mundo líquido, em

⁵⁹ Heller, 1993, p. 265.

⁶⁰ Grumley, c2005, p. 13.

⁶¹ Costa, *Prefácio. In: Agnes Heller: Entrevistada por Francisco Ortega*, Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002, p. 9.

⁶² “A questão existencial da vida moderna pode assim ser resumida da seguinte maneira: como podemos transformar nossa contingência em nosso destino sem renunciar à liberdade, sem nos agarrar ao corrimão da necessidade ou do fado? Como podemos traduzir o contexto social em nosso próprio contexto sem recair em experimentos que se mostraram fúteis ou fatais, em experimentos de engenharia social ou política redentora?” (Heller, 1998, p. 35)

⁶³ “[...] we moderns perhaps do not even understand the word ‘absolute’ any more.” (Heller, c1999a, p. 19)

⁶⁴ “[...] uma fundação não fundada.” (Heller, c1999, p. 22, tradução livre)

empréstimo ao famoso termo cunhado pelo filósofo Zygmunt Bauman, em que o absoluto se desfaz e a vida parece se esvaziar de sentido, a Autora aponta que este só pode assim vir de si mesmo, e por isso ela faz um convite corajoso para fazer da liberdade a escolha de traçar seu próprio destino nesta incognoscível vida contingente:

“Modernity therefore is defined by the existential experience of thrownness into contingency that is both a curse and a blessing: curse because entails the loss of species innocence, the horror of abandonment and the pathology of emptiness, a blessing because contingency is the name of freedom and possibility simply because no amount of epistemological rigour and technological imagination can settle the existential problem of the quest for a personal *telos*. Only conscious self-election can trigger the internal teleology of one’s life, and thus transform contingency qua nothingness into destiny.”

Ao contrário do que se poderia pensar, este convite não é para uma jornada solitária, tão somente na busca de um sentido pessoal. Até porque, por se constituir na pluralidade, na relatividade e na constância da inconstância, mesmo quando se parte de uma mesma “realidade social”⁶⁵, a “verdade” dependerá sempre de uma posição existencial, e não apenas cognitiva (em sentido epistemológico), que podem ser inclusive várias⁶⁶. Portanto, nas palavras de Eduardo Bittar, “[...] a consideração da contingência para a ética é uma abertura ao pluralismo, à diferença, à autenticidade e, por isso, um convite ao exercício da autonomia”, em que “A escolha individual, portanto, aspecto sempre insuprimível do processo comunicativo, implica em responsabilidade, em consciência, em um agir monológico que converge para a dialogia”⁶⁷.

O destaque para o campo do Direito e, assim, a justificativa deste trabalho na linha proposta, para além de trazer ao debate acadêmico o pensamento de uma filósofa ainda pouco explorada, exsurge inicialmente a partir desta contribuição de Heller quanto à sua idiossincrática percepção da abertura contingente da história, que traz o alerta quanto à impossibilidade não só de uma solução final para as injustiças vivenciadas pelos indivíduos em seu cotidiano na vida em sociedade, mas, em especial, também quanto à formação de consensos absolutos num cenário de mundo pós-moderno, de pluralidades morais e modos de vida diversos. Afinal “[...] na esteira de Habermas, em condições pós-metafísicas de pensamento, todas as elocuições são sempre passíveis de

⁶⁵ Heller, Preface. In: Heller, *Theory of Modernity*. Oxford: Blackwell, c1999b, p. vi.

⁶⁶ Heller, c1999, p. 17.

⁶⁷ Bittar, 2013, p. 288.

serem tomadas como duvidosas”⁶⁸, mas é o que traz, curiosamente, também, “[...] a pertinência de pensar que cada escolha de um indivíduo se projeta na dimensão de um agir compartilhado”⁶⁹.

Torna-se assim necessário e um desafio pensar o Direito moderno, que se funda sobre o estabelecimento de normas e regras positivas, modificáveis e dessacralizadas, e, principalmente, pensar a justiça, que, segundo Habermas, seria o último princípio moral na modernidade, em meio a este contexto de sociedade plural e complexa, em especial ante a contradição, como explica Boaventura de Sousa Santos⁷⁰, de que “O direito formal estatal é um dos exemplos mais fidedignos da reivindicação universalista da modernidade”, daí, inclusive, que surge a hermenêutica crítica do direito, “[...] que pressupõe a problematização desta reivindicação e da sua consciência teórica”.

Ampliam esta problemática a percepção de obsolescência dos paradigmas do Estado liberal burguês e do Estado Social, incapazes até então de efetiva integração democrática dos indivíduos nos meios decisórios, mas também de entrega plena dos valores modernos de vida e liberdade, causando “[...] sensação de desarranjo sem precedentes históricos”, em “[...] tempos de profundo individualismo, de apatia política, de carência de solidariedade social, de excessiva tecnicização da vida, de profunda colonização do mundo da vida pelas ingerências do dinheiro e do poder.”⁷¹

Neste grave contexto, em linha a Heller, Eduardo Bittar propõe que “[...] a superação desta condição demanda, acima de tudo, a criação de uma consciência ético-participativa de fundamental importância para a sobrevivência da própria civilização, como forma de provocar transformações necessárias para a evitação da barbárie.”⁷² Esta consciência “[...] reclama propriamente a superação de uma visão de mundo autocentrada, porque a substituirá por uma visão de mundo descentrada, que inclua *outro*”, o que, como frisa este autor:

[...] é uma complexa e desafiadora questão para as sociedades contemporâneas, uma vez que se encontram absolutizadas pela tirania do

⁶⁸ Bittar, 2013, p. 287.

⁶⁹ Bittar, 2013, p. 287.

⁷⁰ Santos, O Estado e o Direito na Transição Pós-Moderna: para um Novo Senso Comum sobre o Poder e o Direito. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra: Centro de Estudos Sociais, n. 30. p. 13-43, jun./1990.

⁷¹ Bittar, 2013, p. 57.

⁷² Bittar, 2013, p. 57.

mercado, que tudo atravessa e contamina, fazendo com que tudo receba valor apenas como fruto de uma interação de mercado⁷³.

E daí que o pensamento de Heller mostra a sua potência. Sem abandonar a justiça como princípio orientador das normas e regras sociopolíticas, a Autora traz reflexões sobre qual deve ser o caráter dessa e de que forma é possível estabelecer, por um agir conjunto, uma boa vida em sociedade, e não mais apenas uma única utopia(s), ante este cenário de diversidades de visões de mundo, em que o sentido da existência, já para além das tradições e da religião, também se mostrou curiosamente perdido em sua própria liberdade, ora alienada pela necessidade ora esvaziada em contingência. Em síntese, questiona Heller:

[...] como é possível um mundo *Stitlichkeit* se a “boa vida” é pluralística? Como podemos ouvir um o argumento do outro, se nossas idéias diferem? Como podemos chegar a um entendimento racional e cooperação, enquanto preservarmos nossa singularidade, liberdade e desacordo?⁷⁴

É no propósito de se refletir criticamente sobre essas e outras questões que a filosofia de Agnes Heller se revela única, atual e, por isso, necessária. Mesmo neste mundo moderno em que compromissos morais soam meramente como particulares ou obsoletos, Heller “[...] *has remained true to her moral mission and key values while urgently responding to rapidly circumstances and novel historical challenges*”⁷⁵ e, assim, ao pensar a justiça a partir de sua perspectiva ímpar de uma pós-modernidade reflexiva, que é necessariamente permeada pela contingência e pelo paradoxo, ela elaborou ideias sobre como se operar democraticamente as tensões e contradições inerentes ao nosso tempo e que ameaçam o projeto da modernidade, mantendo o compromisso com os valores de vida e de liberdade, para simétrica consideração entre os indivíduos e as culturas plurais, quando do de normas e regras sociopolíticas, portanto, com caracteres de moralidade, mas que não se destina a um “único endereço”.

Para atender a esses objetivos, cujo resultado, ao ver desta pesquisa, importa na *Teoria da Justiça* de Agnes Heller, objetivou-se aqui desenvolvê-la da forma mais integral possível, com a premissa, claro, dos limites metodológicos e temporais de um Mestrado. Na ótica desta pesquisadora, tal Teoria não poderia estar contida numa única obra (nem mesmo *Beyond Justice*), a não ser que se pretendesse um muito recorte

⁷³ Bittar, 2013, p. 299.

⁷⁴ Heller, 1998, p. 122.

⁷⁵ Grumley, c2005, p. 9.

específico e se fizesse esta expressa ressalva. Não se pretende, por certo, diminuir com isso a inteireza que os seus textos *per se* teriam, mas sim, como dito, proporcionar ao leitor ou à leitora um panorama mais amplo das reflexões da Autora acerca da justiça, as quais foram ganhando corpo ao longo dos anos e, talvez o mais importante, melhor se adaptando aos problemas atuais.

Consoante destaca John Grumley, uma das maiores qualidades de Heller era justamente a sua capacidade de, ao retornar aos mesmos tópicos, permanentemente se aprofundar em suas reflexões e renovar o seu quadro filosófico a cada nova fase de eventos históricos e de pensamento. Entendendo assim que as raízes de sua *Teoria* nascem ainda nas obras da jovem Agnes Heller dos anos de 1960 e que aquela seguiu se desenvolvendo mesmo após a finalização de *Beyond Justice* (1987), explorou-se, para além dos circuitos desta obra de referência, conceitos fundamentais extraídos desde as fases iniciais da Autora, quando ela ainda era adepta do projeto marxista. Ademais, acresceu-se à discussão ideias desenvolvidas pela Autora mais recentemente, nos anos 1990, 2000 e 2010, sejam em obras específicas ou em importantes artigos publicados esparsamente.

No Capítulo 1, foram analisados livros das segunda e terceira fases da Autora, com ênfase em *Everyday Life* (1970), *On Instincts* (1979) e *A Theory of History* (1982), estes dois últimos nas versões traduzidas *Sobre os Instintos* (1983) e *Uma Teoria da História* (1993), com os respectivos temas abordados na ordem posta no título “Cotidiano, Valores e História”. Antes, fez-se apenas uma breve introdução (1.1) sobre a chegada das obras de Agnes Heller no Brasil e sobre o porquê da escolha do cotidiano como o ponto de partida desta Dissertação. Feito este excerto introdutório, pela investigação dos estudos da filósofa sobre o cotidiano (1.2), buscou-se evidenciar que, já no início de sua trajetória, era a dimensão da vida individual das pessoas e as ações por elas tomadas frente a essa que interessavam à Autora, o que fez com que ela direcionasse a sua filosofia, desde muito cedo, para a compreensão da medida da responsabilidade dos indivíduos no mundo, bem como quais os fundamentos para as suas respectivas escolhas. Estes já eram sinais de sua desconfiança (que mais tarde levaria ao rompimento) com a compreensão marxista da história, que conferia posição de protagonismo a aspectos econômicos, cuja evolução, tida por certa e determinada, soava-lhe descolada da prática cotidiana. Em seguida, passa-se à análise da teoria da acumulação histórica de valor (1.3), desenvolvida no período em que a Autora se

engajou numa Filosofia Antropológica, a fim de evidenciar que, na sua investigação acerca da compreensão da natureza humana, Heller posicionará os valores de forma central em seu pensamento, o que terá forte influencia na construção das bases de sua *Teoria da Justiça*, em que pese ela tenha, ao longo dos anos, alterado substancialmente o seu entendimento sobre o modo como esses se alocam na história. Por fim, analisa-se pontos fulcrais da Teoria da História (1.4) desenvolvida por Heller, porquanto essa, como marca de sua ruptura definitiva com a filosofia da história marxista, é o caminho intermediário para o seu salto completo em direção à contingência e ao paradoxo da modernidade.

No Capítulo 2, intitulado “Modernidade e Pós-Modernidade”, analisou-se, em especial, o artigo *O Pêndulo da Modernidade* (1994), este escrito em parceria com Ferenc Fehér, e *A Theory of Modernity* (1999), ambos, portanto, posteriores à *Beyond Justice* (1987). Ainda assim, preferiu-se abordá-los antes da entrada nos principais conceitos da *Teoria da Justiça* pois, embora a proposta da pesquisa tenha sido a de seguir, de certo modo, a linha de pensamento da Autora, ela não se volta à uma cópia fiel em cronologia, mas sim à intenção de fornecer os melhores subsídios, ao menos na ótica desta pesquisadora, ao leitor e à leitora para a compreensão dos conceitos expostos mais adiante. Entender as características fundamentais e as respectivas diferenças da pré-modernidade, modernidade (2.1) e pós-modernidade (2.2) para Heller, com o especial auxílio de outros autores, nos pareceu essencial para a melhor leitura do conceito de *justiça dinâmica*. Ademais, desde *A Theory of History* (1982), Heller já indicava o aspecto de dinamicidade dos tempos modernos, de modo que, ao ver desta pesquisa, não seria essa uma organização irracional dos temas.

No Capítulo 3, o mais extenso da pesquisa, na medida em que é neste que de fato se desenvolve o corpo principal da *Teoria da Justiça* de Agnes Heller, serviram de base, primordialmente, as obras *Beyond Justice* (1987), em correlação com a versão traduzida *Além da Justiça* (1998) (especialmente por conta de alguns problemas de tradução, consoante será comentado), *An Ethics of Personality*, (1996), *Theory of Modernity* (1999), e *A Short History of My Philosophy* (2011), mas também importantes artigos publicados em separado. Inicialmente, buscou-se explicitar o conceito de *justiça formal* (3.1) e a possibilidade de definição de um grupo social do tipo “Humanidade” para a aplicação de normas e regras (3.2). Depois, parte-se para o conceito de *justiça dinâmica* (3.3), este último o coração da *Teoria* de Heller e o portador da dinâmica da

modernidade, juntamente com a introdução sobre os chamados “valores universais” de vida e liberdade, para, logo em seguida, explicitar porque a Autora entende que racionalidade e igualdade não seriam valores de igual natureza (3.4). Cumpridas essas etapas, passa-se propriamente ao conceito ético-político incompleto de justiça proposto por Heller, e, primeiro, pela contextualização histórica (3.5) que o antecede (3.5), marcada pela separação entre os aspectos ético e sócio-político e pela consequente separação entre direito e moral, neste último caso especificamente sob a perspectiva de Habermas, em rápida abordagem da tensão entre facticidade e validade (3.6). Depois, chega-se à interessante reflexão da Autora de que o objetivo de seu ético-político incompleto não é o alcance da justiça (3.8), mas sim de um universo pluralístico no qual cada cultura, independentemente do modo de vida, pode ser ligada uma a outra por laços de reciprocidade simétrica. Depois, analisa-se a base normativa deste conceito, cujo fundamento inicial para a validação de normas e regras é o princípio da universalização (U) habermasiano (3.9), mas que é acrescido de valores substantivos por Heller, a fim de que o discurso seja guiado por valores e não interesses, questão esta que é aprofundada em tópico específico (3.10). Explicita-se também a aderência da Autora ao discurso prático de Habermas (3.11), em críticas às propostas liberais cognitivistas. Ao final deste percurso, analisa-se as divergências e convergências entre o pensamento de Heller e Habermas sobre o procedimento discursivo para validação de normas e regras. Por último, adentra-se rapidamente no tema da Ética da Personalidade (3.12), para que, a partir da compreensão de Heller acerca da condição humana moderna de irremediável lançamento na contingência, desenvolvida especialmente a partir dos anos 1990 em por sua Teoria da Modernidade, seja possível, nas conclusões desta Dissertação, fazer a ligação final entre a sua *Teoria da Justiça*, a democracia e a modernidade, com aparos de considerações mais recentes da Autora, desenvolvidas a partir dos anos 2010, sobre o significado do projeto do iluminismo, de seus valores e da justiça no século XXI.

É certo que a escolha de tamanho arco histórico aumenta a responsabilidade do trabalho, porquanto não apenas o número de textos se amplia consideravelmente (lembra-se que Agnes Heller faleceu aos 90 anos de idade, ainda produzindo), mas porque a cada novo escrito correlato, camadas outras de entendimento são acrescentadas, bem como surgem inéditos caminhos interpretativos, tornando o trabalho de compreensão ainda mais árduo. Em contrapeso, a Autora deixou claro no livro *A Short History of My Philosophy* (2011) que, em que pese idas e vindas, em determinado

momento, ela costumava colocar pontos finais em suas discussões específicas, e não porque resolvidas em definitivo, algo que soaria absurdo à filosofia, mas porque ela própria entendia que já havia dito tudo o que teria a dizer sobre aquele assunto. Natural por isso que, com o passar dos anos, aquelas primeiras perguntas inquietantes (e cujas respostas parecem inalcançáveis), quanto às razões das tragédias coletivas modernas, deixassem de ser ao menos o centro de sua atenção:

I promised myself to solve the dirty secret of the twentieth century, the secret of the unheard of mass murders, of several million corpses “produced” by genocides, by the Holocaust, and all of them in times of modern humanism and enlightenment! How could humans be able to commit all of this? Moreover, to do it happily, even enthusiastically? How could a world, after having written in stone that all men are born free, offer conditions, encouragements, and benefits for entirely irrational crimes? I always admitted that I could not answer any of these questions, for my intellectual powers are inadequate even to a lesser task. I said the truth insofar as I said what I thought. There remained nothing else for me to say.⁷⁶

Em sua maturidade, compreendendo que havia de certo modo cumprido com a responsabilidade de sua geração⁷⁷, a Autora se enveredou cada vez mais em campos como literatura, arte e música, que eram o seu maior interesse até os horrores que viveu na adolescência. Estes trabalhos mais recentes, para além das razões outras já aqui expostas, não foram objeto da pesquisa, em especial por distanciamento do objeto.

Também foram várias outras as publicações que não puderam integrar esta Dissertação, seja porque também tratavam de temas em que a correlação ao menos imediata não foi possível, seja porque não foram localizadas versões traduzidas para línguas próximas, seja porque simplesmente não foi possível o acesso (mesmo em meio digital), ou seja porque — e o provável motivo de maior peso — os recursos de tempo e de atenção são limitados num Mestrado. Mesmo em face de todas essas limitações, entende-se que as obras mínimas aos objetivos ora propostos foram analisadas.

A síntese é a de que este trabalho objetivou, de fato, oferecer um quadro abrangente da *Teoria da Justiça* de Agnes Heller, partindo de conceitos iniciais de sua filosofia, chegando à fase intermediária na qual de fato é “construído” o seu pensamento mais original, e depois até os anos mais próximos do final de sua vida, porquanto a

⁷⁶ Heller, c2011, p. 108.

⁷⁷ Grumley, c2005, p. 276.

própria Autora fez importantes revisões e complementações sem as quais se entende que a Dissertação restaria incompleta, ao menos na forma em que foi proposta.

Importante consignar que de forma alguma aqui se propôs esgotar o tema. Na análise do atual estado da arte, a realidade é que existem poucas produções acerca de Agnes Heller, no mínimo em proporção à grandeza e à singularidade de seu pensamento filosófico, e, frisa-se, não só no Brasil. Consoante relata John Grumley, em que pese o considerável trabalho desenvolvido pela Autora e a adoção do inglês como língua principal a partir de 1970, “[...] *her resonance in the English-speaking world has not been as great as that of other leading European contemporaries such as Jürgen Habermas and Michel Foucault*. Como dito, tal quadro apenas se agrava no meio acadêmico brasileiro e, em especial, no Direito, onde Agnes Heller é, poder-se-ia dizer, praticamente uma desconhecida.

Ante este contexto, para além das referidas dificuldades usuais de uma pesquisa acadêmica e o fato da extensa produção intelectual de Heller, entende-se que esta Dissertação se tornou um desafio ainda maior pelo não tão largo rol de fontes secundárias — ao menos em comparação a autores próximos e contemporâneos, a exemplo do próprio Jürgen Habermas — que pudessem auxiliar na interpretação de suas obras, especialmente aquelas posteriores à *Everyday Life*, de 1970, e, mais importante, que servissem de rota para o circuito complexo de seu pensamento filosófico. Esta, acredita-se, talvez tenha sido a maior das atribulações nesta jornada: a de simultaneamente investigar, compreender e, ainda, organizar as suas ideias, percebendo, sobretudo, onde estavam os pontos de quebra e de continuidade ao longo destas mais de seis décadas de produção, de modo que o particular percurso aqui escolhido é, de por certo, limitado, mas, também, reflexo do próprio caminho “investigativo” em que foi se desenvolvendo a pesquisa, o que está inclusive adequado à proposta de um Mestrado.

Ante o exposto, entende-se que a presente Dissertação deve ser vista como uma primeira contribuição ao tema e, por isso, tal qual deve ser qualquer trabalho acadêmico, está aberta não só à leitura usual, mas também a discussões, aperfeiçoamentos e, claro, críticas. Seria contraditório e, com efeito, um evidente sinal de desconhecimento de Agnes Heller qualquer postura diferente desta, dado que a própria Autora, como uma genuína filósofa, sempre desconfiou de ideias, inclusive as dela e, por isso, manteve um

olhar criterioso ao longo de toda a sua vida sobre as suas próprias convicções para, quando necessário, revê-las com serenidade.

Por fim, parece ainda relevante consignar que as considerações aqui expostas acerca de outros pensadores decorrem majoritariamente de interpretações e opiniões da própria Agnes Heller, ainda que pelas lentes irrenunciáveis desta pesquisadora, com alguma exceção de Jürgen Habermas, pelas razões já destacadas.

1. COTIDIANO, VALORES E HISTÓRIA

1.1. Breves considerações sobre a recepção de Agnes Heller no Brasil

Neste capítulo 1, como já descrito, será abordada a categoria do cotidiano, o qual é principalmente desenvolvido na obra chamada *Everyday Life*⁷⁸ (1970), que, ao lado de *Marx's Theory of Needs* (1976), este último o real responsável por abrir as portas para o seu reconhecimento internacional⁷⁹ como figura notória da dita Nova Esquerda, “*New Left*”, no século XX, é uma das mais populares (e certamente a mais popular no Brasil) publicação de Agnes Heller.

Inspirado⁸⁰ em *The Specificity of Aesthetics* (1963), de György Lukács, e *Being and Time*, de Martin Heidegger (1927), *Everyday Life* foi escrito entre 1966 e 1967 e publicado pela primeira vez em húngaro no ano de 1970, quando a Autora ainda integrava a Escola de Budapeste, sob a tutela de seu mestre Lukács. Embora se trate de uma obra reconhecidamente fundamental, ela é marca de um período inicial e bem específico da Autora (1956-1978), conhecido como de “renascença marxista” e, na sua própria classificação, integra os chamados “Anos de Diálogo”, tal qual antes referido.

Por outro lado, no Brasil, país em que Agnes Heller ainda é, infelizmente, pouco difundida e as suas publicações posteriores não são tão exploradas, como foi constatado por Renato Tadeu Veroneze⁸¹, as ideias trabalhadas em *Everyday Life* continuam a ser tidas como aquelas, por vezes, que consubstanciariam o seu pensamento, quando, em verdade, sabe-se que ela própria, sem deixar de reconhecer o valor deste seu livro voltado ao entendimento do cotidiano, afastou-se das ideias ali defendidas alguns anos depois. Em verdade, após o seu abandono do marxismo como linha principal, e, em especial, na maturidade, ela desenvolveu uma visão muito crítica sobre o seu conteúdo⁸².

⁷⁸ A primeira publicação da obra em 1970 se deu sob o título, em húngaro, *A mindennapi élet*, tendo sido em 1975 traduzida para o italiano (*Sociologia della vita quotidiana*), em 1978 para o espanhol (*Sociologia de la vida cotidiana*) e o alemão (*Das Alltagsleben*), e somente em 1984 para o inglês (*Everydaylife*).

⁷⁹ Grumley, c2005, p. 2.

⁸⁰ Heller, c2011, p. 31.

⁸¹ “Numa primeira pesquisa, buscamos verificar sua utilização no campo das dissertações, teses artigos, livros – enfim, onde e como Heller estava sendo estudada e utilizada. Pouca coisa em português foi encontrada, mas o pouco que encontramos, tinha como base, principalmente a sua teoria do cotidiano.” (Veroneze, 2013, p. 35).

⁸² “In a nutshell, my book *Everyday Life* is a kind of Daseins-analysis, or at least the outline of a Daseins-analysis. I did not conceal the fact that I was influenced by *Being and Time* and that I was being polemical precisely against this book. This polemic was directed specifically towards the understanding of everyday life. I wanted to at least theoretically justify that our everyday thinking and living can be authentic. Whether I have been successful in this task is a different question. [“Em poucas palavras, meu livro *Everyday Life* é

Outra obra importante utilizada para se explorar esta categoria foi *O Cotidiano e a História*⁸³, considerado o primeiro livro da Autora publicado em língua portuguesa no Brasil, pela editora Paz e Terra, escolhida aqui em sua 11ª edição de 2016, mas cuja primeira data de 1972, período esse, como é claro, de forte efervescência política no mundo e no país, o qual vivia à época sob o jugo da ditadura militar, agravada pelo Ato Institucional n. 5 (AI-5), de 13.12.1968.

Mesmo sob esse contexto de forte repressão e censura sobre qualquer tipo de pensamento considerado “subversivo” pelo regime, o marxismo tinha centralidade nas discussões políticas e culturais da esquerda brasileira, provocando debates entre acadêmicos, intelectuais e militantes, muitos dos quais se confundiam nestes papéis, caso de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Históricos marxistas brasileiros, foram eles reconhecidos divulgadores de Antonio Gramsci e György Lukács no país. Não é simples coincidência, assim, que foram eles quem traduziram a partir do original alemão de 1970⁸⁴ esta obra de Heller, apresentada pelos tradutores como uma coletânea de “[...] pequenos ensaios temáticos inspirada em concepção marxista”⁸⁵.

Tais traduções estão inseridas no contexto em que outras leituras dos clássicos de Karl Marx ganhavam força no mundo, ante o desgaste que a tradição marxista-leninista do regime da URSS vinha sofrendo na Europa, ao menos desde meados da década de 1960. À época, jovens estudiosos, tal qual Agnes Heller e Jürgen Habermas, traziam certo frescor ao marxismo e ganhavam destaque no cenário intelectual, abrindo novas trincheiras de discussões. É o que relata a própria Autora ao comentar sobre as primeiras obras traduzidas para outras línguas e, em seguida, sobre a sua participação em agosto de 1965 no marcante encontro de “Korčula Summer School”:

From the mid-sixties onwards, my books began to be published in Hungary, the old ones as well as the new. There was a readership, which was constantly increasing. Even after I had left Hungary, while my books were outlawed, my readership remained. In addition, from the end of the sixties, something

uma espécie de análise de *Daseins-analysis*, ou pelo menos o esboço de uma *Daseins-analysis*. Não escondi o fato de que fui influenciada por Ser e Tempo e que estava sendo polêmica justamente contra este livro. Essa polêmica foi direcionada especificamente para a compreensão da vida cotidiana. Eu queria, pelo menos teoricamente, justificar que o nosso pensamento e vida cotidianos podem ser autênticos. Se fui bem-sucedida nessa tarefa, é outra questão.”] Heller, On Habermas: Old Times. *Thesis Eleven*. SAGE Publications: [Cidade], v. 143, n. 1, p. 8-14. Dez. 2017. DOI: [10.1177/0725513617740934](https://doi.org/10.1177/0725513617740934), p. 9, tradução livre)

⁸³ Heller, *O cotidiano e a história*. Tradução Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 11 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016, 176 p.

⁸⁴ Coutinho; Konder, [Sem título]. In: HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. Tradução Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 11 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016, 176 p, [orelha].

⁸⁵ Veroneze, 2013, p. 212.

happened that I could not have foreseen. Almost unnoticeably, I entered ‘the world.’ Sympathizers and publishers started to translate my writings into German, English, Italian, Spanish, French, Serbian, Croatian, and Japanese. The same happened with the writings of other members of the Budapest School. We were beginning ‘to count’ in the broader world; that is, the broader ‘world’ was beginning to count on us.

[...]

This was a moment when leftist intellectual discourse had already come into being and still existed. The Korčula Summer School itself gathered together philosophers, sociologists, economists, and literary critics from around the world. Each one was not only thinking about different things, but they were also thinking differently from one another. Yet they all believed in their mission to say something important about the world, to contribute to its betterment. It was especially important for them to exchange ideas, to be together in discourse with like-minded men and women. What others were saying was also important for them. They were all leftists, but of different kinds; all were anti-Soviet (albeit not necessarily also anti-communists); and they all wanted to get rid of the burden of the Soviet-type of ideology and Marxism. Among the participants were: Lucien Goldmann, Jürgen Habermas, Irving Fetscher, Herbert Marcuse, Leszek Kołakowski, Ernst Bloch, Ernest Mandel, and the Croatians, such as Gajo Petrović, Danilo Pejović, and Danko Grlić. Everyone who “counted” at that time was present. It was into this discourse that I was thrown in August 1965, and I did not leave it for more than a decade.⁸⁶

No Brasil, também se viam sinais desta efervescência. Como explica Carlos Alberto Barão⁸⁷, a esquerda, que tinha saído de um “[...] ambiente de certa euforia, com os avanços conquistados em princípios da década de 60, para uma conjuntura caracterizada pela repressão e perda de ilusões sobre a conquista pacífica do poder, após o golpe de 1964”, ganhou um novo fôlego com o sucesso de lutas como a Guerra do Vietnã (1955-1975), a Revolução Cubana (1959) e a independência da Argélia (1962), o que

[...] influenciou uma série de outros movimentos sociais da década, e a nosso ver, também o comportamento da esquerda brasileira em diversos setores, nos quais foram aos poucos crescendo críticas ao modelo soviético de socialismo, que estaria caracterizado pela presença de uma burocracia poderosa e alienante e pela acomodação à ordem internacional. Em 1968 desencadearam-se movimentos de contestação em diversos pontos do mundo.

Afora isso, não se pode esquecer da revelação dos crimes do regime stalinista na década de 1950, que teve, nas palavras do próprio Carlos Nelson Coutinho⁸⁸, “efeito catarse” para essa “abertura pluralista” do marxismo brasileiro:

⁸⁶ Heller, c2011, p. 22.

⁸⁷ Barão, A influência da Revolução Cubana sobre a esquerda brasileira nos anos 60. In: Moraes; Reis (Org.), *História do marxismo no Brasil: O impacto das revoluções*, v.1. 2. ed. Campinas: editora Unicamp, 2007, p. 229-278.

⁸⁸ Coutinho, O Gramsci no Brasil: recepção e usos. In: Moraes; Reis (Org.), *História do marxismo no Brasil: Teorias. Interpretações*, v. 3. 2. ed. Campinas: editora Unicamp, 2007, p. 151-193.

Com o aumento das lutas populares no período que antecede o golpe militar de 1964, expande-se significativamente a influência da esquerda, em particular do Partido Comunista Brasileiro (PCB), na vida política e cultural do país. Ao mesmo tempo, como efeito da catarse provocada no PCB pela revelação dos crimes de Stálin, o marxismo brasileiro iniciou um processo, ainda tímido, de abertura pluralista. Ingressando na universidade e influenciando vários aparelhos culturais (inclusive governamentais), a cultura marxista – cujo raio de ação começa a transcender o âmbito do PCB – foi obrigada a se diversificar, a se abrir para o debate com outras correntes ideológicas, a romper com os estreitos limites do *Diamat* soviético.

Discípula de György Lukács, do qual Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder eram admiradores, e integrante da Escola de Budapeste fundada por este filósofo e que propunha justamente um renascimento do marxismo frente às leituras oficiais tão criticadas, tinha-se um ambiente convidativo para a chegada de obras como as de Agnes Heller no país, como se deu com *O Cotidiano e a História*.

Já a partir dos anos 1980, a autora se populariza um pouco mais e começam a surgir outros livros traduzidos para o português, como *O Homem do Renascimento* (1982) e *Sobre os Instintos* (1983), estas editadas em Portugal; *A Filosofia Radical* (1983), pelos citados tradutores brasileiros; *Uma Teoria da História* (1993), pela famosa editora Civilização Brasileira; *A condição política pós-moderna* (1998), este último livro escrito em colaboração com Ferenc Fehér; e *Além da Justiça* (1998). Ainda foi publicada a entrevista dada à Ferdinando Adornato, sob o título *Para mudar a vida: felicidade, liberdade e democracia* (1982), mais uma vez com tradução de Carlos Nelson Coutinho.

Nesse período mais recente, como continua Renato Tadeu Veroneze em seu Mestrado, ela passou a ser estudada também pelos campos do Serviço Social, ante “[...] a inserção do referencial teórico-metodológico de matriz marxista no âmbito da formação e da atuação profissional do/a assistente social”⁸⁹. Nos anos 1990 também despontam estudos por pesquisadoras da educação, com destaque para Maria Helena Bittencourt Granjo, que chegou a publicar livro específico sobre Agnes Heller, utilizado nesta Dissertação. Ainda no Serviço Social, tem-se publicações de Gleny Terezinha Duro Guimarães, que pesquisou Agnes Heller em sua tese Doutorado, que foi transformada em livro, *Historiografia da Cotidianidade* (2000), prefaciado pela Profa. Dra. Maria Lúcia Martinelli, e que também serviu de subsídio para esta pesquisa.

⁸⁹ Veroneze, 2013, p. 15.

Tal qual adiantado, esta fase inicial⁹⁰ foi trabalhada com profundidade pelo referido Autor em sua já referida Dissertação de Mestrado, intitulada *AGNES HELLER: indivíduo e ontologia social - fundamentos para a consciência ética e política do ser social*, que serviu de grande suporte ao presente trabalho. Ante o estado da arte, para além da categoria do cotidiano, não serão aprofundados outros temas desenvolvidos pela Autora nessa fase, com exceção de alguns pontos específicos, de forma apenas complementar.

Importante frisar também que, com o passar dos anos, após deixar a Hungria, a Autora passou pelas citadas mudanças em seu pensamento e, por isso, aos poucos descontinuou o projeto de releitura crítica de Karl Marx. Nessa toada, ela também não mais desenvolveu a fundo a temática do cotidiano pois, como já destacado, em suas próprias palavras “*This is not because I gave up my conception, but because I had said about it all I had to say*”⁹¹. Segundo explica, a maioria das respostas dadas às questões colocadas na obra *Everyday life* perderam, ao menos para ela, a sua relevância ou mesmo deixaram de ser aceitáveis, enquanto outras ainda seguiram relevantes até o final de sua vida.

Feita essa contextualização, o imperativo de início da Dissertação pelo cotidiano vale certa explicação. Desenvolvida pela Autora ainda nos anos 1960, esta categoria evidencia uma direta rejeição por Heller, já àquela época, às leituras tradicionais que reduziam o cotidiano a uma esfera de alienação e, por consequência, minimizavam a via da transformação da realidade, inclusive desta própria cotidianidade alienada (“*Heller critique is based on a ethical and practical attitude primarily concerned with the transformation of the everyday*”⁹²), a partir da tomada de consciência e, também, de ações pelos indivíduos dentro dimensão da vida cotidiana. Esta é a semente, portanto, que, mais à frente, frutificará no seu rompimento definitivo com a filosofia da história marxista e na afirmação de escolhas éticas, ligadas a valores, ainda que por bases morais distintas, como condição de uma vida em sociedade que posicione diferentes modos de vida em laços de reciprocidade simétrica

⁹⁰ “O legado helleriano, no período analisado – 1956 a 1978 -, está diretamente vinculado à essência do pensamento marxiano, na perspectiva lukacsiana que, por conseguinte, estão entrelaçados aos estudos aflorados pela ‘Escola de Budapeste’ e as principais tendências de sua época.” (Veroneze, 2013, p. 211).

⁹¹ Heller, c2011a, p. 36.

⁹² Grumley, c2005, p. 36.

1.2. Cotidiano

Ao afirmar que “A vida cotidiana é a vida do indivíduo”, Agnes Heller⁹³ coloca o cotidiano como elemento central e inseparável da vida e história humanas. À primeira vista, essa afirmação de centralidade pode causar certa estranheza, na medida em que o cotidiano, por sua inerente relação com a vida comum, possa ser visto como elemento aparentemente banal frente a algo mais sublime e superior, tal qual a história vista como “totalidade”.

Mas a dedicação de Heller a este tema, de fato inusitado para os marxistas ortodoxos da época, tinha muito a ver com o seu olhar desconfiado para propostas de uma história “avalorativa” (“*value free*”) e, assim, também, desconectada das ações éticas dos indivíduos⁹⁴. Nas palavras da própria Autora, “*I could not make peace with the Marx who had pointed at the ‘forces of production’, that is, technology and know-how, as the independent variable of historical development*”⁹⁵. Isso, somado à equivocada fusão, em sua visão, entre desenvolvimento e progresso, e a ligação do comunismo à necessidade, contradizia para ela a própria ontologia da *práxis* marxiana:

Marx, por um lado, construiu “filosoficamente” o sujeito da história, o proletariado, ao qual atribuiu a direção do processo revolucionário. Por outro lado, explicitou uma teoria segundo a qual o desenvolvimento das forças produtivas, quase como uma espécie de necessidade natural, levaria à superação da sociedade capitalista. Nessa última acepção, como já dissemos, o sujeito histórico, na realidade, não tem nenhum espaço: cumpre sempre o papel de parteira, aliviando as dores do parto.⁹⁶

Para Heller ainda marxista, é certo que somente uma revolução social teria o poder transformador de institucionalizar mudanças⁹⁷. Ocorre que, ante a sua própria experiência pessoal numa sociedade dita socialista, a qual provou que a simples tomada do poder político não leva a uma automática reorganização de todo o modo de vida, a ética se torna um elemento crucial em sua filosofia. A jovem Autora, assim, buscava um paradigma alternativo a este do progresso histórico necessário pelo desenvolvimento das forças de produção, concepção marxiana que se evidencia, a exemplo, da seguinte passagem de *O Capital*:

⁹³ Heller, 2016, p. 39.

⁹⁴ Grumley, c2005, p. 39.

⁹⁵ Heller, c2011, p. 38.

⁹⁶ Heller, *Para mudar a vida: felicidade, liberdade e democracia*. Entrevista a Ferdinando Adornato. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1982b, p. 133.

⁹⁷ Grumley, c2005, p. 31.

Ao atingir certo nível de desenvolvimento, ele engendra os meios materiais de sua própria destruição. A partir desse momento, agitam-se no seio da sociedade forças e paixões que se sentem travadas por esse modo de produção. Ele tem de ser destruído, e é destruído. [...]

Tão logo esse processo de transformação tenha decomposto suficientemente, em profundidade e extensão, a velha sociedade; tão logo os trabalhadores tenham se convertido em proletários, e suas condições de trabalho em capital; tão logo o modo de produção capitalista tenha condições de caminhar com suas próprias pernas, a socialização ulterior do trabalho e a transformação ulterior da terra e de outros meios de produção em meios de produção socialmente explorados – e, por conseguinte, em meios de produção coletivos –, assim como a expropriação ulterior proprietários privados assumem uma nova forma. Quem será expropriado, agora, não é mais o trabalhador que trabalha para si próprio, mas o capitalista que que explora muitos trabalhadores.

Essa expropriação se consuma por meio do jogo das eis imanentes da própria produção capitalista, por meio da centralização dos capitais.⁹⁸

A discordância quanto à esta tendência histórica imanente que praticamente não daria lugar à ação individual, fez com que a Autora tivesse um olhar atencioso à vida cotidiana, como descreve Grumley:

Heller could not view Marxism merely as a Science of the laws of history that operated independently of actions of individuals. And if she was concerned about social praxis itself guided by ethics she could not do without a theoretical framework that secured a richer understanding of the orientation to action.⁹⁹

E esta relevância do cotidiano, para Heller, é também empírica, na medida em que todo o ser humano vive, sem exceção, na cotidianidade, por isso, “A vida cotidiana não está ‘fora’ da história, mas no ‘centro’ do acontecer histórico: é a verdadeira ‘essência’ da substância social”¹⁰⁰, e cujas partes orgânicas são a “[...] organização do trabalho e da vida privada, os lazeres e o descanso, a atividade social sistematizada, o intercâmbio e a purificação”¹⁰¹. É isso que permite à Gleny Guimarães¹⁰² afirmar que:

Pensar o cotidiano é pensar em tudo aquilo que se refere ao dia-a-dia das pessoas: as vivências, as experiências, as atitudes mecanizadas ou refletidas, os desejos, a ação profissional. O cotidiano é a vida de todo homem na sua simplicidade e complexidade, na sua diversidade e unicidade.

⁹⁸ Marx, *O capital: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital*. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 831.

⁹⁹ Heller, c2005, p. 39.

¹⁰⁰ Heller, 2016, p. 38.

¹⁰¹ Heller, 2016, p. 36.

¹⁰² Guimarães, *Historiografia da cotidianidade: Nos labirintos do discurso*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 27.

A Autora afirma que “[...] para a maior parte dos homens¹⁰³, a vida desse tipo [cotidiana] constituiria toda a vida”¹⁰⁴. A diferença reside no fato de que alguns indivíduos apenas estão nela mais insertos do que outros e, em verdade, é ela, “[...] para aqueles que são capazes de transcendê-la, a base e a preparação para o não-cotidiano”¹⁰⁵, ainda que essa transcendência não possa ser “inteira”. Por isso, está-se sempre, de alguma forma, conectado ao cotidiano:

A VIDA COTIDIANA é a vida de *todo* homem. Todos a vivem, sem nenhuma exceção, qualquer que seja seu posto na divisão do trabalho intelectual e físico. Ninguém consegue identificar-se com sua atividade humano-genérica a ponto de poder desligar-se inteiramente da cotidianidade. E, ao contrário, não há nenhum homem, por mais ‘insubstancial’ que seja, que viva tão somente na cotidianidade, embora essa o absorva preponderantemente.¹⁰⁶

A Autora marca assim a sua diferença em relação a autores como Heidegger¹⁰⁷, ao defender que o cotidiano, mesmo que tendente à alienação — “A vida cotidiana, de todas as esferas da realidade, é aquela que mais se presta à alienação” — e, assim, limitador de uma existência autêntica do ser, não se resumiria a um campo alienado¹⁰⁸: “[...] a estrutura da vida cotidiana, embora constitua indubitavelmente um terreno propício à alienação, não é de nenhum modo necessariamente alienada”¹⁰⁹. O cotidiano, assim, também seria marcado pela possibilidade de sua própria superação, como elucidam Renato Tadeu Veroneze e Maria Lúcia Martinelli¹¹⁰:

É fato que a alienação é própria da vida cotidiana, mas a sua superação também. O cotidiano não é a rotina da vida, mas, sim, a vida em sua justa posição. O não cotidiano não é a negação do cotidiano nem o seu contrário,

¹⁰³ Por vezes, a Autora utilizará em suas obras, em especial aquelas das décadas de 60 e 70, as palavras “homem” ou “homens” para se referir ao gênero humano, o que se adequava ao contexto predominante da escrita acadêmica daquele momento. Em textos de décadas ulteriores, é possível notar que Heller passar a incorporar com maior frequência as palavras “mulher” e “mulheres”.

¹⁰⁴ Heller, 2016, p. 63.

¹⁰⁵ Granjo, 2008, p. 31.

¹⁰⁶ Heller, 2016, p. 35.

¹⁰⁷ “I argued that everyday life can be changed, humanized and democratized, in spite of constancy of some of its patterns. The emphasis put on the possibility of such a change was intended as a challenge to the Heideggerian position. As far as the practical intended of the theory is concerned, the anti-Heideggerian message cannot possibly be mistaken.” (Heller, *Preface to the English edition. In: Heller, Everyday Life*. Translated G.L. Campbell. London: Routledge & Kegan Paul, 1984, p. x, 276 p).

¹⁰⁸ “I understood from Heidegger’s work (not without any justification) that one should leave everydayness behind in order to be authentic. My whole self (especially my female one) protested vehemently against this conception. One of the main messages of the first part of *Everyday Life*, I formulated as an answer to Heidegger’s, claim. According to my alternative suggestion, a person’s authenticity does not depend on leaving everydayness behind, but on her relation to her world and to herself.” (Heller, 2011c, p. 31).

¹⁰⁹ Heller, 2016, p. 63.

¹¹⁰ (Veroneze; Martinelli, Fundamentos para a consciência ética e política do ser social: ensaio sobre Agnes Heller. *Temporalis*, revista da Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social (ABEPSS), Brasília: ano 15, n. 30, p. 405-428, jul./dez. 2015)

mas sim, o momento de suspensão da cotidianidade ou, se preferirmos, da reflexão sobre a própria cotidianidade.

Esta ideia — de que é possível se alcançar uma vida não alienada pelo cotidiano¹¹¹ para torná-lo meio de realização do indivíduo e, assim, de sua emancipação — denota, desde então, a suspeita de Heller quanto à vinculação do desenvolvimento histórico e da consequente possibilidade de transformação da vida social a uma invariável econômica, como explica Grumley: “*Her emphasis on the heterogeneous sphere of the everyday as the original source of all historical evolution puts into doubt the primacy of the economy and opens up a broader and richer understanding of conditioning circumstances*”.¹¹² É a partir desta concepção que Heller desenvolverá, mais tarde, a sua proposta de que os indivíduos podem e devem tomar responsabilidade para com o mundo mesmo diante de sua contingência.

No início da obra *Everyday life*, Heller introduz propriamente o que é esta “vida cotidiana”¹¹³:

Se indivíduos que reproduzem a sociedade, eles devem reproduzir a si mesmos como indivíduos. Nós podemos definir “vida cotidiana” como o agregado daqueles fatores de reprodução individual que, *pari passu*, fazem a reprodução social possível.

Nenhuma sociedade pode existir sem reprodução individual, e nenhum indivíduo pode existir sem autoreprodução. Vida cotidiana existe, assim, em toda sociedade; em verdade, todo o ser humano, independentemente do seu lugar na divisão social do trabalho, tem a sua própria vida cotidiana.

Partindo-se dessa explicação, alegoricamente, poder-se-ia pensar o cotidiano como o palco da existência da vida humana, em que cada indivíduo reproduz a sua vida individual, como espécie de ator/atriz protagonista do espetáculo que é a vida social. Nessa reprodução individual, os indivíduos reproduzem a sociedade. Ocorre que, como alerta Heller¹¹⁴, essa reprodução social não é como um rebanho, espontaneamente gerado por um agregado de bois. O ser humano pode se reproduzir individualmente e gerar o ímpeto para a reprodução da sociedade somente pelo desempenho de funções sociais.

¹¹¹ “O extraordinário do cotidiano é superar o próprio cotidiano [...]” (Guimarães, 2002, p. 19)

¹¹² Grumley, c2005, p. 33.

¹¹³ “If individuals are to reproduce society, they must reproduce themselves as individuals. We may define ‘everyday life’ as the aggregate of those individual reproduction factors which, *pari passu*, make social reproduction possible. No society can exist without individual reproduction, and no individual can exist without self-reproduction. Everyday life exists, then, in every society; indeed, every human being, whatever his place in the social division of labour, has his own everyday life.” (Heller 1984, p. 3, [tradução livre]).

¹¹⁴ Heller, 1984, p. 4.

Isso porque, diferentemente dos demais seres vivos, o desenvolvimento do ser humano e da sociedade não importou apenas na socialização da natureza, mas também de suas “humanizações”¹¹⁵. Até mesmo nas coletividades mais primitivas, o ser humano conformou o mundo natural e o seu modo de vida para além da finalidade de atender as necessidades compartilhadas com os demais animais – alimentar-se, reproduzir-se, dormir etc. – razão pela qual, o mundo (*Welt*) dos seres humanos difere do meio ambiente (*Umwelt*) dos outros seres vivos¹¹⁶. O ser humano nasce assim em meio a condições sociais, postulados, demandas, coisas e instituições concretas e pré-determinadas¹¹⁷ e o seu desenvolvimento como humano decorre das relações que se constituem, na vida cotidiana, quando do seu encontro com este mundo, como sujeito e objeto, como explicam Veroneze e Martinelli:

Os pensamentos, desejos, ideias ou ideais de vida do sujeito social não são adquiridos de uma só vez. Eles nascem, frutificam e se objetivam da soma de inúmeras experiências, contatos e relações sociais ao longo da vida. Encontramos e recebemos influências sociais, culturais, espirituais, políticas e econômicas, como também, substratos pessoais (valores, concepções, juízos provisórios etc.) conjugados às realidades específicas de cada momento histórico vivido e do agrupamento social.¹¹⁸

A relação então é de *objetivação*, conceito de raízes kantianas e marxianas, que pode ser compreendido como um processo simultâneo, contínuo e indissociável de mútuo condicionamento e empréstimo entre sujeito e objeto (indivíduo x mundo), tidos nesta perspectiva relacional, pelo qual aquele se reproduz no mundo. Nessa reprodução, o sujeito se externaliza ao objetivar o mundo que está ao seu redor e, de volta, é objetivado, sendo continuamente recriado. Pelas objetivações, o indivíduo molda o mundo, o qual também é influenciado por outros e, simultaneamente, é por esse moldado¹¹⁹:

O homem objectiva-se nos produtos de seu trabalho, nas suas instituições e sistemas de costumes, na sua linguagem, nos seus princípios e valores, nas suas *Weltanschauungen* e nas suas artes. Na realidade, **o mundo que ele cria é criado e recriado por determinadas pessoas**, embora tenha uma existência relativamente autónoma destas pessoas. **O mundo é um objeto para o indivíduo, e só o homem é sujeito.**

¹¹⁵ Heller, 1984a, p. 4.

¹¹⁶ Heller, 1993, p. 30.

¹¹⁷ Heller, 1984a, p. 4.

¹¹⁸ Veroneze; Martinelli, 2015, p. 412.

¹¹⁹ Heller, 1983, p. 35, [grifos nossos].

Sobre o tema, Patrícia Torriglia e Margareth Cisne trazem elucidadora explicação ao abordarem a categoria a partir dos processos de conhecimento e de aprendizado na educação:

Desse modo, é importante reconhecer que, nos processos de conhecer e apreender, estarão sempre envolvidas relações e movimentos internos singulares – desenvolvimento da psique – que se configuram a partir da relação com o mundo externo, no qual os seres humanos se objetivam, valorizam-se e apropriam-se dos instrumentos da cultura em um determinado momento histórico, procurando – não sem contradições – reproduzir e produzir sua existência. Portanto, estabelecer relação é uma atividade realizada por um sujeito objetivado e subjetivado (e vice-versa), ocorrendo, conseqüentemente, dois movimentos (externo e interno) dinâmicos e constantes, que possuem uma interdependência.¹²⁰

Por fim, destaca-se também as palavras de Gleny Guimarães:

Para Heller, a vida cotidiana é a constituição e reprodução do próprio indivíduo e conseqüentemente da própria sociedade, através das objetivações. **O processo de objetivação se caracteriza por essa reprodução, que não ocorre do nada para se efetivar, ela pressupõe uma ação do homem sob o objeto, transformando-o para seu uso e benefício.** Assim tudo pode ser objetivado, pois tudo está em constante mutação, em todas as dimensões da vida. Por ex., a árvore é transformada em papel; o leite se transforma em bolo; o tijolo se transforma em casa; o recém-nascido balbucia e se transforma na criança que domina a linguagem mãe. Portanto tudo o que se realiza é objetivação. Porém estas objetivações não ocorrem no mesmo nível.¹²¹

Tal qual adiantado acima por Gleny Guimarães, estes processos de objetivação do mundo não ocorrem num mesmo nível. Seguindo a vertente hegeliana, que parte da noção de consciência (reflexão), Heller na obra *Everyday life* os dividiu em três esferas: *being-in-itself* (em-si), *being-for-itself* (para-si) e *being-in-and-for-itself* (em-si e para-si), os quais são conceitos relativos¹²². Para o que ora importa, basta tratar das esferas do em-si e do para-si.

Em relação à natureza, o em-si corresponde ao que não foi penetrado pela *práxis* e cognição¹²³. Para Guimarães, “[...] chama-se de objetivações em si aquilo que constitui a coisa por si mesma, ou seja, ela é aquilo porque não é outra coisa”¹²⁴. É aquilo que está separado, apartado. Por conseqüência, tudo tocado pela *práxis* pertenceria à esfera

¹²⁰ Torriglia; Cisne, A vida cotidiana da escola expressa um cotidiano. Aproximações ontológicas em debate. *Perspectiva*, Florianópolis, v. 35, n. 3, p. 996-1.012, jul./set. 2017, p. 997.

¹²¹ Guimarães, 2002, p. 12.

¹²² Heller, 1984a, p. 119.

¹²³ Heller, 1984a, p. 117.

¹²⁴ Guimarães, 2002, p. 12.

do para-si. Uma vez que a relação que Heller constrói tem como referência o indivíduo e o mundo e, para o ser humano, o mundo (*Welt*) nunca se resume ao mero meio ambiente (*Umwelt*)¹²⁵, a filósofa inclui na esfera do em-si não apenas o natural, mas também as objetivações sociais que são produtos da *práxis* humana¹²⁶ (neste caso, trata-se somente daquelas que são anteriores à consciência do indivíduo¹²⁷). Permanece, assim, a ideia de Hegel de contraposição entre o anterior e o posterior à consciência.

As esferas são então definidas da forma seguinte: tudo que já está dado ao ser quando esse é lançado no mundo – “*taken for granted*” nas palavras da Autora¹²⁸ – e é externo à sua atividade de consciência, pertence à esfera do em-si, enquanto aquilo que é objeto da objetivação sob a sua guia – consciência intencionalmente direcionada – está na esfera do para-si. Em termos mais concretos, o mundo do ser humano é um lugar pronto (*ready-made datum*) e que existe prévia e independentemente do indivíduo¹²⁹. Quando lançado neste mundo, o ser humano passa a objetivá-lo e, simultaneamente, a se objetivar, o que ao par gera mundo, o qual também passa a ser objetivado por outros e assim sucessivamente, num complexo fluxo de feixes relacionais¹³⁰, o que fará Heller, consoante explica Grumley, enxergar a história como um “[...] *wave-like process of such objectification*”:

It is essential to see the bidirectional character of the process. In the first sense, objectification is a continuous externalization of the subject. In the second, it reshapes the subject. Objectification produces new needs, abilities, skills and aptitudes.¹³¹

Na obra de sua maturidade, *A Short History of My Philosophy* (2011), Heller explicita bem esta correlação gerada a partir do lançamento do ser humano pelo

¹²⁵ Heller, 1993, p. 30.

¹²⁶ Heller, 1984a, p. 117.

¹²⁷ Maria Helena Granjo denomina como *em-si social* esta esfera de objetivação fruto da *práxis anterior* ao indivíduo (Granjo, 2008, p. 32).

¹²⁸ Heller, 1984b, p. x.

¹²⁹ Heller, 1984a, p. 4.

¹³⁰ “In everyday life the person objectivizes himself in many forms. He shapes his world (his immediate environment) and in this way he shapes himself. At first sight, ‘shape’ may seem too strong a term; after all, we have done no more than define everyday activity as the process of growing into a ‘ready-made’ world, the internal process of accommodation to the world’s requirements. Of course, ‘growing into’ includes a causative component as well – ‘making to grow’. The ‘everyday’ includes a not only what I learned about life’s fundamental rules from my father, but what I teach my son as well. I myself am the representative of a world into which others are born. My own personal experience of life is bound to play a part in the way I ‘make to grow’, that is, rear others by representing the ‘ready-made’ world to them: when I ‘convey’ my world, I am at the same time objectivizing myself who once appropriated this world.” (Heller, 1984, p. 6).

¹³¹ Grumley, c2005, p. 34.

“acidente do nascimento”, que provoca o encontro daquilo que é anterior à sua experiência (“*social a priori*”) com o seu “*genetic a priori*”, o que significa, segundo Grumley, “[...] *the constitution of a unique life narrative*”¹³²:

I began with the accident of birth. Humans are thrown by accident into the world; their “*genetic a priori*” is thrown into a “*social a priori*.” I used the term *a priori* in the traditional way. It means “before experience.” The *genetic a priori* contains the universal and the singular (a member of the human species and a unique—unrepeated and unrepeatable—human being), but it does not contain the particular. The *social a priori*, that is, the world in which the newborn is thrown, is the representation of the particular. The two *a priori* meet at the moment of birth. This meeting is entirely contingent. Experience begins with the process of dovetailing the two *a priori*. Dovetailing is an active process from both sides: that of the child and that of society. [...] The human individual is neither nature, nor society, nor even the combination or the unity of the two, but a singular, self-reproducing system (Luhmann).¹³³

Nesta esfera do em-si, que é ontologicamente primária, estão contidos os elementos (utensílios e produtos, costumes e linguagem) que são o ponto de partida (*take-off point*) da cultura humana¹³⁴: “O que assimila a cotidianidade de sua época assimila também, com isso, o passado da humanidade, embora tal assimilação possa não ser consciente, mas apenas ‘em-si’.”¹³⁵ O em-si é, assim, a base e a pré-condição para todas as objetivações, a “espinha dorsal” para Maria Helena Bittencourt Granjo¹³⁶, embora incapaz de explicitar totalmente a cotidianidade, “uma vez que coexiste com outras objetivações”.

Já na esfera do para-si¹³⁷ que é ontologicamente secundária, e a qual se reservam as objetivações que, embora não sejam um componente necessário da socialidade, constituem-se em mediação entre as chamadas particularidade e genericidade¹³⁸ (que serão melhor abordadas em diante) dos seres humanos, e, assim, também caminho que leva à superação do cotidiano¹³⁹:

¹³² Grumley, c2005, p. 181.

¹³³ Heller, 2019, p. 79.

¹³⁴ Heller, 1984, p. 118.

¹³⁵ Heller, 2008, p. 38.

¹³⁶ Granjo, 2008, p. 43.

¹³⁷ Heller, 1984, p. 118.

¹³⁸ “As *objetivações genéricas para-si* dizem respeito ao desenvolvimento do gênero humano e representam a relação dos homens para com a genericidade. A partir dessas objetivações, ocorrem as tomadas de consciência para o ser genérico, ou seja, o homem deixa de estar centrado numa formação em-si e entra em contato intencional e conscientemente com a genericidade”. (Guimarães, 2000, p. 30)

¹³⁹ “O não-cotidiano pressupõe relacionar-se com objetivações para-si, que se direcionam ao humano genérico, à espécie humana. O elemento que o faz pertencer à espécie é a consciência humana, pois senão, o que o conduziria seria a ‘atividade vital animal’.” (Guimarães, 2003, p. 19).

The label *objetification for itself* designates accumulated cultural achievements that supply meaningful worldviews and interpretations. [...] Cultural objetifications reconfigure the contradictions of the everyday through *intellectualisation, rearrangement* and *distantiation from the universal standpoint of the species*. This implies a conscious working-up of problems into coherent visions that in their questions and answers represent the species-essential forms of human self-consciousness.¹⁴⁰

Entre as objetivações do para-si, tem-se¹⁴¹ a filosofia, a arte, a moral e a ciência. Embora essas decorram da atividade de consciência direcionada pelo indivíduo, não necessariamente inexistem alienação nelas também. Heller cita o exemplo de que a ciência pode ou não ser alienada, da mesma maneira que a esfera do em-si não é, por si só, apenas campo de alienação¹⁴²: “*The sphere of objectification in itself is both the realm of necessity and the door to freedom.*”¹⁴³ Sobre a imprescindibilidade da esfera do em-si para um desligamento do ser humano de sua particularidade e o alcance de uma genericidade, destaca-se as palavras de Gleny Guimarães¹⁴⁴:

Embora a objetivação genérica em-si esteja relacionada à particularidade do homem, em última instância também se relaciona ao gênero humano, pois tem um caráter universal. As objetivações genéricas em-si são a base, o ponto de partida, sem os quais não é possível chegar à formação do gênero humano.

Retorna-se assim à ideia de que o cotidiano, embora tendente à alienação, por ser o campo de convivência simultânea entre a particularidade (do indivíduo) e a genericidade (da humanidade), possui margem para a sobrelevação ao genérico, exercício esse possibilitado também por essas objetivações da esfera do para-si presentes no dia a dia, como a arte, por exemplo, que levam ao questionamento da heteronomia da cotidianidade. Esta síntese é bem colocada por Marios Constantinou no artigo *Agnes Heller’s Ecce Homo: a Neomodern Vision of Moral Anthropology*:

Everydayness is defined by a silent symbiosis of narrow particularity and species universality, although its sociological structures favor heteronomy and estrangement. There, however, margins of freedom and autonomy whereby individuals can rise from particularity to realize dimensions of species universality, hence challenging the heteronomous constitution of everydayness.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Grumley, c2005, p. 35.

¹⁴¹ Heller, 1984, p. 119.

¹⁴² Heller, 1984, p. 120.

¹⁴³ Grumley, c2005, p. 34.

¹⁴⁴ Guimarães, 2000, p. 30.

¹⁴⁵ Constantinou, Agnes Heller’s *Ecce Homo: A Neomodern Vision of Moral Anthropology*. *Thesis Eleven*, SAGE Publications: London, n. 59, p. 29–52, Nov. 1999.

O indivíduo inicia então a reprodução da sua vida individual no cotidiano por meio dos processos de objetivação do em-si, os quais Heller denomina de amadurecimento (em termos de compreensão e adequação sociais), que possibilitam o indivíduo a se tornar minimamente apto a viver como adulto em sociedade. Segundo Gleny Guimarães, é nessa esfera que se dá “[...] todo processo de apropriação cultural que permite ao homem se ‘mover’ na vida cotidiana”¹⁴⁶. Aprender a comer, andar, falar, se vestir, rezar, se comportar, entender regras e outros comportamentos, são, assim, processos de incorporação (da esfera do em-si) inerentes ao cotidiano dos seres humanos para a habilitação à vida social¹⁴⁷:

O homem já nasce inserido em sua cotidianidade. O amadurecimento do homem significa, em qualquer sociedade, que o indivíduo *adquire todas as habilidades imprescindíveis para a vida cotidiana da sociedade* (camada social) *em questão*. É adulto quem é capaz de viver por si mesmo a sua cotidianidade.

O adulto deve dominar, antes de mais nada, a manipulação das coisas (das coisas, certamente, que são imprescindíveis para a vida da cotidianidade em questão). Deve aprender a segurar o copo e a beber no mesmo, a utilizar o garfo e a faca, para citar apenas os exemplos mais triviais. Mas, já esses, evidenciam que a *assimilação da manipulação das coisas é sinônimo de assimilação das relações sociais*. (Pois não é adulto quem aprende a comer apenas com as mãos, ainda que também desse modo pudesse satisfazer suas necessidades vitais).

Ainda acerca das objetivações em-si como processos de amadurecimento do indivíduo no cotidiano, continua Guimarães¹⁴⁸:

Na *objetivação genérica em-si*, o homem passa por um processo de apropriação de tudo aquilo que faz parte do seu cotidiano, desde qualquer tipo de objeto material até à apreensão do seu código lingüístico, ou seja, é a apropriação dos instrumentos e produtos, costumes e linguagem. [...] Apesar de cada uma dessas apropriações exercer funções diferentes, elas são os instrumentos que possibilitam a objetivação; por isso mesmo, indispensáveis a todo homem como processo formativo em si mesmo, constante e permanente, de que o homem necessita apropriar-se como condição básica para a vida na sociedade e na época em que vive. Ou seja, as objetivações genéricas em-si são todos os códigos da vida social de que o homem se apropria para conseguir se relacionar com seu ambiente histórico social. Nesse processo, simultaneamente, o homem se objetiva.

Como início da habilitação para a vida comum, as objetivações serão sempre mediadas por relações sociais. Desde pequenas, crianças são ensinadas a como se comportar, portanto, aprendem normas e regras. A assimilação pela socialidade é

¹⁴⁶ Guimarães, 2000, p. 30.

¹⁴⁷ Heller, 2016, p. 37.

¹⁴⁸ Guimarães, 2000, p. 29.

imediatamente e, no início, a partir de grupos mais próximos (“*face to face*”) e menores (família, escola, comunidade etc.), que “estabelecem a mediação entre o indivíduo e os costumes, as normas e a ética de outras integrações maiores. O homem aprende no grupo os elementos da cotidianidade [...]”¹⁴⁹. O processo de amadurecimento não é, assim, autônomo. Até mesmo o “encontro” com o mundo natural é socialmente mediado¹⁵⁰. Pelas objetivações (elemento mediador¹⁵¹) da vida cotidiana que o indivíduo se constrói: “*Socialisation is not just a process of passive appropriation but of the externalization of the subject.*”¹⁵²

Em *Everyday life*, Heller propõe “desempacotar” esse indivíduo, que é composto socialmente pelas relações simultâneas de objetivação e subjetivação, em dois tipos ideais: o do ser particular e o do ser individual, em que “[...] *individuality represents generic development*”¹⁵³). De antemão, é necessário elucidar que não se está a falar de dois egos contrapostos, que habitam um mesmo indivíduo, ou de uma espécie de ser que, internamente, é dual ou bifacetado¹⁵⁴. Essa inexorável simultaneidade importará inclusive a rejeição por Heller da proposta de Immanuel Kant quanto à divisão metafísica do indivíduo em “[...] *man as appearance and man as an idea of the human race*”¹⁵⁵.

Basicamente, na referida obra, essa distinção é feita da seguinte forma: seres particulares “[...] *have no conscious relationship with their species-essence, they neither incorporate nor express its values in toto*”¹⁵⁶, enquanto seres individuais “[...] *should not be identified with the needs of their own existence, and that they should not make their being the forces of their being*”, em que a existência não é ditada pela simples satisfação das necessidades inerentes à sobrevivência característica do cotidiano. Para este ser individual, a vida é conscientemente um objeto: “[...] *we give the name of*

¹⁴⁹ Heller, 2016, p. 38.

¹⁵⁰ “Mas embora a manipulação das coisas seja idêntica a assimilação das relações sociais, continua também inevitavelmente, de modo ‘imaneente’, o domínio espontâneo das leis da natureza. A forma concreta de submissão ao poder (da natureza) é sempre mediatizada pelas relações sociais, mas o fato em si da submissão à natureza persiste sempre enquanto tal.” (Heller, 2016, p. 37).

¹⁵¹ “Se partirmos da premissa de que a vida cotidiana é o espaço onde ocorre a tensão entre ser particular e ser genérico, no processo de formação dessa tensão existe um elemento mediador, que é a objetivação. Portanto, a objetivação tanto diz respeito ao ser particular como ao ser genérico.” (Guimarães, 2000, p. 28).

¹⁵² Grumley, c2005, p. 34.

¹⁵³ Heller, 1987, p. 16.

¹⁵⁴ “O indivíduo é sempre, *simultaneamente, ser particular e ser genérico*” (Heller, 2016, p. 39)

¹⁵⁵ Contudo, para a filósofa, a indivisibilidade do ser não exclui o ponto de partida kantiano de que, de fato, existe uma moral individual autônoma. (Heller, 2011c, p. 91).

¹⁵⁶ Heller, 1987, p. 16.

'individual' to the person for whom his own life is consciously an object, since he is a conscious species-being".¹⁵⁷ E é este distanciamento que é a base para a transcendência do cotidiano.¹⁵⁸

Ao ter esta relação consciente com o genérico, o ser individual se vê, portanto, como “[...] ser pertencente ao gênero humano, que, por sua vez, refere-se ao ser social, ao ser ôntico”¹⁵⁹; é “[...] genérico porque é a síntese de múltiplas determinações histórico-sociais;”¹⁶⁰, como explica Veroneze, e, por isso, agora nas palavras de Heller, “[...] produto e expressão de suas relações sociais, herdeiro e preservador do desenvolvimento humano”¹⁶¹, e representa a “consciência-de-nós”, cuja teleologia “jamais se orienta para o ‘Eu’, mas sempre para o ‘nós’.”¹⁶². Portanto, é o ser individual que detém esta espécie de consciência¹⁶³:

Only the individual has self-consciousness. Self-consciousness is self-awareness as relayed from consciousness of species-essence. Whoever has self-coconsciousness is not spontaneously identified with his self: there is a certain distancing between him and his self.¹⁶⁴

Já o ser particular diz respeito ao único e irrepetível de cada ser humano, na medida em que os processos de objetivação são sempre vivenciados em determinadas circunstâncias específicas e individualmente. E, ainda que a sua teleologia volte-se “[...] sempre para a própria particularidade, ou seja, para o indivíduo”¹⁶⁵, a particularidade não se desenvolve jamais em solípo. Mesmo que a partir da ótica de um Eu¹⁶⁶, a construção deste indivíduo idiosincrático, que é ao mesmo tempo genérico e particular,

¹⁵⁷ Heller, 1987, p. 17.

¹⁵⁸ Grumley, c2005, p. 37.

¹⁵⁹ Guimarães, 2000, p. 27.

¹⁶⁰ Veroneze, 2013, p. 103.

¹⁶¹ Heller, 2016, p. 40.

¹⁶² Heller, 2016, p. 41.

¹⁶³ Segundo Grumley, “While self-awareness is a constant of the individual human life, *self-consciousness* is tied to a *double* quality form of self-reflection. This takes the self as an object of scrutiny and creates a depth that is a function of its guiding value perspective.” (Grumley, c2005, p. 182)

¹⁶⁴ Heller, 1987, p. 21.

¹⁶⁵ Heller, 2016, p. 40.

¹⁶⁶ “As necessidades humanas tornam-se conscientes, no indivíduo, sempre sob a forma de necessidades do *Eu*. O ‘Eu’ tem fome, sente dores (físicas ou psíquicas); no “Eu” nascem os afetos e as paixões. A dinâmica básica da particularidade individual humana é a satisfação dessas necessidades do ‘Eu’. Sob esse aspecto, não há diferença de que um determinado ‘Eu’ identifique-se em si ou conscientemente com a representação dada do genericamente humano, além de serem também indiferentes os conteúdos das necessidades do “Eu”. Todo o conhecimento do mundo e toda pergunta acerca do mundo motivados diretamente por esse “Eu” único, por suas necessidades e paixões, é uma questão da particularidade individual. ‘Por que vivo?’, ‘Que devo esperar do Todo?’ – são perguntas desse tipo.” (Heller, 2016, p. 40).

será “socialmente mediatizada”¹⁶⁷, o que levará Heller a usar o termo (apenas aparentemente contraditório) de que há uma particularidade social¹⁶⁸. Ainda neste sentido, segundo Veroneze, “A esfera particular do ser social - a sua particularidade -, não expressa apenas o ser isolado, mas significa, ainda, a síntese de sua singularidade-genericidade, aquilo que há de mais premente na esfera de sua individualidade.”¹⁶⁹

Ao condensar o conceito de “ser social”, Veroneze afirma: “Deste modo, o ser social se apresenta na e para a vida social enquanto ser particular e genericamente humano, como também singular, enquanto síntese de múltiplas determinações – particular e genérica – real e dinâmicas.”¹⁷⁰ É o que também esclarece Heller ao afirmar essa simultaneidade entre genericidade e particularidade, que é consciente para o ser individual:

The individuality, then, is the person who has a conscious relationship with the generic, and who ‘orders’ (naturally within the given conditions and possibilities) his everyday life on the basis of this conscious relationship. The individual is the person who synthesizes within himself the contingent singularity of particularity and the generality of the species.

The words ‘synthesizes’ within himself are very important. For every person is singular and generically general at one and the same time. The person is related to his singularity and to the concrete manifested forms of its generic generality (its immediate environment, its community, the postulates of this community).¹⁷¹

Em retrospectiva, a Autora afirmou ter revisto por diversas vezes esta sua visão passada de ser particular e de ser individual tendo, ao final, aderido a proposta de que o indivíduo é um só (“*Human is a whole, I said, although I included several ‘selves.’*”¹⁷²). Ainda assim, ela afirmou nunca ter abandonado a ideia de que individualidade e a particularidade são como espécies de posturas do indivíduo em relação ao mundo e a si mesmo:

¹⁶⁷ “Que caracteriza essa particularidade social (ou socialmente mediatizada)? A *unicidade e irrepitibilidade* são, nesse ponto, fatos ontológicos fundamentais. Mas o único e irrepitível converte-se num complexo cada vez mais complexo, que se baseia na assimilação da realidade social dada e, ao mesmo tempo, das capacidades dadas de manipulação das coisas; a assimilação contém em cada caso (inclusive no do homem mais primitivo), algo de momento ‘irredutível’, ‘único’.” Heller, 2016, p. 39).

¹⁶⁸ “In the first place, man’s uniqueness and non-repeatability are only realized in his objectivized world. Without self-expression there can be no self-determination or self-preservation for the human being; and self-awareness as the synthesis of consciousness takes shape as the world becomes objectivized – primarily in work and in language. Only who generalizes can have self-awareness, awareness of his particularity. Work is such a generalization, where there is no promulgation of human species-essentiality, there is no human particularity. Let us repeat: there is no self-awareness without generalization.” (Heller, 1984a, p. 9).

¹⁶⁹ Veroneze, 2013, p. 108.

¹⁷⁰ Veroneze, 2013, p. 19.

¹⁷¹ Heller, 1987, p. 20.

¹⁷² Heller, 2011c, p. 91.

Similarly, I also unpacked the word “human.” Humans can develop (at least from a certain historical period onwards) two different attitudes toward themselves and their world. As mentioned, I distinguished between a particularistic and individual relation to the world and to oneself, characterized by double identification in the case of the first, or the possibility of a distanced one (or even non-identification) in case of the second. Even today I would accept this. The conception is all right.¹⁷³

Poder-se-ia afirmar então que, mesmo após de certo modo abandonar esta separação do ser em tipos ideais, a Autora manteve a proposta de que o indivíduo pode adotar distintas posturas com o mundo, uma de identificação (particularidade) e a outra de distanciamento/ não identificação (individualidade), que é inclusive o modo pelo qual *“Heller makes the point that alienation is the product not merely of a taken-for-granted world but of the attitude towards it.”*¹⁷⁴

De volta à ideia deste ser, justo em razão desta unicidade e irrepitibilidade conformadas pelos processos de reprodução individual no meio social, Heller afirmará que “[...] embora a individualidade seja a totalidade de suas relações sociais – [essa] não pode jamais conter a infinitude extensiva das relações sociais”¹⁷⁵. Em outras palavras, um único indivíduo, por mais que dotado de “conteúdo genérico humano”, é também deveras incompleto e reduzido para comportar toda a genericidade da humanidade: “Basta uma folha de árvore para lermos nela as propriedades essenciais de todas as folhas pertencentes ao mesmo gênero; mas um homem não pode jamais representar ou expressar a essência da humanidade.”¹⁷⁶

Nenhum indivíduo, portanto, poderá se identificar completamente com o genérico humano, que não é singular, homogêneo ou estático, como conteúdo presente dentro de cada espécime e que, tal qual um gene, é replicado e transmitido a cada novo representante. Para Heller, “A portadora dessa universalidade do gênero é sempre alguma estrutura social concreta, alguma comunidade, organização ou ideia, alguma exigência social”¹⁷⁷. A genericidade, assim, tem pretensão de universalidade, mas não como conteúdo inato e imutável, transmitido hereditariamente, e sim relacional e histórico, como elucidada Guimarães¹⁷⁸:

¹⁷³ Heller, c2011, p. 33.

¹⁷⁴ Grumley, c2005, p. 36.

¹⁷⁵ Heller, 2016, p. 15.

¹⁷⁶ Heller, 2016, p. 39.

¹⁷⁷ Heller, 2016, p. 19.

¹⁷⁸ Guimarães, 2000, p. 28.

[...] o ser genérico não se reduz às características comuns do ser humano. Também seria simplista dizer que o ser genérico é uma generalização da espécie humana (espécie entendida como características biológicas, a hereditariedade). Na realidade, o ser genérico sintetiza o processo de objetivação da humanidade através da historicidade.

Nesta relação entre ser genérico e ser particular, fica clara a perspectiva de Heller de dinamicidade histórica, muito além da primazia da economia sobre a vida. O indivíduo, nesta relação de objetivação/subjetivação com o mundo, participa diretamente do acúmulo de conquistas culturais e, por isso, consoante explica Veroneze, “É o dínamo criador, representante do desenvolvimento e substância da história”¹⁷⁹, capaz, portanto, de alteração da realidade cotidiana. Assim, para Heller, qualquer transformação efetiva até pode ser somente aquelas de natureza política e econômica, mas “*Only at the level of individual attitude and action could real change take root*”¹⁸⁰.

É certo que em *Everyday life* e o *O cotidiano e a história*, Heller apontou os desafios do cotidiano, marcado por “[...] heterogeneidade, espontaneidade, pragmatismo, economicismo, andologia, precedentes, juízo provisório, ultrageneralização, mimese e entonação”¹⁸¹, e da vivência num mundo permeado pela lógica do capital. A vida cotidiana alienada, portanto, daria poucas oportunidades ao indivíduo para se elevar para além de sua “particularidade”, ficando absorto em seus papéis sociais, tido como naturais, e não questionados, numa espécie de relação muda entre ser genérico e ser particular. Diferentemente da estrutura social pré-moderna, em que os indivíduos ao menos eram conectados a uma comunidade natural, o que lhe colocava em constante encontro com situações voltadas ao “nós” e não somente ao “Eu”, a forma de vida capitalista, em que os indivíduos são desprendidos destes grupos, leva a um isolamento deste ser, que fica relegado a um quadro de visão exclusivo do “Eu”.

A possibilidade de ir além dessa alienação e os seus caminhos foram muito bem explorados por Renato Veroneze e, dado o recorte metodológico deste trabalho, entende-se que não seria adequado ir além do que aqui exposto, especialmente porque as ideias relacionadas partem de categorias essencialmente marxianas, que já tinham sido abandonados pela Autora quando da obra *Além da Justiça*.

¹⁷⁹ Veroneze, 2013, p. 19.

¹⁸⁰ Grumley, c2005, p. 31.

¹⁸¹ Heller, 2016, p. 62.

Para o que ora importa, esta proposta, ainda que marcante de sua primeira fase, já é clara da convicção da Autora de que “*Rather than being prisoners of the eternal everyday, socialised individuals are the driving forces, the active agents who choose and add something to the structures of the inherited world*”.¹⁸² Assim, embora a circunstância seja de fato conformadora e tendente à alienação, não há uma sobreposição completa à ação individual humana, de modo a colocar pessoas na dependência da “evolução” de condições históricas que evoluem segundo uma marcha que, embora inevitável e dialética, é praticamente externa à dimensão da vida cotidiana, ligada primordialmente ao desenvolvimento das forças de produção.

A síntese de que os indivíduos, conscientes de sua genericidade pela própria vivência na cotidianidade, têm a efetiva possibilidade de adoção de uma postura em relação ao mundo de diferenciação, capaz de romper com a alienação e, assim, a partir de ações éticas e práticas, transformar a realidade, foi muito bem descrita por Grumley:

From this image of the world, the individual is able to formulate a *conduct* of life that breaks with mere conformity to reigning norms and values. Such a worldview is an individual ideology that settles value conflicts and orientates towards either the restructuring or the conservation of reality. For Heller, individuality is not just an expression of dissatisfaction with self and world but motivation to attempt to reform both. Nor need this individuality be opposed to community. For Heller, the element of conscious choice involved in individuality makes community not the naturally given relation between individuals but a *creation* of individuals out of chosen human relations. In this small compass is contained the physiognomy of some of heller’s most central and constant ideas.¹⁸³

Em conclusão, entende-se que, desde o início de sua trajetória, Heller rejeitava as correntes que afirmavam o império absoluto da necessidade sobre a história humana, que colapsavam frente à ação social contingente, à escolha individual e à responsabilidade¹⁸⁴, tendência essa que, como dito, ganhará corpo ao longo dos anos em seu pensamento e por isso começa a ser explorada no tópico seguinte, a partir da perspectiva da Filosofia Antropológica adotada pela Autora.

¹⁸² Grumley, c2005, p. 32.

¹⁸³ Grumley, c2005, p. 37.

¹⁸⁴ Grumley, c2005, p. 42.

1.3. Acumulação de valores

Em que pese Heller tivesse já dado sinais de sua rejeição da visão marxista da história¹⁸⁵, ao não compactuar com a determinação unívoca e necessária das forças produtivas sobre a vida, que é central ao pensamento de Karl Marx, ela ainda não havia se desligado por completo da implicação de uma certa objetividade progressiva à história. Entendendo que a circunstância é, em verdade, formada por variadas posições teleológicas, ela passa adotar uma perspectiva de abertura para o futuro, no sentido da possibilidade de uma autocriação histórica da humanidade, porém, ligada a uma acumulação crescente e indestrutível de valores da espécie.

Explicando melhor, segundo a Autora, a realidade social não decorreria de uma única teleologia a ela impregnada, porquanto tal seria heterogênea e contingente, composta por inúmeras possibilidades dadas aos indivíduos. A existência, embora inegavelmente produto da circunstância, seria resultado de apenas uma dessas possíveis contingências, as quais passariam então a ser afetadas e modificadas a partir das próprias orientações dos indivíduos em relação a elas, e que assim geram novas possibilidades. Os seres humanos, assim, não seriam meros moventes da circunstância dada, na medida em que também a influenciariam e a modificariam, numa necessária implicação, novamente, de responsabilidade aos indivíduos. Importante frisar que isso não importava negar a primariedade das forças de produção sobre as ações dos seres humanos perante a circunstância, consoante explica Veroneze¹⁸⁶:

As premissas marxianas e, conseqüentemente, as hellerianas e marxistas, apontam para o entendimento do ser social enquanto ser consciente de suas escolhas e ações, ou seja, enquanto artífices de sua própria história, mas, para tanto, é necessário primeiramente viver ou estar em condições para viver e “fazer história” [...] É uma necessidade primária do ser social a geração e satisfação do seu primeiro ato histórico: a produção da vida material, o que implica diretamente num axioma axiológico.

Portanto, sem se distanciar por completo da crítica de Karl Marx, a filósofa reconhece a primariedade e a centralidade das forças produtivas (em que pese não como a referida variável independente) no desenvolvimento da existência humana, mas entende que, para além da produção, outros elementos (“[...] relações de propriedade,

¹⁸⁵ “By the conclusion of her Marxist theory of values, the realisation of socialism as the telos of history, far from being a matter of historical necessity, was reduced to a fragile article of philosophical faith.” (Grumley, c2005, p. 277)

¹⁸⁶ Veroneze, 2013, p. 151.

estrutura política, vida cotidiana, moral, ciência, arte etc.”¹⁸⁷) são também essenciais e integram esse grande complexo conformador (mas não governador) da vida:

A TEORIA SEGUNDO a qual os homens fazem sua própria história, mas em condições previamente dadas, contém teses fundamentais da concepção marxista da história: por um lado, a tese da imanência, e, por outro, a da objetividade. À primeira vista, o princípio da imanência implica no fato da teleologia, ao passo que o princípio da objetividade implica naquele da causalidade; os homens aspiram a certos fins, mas estes estão determinados pelas circunstâncias, as quais, de resto, modificam tais esforços e aspirações, produzindo desse modo resultados que divergem dos fins colocados etc. Mas essa distinção seria verdade tão somente se a “circunstância” e “homem” fossem entidades separadas. Todavia, essas “circunstâncias” determinadas, nas quais os homens formulam finalidades, são as relações e situações sócio-humanas, as próprias relações e situações humanas mediatizadas pelas coisas. Não se deve jamais entender a ‘circunstância’ como totalidade de objetos mortos, nem mesmo de meios de produção; a “circunstância” é a unidade de forças produtivas, estrutura social e formas de pensamento, ou seja, um complexo que contém inúmeras posições teleológicas, a resultante objetiva de tais posições teleológicas. E, ao contrário, quando os homens se colocam fins, o campo de determinação causal não é apenas o âmbito e a orientação de suas colocações, pois os seus atos teleológicos e todas as demais objetivações desencadeiam igualmente novas séries causais.¹⁸⁸

Se “circunstância” e “homem” não são entidades separadas e este último pode se propor a fins que impactam na determinação causal, a relevância da necessidade presente na materialidade não elide a responsabilidade individual para com o mundo, o que direciona a Autora então para a reflexão acerca dos sistemas de valores a partir dos quais os indivíduos agem por juízos éticos: “A ética como motivação (o que chamamos de moral) é algo individual, mas não uma motivação particular: é individual no sentido de atitude livremente adotada (com liberdade relativa) por nós diante da vida, da sociedade e dos homens.”¹⁸⁹.

Esta posição fica ainda mais clara em entrevista publicada em 1980, quando afirmou que os indivíduos são sempre responsáveis, eles mesmos, por suas ações, as quais são tomadas de acordo com a relação que esses desenvolvem com o sistema de valores presente, e não por uma “consciência de classe”:

É evidente que qualquer decisão, qualquer escolha ética concreta é individual. Isso é um ponto importante do debate marxista: as escolhas da classe são, na realidade, o resultado de escolhas individuais; e todo indivíduo é responsável por suas próprias escolhas. Creio que isso é indubitável; ética sempre significou e continua a significar hoje, que o sujeito desenvolve uma

¹⁸⁷ Heller, 2016, p. 15.

¹⁸⁸ Heller, 2016, p. 13, [grifos nossos].

¹⁸⁹ Heller, 2016, p. 43.

relação individual com o sistema de valores da sociedade à qual ele se refere. [...]¹⁹⁰

Recordemos a afirmação de Lênin: só é moral o que corresponde aos interesses do proletariado. [...] Isso implica consequências bastante perigosas na prática, já que – repito – se deve excluir inteiramente a possibilidade de que uma classe defina, como consciência unitária, seu próprio interesse. Uma classe enquanto tal não possui em si nem mesmo uma consciência coletiva; essa consciência só pode ser fruto de um longo desenvolvimento histórico e cultural. Chega-se então à consequência de que *alguns* decidem quais são os interesses da classe e definem como morais todas as formas de ação correspondentes ao seu programa.

Com efeito, é utópico pôr fim à moralidade; só se pode fazer isso teoricamente.

[...]

Nenhum tipo de instituição, ou de ideologia, ou de comunidade retira de nossos ombros, o peso de construir uma relação individual com os sistemas de valor, de ter de assumir nossa responsabilidade pessoal¹⁹¹.

Ante esta firme convicção de que a responsabilidade pelas ações individuais não podem ser subtraídas de seus próprios autores, Heller acompanha com desconfiança a popularização de teorias que buscavam explicar os comportamentos com base em propulsões biológicas e, assim, de algum modo, também conferir certo determinismo à história humana. Depois de escrever a obra *A Theory of Feelings* (1978), em que faz uma análise de como expressões emocionais também são dependentes do mundo, e que, por isso, a vida emocional concreta, embora individual, é também histórica¹⁹², ela se volta a combater, agora em *On Instincts* (1979), a partir das teorias de antropólogos como Konrad Lorenz e Arnold Gehlen, a noção de que instintos inatos determinariam a “natureza humana”, desenvolvendo, segundo Grumley, a “*Marxian-inspired social anthropology of an historically created human essence*”.¹⁹³

Mesmo que se trate de livro escrito ao final da década de 1970, portanto, antes de se tornarem conhecidos muitos dos estudos mais avançados sobre genética humana, a Autora não ignora a existência de caracteres biológicos transmissíveis hereditariamente¹⁹⁴ e, portanto, a relevância da composição biológica. Trata-se apenas de inversão da lógica de importância desses para a compreensão do que conformaria a tal da natureza humana, uma vez que, em sua visão, quaisquer espécies podem ser dotadas de instintos.

¹⁹⁰ Heller, 1982b, p. 151.

¹⁹¹ Heller, 1982b, p. 152.

¹⁹² Heller, c2011, p. 50.

¹⁹³ Grumley, c2005, p. 42.

¹⁹⁴ “Procurei um conceito de instintos que, por um lado, corresponde aos factos revelados pela ciência empírica e experimental no seu nível presente, mas que, ao mesmo tempo, também satisfaz as minhas hipóteses filosóficas, teóricas e de valor.” (Heller, [1983], p. 31).

Tampouco seria a especialidade de determinados instintos que diferenciariam o humano dos demais seres vivos. Repetindo as citadas teorias antropológicas e, ainda, galgada no pensamento de Karl Marx, Heller afirma que o desenvolvimento do ser humano constituiu-se justo na destruição dos instintos: “[...] o homem não é um ser guiado pelo instinto, e o que é mais, os seres humanos não têm quaisquer instintos, mas apenas vestígios de instintos”¹⁹⁵. No transcurso do processo evolutivo aleatório e de competição, os instintos, antes determinantes na guia da vida, teriam perdido a sua importância para a cognição, capaz de desenvolver sistemas de normas e condutas, tornando-se aqueles cada vez mais dispensáveis¹⁹⁶:

A soleira para a humanidade é cruzada no momento em que as normas substituem os instintos. Só podem ser denominados humanos aqueles seres cujas ações e modos de comportamento se desenvolvem através de sistemas e instituições de conduta, exteriores a um determinado membro da espécie no momento de seu nascimento.¹⁹⁷

Ainda que remanescentes no corpo humano os mecanismos físico-biológicos dos instintos e ainda que as ações por esses processadas continuem a se manifestar, a sua causa e a sua finalidade não decorreriam de fatores naturais, mas sim sociais¹⁹⁸. As expressões resultantes das estruturas físico-biológicas remanescentes não seriam componentes isolados e biologicamente dados, mas sim respostas desenvolvidas, apreendidas e “carregadas”, contínua e socialmente, ao longo da existência humana como “necessidades biológicas transmitidas socialmente”¹⁹⁹:

O estímulo interior subsiste igualmente nos seres humanos (processos hormonais sob a forma de estímulos desencadeados pelo sistema nervoso central); **mas a ação deles resultante não é biologicamente determinada.** Em primeiro lugar, o homem não tem um <<meio ambiente>>, mas um mundo <<welt>> e não está confrontado – ou só o está excepcionalmente – com <<estímulos>> simples, mas sim com **expectativas, objetos, costumes e normas sociais.** Decorre daqui que vários tipos de comportamento, de coordenações motoras, etc., decorrem como **resultado da apropriação do**

¹⁹⁵ Heller, [1983], p. 43.

¹⁹⁶ “A noção de consciência inclui vários aspectos, ainda que inter-relacionados. Em primeiro lugar, o facto de dentro da trindade instinto-acção condicionada-inteligência, **ser esta a última que assume o principal papel no homem;** mesmo na maioria dos actos treinados, o ponto de partida é o reconhecimento (intelectual). O homem é um ser teleológico que realiza objetivos estabelecidos e seleciona os meios apropriados para a sua realização. O pensamento lingual que lhe permite formular e transmitir informações, para além da percepção, pertence à essência do homem; deste modo, ele pode transcender o seu meio ambiente. **A sua inteligência torna o instinto supérfluo como mecanismo de adaptação.** Por um lado, dentro dos limites flexíveis que garantem a homeostasia do organismo, ele pode adaptar-se a tudo; mas, por outro lado, esta adaptação não passa de um aspecto secundário de sua atividade, e ele usa cada vez mais a natureza para a satisfação de suas diversas necessidades.” (Heller, [1983], p. 35, [grifos nossos])

¹⁹⁷ Heller, [1983], p. 15.

¹⁹⁸ “O social é aquilo que não é o natural.” (Heller, [1983], p. 34).

¹⁹⁹ Heller, [1983], p. 35.

mundo social. Claessens parte daqui quando formula a teoria segundo a qual não é o estímulo <<interior>> que assume o papel dos instintos (segundo ele, o estímulo interior não é o instintos, nem sequer nos animais), **mas o sistema de costumes e instituições sociais.**²⁰⁰

A exemplo, o ato de rir por felicidade é uma expressão usualmente identificada como algo característico dos seres humanos. Mas embora qualquer ser humano esteja habilitado a rir desde o seu nascimento, a sua manifestação não seria natural e necessária. Rir não seria assim um instinto humano. Tratar-se-ia de uma resposta manifestada pelas referidas estruturas físico-biológicas presentes somente e na medida em que estimulada socialmente, para fins que são aprendidos também socialmente e que, inclusive, podem variar ao longo do tempo²⁰¹.

Parece corroborar para essa teoria o fato de que uma risada, decorrente de mecanismos biológicos, pode ter as mais diferentes causalidades e finalidades: alegria, desconforto, ironia e até tristeza, cuja explícita ou por vezes sutil diferenciação é aprendida apenas socialmente, ainda que de forma não diretamente refletida. Nessa linha, Heller repete que “O homem não é um **animal** social, mas um **ser** social”²⁰², porquanto, em sua visão, a “[...] a <<essência humana>> não pode ser derivada de circunstâncias biológicas e naturais”.²⁰³

Partindo mais uma vez da teoria antropológica de Arnold Gehlen, a Autora concorda que, diferentemente de todos os demais seres vivos, o humano, ao “destruir” os instintos, se conformou como um ser não especializado e dotado de um hiato, o que significa ser biologicamente “[...] capaz de um número infinito de coordenações motoras características”²⁰⁴, mas não ser naturalmente determinado por nenhuma delas. A idiossincrasia humana residiria, portanto, em sua plasticidade, nas “potencialidades da sua natureza para integração de vários factores”²⁰⁵, a qual permite o “alargamento as fronteiras impostas pela natureza, sendo estas fronteiras tanto da natureza interna como da externa”²⁰⁶. Resume bem esta concepção de Heller à época a frase de que “[...] a

²⁰⁰ Heller, [1983], p. 30.

²⁰¹ “Basic expressions of affect are not acquired but ‘natural’ feeling-responses to fairly complex structures of stimuli. However, the stimuli empowered to evoke the affects may change over time.” (Heller, *The Power of Shame: a rational perspective*. London: Routledge Revivals, 2019, 316 p, p. 5. c1985)

²⁰² Heller, [1983], p. 31, [grifos nossos].

²⁰³ Heller, [1983], p. 34.

²⁰⁴ Heller, [1983], p. 29.

²⁰⁵ Heller, [1983], p. 69.

²⁰⁶ Heller, [1983], p. 34.

natureza humana não é idêntica ao que <<se expande a partir de dentro>>, mas ao que pode ser integrado>>²⁰⁷.

A partir daqui, sugere-se a quebra do conceito de natureza para se distinguir natureza (*stricto sensu*) e essência humana, separação essa que não é apresentada diretamente pela Autora, embora haja referência à existência de uma segunda natureza²⁰⁸. Sem prejuízo da afirmação de Heller²⁰⁹ na obra *Sobre os instintos* de que a sua concepção (da época) acerca da natureza humana se funda nas componentes elementares descritas por Karl Marx (na interpretação conferida pelo filósofo húngaro Gyorgy Márkus), quais sejam, de objetivação, socialidade, universalidade, autoconsciência e liberdade, a pedra fundamental de sua teoria nesse ponto parece restar na citada plasticidade do ser humano para a agregação²¹⁰, ante a centralidade dos processos de objetivações:²¹¹

O sistema das objetivações da espécie em si própria (*na-sich-seiende gattungsmassige Objektivationen*), paralelo à destruição do sistema biológico dos instintos – falando em sentido figurado – assume o papel e <<conduz>> as acções e o comportamento do indivíduo na reprodução de si próprio, da sua sociedade e da sua espécie. Dado que esta objectivação é sempre aprendida, adquirida, criada e reconstituída nos seus conteúdos específicos, os mais diversos sistemas de objectivação podem desempenhar esta função. **No entanto, precisamente porque os seres humanos não são guiados pelos instintos, o mundo e a vida humanos não são possíveis sem o sistema das <<objectivações da espécie em si própria>>.**

Enquanto a natureza humana seria a plasticidade do ser para a agregação, a essência humana corresponderia ao que foi agregado (*lato sensu*) por meio das objetivações. Ao utilizar a agressão como exemplo, Heller deixa de forma bem evidente essa relação entre o ser “plástico” e as agregações possíveis pelas objetivações²¹²:

Os impulsos não são libertados através dos canais admissíveis; na realidade, eles formam-se ou despertam na acção. Ainda que tal possa parecer

²⁰⁷ Heller, [1983], p. 32.

²⁰⁸ Heller, [1983], p. 137.

²⁰⁹ Heller, 2016, p. 115.

²¹⁰ Em verdade, tanto a plasticidade quanto as citadas componentes essenciais da natureza humana parecem decorrer para Heller da capacidade única do ser humano de autorreflexão, de ser consciente de si próprio, capacidade esta decorrente da racionalidade: “<<O homem transforma a sua actividade vital num objeto de vontade e de consciência. Este pensamento desempenhará um papel significativo nos meus argumentos posteriores. O facto de o ser humano ser a única criatura caracterizada pela <<ambiguidade>>, isto é, de ser um Eu capaz de conhecer e moldar o Eu do ponto de vista de outrem (e só devido a isto pode ser considerado eu), quer isto dizer, o facto de o homem ter conhecimento de si e consciência de si (existe como Eu consciente e frequentemente frui da consciência do Eu), é a condição principal e o aspecto criativo da sua <<plasticidade>>” Heller, [1983], p. 36).

²¹¹ Heller, [1983], p. 31.

²¹² Heller, [1983], p. 83, [grifos nossos].

assustador, temos de admitir que, mesmo neste caso, é a objectivação que cria a necessidade. **Quando afirmei que a natureza humana, no que respeita ao comportamento, é idêntica ao que pode ser << integrado >> no homem, também afirmei que a agressão, na sua forma mais extrema, pode também tornar-se parte da natureza humana, uma vez que pode ser integrada nela. Ao mesmo tempo, não pode ser integrada se a estrutura da sociedade não fornecer a oportunidade de <<objectivação>>.**

Por essa interpretação, o ser humano não seria agressivo ou tranquilo por natureza, como defendido por parte das tradicionais teorias contratualistas²¹³: “O homem não nasceu com instintos alienáveis, pela simples razão de que não nasceu com instinto”²¹⁴. O ser humano poderia ou não ser qualquer coisa e, à medida em que se torna, passa a assim ser e assim poderá continuar a ser, porquanto tal característica foi agregada à sua essência (segunda natureza), e que pode ser passada sempre adiante, mas apenas socialmente, de modo que, como já apontada em *Everyday life*, “[...] ele também não é uma corporização da essência inata da espécie, da substância humana.”²¹⁵.

Para Heller, “A essência humana, portanto, não é o que ‘esteve sempre presente’ na humanidade (para não falar mesmo de cada indivíduo), mas uma realização gradual e contínua das *possibilidades* imanentes à humanidade, ao gênero humano”²¹⁶, o que decorre justo de sua plasticidade. “Esta segunda natureza desenvolveu-se historicamente e encarna nas objectivações e nos indivíduos do mundo actual, como uma questão de recíproca influência.”²¹⁷. Aquilo que foi agregado torna-se assim uma potencialidade, “[...] tanto no sentido das alternativas negativas como no das alternativas positivas”²¹⁸.

²¹³ “A maioria dos filósofos, baseando-se não na biologia e na psicologia, mas nas experiências da sua época, argumentou que a natureza humana resiste à <<integração>>. A teoria dos desejos e impulsos associativos, que só podem ser guiados ou controlados pela mente, mas que nunca podem cessar, já formulada no *Fedro* de Platão, renasceu sob uma grande variedade de formas na filosofia burguesa, na dicotomia afecto-razão frequentemente expressa (particularmente na psicologia moderna, com a rígida separação das esferas cognitivas e emocional). O homem que é como um lobo para o homem, a menos que controlado pelas instituições e pela moral, ou a menos que a sua natureza lupina encontre escapes, constitui uma linha de pensamento que vai de Hobbes às teorias da agressão discutidas neste trabalho (ainda que os etólogos-antropólogos dos nossos dias tenham uma opinião melhor do lobo. E de acordo com o argumento predominante e inteiramente moderno, a integração humana bem sucedida da natureza exterior deixa a natureza interior intacta, na melhor das hipóteses, ou torna-a ainda mais associativa e irracional, no pior dos casos, libertando os instintos herdados dos antepassados animais. E a ideia de que a civilização e a evolução da produção conduzem à integração do <<mau>> numa natureza humana <<boa>> -- ideia apresentada por Rousseau --, diferindo embora do pensamento anteriormente mencionado na sua concepção do homem, leva todavia a resultados semelhantes.” (Heller, [1983], p. 10).

²¹⁴ Heller, [1983], p. 153, [grifos nossos].

²¹⁵ Heller, [1983], p. 153, [grifos nossos].

²¹⁶ Heller, 2016, p. 17).

²¹⁷ Heller, [1983], p. 153, [grifos nossos].

²¹⁸ Heller, [1983], p. 153, [grifos nossos].

Em oposição ao modelo do contrato social, o qual “Sugere que a natureza humana seja, ao mesmo tempo, fonte e limite de nossas possibilidades e temos de realizá-la do melhor modo que formos capazes”²¹⁹, a concepção de Heller defendida na obra *Sobre os instintos* parte de uma abertura do ser, o que lhe confere grande poder, na medida em que esse passa a ser ator de sua existência e não cativo de instintos biológicos ou de uma índole natural inata. Há, assim, uma tensão entre a livre escolha e o que já está dado, como se extrai de trecho da obra²²⁰ em que a Autora discorre acerca da liberdade, ainda a partir de uma perspectiva marxiana:

Liberdade – considerando-a apenas do ponto de vista desta obra – significa em primeiro lugar uma **abertura para o futuro**, a possibilidade de consciente e intencionalmente compreender o novo, aquilo que ainda não existe. Assim, a liberdade do homem – oposta à condição do animal – é antes de mais auto-criação: iniciada como uma potencialidade abstracta, no processo de auto-domesticação, continuando na <<pré-história>> (**nós próprios a criamos, mas em condições que nos são alheias, em condições <<já dadas>>**) e complementando-se na <<história real>>, na qual a <<medida inerente>> da espécie humana é também aplicada à história.

O resultado dessa essência é produto da própria humanidade. Portanto, para Heller, “É o homem actual que forma a sociedade futura e os homens futuros da sociedade actual”²²¹. Sobre esse aspecto de certa liberdade dos seres humanos na construção de sua própria essencialidade, Maria Helena Bittencourt Granjo explica:

[...] a essência humana [é] o ponto de chegada e não de partida, o resultado das influências sociais e das respostas dos indivíduos a elas. [...] O homem atirado a esse mundo, tão contingente quanto ele, deveria realizar-se, construir-se a partir de situações postas. É a pessoa que *faz a sua vida* e, nesse sentido, *faz-se a si mesma*.²²²

É por isso que, nesta fase, Heller entenderá que a história se revela como a “[...] explicitação da essência humana, mas sem identificar-se com esse processo”²²³, pois “[...] não contém não apenas o essencial, mas também a *continuidade* de toda a heterogênea estrutura social, a *continuidade* dos valores”²²⁴ que explicam o ser genérico. Nas palavras de Gleny Guimarães, “[...] o ser genérico sintetiza o processo de objetivação da humanidade através da historicidade”²²⁵. Em síntese, a essência humana,

²¹⁹ Heller, [1983], p. 31.

²²⁰ Heller, [1983], p. 39, [grifos nossos].

²²¹ Heller, [1983], p. 11.

²²² Granjo, 2008, p. 13.

²²³ Heller, 2016, p. 15.

²²⁴ Heller, 2016, p. 15.

²²⁵ Guimarães, 2000, p. 28.

ao passo que é ontologicamente plástica e assim tem as suas fronteiras alargadas pelas objetivações, “é também ela histórica”²²⁶. Na medida em que os humanos são seres históricos, não há nada assim antes ou para além da própria história. Isso não importa estar preso a ela, que também é aberta. Por estar em constante movimento, se considerada a partir de um ponto único, não é possível verificar a sua inteireza; a essência humana só se realiza no processo infinito da história²²⁷:

A história, portanto, é a substância da sociedade. Mas a sociedade é sempre um complexo determinado, com um método de produção determinado, apresentando ainda classes, camadas, formas mentais e alternativas igualmente determinadas. Essas classes, camadas, formas mentais e alternativas são meramente portadoras de um conteúdo axiológico relativo, ou de uma possibilidade axiológica relativa. A relatividade se deve, antes de mais nada, ao fato de que a totalidade do valor – a explicitação da essência humana – pode se realizar apenas no processo *infinito* do desenvolvimento histórico total.

Segundo Heller, existem estas esferas de valor, que “são elas os grandes túmulos da história, mas igualmente seus berços”²²⁸, porquanto, embora não sob perspectiva de progresso (seja em ritmo²²⁹ ou conteúdo²³⁰), “uma vez constituídas, jamais perecem”²³¹, isso é, os valores podem ter suas esferas aumentadas ou diminuídas, mas lá sempre remanescem, como *possibilidades axiológicas* “acopladas”, sejam positivas ou negativas, de desenvolvimento do ser genérico humano²³²: “A realização é sempre absoluta; a perda, ao contrário, é relativa”²³³, de modo que, “[...] Uma vez que as realiza, em quaisquer das direções possíveis, já não pode mais perdê-las do ponto de vista do desenvolvimento histórico global²³⁴”. Esse conteúdo perpétuo do gênero humano, que reúne tudo o que foi *desenvolvido* até aqui (e não do que era inato), é o que Heller

²²⁶ Heller, 2016, p. 15.

²²⁷ Heller, 2016, p. 27.

²²⁸ Heller, 2016, p. 16.

²²⁹ “No entanto, o desenvolvimento ou a possibilidade de desenvolvimento do valor não ocorre de uma forma contínua ou de uma forma uniformizada em todas as esferas. Pelo contrário, ele ocorre de uma forma desritmada, descompassada e a-contínua.” (Guimarães, 2000, p. 45).

²³⁰ “Se, por explicitação do valor, entendêssemos simplesmente o aumento e o enriquecimento dos valores morais, seria de duvidar – para falarmos comedidamente – que pudéssemos justificar esse ponto de vista. Pois se poderia objetar que os homens não são nem melhores nem mais felizes que no passado.” (Heller, 2016, p. 22).

²³¹ Heller, 2016, p. 17.

²³² “Em determinado ponto, estruturas que foram essenciais, submergem nas profundidades, para aí continuarem uma vida inessencial do ponto de vista social global; e outras se elevam passando da inessencialidade à significatividade.” (Heller, 2016, p. 16).

²³³ Heller, 2016, p. 24, [grifos do texto].

²³⁴ Heller, 2016, p. 32.

chamou de “invencibilidade da substância humana”, a qual, para a filósofa, só poderia ser a história:

Por mais duradouras que sejam as fases históricas estéreis com relação a essa ou aquela esfera ou substância axiológicas, sempre existirão “preservadores” dos valores alcançados. O ser segundo a mera possibilidade é um desaparecimento relativo; após épocas estéreis do ponto de vista do valor em questão, começa a redescoberta e, com ela, a continuação da construção do velho valor, o qual pode novamente entrar em colapso – já depois de ter alcançado um nível superior – e voltar ao plano da mera possibilidade. Nem um valor só conquistado pela humanidade se perde de modo absoluto; tem havido, continua a haver e haverá sempre a ressurreição. **Chamaria a isso de *invencibilidade da substância humana*, a qual só pode sucumbir com a própria humanidade, com a história. Enquanto houver humanidade, enquanto houver história, haverá também desenvolvimento axiológico no sentido anteriormente descrito.**²³⁵

Veja-se que, novamente, a Autora confere grande autonomia aos seres humanos, cuja natureza plástica inicial, uma vez não determinada por instintos, é desembaraçada das amarras biológicas para a sempre aberta possibilidade de se traçar novos e próprios caminhos, cujos subsídios são os valores desenvolvidos até então e exortados na substância histórica, e os quais, impossíveis de serem perdidos em definitivo, são carregados continuamente nas formas de complexos sociais, o que aponta, em verdade, para um inequívoco sentido de desenvolvimento progressivo da humanidade.

Segundo a Heller da maturidade, esta teoria da “acumulação de valor” seria um resquício do “[...] otimismo mais contido da minha velha filosofia da história”²³⁶. Ela abandonará então mais tarde a defesa desta possibilidade de uma “invencibilidade da substância humana”, o que de algum modo, ainda a conectava a uma perspectiva marxista da história (rumo progressivo a um futuro histórico “melhor”). Segundo Grumley, a partir do acolhimento da crítica de Hannah Arendt à Filosofia Antropológica²³⁷, a Autora reorienta o seu foco para a ação moral, deixando de acreditar neste caráter plástico, autocriado e aberto da humanidade que emprestaria um sentido à história ao permitir este acumulativo desenvolvimento axiológico²³⁸.

²³⁵ Heller, 2016, p. 25, [grifos do texto].

²³⁶ Heller, c2011, p. 65.

²³⁷ “Recognition of the fact that human affairs are bound in a web of social relations places inescapable limits on all illusions of human self-emancipation.” (Grumley, c2005, p. 280).

²³⁸ “Não podemos conhecer a meta da história, nem a sua necessidade (se interpretada sem as alternativas), caso em que sua representação aparece como secretamente idêntica à representação teleológica. Mas podemos estabelecer a possibilidade de um subsequente desenvolvimento dos valores, apoiar tal possibilidade e, desse modo, emprestar um sentido à *nossa* história.” (Heller, 2016, p. 32).

Nos anos seguintes, Heller faz aberta crítica à filosofia da história marxista, rompimento esse que, segundo Grumley, foi o passo fundamental para que ela começasse finalmente a se reconciliar com a contingência e o paradoxo²³⁹ modernos, os quais, de um modo ou de outro, já davam sinais em seus escritos anteriores, como, a exemplo, pela afirmação de inúmeras posições teleológicas aos indivíduos ao invés de uma linha reta histórica ou, mesmo, quanto a esta abertura infinita da natureza humana. E é sobre este próximo passo, ainda intermediário, em direção a esta “reconciliação”, que se discorre no próximo tópico, com foco na obra *A Theory of History* (1982), que servirá de ponte para a compreensão da Autora acerca da condição humana na modernidade e de suas conseqüentes implicações sobre a justiça.

1.4. História

Após trabalhar a compreensão de que não há instintos ou natureza inata a definir a condição humana, como visto, Heller foi em direção a uma Filosofia Antropológica, caminho esse que foi abandonado por ela na obra *A Theory of History* (1982), pela qual rompe, em definitivo, com a possibilidade de existência de uma História²⁴⁰ humana unificada, de “H” maiúsculo²⁴¹, como uma “grande narrativa”²⁴² a ser apenas desenrolada. Neste livro, que é bastante interessante, para além de uma análise da historiografia, a Autora se dedica a descrever os estágios de consciência histórica da humanidade e como, para o indivíduo moderno, surge esta consciência de uma “história universal”, a “história do mundo”²⁴³, em que o “[...] o homem torna-se sujeito da história, mas não a *pessoa*. Esta fica sujeita à história.”²⁴⁴. Ela analisa as filosofias da história que emergem a partir da modernidade, identificando os seus fundamentos e os sentidos que

²³⁹ Grumley, c2005, p. 12.

²⁴⁰ “Em consequência, a “História”, enquanto tal, não constitui a história da humanidade. A “História” transformada em história da humanidade que engloba passado, presente e futuro é apenas a construção mental de nossa história, da moderna forma de existência e de sua história.” (Heller, 1993, p. 333).

²⁴¹ “1. A principal categoria da filosofia da história é a História com letra maiúscula, árvore à qual estão sujeitas todas as histórias particulares humanas, concebidas como os seus ramos; uma essência comum que tem nelas suas manifestações.

2. A história com letra maiúscula é compreendida com mudança, a qual tem uma *tendência* geral, fruto das tendências particulares inerentes aos seus diferentes ramos ou manifestações. Concebe-se esta tendência geral como progresso ou regressão, ou como a repetição dos mesmos padrões de desenvolvimento (progresso = regressão) em todos os ramos da História.” (Heller, 1993, p. 256).

²⁴² Grumley, c2005, p. 96.

²⁴³ Heller, 1993, p. 33.

²⁴⁴ Heller, 1993, p. 35.

elas quiseram implicar à história, para desconstruí-las, oferecendo, em lugar, uma Teoria da História.

Para o que ora importa, é por esta obra que Heller abertamente recusa a possibilidade de se enunciar afirmações verdadeiras sobre o futuro histórico²⁴⁵, o que representa, como dito, o seu rompimento definitivo com o marxismo (“Em *Das Kapital*, a ação da classe histórica mundial aparece, apenas, como um fator contingente, o qual não pode mudar o resultado da História, mas pode apenas ‘facilitar as coisas’ ou apressar o parto”²⁴⁶), e o posicionamento da responsabilidade humana, com todos os seus ônus e bônus, no centro da história, retirando de cena as famosas leis históricas:

Esta é a nossa história, nua e crua – uma história de esperanças frustradas. A quem devemos culpar por isto, ao mundo ou a nossas esperanças? Se culpamos o mudo, estaremos culpando a nós próprios, pois, *nós somos história*. Se culpamos nossas esperanças, estaremos o que de melhor existe em nós que somos história. Culpar é um ato de irresponsabilidade, quando a responsabilidade é exatamente o que se deve assumir, o que se precisa assumir.²⁴⁷

Neste sentido existencialista, a história não tem rumo ou sentido necessário, seja trágico ou de redenção, mas pode ser memória que adverte para a tomada de decisão presente, portanto, tal qual um alerta para aquilo que já se experimentou no passado como erro histórico:

Aprendemos com a história porque esquecemos e lembramos. Podemos aprender coisas boas, más ou não aprender coisa alguma. O aprendizado com a história, cuidadoso, e gratificante como qualquer outro, exige esforço e concentração de nossas forças mentais. Nele, também podemos cometer erros e freqüentemente temos de recomeçar tudo outra vez, mas igualmente aos demais processos de aprendizado, estamos sempre aprendendo. A história não nos ensina coisa alguma – é aprendendo com a história que nos ensinamos a nós mesmos. Somos historicidade, somos história. Somos os alunos e professores nesta escola que é o nosso planeta. Só paramos de aprender quando deixamos de existir. (E podemos até aprender como podemos deixar de existir.) A questão não é se aprendemos, mas o que aprendemos com a história.²⁴⁸

A guia da história pode, assim, nos chamar a atenção sobre perigos de caminhos sombrios uma vez trilhados no passado, mas não pode nos dar pistas sobre o que vem pela frente, que será totalmente diferente e não andarás em estágios. E a perspectiva pós-

²⁴⁵ Heller, 1993, p. 367.

²⁴⁶ Heller, 1993, p. 325.

²⁴⁷ Heller, 1993, p. 394.

²⁴⁸ Heller, 1993, p. 250.

moderna, embora ainda não colocada de modo expresso neste momento por Heller, nasce justamente desta consciência de que não estamos condicionados por um desenvolvimento necessário, de modo que, se não se pode embarcar num imaginado trem da História que ruma em direção, pela guia de um condutor alheio (seja divino, sejam leis históricas), a um ponto final: os caminhos estão abertos. Em verdade, mais à frente Heller afirmará que, desde os horrores do século XX decorrentes de ideologias totalizantes, de fato descobrimos qual o sentido deste trem: as estações finais, desta vez não metafóricas, chamadas Auschwitz e Gulag.

E se este contexto se revela como de desesperança, a Autora, por outro lado, quer enfrentar o vazio ético dos tempos despedaçados pela irrealização do prometido progresso necessário. Como bem afirma Maria Helena Bittencourt Granjo²⁴⁹, o esforço de Heller é assim para “[...] ultrapassar tanto trombetas que anunciam a morte da razão, quanto a prisão dos sistemas fechados”. Ao invés de uma filosofia da história que ditaria regras à vida humana, a Autora propõe uma Teoria da História, pela qual a compreensão e o aprendizado do passado sirva ao incentivo de compromisso para o futuro: “[...] nenhuma teoria da história nos garante que as coisas ocorrerão assim, apenas nos fornece a norma de que assim deveriam ocorrer e de que devemos fazer tudo que estiver ao nosso alcance para alcançar tal fim.”²⁵⁰.

Assim, “Em lugar de nos olharmos como o objetivo da ‘História’, podemos vê-la como nosso objetivo”²⁵¹, cujo sentido é conferido pelos próprios seres humanos, de modo que em Heller “[...] a História se torna um *projeto*, uma ideia sobre o futuro da humanidade”²⁵². Fazer da história projeto é entendê-la como fluxo aberto, já que do passado não se podem extrair regras e não há resultado necessário, logo, “[...] não pode construir-se como um *desenvolvimento factual*”²⁵³, mas é possível tomar ele para “[...] aprender a selecionar determinados objetivos e decidir quais, dentre esses, podem ser compartilhados”²⁵⁴. Para ela, qualquer “[...] progresso futuro não é uma necessidade, mas um valor com o qual estamos comprometidos e é através desse comprometimento que ele se torna uma possibilidade”²⁵⁵.

²⁴⁹ Granjo, 2008 p. 27.

²⁵⁰ Heller, 1993, p. 387.

²⁵¹ Heller, 1993, p. 349, [grifos nossos].

²⁵² Heller, 1993, p. 346.

²⁵³ Heller, 1993, p. 346.

²⁵⁴ Heller, 1993, p. 395.

²⁵⁵ Heller, 1993, p. 364.

Heller renova então a sua compreensão acerca de que somente os indivíduos podem fazer a sua história, mas agora a vincula à ideia de compromisso, para fora do qual não há qualquer certeza (“[...] devemos estabelecer objetivos adequados à idéia de uma utopia, não esperando ‘o acontecimento’ desta utopia, mas contribuindo para a construção de um mundo, que possa sustentar uma maior *semelhança* com ela do que este no qual vivemos.”²⁵⁶). É somente assim a partir da decisão de fazer dele concreto que pode haver esperança: “Não nos encontramos em nenhum túnel escuro, com a chance de, quem sabe, percebemos uma tremeluzida luzinha na outra extremidade. Godot não virá, mas nos certamente partiremos [...] Se podemos viver uma vida digna – por que não tentar?”²⁵⁷

O progresso é, portanto, entendido não como necessidade, mas como um valor presente na experiência de vida moderna e passível, por isso, de realização. E é esta a razão, inclusive, que, segundo Grumley, embora a Autora tenha explicitamente repudiado um projeto de redenção que se realiza por si próprio, ela ainda teria proposto uma filosofia da história incompleta, na medida em que continuaria a mirar num futuro de progresso, mesmo que sob a proposta de um compromisso de utopia:

Rather than claiming, as Marx does, that history never sets itself goals that cannot be realised, the theory of history asserts that humanity never produces values that cannot be observed and constantly upheld. A commitment to the idea of progress understood as gains without losses involves an idea of future. Yet because the theory of history denies itself true statements about the future, the idea of the future must take the form of a utopia.

De fato, a Autora vê a necessidade de uma utopia para se caminhar em direção — “[...] idéia de progresso (interpretado como ganho sem perdas correspondentes) *constitui o Dever-ser desta teoria*. Trata-se de um valor e, como tal, a idéia de uma sociedade futura”²⁵⁸, em que o Dever-ser (utopia) é uma norma para o Deve-fazer, e este último provê a “vontade-de-utopia”²⁵⁹ —, classificando a sua Teoria da História como socialista. Além disso, Heller ainda não se desconecta totalmente de uma Filosofia Antropológica ao propor que, embora não haja nenhuma garantia de que determinada lógica se realize (a exemplo do socialismo), ela afirma que “[...] quer como idéia, quer como movimento”, ela permanecerá, porquanto constitui “*nossa história*”. A distinção

²⁵⁶ Heller, 1993, p. 370.

²⁵⁷ Heller, 1993, p. 395.

²⁵⁸ Heller, 1993, p. 370.

²⁵⁹ Heller, 1993, p. 393.

em relação à posição anterior, segundo a crítica do referido autor, é a de que “[...] *now her radical anthropology is mediated by political realism and this requires the capacity to learn from history and avoid all emphatic assertions regarding the historical future*”²⁶⁰.

Mesmo assim, entende-se que, nesta obra, a Autora constrói o “trampolim” para o seu futuro salto de imersão completo na contingência e no caráter paradoxal da modernidade, já identificando, inclusive, que “Devido às contradições e tensões entre as lógicas diversas e inerentes da sociedade moderna, o equilíbrio dela é *instável*: A instabilidade não constitui uma disfunção desta sociedade, mas um de seus elementos vitais”²⁶¹. Ademais, é inequívoca a conexão de sua Teoria da História à Filosofia Moral, com tónus existencialista, quando afirma o imperativo de uma decisão ética frente à consciência de que não há necessidade histórica, empreendendo

“[...] ações racionais de valor sem importar-se com o sucesso ou o fracasso delas. A derrota é sofrida e o sucesso é gozado, mas em ambos os casos, no sofrimento ou na alegria, tem de prevalecer sempre a mesma coragem e decisão.”²⁶²

Heller faz assim uma assunção à responsabilidade para que homens e mulheres modernos, cientes de que não há sentido histórico necessário, se tornem autores(as) de seus próprios destinos, numa existência autobiográfica:

Uma teoria da história não promete à humanidade a “realização dos sonhos dessa teoria”; tampouco avisa que seus pesadelos tornar-se-ão verdades. As promessas e avisos (alertas) dessa teoria não estão incrustadas na “História”: são sustentadas pela historicidade, pelos atores humanos que se compreendem a si mesmos em termos históricos. Não há nenhuma outra promessa exceto a perseverança, por parte dos autores da promessa. Não há nenhum outro aviso, senão o alerta para não deixarem de perseverar.²⁶³

Mas, como afirma Grumley, ainda faltava para Heller a completa reconciliação inteira com a condição humana moderna: o verdadeiro reconhecimento da contingência pelo fato da experiência de lançamento “[...] *should always inhibit the aspiration to absolute mastery*”²⁶⁴ e, portanto, o desapego à realização completa de utopias e à fé na impossibilidade de perda de valores. Este caráter contingente e paradoxal, que será

²⁶⁰ Grumley, c2005, p. 104.

²⁶¹ Heller, 1993, p. 341.

²⁶² Heller, 1993, p. 394.

²⁶³ Heller, 1993, p. 373.

²⁶⁴ Grumley, c2005, p. 280.

fundamental à *Teoria da Justiça* de Heller, ficará cada vez mais premente em sua filosofia com o passar dos anos. No tópico seguinte, para melhor compreendê-lo, expõe-se a importante caracterização e diferenciação dos períodos pré-moderno, moderno e pós-moderno feita pela filósofa, e ora em diálogo também com outros autores.

2. MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE

2.1 Pré-modernidade e modernidade

No artigo “O pêndulo da modernidade”²⁶⁵, Agnes Heller e Ferenc Féher descrevem o que se pode entender como moderno, indicando que se trata de um posicionamento da humanidade em relação ao pré-moderno: fala-se a partir de um ponto de vista “moderno”. Trata-se de uma justaposição pela diferença, localizada historicamente, de um antes e um depois, em que aquele é condição anterior do último. Entender-se moderno é, portanto, uma manifestação de consciência histórica, “[...] ou seja, a consciência de que nós, como todo o mundo, estamos encapsulados no tempo: eles, no tempo ‘deles’; nós, em nosso próprio tempo”²⁶⁶.

Embora este depois seja condicionado pelo antes, a relação não é de causalidade ou teleologia, pois, “Como contingência, nossa história não tem objetivo”²⁶⁷. Não há assim como se afirmar que a modernidade deveria ter surgido ou que necessariamente surgiria (ou mesmo que perdurar²⁶⁸), “Mas uma vez que surgiu, está-se autorizado a procurar por alguns ‘sinais’ indicadores de sua possível chegada e seus – repetidos – fracassos em tempos passados”²⁶⁹. E é a partir desta observação de “regularidades, repetições, conexões habituais, todas essas coisas em cujo cenário eventos contingentes acontecem”²⁷⁰ que é possível distinguir na modernidade a sua dinâmica, termo que se refere “[...] à forma ou ao modo como se alteram as instituições modernas e as formas

²⁶⁵ Heller; Fehér, 1994.

²⁶⁶ Heller; Fehér, 1994, p. 51.

²⁶⁷ Heller; Fehér, 1994, p. 52.

²⁶⁸ “O ‘fim da história’ é uma falsa questão, que não pretendo abordar. Pode-se admitir que, se existem apenas dois modelos de arranjo social – o pré-moderno e o moderno – e que as democracias liberais garantem melhor as dinâmicas da modernidade, o mundo talvez tenha chegado a um ponto de relativo equilíbrio, quer dizer, um ponto em que conflitos semelhantes ocorrem durante todo o tempo. Mas, nesse caso, temos em mente apenas uma moldura abstrata e vazia. A modernidade é um arranjo social novo. Não temos a mais vaga idéia de suas possibilidades. Nem mesmo sabemos se ela sobreviverá durante o próximo milênio.” (Heller, 1999, p. 21).

²⁶⁹ Heller; Fehér, 1994, p. p. 52.

²⁷⁰ Heller; Fehér, 1994, p. 52.

de vida”²⁷¹. Diferentemente do proposto pelas grandes narrativas de sistemas completos, cuja normatividade histórica universal não teria se revelado adequada²⁷², conseguir identificar como se dão essas alterações não possibilita uma antevisão da “História”²⁷³, mas pode sim abrir portas para uma melhor compreensão dos fenômenos modernos.

Primeiro, Heller destaca que a modernidade tem caráter universal, mas não por força do mandamento de inexoráveis leis históricas. Trata-se de algo percebível por direta empiria:²⁷⁴ o moderno, de fato, alcançou todo o mundo, mesmo que pelo “transplante” de seu ordenamento social para locais em que a dinâmica ainda não havia se estabelecido própria ou inteiramente, do que resultaria um caráter distorcido e de “estado instável” do arranjo social, quando em comparação ao modelo inicial, em que a dinâmica se estabeleceu previamente²⁷⁵. Elemento também próprio e essencial à sobrevivência da modernidade, o ordenamento social moderno é definido como a:

[...] a estrutura permanente de e o mecanismo para a distribuição (ordenação) e redistribuição (re-ordenação) da liberdade e das oportunidades de vida ao lado do processo de manutenção (reprodução) do conjunto da unidade social²⁷⁶.

A centralidade do conceito reside assim na distribuição da liberdade e das oportunidades de vida, que nos arranjos pré-modernos era definida no momento do nascimento, pelo *locus* ocupado na sociedade, de ordem estratificada, e que seria determinante da função a ser exercida ao longo de toda a vida:

Nascer em um estrato social em vez de em outro é sempre um acidente do ponto de vista do recém-nascido. Não existe necessariamente uma ligação entre os dois *a priori* da existência humana (os *a priori* genético e social). Entretanto, esse acidente é transformado em destino no momento do nascimento: o recém-nascido *deve-se* adaptar às expectativas contextuais dadas no local em que aconteceu ter nascido. O escravo nasce na escravidão, o homem livre nasce livre, e ambos deveriam se tornar o que já são - escravos e homens livres, ou antes bons escravos e bons homens livres respectivamente, segundo as normas impostas a eles.²⁷⁷

²⁷¹ Heller, 1999, p. 17.

²⁷² Heller; Fehér, 1994, p. 51.

²⁷³ “Os modernos não têm mais oportunidade que os pré-modernos de conhecer o futuro. Talvez tenham até menos. Isto é uma descoberta intrigante, pois a modernidade é um arranjo social orientado para o futuro e não para o passado. Os homens e mulheres modernos estão, portanto, mais interessados em embarcar na máquina do tempo para dar uma olhada além dos nossos horizontes.” (Heller, 1999, p. 21).

²⁷⁴ “Nosso conceito de universalismo é empírico. Não é uma idéia, nem uma manifestação de superioridade. Apenas observamos que o ordenamento social moderno se espalhou por todo o planeta, e que os nichos de ordenamentos pré-modernos estão desaparecendo rapidamente. Dessa maneira, o universalismo empírico, simplesmente ocupa “todos os lugares em nosso planeta.” (Heller; Fehér, 1994, p. 52).

²⁷⁵ Heller; Fehér, 1994, p. 53.

²⁷⁶ Heller; Fehér, 1994, p. 58.

²⁷⁷ Heller; Fehér, 1994, p. 59.

No mundo pré-moderno, a sociedade dividia-se em estamentos, entre os quais havia uma distribuição assimétrica, cuja “[...] distribuição básica das oportunidades de vida e de liberdade se dá por nascimento e é, por definição hierárquica”²⁷⁸, fundada na lei da natureza (*physis*), em oposição à convenção (*nomos*), a qual definia as relações de distribuição simétrica intra-estamentária, como, por exemplo, entre homens livres na *polis* grega²⁷⁹. Esse tipo de ordem social estamentária, tida por natural e que dava certa organização ao mundo de então, começa a ser fragilizada quando do despontamento, ainda no Renascimento europeu²⁸⁰, da dinâmica moderna, cuja natureza dialética, que “[...] se caracteriza por uma negação constante e pela justaposição, pela crítica e pela idealização”²⁸¹, testa e põe à prova regras, instituições e limites²⁸².

A modernidade, assim, “se afirma e reafirma por meio da negação”²⁸³, de forma que as suas “forças motoras impulsionam um desafio que desenraiza e derruba qualquer ordem estabelecida”²⁸⁴. Trata-se de uma espécie de “jogo” de questionamento contínuo, que têm “certas regras, embora não rígidas”²⁸⁵, de caráter histórico: rompe-se com o antigo para a construção do novo ou se rechaça o novo para a recuperação do antigo, num incessante e infundável movimento.

Como o questionamento, a negação e a superação são movimentos inerentes e contínuos da modernidade, sociedades como aquelas moldadas por estamentos, não se sustentarão e deixarão apenas resíduos²⁸⁶, o que não importa afirmar que nas sociedades modernas inexistem uma estrutura de distribuição e re-distribuição das oportunidades de

²⁷⁸ Heller; Fehér, 1994, p. 60.

²⁷⁹ Heller; Fehér, 1994, p. 59.

²⁸⁰ Heller; Fehér, 1994, p. 56.

²⁸¹ Heller; Fehér, 1994, p. 56.

²⁸² “A modernidade pode manter sua identidade somente se várias coisas mudarem constantemente e se pelo menos algumas coisas forem continuamente substituídas por outras. A modernidade prospera sobre conflitos internos. Quando um conflito, chamado de contradição pelos filósofos, é negado (ou superado)*, novos conflitos ocupam imediatamente seu lugar, e esse processo de negação/superação continua infinitamente. Os modernos não reconhecem limites, eles os transcendem. Eles desafiam a legitimidade das instituições, criticam-nas e rejeitam-nas, questionam tudo e, ao fazer tudo isso, sustentam o ordenamento moderno, ao invés de destruí-lo. Ato que foram uma vez letais para todos os ordenamentos pré-modernos, mantém o moderno vivo.” (Heller; Fehér, 1994, p. 53).

²⁸³ Heller; Fehér, 1994, p. 53.

²⁸⁴ Heller, 1999, p. 17.

²⁸⁵ Heller; Fehér, 1994, p. 54.

²⁸⁶ “Onde todos nascem livres, a estratificação em estamentos desaparece. Quanto tempo o desaparecimento leva é uma questão menor por- que, enquanto os resíduos dos estamentos sobreviverem, eles se arrastarão num tempo emprestado. Além disso, os antigos estamentos assumem a forma de classes sociais.” (Heller; Fehér, 1994, p. 61).

vida e de liberdade para a ordenação da sociedade.²⁸⁷ A questão agora é que, diferentemente das sociedades pré-modernas, não será mais o *locus* de nascimento (o qual independe de qualquer atuação individual dos sujeitos) que definirá a posição social²⁸⁸, mas sim a função ocupada (sociedade funcionalista, em termos da teoria de Niklas Luhmann), que será cada vez mais determinante²⁸⁹.

A hierarquia social no mundo moderno, portanto, é definida a partir das funções, que são realizadas pelos indivíduos dentro de “instituições especializadas”, que “[...] quer dizer instituições funcionalmente especializadas (como, por exemplo, as instituições políticas, econômicas e educacionais)”²⁹⁰ Por isso, “Quão livre os nascidos livremente permanecem, até que ponto estão limitados ou até escravizados, depende das próprias instituições especializadas”²⁹¹ criadas na modernidade. Para Heller, esse arranjo moderno torna difícil o retorno àquele do mundo pré-moderno.²⁹²

Esta ideia de que a posição social do indivíduo não depende mais do *locus* de seu nascimento e, por consequência, ele é livre para defini-la, consolidada no credo moderno “todos os seres humanos (nascem) igualmente livres”, é, segundo Heller e Fehér, o “[...] dobre fúnebre de todos os ordenamentos pré-modernos”²⁹³. Em contraste ao mundo pré-moderno, é a liberdade, portanto, que funda o mundo moderno, dando azo à noção de contingência, porquanto os indivíduos, em que pese sempre foram arremessados por acidente num mundo particular, só agora na modernidade ganham a consciência deste caráter acidental do lançamento e, mais grave, de que têm que enfrentar a assustadora descoberta de que o mundo, em verdade, não tem qualquer fundação.²⁹⁴

²⁸⁷ Heller; Fehér, 1994, p. 59.

²⁸⁸ “Qual é, então, a principal característica do arranjo social moderno, que começou a tomar forma durante o período de desconstrução do pré-moderno? Agora, as funções que homens e mulheres devem exercer não são mais determinadas por uma estratificação hierárquica fechada; pelo contrário: no desempenho de certas funções, eles mesmos definem sua posição hierárquica social do poder, da riqueza e da fama. Cada vez menos o cotidiano participa na alocação de posições hierarquicamente fixas; riqueza, poder e fama são crescentemente determinados pela posição que homens e mulheres ocupam durante suas vidas dentro da hierarquia das instituições econômicas, políticas e culturais. Isso significa que, em princípio, os homens nascem livres porque nascem contingentes: no momento do seu nascimento, nada está escrito em seus berços. Em princípio, suas possibilidades são ilimitadas.” (Heller, 1999, p. 16).

²⁸⁹ Heller; Fehér, 1994, p. 60.

²⁹⁰ (HELLER; FEHER, 1994, p. 62)

²⁹¹ (HELLER; FEHÉR, 1994, p. 62)

²⁹² “One cannot return to the premodern social arrangement without major social catastrophes.” (Heller, 2000, p. 248).

²⁹³ Heller; Fehér, 1994, p. 61.

²⁹⁴ “Humans were always thrown by accident into any particular world. But we can speak of “contingency” only in modern times, since it is in modernity that we become conscious of the accidental character of the

Diferentemente do mundo pré-moderno, em que deus, uma ordem cósmica ou qualquer outra autoridade mística davam sentido à vida, direcionavam as ações e, portanto, forneciam uma fundação, na modernidade, apenas a liberdade dos indivíduos restou, permitindo que eles próprios possam interpretar a sua existência à sua maneira e, por consequência, de infinitas formas diferentes (o que talvez seja o mais atordoador). Com isso, o mundo moral imediatamente “perde o chão” e os indivíduos são lançados ao vazio da existência, sendo o poder da razão incapaz de sarar esta “ferida aberta” pela consciência da contingência:

The threat of cosmic contingency is coeval with the emergence of the modern mechanistic view of the universe, with the substitution of the infinite matter of the immense necropolis for the living and ensouled divine Cosmos, and of the brave new world where the single person is just a Zero, where he or she does not count, and where God is dead, for the Eternal Governance is lost. The certitude that science promised to offer, the belief in the The Power of Reason that allows man to *make* a world of his own design and liking, dressed the wound of the consciousness of contingency but did not heal it.²⁹⁵

A impossibilidade de explicação do mundo a partir de conceitos religiosos ou metafísicos evidenciam uma nova forma de se relacionar com ele, essencialmente moderna, em que “*Freedom became the foundation of the modern world*”, porém, “*It is foundation that grounds nothing*”²⁹⁶. Trata-se do grande paradoxo da modernidade, a sua fundação na não fundação: “*Being without presupposition means only being without an arché, without an ultimate principle, without a foundation to which one can always return – without certainty*”²⁹⁷. E se a modernidade é um mundo sem fundação, que nada funda, ela terá que fundar a si própria. Na bela Declaração de Independência dos Estados Unidos (1776), marco da era moderna, escreveu-se: “*We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal [...]*”²⁹⁸. Em tradução livre, *we*, nós,

throw and confront the frightening discovery that our world is without foundation. As a result, the need and also the possibility for self-founding, the task of transforming our contingency into our destiny, opens up at our horizon.” [“Humanos sempre foram lançados por acidente em algum mundo particular. Mas podemos falar de “contingência” apenas nos tempos modernos, desde que é na modernidade que nos tornamos conscientes do caráter acidental do lançamento e que nos confrontamos com a assustadora descoberta de que nosso mundo não tem fundamento. Como resultado, a necessidade e também a possibilidade de autofundação, a tarefa de transformar nossa contingência em nosso destino, abre-se em nosso horizonte.”] (Heller, c2011, p. 80, [tradução livre]).

²⁹⁵ Heller, c1999a, p. 6.

²⁹⁶ Heller, c1999a, p. 12.

²⁹⁷ [“Estar sem presuposição significa apenas ser sem um *arché*, sem um princípio último, sem um fundamento ao qual se pode sempre retornar – sem certeza”.] Heller, c1999a, p. 22, [tradução livre]).

²⁹⁸ Estados Unidos, *Declaration of Independence: A Transcription*. July 4, 1776. <<https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>> Acesso em: 7 set. 2021>.

seguramos/consideramos/temos (*hold*) essas verdades como *self-evident*, isso é, auto-evidentes, de que todos os homens são criados iguais quando assinam esta declaração.

Segundo Heller, “A partir desse momento, o artifício natural se torna artificial”²⁹⁹. Não mais se crê assim que uma ordem cósmica imutável definirá a posição social dos indivíduos para toda a vida e os próprios indivíduos também tomam para si a decisão sobre o que funda o seu mundo. Por isso, ao afirmar “todos os homens nascem livres” como auto-evidente, a Autora considera que é por esta sentença que um mundo sem fundação fundou a si mesmo³⁰⁰. E ainda que na vida concreta não haja correspondência a esta representação simétrica afirmada como *self-evident*, é essencial entender que é o imaginário novo que é significativo³⁰¹ e que leva à sua potencial realização pela dinâmica então estabelecida:

The ideal type is not the philosopher’s theoretical fancy; it is the dominating imaginary institution itself. What exist in imagination, what guides imagination, actually exists. Everything else (to use Hegel’s vocabulary) is possibly reality – important and hard reality – but it is not actuality.³⁰²

Logo, mesmo objeções empíricas – tal qual o fato de que crianças pobres continuem a ter limitadas chances na vida e que a probabilidade seja de que elas continuem pobres para sempre – não afetam a concepção do modelo do arranjo social moderno. Ainda que a consciência do artifício não importe na realização do credo, é, de fato, o tipo ideal que importa³⁰³. Afinal, Segundo Heller, no mundo pré-moderno, quando Aristóteles afirmou que “*«Some men are born free, others are born slaves»*, *there was no difference between the content of the normative and the empirical statement. In fact, some people were born de facto free and others were de facto born as slaves: this was natural, so it should be*”.

²⁹⁹ Heller; Fehér, 1994, p. 61.

³⁰⁰ “In the modern world, we regard the foundational sentence of modernity “all humans are born free” as self-evident. This is the very sentence through which a world without foundation has founded itself. This is the very sentence through which a world without foundation has founded itself.” (Heller, c2011, p. 104).

³⁰¹ Heller, *The Last Paradox*: “We are born free but live in chains”, Corriere della Sera, 17 ago. 2019b, Disponível em <https://www.corriere.it/cultura/19_agosto_17/agnes-heller-last-essay-european-forum-alpbach-security-freedom-a972be60-c0d7-11e9-a944-b7ca57037a99.shtml>, Acesso em: 22 out. 2019.

³⁰² [O tipo ideal não é a fantasia teórica do filósofo; é a própria instituição imaginária dominante. [...] O que existe na imaginação, o que orienta a imaginação, existe de fato. Todo o resto (para usar o vocabulário de Hegel) é possivelmente realidade - realidade importante e dura - mas não é efetividade”]. (Heller, c1999, p. 254, [tradução livre]).

³⁰³ Heller, c1999, p. 254.

Já no mundo moderno, o natural passa a ser o ideal normativo de que todos os indivíduos nascem igualmente livres, enquanto a realidade empírica, de escravidão, é que se torna o não natural, por contradizer a norma³⁰⁴. Relembrando a célebre frase de Jean-Jacques Rousseau, uma das favoritas da Autora e repetidas por diversas vezes ao longo de sua vida: “todos os homens nascem livres, porém, em todos os lugares, ainda estão acorrentados”.

É sobre o que parece ser uma simples espécie de compromisso entre os indivíduos (mas que evidencia uma alteração de paradigma radical), e não propriamente a efetiva crença ou mesmo correspondência empírica de que todos nascem igualmente livres, que o mundo moderno se funda, de modo que, novamente, “[...] » *we have to conclude that albeit modernity is based on freedom, freedom is a foundation that does not found...*”³⁰⁵. Ao final, é esta nova instituição imaginária que representa a maior revolução em relação à ordem pré-moderna estratificada, e não propriamente, como poderia se pensar, fatos históricos marcantes, como a decapitação de reis e rainhas, os quais, em verdade, são apenas os sintomas, mais vistosos, de algo anterior que já havia se instalado.

2.1. Pós-modernidade

A distinção da perspectiva moderna para aquela pós-moderna é, segundo Heller, a maneira pela qual se encara essa contingência, na medida em que ambos os casos a ciência dela é plena: “*The thought that historical facts and events are contingent is certainly not a postmodern discovery*”. Nesse contexto, Heller e Fehér afirmarão no artigo *A condição política pós-moderna*³⁰⁶ que esse “[...] não é nem um período histórico nem uma tendência cultural ou política de características definidas”. Em verdade, uma das poucas unanimidades no campo acadêmico sobre o tema talvez seja justamente a dificuldade na formação de consensos não só quanto à sua denominação³⁰⁷, mas também, caracterização e, para muitos, a sua própria configuração.

³⁰⁴ Heller, 2019b, [não paginado].

³⁰⁵ Heller, 2019b, [não paginado].

³⁰⁶ (Heller; Fehér, *A condição política pós-moderna*. Tradução: Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 1998, 240 p. p. 11)

³⁰⁷ “O curioso é perceber que é esta já a primeira característica da pós-modernidade: a incapacidade de gerar consensos.” (Bittar, 2014, p. 85)

Sobre esta controvérsia que comporta o termo, comenta Eduardo Carlos Bianca Bittar, na obra *O Direito na Pós-modernidade*³⁰⁸:

A expressão pós-modernidade, que haverá de ser largamente utilizada ao longo da exposição, para designar um contexto sócio-histórico particular, marcado pela transição, não gera unanimidades, e seu uso não somente é contestado como também está associado a diversas reações ou a concepções divergentes. O surgimento da expressão está eivado de contestações, o seu uso e emprego são passíveis de severas críticas, bem como a sua significação ganha coloridos e matizes diversos conforme a tendência ou a corrente de pensamento.

Por ser pós-modernidade a nomenclatura adotada pela Autora, será essa a utilizada nesta Dissertação.

Essa multiplicidade de concepções acerca da pós-modernidade parece menos resultado de reflexão direcionada à sua apresentação do que igualmente simples sinais de um tempo³⁰⁹ (cuja própria delimitação temporal a partir dos movimentos estudantis de maio de 1968³¹⁰ é objeto de debate³¹¹) que é marcado pela fragmentação, pelo pluralismo, e pelo relativismo. Tais traços, opostos àqueles típicos das narrativas modernas, de caráter universal e generalizante, denotavam a falência desse tipo de discurso, especialmente após as traumáticas experiências do final da primeira metade do século XX, que são resultado, em alguma medida, de uma obstinada crença na razão humana, portanto, genuínos produtos da modernidade. Para Heller e Fehér, a decadência de tais modelos foi agravada após

[...] prolongados e cada vez mais estéreis debates sobre ‘a crise do marxismo’, e depois as muito mais estimulantes polêmicas sobre vários ‘microdiscursos’, a percepção do fragmentado renascimento religioso, a compreensão da necessidade de um conceito *incompleto* de justiça ético-política [...], todos esses novos fatos nos indicavam o ‘fim da grande narrativa’. Assim sendo, as generalizações sobre a modernidade e a constante

³⁰⁸ Bittar, 2014, p. 84.

³⁰⁹ “Como se vem afirmando, a pós-modernidade não surge como algo pensado, não é fruto de uma corrente filosófica. Muito menos constitui um grupo unitário e homogêneo de valores, ou modificações facilmente identificáveis, mas é sim uma força subterrânea que irrompe à superfície somente para mostrar o seu vigor, aqui e ali, trazendo instabilidades, erosões e erupções, sentidas como abalos da segurança territorial na qual se encontravam anteriormente instaladas as estruturas valorativas e vigas conceituais da modernidade.” (Bittar, 2014, p. 90).

³¹⁰ Agnes Heller aponta como um marco de referência os movimentos de 1968: “Como teoria social, o pós-modernismo nasceu em 1968. [...] Contudo pode-se também afirmar que o pós-modernismo já aparecera nos primórdios mesmo dos movimentos de 1968, sobretudo na França, e que portanto deve simplesmente ser encarado como a continuação do anterior.” (Heller, 1998, p. 200).

³¹¹ “Mesmo entre aqueles que aceitam o uso do termo para designar um estado atual de coisas, um processo de modificações que se projeta sobre as diversas dimensões da experiência contemporânea de mundo (valores, hábitos, ações grupais, necessidades coletivas, concepções, regras sociais, modos de organização institucional...), não há sequer unanimidade na determinação da data que seria um marco para o início deste processo.” (Bittar, 2014, p. 85).

busca e descoberta de novas tendências universais tinham de ser abandonadas ou pelo menos declaradas com mais cautela.³¹²

Em que pese a percepção de insuficiência e esgotamento dos discursos, habitar no pós-moderno não significa estar numa “nova era”, completa e de caracteres totalmente inéditos, tal como o prefixo “pós” poderia sugerir. Com efeito, “A pós-modernidade é em todos os sentidos ‘parasítica’ da modernidade; vive e alimenta-se de suas conquistas e seus dilemas”³¹³. Por esta compreensão de que não são possíveis totais rupturas, como para a “fundação” de uma “nova História” a partir de determinado ponto (algo que inclusive iria de encontro à qualquer compreensão pós-moderna), entende-se que essa fase se desenvolveu a partir de elementos da própria modernidade e que, embora de fato instalada, segue ainda em mutação. Sobre o estado de transitividade e incompletude da pós-modernidade, explica novamente Eduardo Bittar:

A pós-modernidade chega para se instalar definitivamente, mas a modernidade ainda não deixou de estar presente entre nós, e isso é fato. Suas verdades, seus preceitos, seus princípios, suas instituições, seus valores (impregnados do ideário burguês, capitalista e liberal), ainda permeiam grande parte das práticas institucionais e sociais, de modo que simples superação imediata da modernidade é ilusão. Obviamente, nenhum processo histórico instaura uma nova ordem, ou uma nova fonte de inspiração de valores sociais, do dia para a noite, e o viver transitivo é exatamente um viver intertemporal, ou seja, entre dois tempos, entre dois universos de valores, enfim, entre passado erodido e presente multifário³¹⁴.

A pós-modernidade desponta assim como resultado de uma singular consciência histórica da própria prole da modernidade, que, dotada das ferramentas e dos contextos que lhes foram herdados, se volta reflexiva e criticamente a ela, e toma, como nunca, o seu tempo e a sua história para si. Trata-se de um auto-entendimento diverso daquele da modernidade (em oposição ao pré-moderno), na medida em que se supera não apenas a condição de que se está num estágio diferente, mas também àquela de um estágio mais avançado, elevado da história.

Para Heller, “Auto-entendimento em termos de uma grande narrativa se adapta mal à (auto) consciência pós-moderna da modernidade: portanto, foi abandonada.”³¹⁵ Este caráter reflexivo, por outro lado, não importa “[...] apenas um movimento

³¹² Heller; Fehér, 1998, p. 23.

³¹³ Heller; Fehér, 1998, p. 23.

³¹⁴ Bittar, 2014, p. 88.

³¹⁵ Heller; Fehér, 1994, p. 51.

intelectual, ou muito menos um conjunto de ideias críticas quanto à modernidade”³¹⁶. Já para Bittar, essas mudanças promovidas pelo o que vem a ser a pós-modernidade “insculpem-se” na realidade, “[...] a partir da própria mudança de valores, dos costumes, dos hábitos sociais, das instituições”³¹⁷. Em exímia conclusão, este Autor afirmará sobre a pós-modernidade:

A pós-modernidade, na acepção que se entende cabível, é o estado reflexivo da sociedade ante as suas próprias mazelas, capaz de gerar um revisionismo completo de seu *modus actuandi et faciendi*, especialmente considerada a condição de superação do modelo moderno de organização da vida e da sociedade. Nem só de superação se entende viver a pós-modernidade, pois o revisionismo crítico importa em praticar a escavação dos erros do passado para a preparação de novas condições de vida. A pós-modernidade é menos um estado de coisas, exatamente porque ela é uma condição processante de um amadurecimento social, político, econômico e cultural, que haverá de alargar-se por muitas décadas até a sua consolidação. Ela não encerra a modernidade, pois, em verdade, ela inaugura sua mescla com os restos da modernidade. Do modo como se pode compreendê-la, deixa de ser vista somente como um conjunto de condições ambientais, para ser vista como certa percepção que parte das consciências acerca da ausência de limites e de segurança, num contexto de transformações, capaz de gerar uma procura (ainda não exaurida) acerca de outros referenciais possíveis para a estruturação da vida (cognitiva, psicológica, afetiva, relacional etc.) e do projeto social (justiça, economia, burocracia, emprego, produção, trabalho etc.)³¹⁸

A dinâmica dialética moderna, combinada aos eventos históricos do século XX, atingiu os próprios pilares da modernidade, o que repercutiu, inevitavelmente, para além da dimensão do filosófico, alcançando assim todas as esferas da vida humana e formando novos imaginários nos demais campos.

O pós-modernismo como movimento cultural (não ideologia, teoria ou programa) tem uma mensagem bastante simples: vale tudo. Não é um *slogan* de rebelião, nem é o pós-modernismo de fato rebelde. No que se refere à vida diária, os homens e mulheres modernos podem ou devem rebelar-se contra muitas e várias coisas e padrões de vida, e o pós-modernismo, na verdade, permite todo tipo de rebelião. “Vale tudo” pode ser lido da seguinte maneira: Você pode se rebelar contra qualquer coisa que queira, mas me deixe a mim me rebelar contra a coisa determinada que eu quero. Ou, alternativamente, não me deixe rebelar-me contra nada, porque eu me sinto completamente à vontade.³¹⁹

³¹⁶ Bittar, 2014, p. 85.

³¹⁷ Bittar, 2014, p. 89.

³¹⁸ Bittar, 2014, p. 94.

³¹⁹ Heller; Fehér, 1998, p. 200.

Do rompimento com as metanarrativas que explicam e ordenam o mundo em todas as suas instâncias, os pós-modernos enxergam a fragmentação completa³²⁰, (des)formada por uma multiplicidade de perspectivas³²¹, antes desconhecidas, ignoradas ou despercebidas, e ainda em conhecimento. Ao invés de uma imagem perfeita e completa reflexo de um espelho plano, explicado por uma única teoria, a imagem da pós-modernidade se aproxima mais a de um mosaico, como explica Heller:

Mas ao observar um objeto de seu interior, ao invés de tentar observá-lo de uma posição “superior”, mais abrangente, temos de admitir que nosso ponto de vista é apenas um dos vários possíveis e que essa limitação é impossível de ser transcendida. Como Claudenius, um clássico da hermenêutica do século XVIII, acertadamente sustentou, nós não podemos estar em todos os pontos de um campo de batalha no mesmo momento; portanto, é auto-ilusão acreditar que possamos integrar, numa teoria homogênea, todas as posições de todos os possíveis espectadores da confusão. Essa é uma limitação ontológica e não uma limitação condicionada historicamente. Mas o pluralismo inerente da modernidade expressa-se, precisamente, através da curiosidade moderna sobre os pontos de vista de todos os observadores e não apenas sobre aqueles, entre eles, [oriundos] de uns poucos eleitos. O resultado é, portanto, um mapa em forma de mosaico e não um bem organizado mapa holístico³²².

Deste novo tempo-lugar, não são novas verdades ou certezas totalizantes que nascem: de uma dantes visão de ordenação do mundo em plano, alinhado por uma Verdade, única, que nos é revelada pela razão, em rumo de um *telos* específico,

[...] os que vivem na condição política pós-moderna sentem que estão depois de toda a história, com sua origem sagrada e mitológica, sua estrita causalidade, sua teleologia secreta, seu narrador transcendente e onisciente e sua promessa de final feliz, num senso cósmico ou histórico.³²³

A distinção dos pós-modernos reside assim, essencialmente, em não empregar qualquer tendência a esta contigência: “*But the postmodern mind does not presuppose a necessity that realizes itself through those contingencies, since history has no ‘tendency’.*”³²⁴ Não se trata apenas de uma tendência desconhecida e que seja passível

³²⁰ “Há compreensão(s) e não *a* compreensão. Por isso, se a realidade é fragmentária, torna-se complexa toda pretensão de universalidade. A partir daí, o que se percebe é um paulatino processo de aprofundamento das divergências que haverão de marcar a ideia de *pós-modernismo*, ou seja, a perda da pretensão de descrição do mundo a partir de quaisquer categorias universalizáveis [...] Neste sentido, o dissenso seria a marca deste tempo.” (Bittar, 2013, p. 114).

³²¹ “Pois a própria fundação da pós-modernidade consiste em ver o mundo como uma pluralidade de espaços e temporalidades heterogêneos. A pós-modernidade, portanto, só pode definir-se dentro dessa pluralidade, comparada com esses outros heterogêneos.” (Heller, 1998, p. 11).

³²² Heller; Fehér, 1998, p. 49.

³²³ Heller; Fehér, 1998, p. 12.

³²⁴ Heller, c1999a, p. 6.

(ou não) de conhecimento pela razão humana: os pós-modernos não veem qualquer tendência, plano, necessidade, caminho, ou “A História”, expondo ao máximo a ferida da modernidade:

Post-modern men and women think and act as if everything (every historical event) were entirely contingent in the strongest sense of the word (without plan, necessity, tendency and so on), but do not speak of contingency in onto-metaphysical terms. A contingent person simply acts and lives with the consciousness of contingency.³²⁵

Inserida neste cenário da virada pós-moderna e mergulhada na consciência da contingência, Heller também já não buscará assim mais na história A Utopia definitiva, única, absoluta e universal³²⁶. Se o contexto é de pluralidades, assim também são as utopias, em que cada indivíduo é livre para perseguir a sua própria. Como afirmou, “Concordo enfaticamente com a concepção de Nozick a esse respeito: a utopia que vale perseguir é a realização de *todas* as utopias, não apenas uma”³²⁷, o que a levará à construção de sua *Teoria da Justiça* a partir de um conceito ético-político incompleto.

³²⁵ Heller, c1999a, p. 6.

³²⁶ “Postmoderns do not regard our present as a transitory period, bus as the world of absolute present historical tense. The future they are concerned with is the future of the present, not a future that transcends the present. This is why they at least tend not to regard our world as problem, or as a bundle of problems, that will be solved if we find the good method or the best recipe.” (Heller, 2000, p. 248).

³²⁷ Heller, 1998, p. 271.

3. JUSTIÇA DINÂMICA E O CONCEITO ÉTICO-POLÍTICO INCOMPLETO

Neste capítulo, o maior da Dissertação, o objetivo será entender propriamente a *Teoria da Justiça* de Agnes Heller, cuja concepção é centralmente composta pela ideia de *justiça dinâmica* e é estruturada na forma de um conceito ético-político incompleto de justiça. É preciso colocar, desde já, que a própria Autora no livro *A Short History of My Philosophy* (2011), ao comentar sobre *Beyond Justice* (1987) na seção em que discorreu acerca especificamente acerca deste conceito, fez duras críticas a ele e, sem entrar em maiores detalhes, afirmou que não o mais subscreveria de forma inteira:

I would still subscribe to all of this today. What I would not subscribe to anymore is my own attempt to design an open-ended version of the ethical-political concept, especially my proposal for its normative foundation. The whole section is too formal, too detailed, and, what is worse, forced.³²⁸

Em que pese esta dura autocrítica, escrita mais ao final de sua vida, entende-se que o conceito ético-político incompleto merecer ser aqui desenvolvido, em todos os referidos detalhes, na medida em que, é por meio desse, consoante explica John Grumley, que “*She [Agnes Heller] wants underline the contingency of the modern condition, while providing a theory of justice that is universalist but not-foundationalist*”³²⁹, cujo núcleo duro, de fato, é a *justiça dinâmica*, ideia essa jamais abandonada por Agnes Heller.

Por isso mesmo, antes de tudo, decidiu-se por distinguir os conceitos de *justiça dinâmica* e de *justiça estática*³³⁰ (ou formal de justiça), máxima que “[...] contém os aspectos formais de *todas* as espécies de justiça, seja ela ‘formal’ ou ‘substantiva’”³³¹, de modo que, como já referido na introdução desta Dissertação, para além da análise se é possível falar num grupo social denominado “Humanidade”, dedicou-se os primeiros tópicos deste capítulo a estes dois conceitos. Juntamente ao conceito de *justiça dinâmica*, abordou-se ainda a proposta de Heller de que vida e liberdade seriam os

³²⁸ [“Eu ainda subscreveria tudo isso hoje. O que eu não subscreveria mais é minha própria tentativa de projetar uma versão aberta do conceito ético-político, especialmente minha proposta para sua base normativa.”] (Heller, c2011, p. 74, [tradução livre]).

³²⁹ [“Ela quer enfatizar a contingência da condição moderna, ao mesmo tempo que fornece uma teoria da justiça que é universalista, mas não fundacionista.”] (Grumley, c2005, p. 129).

³³⁰ Grumley, c2005, p. 133.

³³¹ Heller, 1998, p. 15.

valores últimos da modernidade, para, em seguida, distingui-los dos valores de igualdade e de racionalidade.

Feito isso, adentra-se no contexto histórico de separação do aspecto ético do sócio-político nos conceitos de justiça modernos e, depois, sob a perspectiva habermasiana, da separação do direito da moral, evidenciando de forma breve a tensão entre facticidade e validade. Depois, ingressando propriamente no campo do conceito ético-político, aborda-se o que a filósofa húngara entende ser o seu objetivo, contrapondo-o à “ambição” dos conceitos completos de ofertar o melhor modo de vida possível³³² (o que, ao ver da Autora, é inadequado ao contexto de uma sociedade pós-moderna: “melhor modo de vida” é, em verdade, sempre plural e contextual).

Demonstra-se que, para Heller, um conceito ético-político incompleto deve buscar estabelecer uma fundação normativa comum — que não dependa da abundância infinita ou da perfectibilidade humana, ambas irreais — para diferentes “modos de vida”, e os quais devem estar ligados por laços simétricos de reciprocidade³³³ (ou seja, que “[...] exclui relações de superordenação e subordinação, hierarquia e dominação e que inclui “[...] intercuro social, comunicação, entendimento mútuo, cooperação etc.”³³⁴), e sem fixar um único padrão ideal ou recomendar uma ética intrínseca, mas, simultaneamente, sem renunciar à própria proposta de construir o seu “melhor mundo possível”³³⁵, revelando, desde já, a impossibilidade de se pensar em qualquer conceito ético-político do tipo completo na modernidade.

A pergunta fundamental então a ser discutida pela *Teoria da Justiça* de Agnes Heller é: como é possível um universo pluralístico no qual cada cultura, independentemente do “modo de vida”, pode ser ligada uma a outra por laços de reciprocidade simétrica?³³⁶ Segundo a Autora, tal ligação significa projetar a universalização e a generalização da chamada “regra de ouro” (*golden rule*) — “faça aos outros o que você gostaria que fizessem a você” — de fundamento inegavelmente normativo. Ou seja, Heller se propõe a pensar como a justiça pode operar praticamente após a emergência da modernidade, portanto, num contexto de sociedades pós-

³³² Heller, c1987a, p. 220.

³³³ “As relações de *subordinação e de domínio* são assimétricas.” (Heller, 1983, p. 114).

³³⁴ Heller, c1987, p. 222.

³³⁵ Heller, c1987, p. 221.

³³⁶ Heller, c1987, p. 220.

tradicionais e de moralidades plurais, tendo-se presente, ainda assim, uma perspectiva moral, fundada na reciprocidade simétrica entre diferentes modos de vida de indivíduos e comunidades.

Ademais, Heller questiona se a própria finalidade do conceito ético-político incompleto de justiça deve ser realmente o alcance de uma sociedade “completamente justa” (considerando a efetiva possibilidade de sua concretização) ou mesmo se essa sequer seria desejável. Segue-se para demonstrar que uma sociedade completamente justa, embora até mesmo possível para a Autora, é indesejável (em que pese isso possa soar absurdo); enquanto uma sociedade “para além da justiça” (essa sim realmente impossível) é também indesejável.

Expõe-se que, em verdade, a finalidade de um conceito ético-político incompleto deve ser não o alcance dessa sociedade “totalmente justa”, mas sim aquela em que são reunidas as condições do “melhor mundo sociopolítico possível”. Nesse, nunca haverá justiça plena, porque os indivíduos devem ser sempre livres para afirmar que aquela sociedade é injusta e que, por isso, as suas normas e regras devem ser substituídas por outras, alternativas, denotando, assim, a centralidade da liberdade na *Teoria da Justiça* desenvolvida por Agnes Heller. É típico de sociedades autoritárias, logo, injustas, afirmar categoricamente que há justiça total, numa verdadeira utopia negativa³³⁷.

Defende-se assim que uma “sociedade justa” deve ser apenas um atalho para se afirmar que indivíduos devem poder, a todo momento, questionar a justiça daquela sociedade e, assim, reclamar a substituição das atuais normas e regras comuns (sociopolíticas), tidas por injustas, por outras, consideradas justas³³⁸, isso é, em que impere o que Heller chama de *justiça dinâmica*, um conceito que assume central importância na *Teoria* da Autora. Essa é a sociedade “justa”, afinal, não porque reina a justiça plena (impossível ou indesejável), mas sim porque o jogo da *justiça dinâmica*, tido por certo (*taken for granted*), é sempre possível aos indivíduos.

Parte-se então para discutir se o alcance dessa sociedade justa, logo, em que há a generalização e a universalização desta regra de ouro e em que a *justiça dinâmica* prevalece, é tão somente uma questão de procedimento formal ou, ainda, se certas

³³⁷ Heller, c1987a, p. 228.

³³⁸ Heller, c1987a, p. 229.

qualificações substantivas precisam ser aceitas para a sua guia³³⁹: ponto em que Heller desenvolve uma crítica literalmente construtiva da teoria do discurso ético de Jürgen Habermas, razão pela qual se abre mais à frente um tópico específico para tratar destes pontos de convergência e de divergência entre os Autores.

Na visão da Autora, não apenas o estabelecimento dessas normas e regras comuns deve ser feito sob condições justas, logo, sob garantia de um procedimento justo, pelo qual os próprios concernidos serão de fato os seus autores, mas também sob o princípio fundamental da universalização (U), até então, ao seu ver, meramente formal na teoria do filósofo alemão como regra de argumentação, que então será acrescido de bases normativas: a efetivação de liberdade e de oportunidades de vida, valores que, para ela, seriam os mais altos na modernidade.

Entra-se então nesta discussão acerca de que o discurso deve ser guiado por valores e não por interesses (que gera mero compromisso racional). Ainda, aborda-se a adesão da Autora à proposta de Habermas de que somente o discurso real, em contraposição às teorias liberais cognitivistas, pode efetivamente servir à validação das normas e regras sociopolíticas. Ao final, como adiantado, faz-se algumas considerações, ao ver desta pesquisa, acerca destas diferenças entre os Autores. Ao final, com todo este conteúdo em mãos, explora-se o campo da Ética da Personalidade de Agnes Heller, porquanto é essa que dará o toque final de ligação entre a aparente incongruência de uma *Teoria da Justiça* que busca fundamentos de moralidade com o contexto de um mundo pós-moderno.

3.1. Conceito formal de justiça

Como visto no capítulo acerca do cotidiano, viver em sociedade envolve sempre normas e regras e o aprendizado acerca de suas aplicações a diferentes grupos de pessoas (processo de socialização) desde os primeiros contatos sociais. Assim, compreender o que é a justiça na sua dimensão mais básica perpassa, necessariamente, pela compreensão da própria forma de aplicação destas normas e regras, sem que seja preciso tangenciar o seu conteúdo. Para Heller, o *conceito formal* (ou *estático*) de *justiça* é um

³³⁹ “The kind of procedures that secure the full universal actualization of the golden rule of justice, the question of whether procedures alone can secure this end, or whether certain substantive qualifications must be accepted as guiding ideas of such procedures – these are the main issues I shall address.” (Heller, c1987a, p. 222).

conceito abstrato “[...] que contém os aspectos comuns de *todas* as espécies de justiça, seja ela ‘formal’ ou ‘substantiva’”³⁴⁰, e que é invariável (logo, estático) porque abstraído “[...] não apenas de conteúdos normativos, critérios e procedimentos de justiça, mas também de tipos ideais”; essa é a “[...] é a *máxima* da justiça”³⁴¹.

Em geral, teorias da justiça ocidentais são explicadas a partir da dicotomia de igualdade-desigualdade por meio do aforismo aristotélico de que ser justo significa tratar iguais igualmente e desiguais desigualmente³⁴². O erro, segundo Heller, está na interpretação de que o filósofo grego teria acreditado algum dia que as pessoas pudessem ser realmente iguais. Segundo ela, “Aristóteles jamais acreditou que duas pessoas pudessem ser exatamente iguais. Na verdade, criticando a *República* de Platão (em *Política*), argumenta enfaticamente o contrário”³⁴³. E se isso é verdade, “[...] o que efetivamente significa que duas pessoas são iguais ou, em dado aspecto, desiguais?”³⁴⁴.

Em harmonia às fases iniciais de seu pensamento, quando tratou dos processos de subjetivação e objetivação de cada indivíduo vividos no cotidiano (particularidade social), Heller afirma em *Beyond Justice* que “As pessoas, obviamente, diferem uma da outra e cada pessoa é *única*”³⁴⁵, de modo que elas nunca podem ser quantificadas para fins comparativos, ao menos sem que se percam aspectos qualitativos importantes. Partindo dessa premissa, pessoas podem ser comparadas apenas em determinados aspectos: “Ser ‘igualmente isto ou aquilo’ significa que *partilhamos* determinadas características”³⁴⁶. E, mesmo assim, tais características compartilhadas não são o que realmente orientam o critério de igualdade-desigualdade, a não ser que essas sejam criadas ou reforçadas por normas e regras sociais:³⁴⁷ “[...] é precisamente a aplicação das mesmas normas e regras a um certo grupo de pessoas que constitui aquele agrupamento real e *não* o contrário”³⁴⁸. A igualdade e a desigualdade, portanto, são sempre *estabelecidas* socialmente ou, melhor, “normativamente constituídas”³⁴⁹:

Em outras palavras, se as *mesmas* normas e regras se aplicam a um agrupamento de pessoas, nós nos referimos aos membros desse agrupamento

³⁴⁰ Heller, 1998, p. 15.

³⁴¹ Heller, 1998, p. 20.

³⁴² Heller, 1998, p. 16.

³⁴³ Heller, 1998, p. 16.

³⁴⁴ Heller, 1998, p. 17.

³⁴⁵ Heller, 1998, p. 17.

³⁴⁶ Heller, 1998, p. 17.

³⁴⁷ Heller, 1998, p. 17.

³⁴⁸ Heller, 1998, p. 19.

³⁴⁹ Heller, 1998, p. 17.

como *iguais*. Se *diferentes* normas e regras se aplicam a dois agrupamentos de pessoas, e a assimetria do comportamento pertinente aos membros dos dois grupos, em sua mútua relação, é constante, referimo-nos à relação dos membros dos dois agrupamentos como *desigual* e aos próprios membros como *desiguais* (entre si) [...] Igualdade e desigualdade *social* não é um dado ontológico; é constituído pela aplicação de conjuntos distintos de normas e regras.³⁵⁰

Aferido que são as normas e regras que diferenciam pessoas (e não propriamente diferenças ou similitudes entre pessoas que constituem as normas e regras³⁵¹), Agnes Heller afirmará que a *justiça estática* importa na aplicação consistente e contínua destas normas e regras³⁵² a cada um dos membros de um agrupamento social aos quais elas se aplicam³⁵³. Segundo ela, existem dois caminhos para a sua não observação: o primeiro, (i) quando outras normas e regras são também aplicáveis (“[...] um sério problema se a pessoa pertencer a pelo menos dois grupamentos *diferentes*”³⁵⁴), o que, desde logo, importa na dificuldade de se aferir qual delas deve ter prioridade³⁵⁵; e, o segundo, (ii) “[...] se a aplicação de normas e regras que deveriam ser — e de fato são — aplicadas é inconsistente ou descontínua (descontinuidades sendo um caso especial de inconsistência)”³⁵⁶, com variáveis graus de liberalismo e rigor. A Autora estabelece que “Não existem respostas gerais para esses problemas, mas elas indicam em sua essência que o conceito formal de justiça é, de fato, uma máxima”³⁵⁷.

Outro ponto é que, mesmo sob a perspectiva estática, é possível julgar *moralmente* a aplicação de normas e regras, sendo prescindível, para tanto, o conhecimento do conteúdo substantivo das normas e regras ou mesmo dos valores morais de quem julga ou é julgado:

A aplicação das mesmas normas e regras a cada um dos membros de um grupo ao qual tais normas e regras se aplicam é um *imperativo moral* junto com a consistência na aplicação, mesmo não sendo elas próprias de natureza

³⁵⁰ Heller, 1998, p. 18.

³⁵¹ “Ser ‘igualmente isto ou aquilo’ significa que *partilhamos* determinadas características. Na verdade, mesmo sendo seres humanos singulares, partilhamos certas propriedades essenciais com cada ser humano. Rousseau, no entanto, estava mais do que consciente de quão pouco essas propriedades partilhadas têm a ver com igualdade ou desigualdade social, a menos que sejam *criadas* ou, pelo menos, *reforçadas* por normas e regras sociais.” (Heller, 1998, p. 17).

³⁵² Tal qual outros autores, Heller entende que normas e regras não têm o mesmo significado. “As regras podem ser seguidas apenas de uma forma única e definitiva”, enquanto as normas, não. Normas ainda podem ser do tipo concretas (se aproximam das regras, prescrevendo como se deve agir em determinada situação particular) ou abstratas (incentivam a agir de certa maneira, ex.: “agir com civilidade”). (Heller, 1998, p. 19)

³⁵³ Heller, 1998, p. 20.

³⁵⁴ Heller, 1998, p. 21.

³⁵⁵ Heller, 1998, p. 21.

³⁵⁶ Heller, 1998, p. 20.

³⁵⁷ Heller, 1998, p. 21.

moral. Por outro lado, fazer exceções na aplicação dessas normas e regras é uma ofensa moral, ainda que o assunto não seja de procedência moral. Assim, um ato injusto é moralmente errado por si mesmo, independente do fato de marcar, julgar, comparar ou classificar ter algo a ver com a moral dos que marcam, julgam e classificam, ou com a moral daqueles em cuja direção agimos ou quem classificamos.³⁵⁸

Dessa feita, se aplicar normas e regras de modo inconsistente ou parcial significa uma violação de imperativo moral, tem-se que a justiça, ainda que estritamente sob o seu aspecto formal, é sempre um assunto de natureza moral³⁵⁹ e que ser justo é, também, uma virtude moral³⁶⁰.

Para o que ora importa, o atendimento pleno do conceito formal de justiça não significa que as normas e regras são necessariamente justas ou mesmo que o procedimento é totalmente justo³⁶¹, porquanto as próprias normas e regras podem ser questionadas, o que levará, a seguir, à discussão acerca do *conceito de justiça dinâmica*:

“As normas e regras que constituem um grupo social podem ser declaradas injustas, ou seu procedimento ser declarado injusto, mesmo se as normas e regras em questão forem consideradas consistentemente aplicadas a cada um dos membros do agrupamento.”

Conclui-se assim que o conceito formal de justiça é, de fato, um imperativo, uma máxima, para aqueles que desejam alcançar justiça³⁶², aplicável a todos os casos, mesmo que ainda não se tenha certeza quanto à justiça das normas e regras ou do procedimento em questão: “*Since it is a formal concept, it refers to all cases of justice. Yet, whereas several cases of justice can be understood on the basis of the formal concept alone, others cannot*”.³⁶³

³⁵⁸ Heller, 1998, p. 23.

³⁵⁹ Em linha, Habermas afirmará que “[...] uma ordem jurídica só pode ser legítima se não contradiz princípios morais. Por meio do componente de legitimidade da validade jurídica, conserva-se uma referência à moral inscrita no direito positivo” (Habermas, 2020, p. 154).

³⁶⁰ Heller, c1987a, p. 221.

³⁶¹ “As normas e regras que constituem um grupo social podem ser declaradas injustas, ou seu procedimento ser declarado injusto, mesmo se as normas e regras em questão forem consistentemente aplicadas a cada um dos membros do agrupamento.” (Heller, 1998, p. 23).

³⁶² Heller ainda discutirá no capítulo referente ao conceito de justiça formal uma série de temas relevantes, como as regras de justiça estática e as ideias (ou princípios) de justiça³⁶² sob a perspectiva do conceito formal (ex.: a cada um a mesma coisa, a cada um de acordo com seus méritos, a cada um de acordo com seu trabalho, a cada um de acordo com suas necessidades, a cada um de acordo com sua posição, a cada um de acordo com seu direito legal), mas que, por razões de limitação do objeto, não competem ser aqui aprofundadas, sendo suficiente essa compreensão mínima acerca do conceito forma de justiça.

³⁶³ Heller, c2011, p. 72.

Esclarecido isso, antes de se passar ao *conceito de justiça dinâmica*, se as normas e regras é que são responsáveis por constituírem os grupos sociais, fica evidente que é preciso um procedimento para se designar o grupo resultante e, para Heller, um procedimento só pode ser considerado justo ou injusto (sob a perspectiva formal) se, idem, for adequado ao conceito formal de justiça:³⁶⁴ “O conceito formal de justiça também se aplica ao *procedimento*”³⁶⁵. Portanto, “*Não* existe justiça de procedimento *específica* em oposição ao conceito formal de justiça”³⁶⁶. Um tal procedimento deve respeitar a máxima da justiça formal. Pergunta-se então agora: seria possível constituir, por algum procedimento, um grupo social “Humanidade”? É a esta pergunta que se dirige no tópico seguinte.

3.2. Conceito de “Humanidade”

Compreendido que (i) igualdade e desigualdade sociais não são dados ontológicos, mas sim constituídos pela aplicação de conjuntos distintos de normas e regras e que (ii) a máxima da justiça formal é a aplicação das mesmas normas e regras, de forma consistente e contínua, a cada um dos membros de um mesmo agrupamento social aos quais ela se aplica, explora-se se existiria um agrupamento social tal qual “Humanidade” e o que o constituiria normativamente, a fim de pensar a sua correlação com a justiça. Afinal, sem a compreensão de uma medida comum para a comparação, isso é, sem uma régua mínima, não é sequer possível verificar se algo é, de fato, “justo” ou “injusto”, seja sob qualquer ótica.

Para a Autora, a modernidade parte de uma “consciência histórica de particularidade refletida em generalidade”, em que o ser humano, enquanto ser dotado de liberdade e razão, é o eixo do mundo. A partir de determinado momento, desenvolveu-se a “consciência da universalidade refletida”³⁶⁷, pela qual “A consciência do mundo histórico passa a ser, ainda, a consciência da universalidade. Todas as histórias humanas ficam unificadas sob uma ótica universalista capaz de conter o

³⁶⁴ Heller, 1998, p. 22.

³⁶⁵ Heller, 1998, p. 23.

³⁶⁶ Heller, 1998, p. 23.

³⁶⁷ “Os viajantes escrevem sobre a vida de povos remotos considerados ‘exteriores’ às histórias, no entanto, cada vez mais se foram tornando objetos de curiosidade. A incorporação deles numa história comum (da humanidade) já aponta em direção da consciência da universalidade refletida.” (Heller, 1993, p. 31).

passado, presente e futuro.”³⁶⁸ Em que pese este último paradigma tenha se tornado problemático especialmente após os traumas vividos no século XX, que atingiram em cheio a ideia de uma História universal, seja de progresso ou de retorno³⁶⁹, a consciência de uma generalidade universal persistiu, por certo, numa ideia de “Humanidade”, empiricamente composta pela “soma total dos seres humanos que habitam o nosso globo” e que partilham “[...] não apenas o mesmo planeta, também partilham o destino deste globo”³⁷⁰. Essa é, de fato, uma ideia moderna (fato da razão), não só como consciência, mas, também, na visão de Heller, como materialidade (fato empírico)³⁷¹, especialmente na atual realidade de um mundo capitalista tecnológico globalizado³⁷²:

A atual população do planeta equivale a em números à soma de todos os seus habitantes através das histórias humanas. E, o que é mais importante, a humanidade enquanto idéia realizou-se de fato. O que aconteceu em El Alamein ou Pequim tornou-se vital em Londres; o que acontece em Washington é crucial para a Papúa-Nova Guiné. A nossa história atual é *de fato* uma história mundial.³⁷³

Por isso, tem-se uma declaração de “Humanidade” que é simultaneamente transcendental e empírica: “*Yet, in fact, in modern times not just the transcendental statement is based on universalism, so is also the empirical statement. Both speak of all and of everywhere*”³⁷⁴. Mas para além deste diagnóstico empírico do compartilhamento geográfico (de globo) e até mesmo, em alguma medida, de “destino”, quais seriam os outros “elementos comuns” dessa “Humanidade” moderna? Haveria uma “Humanidade” para além disso?

³⁶⁸ Heller, 1993, p. 33.

³⁶⁹ “Todas as filosofias da história coerentes entram em colapso simultaneamente e, em choque, umas com as outras não haveriam de fornecer-nos (como não no fizeram) nenhum remédio. Depois de Hitler e Stálin, será possível dizer com Ranke que todos os períodos históricos são *igualmente* imediatos a Deus? É possível falar-se de desenvolvimento orgânico – ou de qualquer desenvolvimento que seja – se a reincidência na barbárie e no despotismo já não é só uma alternativa, mas um fato de nossa época que temos de enfrentar?” (Heller, 1993, p. 42).

³⁷⁰ Heller, 1998, p. 59.

³⁷¹ “As diferentes culturas do universo humano pluralístico já estão, de fato, ligadas umas às outras, com os laços de dominação e violência, mas também com os laços de dependência mútua e, ocasionalmente, até aqueles de cooperação e negociação. Esse é o fato empírico. Humanidade, como o grupo essencial abrangente, existe como uma idéia: esse é o fato da razão”. (Heller, 1998, p. 340)

³⁷² Este certo “compartilhamento de destino” ficou evidenciado pela pandemia do COVID-19. Embora os diferentes grupos e indivíduos tenham sido afetados na medida de suas distintas realidades sociais, que interseccionam, principalmente, mas não só, classe, gênero, raça, é inegável que todo o planeta foi atingido pelos graves efeitos da doença, disseminada velozmente não só por características biológicas do próprio vírus, mas também pelas condições possíveis apenas pelo atual mundo globalizado.

³⁷³ Heller, 1993, p. 47.

³⁷⁴ Heller, 2019, [não paginado].

A Autora suscita a proposta de pensar a “Humanidade” a partir dos chamados “universais humanos”, que seriam aqueles comuns a todas as culturas³⁷⁵. Ocorre que essa seria “[...] mais uma ideia teórica onde estão imbuídos valores”³⁷⁶ do que realmente uma constatação da empiria e que, mesmo naquela qualidade, não traz maiores resultados, porquanto não importa, *per si*, obrigações morais. Como exemplo, a Autora citará que “‘Trabalho’ ou ‘idioma’ ou ‘divisão do trabalho’ são figuras desse universal, mas [que] falham em nos prover com qualquer imperativo moral”³⁷⁷. Já o direito natural (espécie de lei divina secularizada), ao estabelecer que todos nascem dotados de “liberdade” e “razão”, prega não apenas uma teoria sobre os referidos universais humanos, mas, num passo à frente, um verdadeiro comprometimento moral. Ora, comprometer-se pressupõe uma escolha, logo, uma das opções é a própria rejeição ao comprometimento, o que coloca a ideia da existência de uma “lei” natural, tal qual aquelas da física e da matemática, completamente em xeque:

Contudo, mesmo a ‘lei natural’ tem sérios defeitos, sendo o mais grave o fato de que (conforme apontou Croce) *ela não existe*. Para estar comprometido com “liberdade” e “razão”, mesmo no sentido negativo, é preciso primeiro *escolher* a ideia de lei natural, que por definição, significa que alguém pode também rejeitá-la (é precisamente nesse sentido que a lei natural não “existe”).³⁷⁸

Portanto, no direito natural, “direito à vida” e “direito à liberdade” de “todos” existem meramente como ideias reguladoras, mas não constitutivas. Como afirma Heller, “*De fato*, não existe tal norma”³⁷⁹, percepção essa fundamental em seu pensamento. Em termos objetivos, os elementos comuns que se mostram presentes nas culturas e que constituiriam a “Humanidade” não trazem necessária ligação a obrigações morais.

Outra proposta seria aquela de pensar a “Humanidade” a partir de “objetivos substantivos”, isso é, pelos estados finais que justificariam as ações (pragmáticas) atuais, como meros meios para o alcance de um fim (ex.: Humanidade como história em progresso ou aquele da lógica utilitarista, “A maior felicidade do maior número”). Mas

³⁷⁵ “‘Elementos comuns’ não precisam ser factuais e comprovadamente comuns; da mesma forma, eles precisam indicar propensões diferentes das meramente visíveis. Esses aspectos essenciais, atribuídos a todos os seres humanos (em todas as culturas humanas) são chamados de *universais humanos*.” (Heller, 1998, p. 59).

³⁷⁶ Heller, 1998, p. 60.

³⁷⁷ Heller, 1998, p. 60.

³⁷⁸ Heller, 1998, p. 60.

³⁷⁹ Heller, 1998, p. 63.

essa visão também não retira o caráter de escolha, basicamente porque “[...] diferentes interpretações desse resultado final encerram comprometerimentos diferentes e, muitas vezes, conflitantes”³⁸⁰. Deste modo, a dura conclusão é a de que não haveria uma verdadeira reivindicação universal³⁸¹.

Se da “Humanidade” não decorrem efetivas obrigações morais universais, agir em seu nome é algo completamente vazio³⁸², o que a levará a afirmar, lembrando Kant, que “[...] existe um espaço intransponível entre a humanidade empírica e a ideia de Humanidade”³⁸³. Este “vazio” tem como origem o fato de que, seja pela empiria, pelos “universais humanos”³⁸⁴ ou pelos objetivos substantivos, na realidade, não é possível definir a “Humanidade” como grupo social constituído por normas e regras comuns que permitam a comparação e a classificação:

Não existem normas e regras comuns que se apliquem a todos os seres humanos, independente de sua cultura; e assim, não há medida comum para comparar e classificar ações humanas, nem mesmo um único padrão reconhecido como incondicionalmente válido para cada membro da Humanidade.³⁸⁵

Mas então Heller questiona: por que há um “senso de justiça” que protesta firmemente contra essa proposta? Ora, como aceitar que não haveria um padrão só para a “Humanidade”? De onde viria então o sentimento de injustiça que alarma para a aplicação de “padrões duplos”³⁸⁶?

³⁸⁰ Heller, 1998, p. 61.

³⁸¹ “Ação, julgamento e distribuição no presente são simples meios para esse fim e precisam ser ligados através do resultado substantivo que eles supostamente promovem. A reivindicação universal de qualquer ação é, portanto, apenas indireta, nunca direta; e, como tal, não é prática, mas apenas pragmática. Quase todos os tipos de ação podem ser racionalizados em sua capacidade como os meios para o objetivo substantivo”. (Heller, 1998, p. 61)

³⁸² “Por isso, a referência à Humanidade é mais esvaziada do que a referência a Deus. Parece sacrilégio dizer que nós agimos ‘Pelo amor de Deus’, ‘em nome de Deus’ e, em particular, ‘no interesse de Deus’. Entretanto, ainda podemos agir “pelo bem de Deus”, pois agir assim significa, primeiro e acima de tudo, observar os Seus mandamentos. Pode-se reivindicar a ação “pelo bem da Humanidade” apenas se forem observados os ‘mandamentos’ obedecidos pela espécie humana. Todavia, nenhum de tais ‘mandamentos’(normas) é reconhecido pela humanidade empírica, pela “soma total dos seres humanos que habitam nosso planeta”. (Heller, 1998, p. 64).

³⁸³ Heller, 1998, p. 64.

³⁸⁴ “Se o direito à vida e à liberdade constitui o grupo social ‘Humanidade’, então cada membro desse grupo deveria ser tratado de acordo com esses direitos, e cada um deveria respeitar a vida e a liberdade de todos os outros ‘a cada um a mesma coisa’). Todos os que violam essa norma precisam ser punidos, e na proporção da severidade de sua ofensa ‘a cada um de acordo com sua ofensa’). Essa norma existe como uma ideia reguladora, mas, infelizmente, não constitutiva. *De fato*, não existe tal norma.” (Heller, 1998, p. 63)

³⁸⁵ Heller, 1998, p. 65.

³⁸⁶ ““Padrões duplos’ podem ser definidos como se segue: certas normas comuns se aplicam a dois grupos de pessoas que as praticam, mesmo que permaneçam membros de grupos distintos ou membros do mesmo grupo social; não obstante, aplicamos diferentes normas a esses dois grupos. A aplicação de padrões duplos é injusta porque contradiz o conceito formal de justiça”. (Heller, 1998, p. 64).

Segundo a Autora, é a falta de um real padrão único para a “Humanidade” que acende tal senso para a ocorrência de “padrões duplos”, quando, com efeito, se está diante de “padrões diferentes”. Isso porque, repita-se: inexistem normas e regras comuns, dadas, de fato aplicáveis a todos, o que revela que este “senso de justiça”, em verdade, é apenas a “[...] expressão da vontade de construir a Humanidade como o grupo social essencial”³⁸⁷ (que ela não é, de fato). Para a filósofa, isso implica numa “nova noção de Humanidade”, concebida não apenas a partir da empiria ou da ideia, mas principalmente como obrigação:

O sentido de justiça que transforma padrões diferentes em “padrões duplos” (ele percebe padrões duplos onde, ostensivamente, existem apenas os diferentes) implica uma nova noção de Humanidade, não idêntica ao conceito de humanidade empírica ou teológico-substantiva, ou com a definição de Humanidade apenas através dos “universais”. “Humanidade” como o grupo essencial constituído por determinadas normas e regras comuns é um conceito de Humanidade que pode ser concebido apenas como uma obrigação.³⁸⁸

Este novo sentido está, por certo, para além do conceito formal de justiça (em que pese não o contradiga); está para além, pois, como visto, dele não pode ser inferido, mas, ao mesmo tempo, não o contradiz porque também “[...] anuncia a reivindicação por novas normas e, assim, novos grupos sociais”³⁸⁹. Reivindica-se que a “Humanidade” seja constituída como um grupo social, mais especificamente, um grupo essencial, em que há mínimas normas e regras aplicadas em comum. Essa é a expressão do “senso de justiça”. Soma-se a empiria (“todos os habitantes do globo”) à ideia, porquanto devem ser (obrigação) – e não porque são – observadas por todos, para todos, as mesmas normas e regras (medida comum), sendo, assim, somente nessa qualidade, “universais”.

Logo de início, Heller alertará de que esse senso de justiça não corresponde ao enganoso “extremo relativismo cultural”, segundo a qual todas as culturas “são únicas”, cada qual com seus valores, opiniões, visões de mundo etc. Por essa noção, “Não podemos levantar a questão sobre se um padrão de ação é mais correto (ou melhor do que outro), porque não existe um padrão *comum* pelo qual uma avaliação possa ser feita”³⁹⁰. A denúncia da aplicação de padrões duplos será, portanto, inviável³⁹¹, exigindo-

³⁸⁷ Heller, 1998, p. 66.

³⁸⁸ Heller, 1998, p. 65.

³⁸⁹ Heller, 1998, p. 65.

³⁹⁰ Heller, 1998, p. 67.

³⁹¹ Heller, 1998, p. 65.

se sempre a aplicação de padrões diferentes, em respeito às variadas culturas, que seriam todas de igual valor e consideração e, por isso, incomparáveis.

O engano deste extremo relativismo decorre que, por princípio, tem-se uma evidente contradição: afirmar que todas as culturas são únicas, logo, incomparáveis é, ao cabo, impor uma visão própria e particular (bastante ocidental, inclusive) sobre as outras que assim não entendem. Inevitavelmente, se está a comparar culturas, uma vez que uma delas (por, em tese, valorizar as demais) é superior e, também, mais verdadeira. “Então, o resultado final é uma proposição altamente etnocêntrica que mostra a vulnerabilidade interna de todo o modelo.”³⁹²

Perceber esse engano não significa negar que as culturas são realmente únicas. Trata-se de um imperativo que decorre de uma declaração de fato. Ocorre que compreender a singularidade de cada uma delas também não exclui a possibilidade de classificação, comparação ou posicionamento, ao menos em alguma medida, entre elas, porquanto, sem isso, não há justiça.

Ao invés de um “extremo relativismo cultural”, em que nada pode ser comparado, dada a “unicidade” de cada uma delas, Heller propõe um “relativismo cultural moderado” (o qual comporta o conceito de justiça formal): as culturas são, sim, entendidas como plurais e únicas, mas podem e devem ser comparadas, ao menos por algum mínimo compartilhado, que pretende constituir o grupo essencial “Humanidade”. A questão trata-se, justamente, em saber e compreender qual é este ponto comum:

O senso de justiça indica, portanto, que “alguma coisa” deve ser comparada, mas *não* que tudo deva ser comparado. Se o senso de justiça expressa o desejo de que a Humanidade deveria tornar-se o “grupo (essencial) protetor” e, se o mesmo senso de justiça exige que algo, mas não tudo, seja comparado, então o “bom” é que esse desejo permite uma pluralidade de ‘bons’ – os sistemas normativos e sistemas de valores – dentro dos limites do “bom” partilhado. Mas, o que é esse “bom partilhado”; e qual o senso de justiça que ele concede?³⁹³

Veja-se que a Autora, novamente, reconhece a necessária “pluralidade de bons”, mas “[...] dentro dos limites do ‘bom’ partilhado”. E qual seria esse limite?

Para abordar esse difícil questionamento, a filósofa entende que antes de tentar encontrar o “bom partilhado”, talvez seja, primeiro, melhor se buscar onde que se

³⁹² Heller, 1998, p. 68.

³⁹³ Heller, 1998, p. 70.

partilha a “dor”. Por isso, ao tratar do “senso de justiça”, ela pergunta: Quais seriam os tipos de atos que o alarmam? Quando que a aplicação de padrões diferentes é denunciada como padrões duplos e, portanto, tida por injusta? Quando que há a necessária comparação entre julgamentos conferidos a grupos distintos e que, por isso, a princípio, sequer poderiam ser comparados entre si, mas, ainda assim, o tal senso impele a isso? E o que, em verdade, seria tal “senso de justiça”?

Para Heller, o “senso de justiça” corresponde a uma categoria pertencente àquela mais abrangente do senso moral – “*The ‘sense of justice’ is a specific manifestation of the ‘moral sense’*”³⁹⁴ –, concernente a questões específicas de justiça e injustiça. Esse senso, de maneira mais ampla, diz respeito à habilidade de discriminar o bom do ruim, o bem do mau, o bonito do feio, o verdadeiro do falso, o útil do prejudicial, o certo do errado, o correto do incorreto, diferenciando-os tanto em ação quanto em julgamento, independentemente do campo de conhecimento, com o pressuposto de que as normas e regras desse campo são conhecidas³⁹⁵. Trata-se do “bom senso”: “‘*bon sens*’, *the faculty of discriminating between good and bad whilst operating according to the hierarchy of the categories of value-orientation*”.³⁹⁶

Esclarecido isso, para a filósofa, este “senso de justiça” soaria o “alarme” somente naquelas situações em que “[...] julgamos ou avaliamos atos de dominação, coerção, força e violência”³⁹⁷. É na avaliação e no julgamento distintos para atos dessa natureza, sem um legítimo fator de discrimen, que tal senso se acende e, assim, se permite a comparação entre culturas diferentes para a aplicação de um mesmo padrão:

Se pessoas são aprisionadas, torturadas, mortas, humilhadas, então o senso de justiça nos leva a aplicar exatamente os mesmos padrões a todas elas. Se as mulheres usam véus ou minissaias, isso é uma questão de gosto particular cultural (único). Entretanto, se essas são *forçadas* a usar véus, deixa de ser uma questão de “singularidade cultural” e torna-se uma questão de coerção ou força.³⁹⁸

³⁹⁴ [“O ‘senso de justiça’ é uma manifestação específica do ‘senso moral’”] (Heller, c1987a, p. 130, [tradução livre])

³⁹⁵ Heller, 1987, p. 128.

³⁹⁶ Heller, Agnes. *The Power of Shame: a rational perspective*. London: Routledge Revivals, 2019, p. 74, 276 p.

³⁹⁷ Heller, 1998, p. 71.

³⁹⁸ Heller, 1998, p. 71.

O postulado erguido pelo “senso de justiça” será, assim, sempre o da diminuição na dominação, coerção, força e violência³⁹⁹. Com esta reflexão em mãos, Heller retorna à questão inicial para responder que “[...] as normas comuns da Humanidade, como um grupo essencial, devem ser tais que a sua observância minimizaria a dominação, coerção, força e violência em cada cultura única”⁴⁰⁰. Essas são, portanto, as normas que devem servir à comparação entre os diferentes grupos e, segundo a Autora, “Kant já havia formulado a mais sublime e a abstrata delas: homens não deveriam ser usados por outros homens como simples meios”⁴⁰¹. O imperativo kantiano em questão, porém, apela tão somente aos indivíduos, enquanto, para Heller, não são exatamente esses quem aderem ou não às normas de um contrato virtual: “Apenas culturas, não indivíduos, podem entrar num ‘contrato’, falando simbolicamente, aceitando algumas poucas normas [...]”⁴⁰².

Como visto nos capítulos iniciais desta Dissertação, os indivíduos não são completamente “particulares”, porquanto se desenvolvem e se constituem como sujeitos, ainda que de uma forma única, dentro das suas respectivas culturas, por um processo de socialização, o que envolve o aprendizado de normas e regras. O fato de que é inviável que todos os indivíduos do mundo compartilhem efetivamente ao menos uma mínima norma comum não importa que não se possa estabelecê-la. O mínimo compartilhado deve ser buscado não a partir da comparação entre os indivíduos, mas entre as culturas. A “Humanidade”, em verdade, não seria então “todos os habitantes do globo”, mas sim “todas as culturas do globo”. E, para a Autora, todas as culturas, no que tange aos atos de dominação, coerção, força e violência, guardam, em maior ou menor grau, algum respeito à liberdade e à vida de seus membros e dos membros de fora, do que se retira aquele mínimo comum⁴⁰³:

O desejo de que a Humanidade devia ser o grupo protetor (essencial) ao qual certas normas seriam aplicadas, e que essas normas deveriam nos fazer respeitar as vidas e liberdades de todos os seres humanos, não importa qual a sua cultura, existe, mas nem todo ser humano partilha desse desejo. Se todos o fizéssemos, a Humanidade já seria, de fato, o grupamento protetor (essencial). Para a Humanidade se transformar assim, os seres humanos de todas as filiações políticas precisam partilhar desse desejo, e isso é, claramente, um objetivo muito difícil de alcançar. Porém, mesmo assim, podemos e devemos agir como se eles partilhassem desse desejo.

³⁹⁹ Heller, 1998, p. 71.

⁴⁰⁰ Heller, 1998, p. 72.

⁴⁰¹ Heller, 1998, p. 72.

⁴⁰² Heller, 1998, p. 73.

⁴⁰³ Heller, 1998, p. 72.

Independentemente de como outras pessoas agem, nós mesmos não deveríamos aplicar os padrões duplos.⁴⁰⁴

Por esse padrão comum – vida e liberdade – resultar da comparação entre diferentes culturas, e não entre indivíduos, os quais, de fato, não podem todos aderir simultaneamente a uma mesma e única regra comum, ainda que atinente a atos de violência, coerção etc., Heller problematiza a possibilidade de utilizá-lo, como regra, a “participantes individuais” de culturas: “É uma questão de preocupação mais grave até que ponto a proibição na aplicação de ‘padrões duplos’ deve regular nossa comparação de indivíduos e em que casos”⁴⁰⁵. Quando que então seria então legítimo avaliar e julgar indivíduos, e não apenas as culturas, a partir deste padrão comum?

A Autora, partindo da “ética da responsabilidade” weberiana, defende a sua aplicação nas chamadas “ações políticas adequadas” em que, concretizando-se as filosofias da história acerca da existência de uma história mundial, a ação de um único indivíduo é, de fato, capaz de afetar tragicamente indivíduos do outro lado do mundo, transcendendo os limites de sua própria cultura. Com isso, “Os participantes políticos não podem ser avaliados apenas pelos padrões de suas respectivas culturas, mas também pelos padrões daquelas culturas que sofrem as consequências de suas ações”⁴⁰⁶. Imagine-se que não seria justo ser julgado tão somente pelo padrão de uma cultura alheia, e que também não haveria consenso na aplicação simultânea de vários padrões culturais, bem como que não há um padrão do tipo universal dado. A saída, para Heller, decorre de que, novamente, todas as culturas, em maior ou menor grau guardam algum respeito pela vida e liberdade⁴⁰⁷, respeito esse que se qualifica ao uso normativo universal na modernidade.

Por isso, “Participantes podem, e devem, ser comparados nos moldes de seu respeito e desrespeito pelas vidas e liberdades de todas as pessoas, as deles mesmo, incluídas”⁴⁰⁸. Permite-se, assim, a comparação e o posicionamento de atos políticos individuais quando de dominação, coerção, força e violência, portanto, num relativismo cultural moderado, adequado ao conceito formal de justiça, pelo qual se torna possível

⁴⁰⁴ Heller, 1998, p. 72.

⁴⁰⁵ Heller, 1998, p. 73.

⁴⁰⁶ Heller, 1998, p. 73.

⁴⁰⁷ Heller, 1998, p. 74.

⁴⁰⁸ Heller, 1998, p. 74.

a contestação da aplicação de padrões duplos entre diferentes culturas, sem incorrer no engano do etnocentrismo⁴⁰⁹.

A seguir, explora-se justamente esta ideia de Heller de que vida e liberdade constituiriam valores universais da modernidade, bem como, enfim, o conceito de justiça dinâmica.

3.3. Conceito de justiça dinâmica e valores universais

Como visto anteriormente, na *justiça estática-formal*, as normas e regras são, a princípio, tidas por justas, de modo que o valor de julgamento decorre da avaliação de sua aplicação, o que poderá levar a uma direta verificação/falsificação de uma declaração de fato. Em outras palavras, “[...] a ‘verdade da declaração avaliadora (‘isso é justo ou injusto’) pode ser verificada ou falsificada”⁴¹⁰. Por exemplo, “A é inocente; no entanto, B o sentenciou, sendo este o ato X; portanto, o ato X é injusto”⁴¹¹.

Agora, na *justiça dinâmica*, as próprias normas e regras existentes podem ser tidas por injustas, isto é, elas próprias constituem os fatos avaliados: “*The facts are de facto existing (valid, observed, legitimized, customary) norms and rules themselves*”⁴¹². Neste caso, normas e regras alternativas são propostas em substituição às atuais, consideradas injustas, as quais podem, inclusive, simultaneamente, ser consideradas como justas por outros. Logo, o movimento é inverso ao da *justiça estática*, uma vez que a declaração de fato (ex.: as normas e regras X ou Y são injustas) é a própria premissa. Além disso, a verdade da declaração não decorre da verificação/falsificação (como no caso da justiça estática-formal), mas sim de critério normativo de validação/invalidação, que pode simultaneamente ser validada por uns e invalidada por outros.⁴¹³

⁴⁰⁹ Heller, 1998, p. 75.

⁴¹⁰ Heller, 1998, p. 166.

⁴¹¹ Heller, 1998, p. 165.

⁴¹² Heller, c1987a, p. 116)

⁴¹³ “[...] in the dynamic procedure when norms and rules are rejected as unjust and the proposal has been made to substitute alternative norms and rules for the existing ones, the truth of the evaluative statement can neither be verified nor falsified, only validated or devalidated. And, as I have briefly pointed out, such statements are *simultaneously* validated by some, devalidated by others.” (Heller, c1987a, p. 117)

Segundo Heller, esse critério normativo capaz de invalidar as próprias normas e regras pode variar em “[...] (1) princípios particulares (ou ideias)⁴¹⁴; (2) normas morais e máximas práticas (no entendimento kantiano do conceito); (3) máximas pragmáticas ou; (4) valores substantivos”⁴¹⁵, em que todos os três primeiros, direta ou indiretamente, têm raízes em valores substantivos. Isso é, “Os critérios finais são sempre valores substantivos”⁴¹⁶, os quais, na modernidade, seriam os chamados “valores universais.” Por valores universais interpreta-se princípios universais ou objetivos (fins) universais, excluído o próprio critério de justiça (“*petitio principii*”), dado que terá que se argumentar exatamente se algo é ou não justo, conseqüentemente, o critério de justo/injusto, por lógica, não poderia ser utilizado. Embora a filósofa discorra profundamente sobre cada um desses critérios, para o que ora importa, se os valores universais são, ao final, o critério normativo último, a análise será focada nesses.

Na modernidade, para Heller, existem dois valores universais que fundamentam todos os princípios e máximas e que, por isso, funcionam como os recursos últimos dos conflitos sócio-políticos para a validação e invalidação de normas e regras: liberdade e vida⁴¹⁷. A Autora, atenta aos perigos de pretensões universais que não se põem em discussão, é adepta da crítica de que, em geral, as filosofias pecaram pela falta de reflexão sobre as premissas históricas de suas ideias, o que, inclusive, somente se tornou possível a partir da formação de uma consciência histórica. Desde então, a tarefa da filosofia passou a ser: “[...] refletir sobre si mesma enquanto historicamente determinada e, ao mesmo tempo, defender a pretensão à validade universal de suas ideias e, além disso, provar a sua legitimidade.”⁴¹⁸

Ciente disso tudo, a Autora não entende que se ampara em fundamentos metafísicos ou que repete convicções de teóricos do direito natural, as quais são por ela rejeitados: “[...] repetindo Croce, o problema com a lei natural e os direitos naturais é

⁴¹⁴ “*Princípios particulares* (ou idéias) podem realizar a invalidação de normas e regras em casos que posso descrever como exemplo de uma ‘falha cultural’, parafraseando a expressão de Ogburn. É relevante falar de uma ‘falha cultural’ se existe inconsistência entre os diferentes conjuntos de normas e regras em determinada sociedade. Um princípio particular dessa espécie é o princípio ‘salários iguais para trabalho igual para homens e mulheres’ numa sociedade onde a igualdade dos sexos já foi reconhecida em determinadas relações sociais importantes (membros de ambos os sexos são igualmente vistos como pessoas legais, têm direitos civis iguais etc.)” (Heller, 1998, p. 167).

⁴¹⁵ Heller, 1998, p. 167.

⁴¹⁶ Heller, 1998, p. 167.

⁴¹⁷ Heller, c1987a, p. 120.

⁴¹⁸ Heller, *A filosofia radical*. Tradução por Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora brasiliense, 1983, p. 63, 192 p.

que eles não existem ou nunca existiram, ainda que os empreguemos como se tivessem existido”⁴¹⁹. Em verdade, para a filósofa, nem mesmo as próprias teorias da lei natural “[...] assumiram seriamente a existência de ‘era uma vez’, um ‘estado de Natureza’ ou que ‘direitos naturais eram os ‘direitos originais’ do homem”⁴²⁰.

Heller costumava definir valor como uma categoria ontológico-social⁴²¹ e “[...] como tal, é algo objetivo; mas não tem objetividade natural (apenas pressupostos ou condições naturais), e sim objetividade social.”⁴²² Por consequência, nenhum valor moral universalmente válido “[...] pode ser considerado um ‘arquétipo’ dado ao homem desde o nascimento; todos, sem exceção, têm uma origem histórica”⁴²³. E “Por sermos, nos próprios, historicidade, não podemos construir nenhum sistema de valores *fora* da história”⁴²⁴. Em verdade, como visto, desde a sua fase inicial marxista, a filósofa combate diretamente quaisquer ideias de categorias “*value free*”: “[...] todas as nossas categorias estão carregadas de valores”⁴²⁵. Tal percepção, inclusive, foi o que a impulsionou escrever a obra *Towards a Marxist Theory of Value* (1972), na medida em que, embora Marx tivesse formulado o axioma do supremo valor por diversas vezes (“*The supreme value for Marx, so I argued, was ‘Wealth,’ and first and foremost, ‘man rich in needs’*”⁴²⁶), a Autora sentia a necessidade de uma discussão teórica filosófica de valores não econômicos.

Mas, agora de volta ao debate sobre o tema dos valores universais, Heller considera que, embora mulheres e homens pós-modernos vivam sob a inequívoca desconstrução do paradigma de que todos *de fato* nascem livres e iguais, nem por isso o credo é jogado fora. Diferentemente das teorias do contrato social que extraem o direito natural de um único “Tempo Um” que se passou num (real ou imaginário) “estado de natureza”, portanto de um cenário que é “fora da história”⁴²⁷, a afirmação de vida e liberdade como valores últimos da modernidade pode ser extraída, segundo Heller, da própria materialidade histórica⁴²⁸, dispensando-se, assim, o “pisar fora da história”,

⁴¹⁹ Heller, 1998, p. 206.

⁴²⁰ Heller, 1998, p. 206.

⁴²¹ Heller, 2016, p. 18.

⁴²² Heller, 2016, p. 18.

⁴²³ Heller, 1986, p. 94.

⁴²⁴ Heller, 1993, p. 138.

⁴²⁵ Heller, 1993, p. 125.

⁴²⁶ Heller, c2011, p. 29.

⁴²⁷ Heller, 1998, p. 249.

⁴²⁸ “Vivemos numa época dotada de consciência histórica. O critério de ‘valor verdadeiro’, portanto, pode ser definido somente se refletirmos conscientemente sobre a sua *historicidade*. Por isso, se propormos um

porquanto “[...] normas e regras têm sido sempre invalidadas sob a perspectiva dos valores de liberdade e vida, em todas as histórias humanas”⁴²⁹, ainda que sob diferentes interpretações e medidas:

Normas e regras não podem ser e, nunca foram, invalidadas, exceto por exigência da interpretação de liberdade e/ou oportunidades de vida. Teorias de ‘lei natural’ apenas *codificam* o procedimento normal; e, codificando-o, o universalizam, generalizam e delimitam.

Elas também generalizam o procedimento usual porque “liberdade” e “vida” não permitem uma *interpretação particular* das noções “liberdade” e “vida”. A reivindicação à liberdade não é específica (por exemplo, “deveríamos ter direito a esse castelo assim como você”), e a reivindicação às oportunidades de vida nem é específica (por exemplo, “deveríamos ter uma parte das pilhagens de guerra assim como vocês”). Nas sociedades tradicionais, reivindicações específicas normalmente referem-se a uma interpretação particular de liberdade e de oportunidades de vida (“nós também deveríamos ter o direito à nossa própria terra”, ou “deveríamos também ser isentos de punição corporal”). Vida e liberdade absolutas, às quais todos os seres humanos têm direito, são, no entanto, *inespecíficas*. Ambos os valores normalmente são especificados, embora não em uma interpretação, mas em muitas, e diferentes participantes políticos e sociais podem definir, interpretar e especificá-las de diversos modos. A interpretação desses valores, pode, assim, tornar-se uma questão de contestação, e a maioria dos conflitos sociais modernos cresce em torno de relevantes interpretações, social e politicamente divergentes.⁴³⁰

O ineditismo da imaginação moderna ocidental reside, portanto, na *universalização e generalização* de tais valores como os recursos últimos dos conflitos sociopolíticos para a validação e invalidação de normas e regras, o que se consubstancializou no referido credo “todos nascem livres e iguais”:

Essa declaração pode ser verificada em *todas* as versões modernas do conceito ético-político de justiça, completo ou incompleto. Ela também pode ser verificada por referência às diversas declarações de direitos humanos. Quando filósofos ponderam a “sociedade justa” sempre designam a constituição, leis, normas e regras dessa sociedade para garantir tanto a vida de todos (Hobbes) quanto a liberdade de todos. Vida e liberdade (ou ambas), como valores universais, são *pressupostas* e nesse sentido são *axiomáticas*.⁴³¹

Por essa generalização e universalização, Heller entende que “A modernidade mudou o rumo da história ao inaugurar a abertura para o princípio da reciprocidade simétrica, que instala a igualdade como um vetor importante da categorização do viver

critério do ‘valor verdadeiro’, não pretendemos certamente lhe atribuir um caráter eterno, válido para sempre;” (Heller, 1983, p. 98)

⁴²⁹ Heller, 1998, p. 206.

⁴³⁰ Heller, 1998, p. 204.

⁴³¹ Heller, 1998, p. 169.

moderno”⁴³². Deste modo, não se está a falar de reais “direitos naturais” originais⁴³³, mas daquilo que se expressa concretamente disso, na forma de valores e, nesse sentido, existe na realidade concreta: “Original significa ‘fora do tempo’, mas as conclusões delineadas da construção dos direitos ‘originais’ estão ‘no tempo’ e esse tempo é o presente e o futuro do presente.”⁴³⁴. Por essa linha, a filósofa considera que:

Podemos abandonar essa construção [de direitos naturais] em substituição, se nos basearmos tanto no *passado real* da Humanidade – isto é, de todas as histórias humanas – e, no presente real e futuro do presente, de nossa própria História (ocidental e moderna).⁴³⁵

Em outras palavras, não são afirmações exatamente empíricas, mas sim normativas (e não como leis históricas), ao que a Autora sintetiza: “*The theory I am going to recommend is not empirically founded. It has, none the less, an empirical ‘backing’.*”⁴³⁶ Por isso, “Diferentemente no modelo de Rawls, vida e liberdade não são *deduzidas* da justiça”, isso é, não é do conceito abstrato de justiça que se deduz a existência de tais valores, mas sim os valores, efetivamente presentes na vida concreta, é que constituíram o que se entende por justiça: “[...] ao contrário: uma sociedade (ou constituição) é estipulada como justa desde que garanta a vida e/ou liberdade dos cidadãos.”⁴³⁷

Se vida e liberdade de fato serviram e servem ao procedimento de validação e invalidação de normas e regras nos conflitos sociais e políticos, seja em maior ou maior grau e ainda que por modos interpretativos distintos, para a Autora, “[...] nosso direito às mesmas necessidades não precisam mais de justificativa”⁴³⁸. Ou seja, mais uma vez,⁴³⁹ importância reside no credo, “[...] sem levar em consideração se, na verdade, a vida corresponde ao credo”. Repetindo Hegel, “*What exist in imagination, what guides imagination, actually exists*”:

It is to this description of normal objects that the accident of birth still determines the framework of further life. Poor children have limited chances, and there is a great probability that they will remain poor. But these empirical

⁴³² Bittar, 2013, p. 289.

⁴³³ Heller, 1998, p. 206.

⁴³⁴ Heller, 1998, p. 206.

⁴³⁵ Heller, 1998, p. 206.

⁴³⁶ [“A teoria que vou recomendar não tem base empírica. Não tem, no entanto, um 'apoio' empírico.”] (Heller, c1987, p. 231, [tradução livre])

⁴³⁷ Heller, 1998, p. 169.

⁴³⁸ Heller, 1998, p. 206.

⁴³⁹ Heller; Fehér, 1994, p. 61.

objections do not influence the model of modern social arrangement. In both cases (the pre-modern and the modern) it is the ideal type that matters.⁴⁴⁰

Portanto, é no credo que contém a imaginação que, ao emergir, “[...] estabelece sua própria *dynamis*, um processo que leva em direção a seu próprio cumprimento (realização)”. Para Heller e Fehér, “É a insígnia no nosso horizonte. Recordamos os deuses mortos, mas são unicamente os vivos que não podem ser esquecidos”⁴⁴¹. Lança-se daí a âncora para a sua *Teoria da Justiça*.

Segundo John Grumley, na sua obra *Agnes Heller: A moralist in the vortex of history*⁴⁴², Heller sofreu fortes críticas em razão desta posição de que vida e liberdade seriam valores universais últimos, especialmente frente à atual presença de fundamentalismos religiosos e de diferentes formas de totalitarismos, ao que demonstraria uma visão eurocêntrica de Heller, e cada vez mais problemática a medida em que a Autora se aproxima do espírito pluralista, pós-moderno:

The claims of dynamic justice can be oriented using a variety of criteria. However, Heller maintains that all are ultimately reducible to substantive values. In modernity the ultimate substantive values are universal ones that can be appealed to either as principles or as goals. We already know that Heller designates freedom and life as the highest value ideas of modernity. The universality of these values is asserted rather than derived. Having renounced the philosophy of history, and favoring contextualization, Heller will increasingly argue that they have become empirical universals (that is, values that everyone agrees with and with which they cannot disagree). However, as Jean Cohen has remarked, it is difficult to imagine what this could mean in a world of religious fundamentalisms and various shades of totalitarianism. The explanation seems to be double. Firstly, the self-acknowledged Eurocentric focus of Heller’s thinking. More significantly, it seems that residue of her theory of history. The problem is that these universal values are therefore arbitrarily asserted and dogmatically maintained. The theoretical difficulty will become even greater as Heller moves closer to the pluralist, post modern spirit.⁴⁴³

⁴⁴⁰ [“É para esta descrição as objeções normais de que o acidente do nascimento ainda determina o enquadramento de uma vida futura. Crianças pobres têm chances limitadas e há uma grande probabilidade de que continuem pobres. Mas essas objeções empíricas não influenciam o modelo de arranjo social moderno. Em ambos os casos (o pré-moderno e o moderno), é o tipo ideal que importa.” Heller, c1999, p. 254, [tradução livre].

⁴⁴¹ Heller; Fehér, 1994, p. 57.

⁴⁴² John Grumley suscita em sua obra “*Agnes Heller: A moralist in the vortex of history*” críticas, corroboradas por outros autores, à essa afirmação de que vida e liberdade seriam valores universais empíricos da modernidade, especialmente frente à atual presença de fundamentalismos religiosos e diferentes formas de totalitarismos: (Grumley, *Agnes Heller: A moralist in the vortex of history*. London: Pluto Press, c2005, p. 134)

⁴⁴³ Grumley, c2005, p. 134.

A exemplo, Jean L. Cohen considera que, para além fazer uma afirmação dogmática sem fundamentos, Heller terminaria por recair num decisionismo, afinal, “[...] quem deve decidir qual valor substantivo é supremo e inquestionável?”. Segundo o que afirma a este respeito, “*One is really at a loss to figure out what such a statement can mean in the face of Khomeini, anti-modern religious fundamentalisms at home and abroad, although not so Stalinist systems alive and well in many parts of the globe.*”⁴⁴⁴

De todo modo, como destaca Grumley⁴⁴⁵, é desses valores que Heller deduz o valor da justiça e, além disso, não nos parece que a Autora pretendeu renunciar, mesmo depois dela própria ter rejeitado a sua tentativa de projetar uma versão aberta de um conceito ético-político (especialmente por sua detalhada proposta de fundamento normativo), à universalização e à generalização de vida e de liberdade e, mais na sua maturidade, com especial relevância para liberdade, como será abordado mais adiante. Isso porque, qualquer proposta fora deste compromisso de universalização representa, em verdade, um processo de “des-Iluminismo”, que é conscientemente detectado por Heller (e não considerado como inevitável, frisa-se).

Diferentemente dos totalitarismos – fenômenos genuinamente modernos para Heller – em que nem mesmo Hitler, segundo a filósofa, poderia alegar ser contra a liberdade como um valor⁴⁴⁶ – estes “neo-fundamentalismos” (referidos na crítica de Cohen) pregam um retorno a uma hierarquia fixa de valores, colocando-se como uma espécie de “remédio” ao descontentamento pela ausência de uma regulação desses. Para ela, estes fenômenos sociais de “regressão”, representam perigo mais grave à democracia do que a própria razão instrumental⁴⁴⁷:

Instrumental reason devoid of the only knowledge integral in practical reason—the knowledge that distinguishes good from evil—could push our

⁴⁴⁴ Cohen, 1989, p. 494.

⁴⁴⁵ Grumley, c2005, p. 134.

⁴⁴⁶ Sobre este ponto, Heller destaca que: “**At first universalism was formulated as an idea** («all men» were only European or American males), but by now the norm of universalism is universally shared. The Declaration of Human Rights of the United Nation begins with the sentence: «All humans were born free», and this declaration was signed by all nations of the globe, dictatorships included. The whole world became modern not just in the normative sense but also in an empirical sense, since they share the three logics of modernity.” (Heller, 2019, [não paginado], [grifos do texto]).

⁴⁴⁷ “As far as the market is concerned, in the awareness that distribution by the market increases social inequality, political institutions can re-distribute to avoid fatal consequences. As far as the development of science and technology is concerned, political decisions can limit technological application in case of possible dangerous consequences. Whenever the political institutions are not freely elected and re-elected, if power is not divided, nothing can limit either the market or technology from running amok. Thus political liberty is the condition of the security of a population.” (Heller, 2019, [não paginado]).

world into a nuclear catastrophe, the self-destructiveness of which our ancestors could not dream of even in their worst dreams. But even if this does not happen, discontent with the lack of value-regulation could induce people to accept a remedy which may kill the patient: the remedy of fundamentalism could be adopted and the modern individual with his or her painstakingly acquired relative autonomy might perish. Neo-fundamentalism (whether it has recourse to traditional beliefs or constructs new ones) proposes the reintroduction of fixed and hierarchical concrete norms of behaviour which every person has to obey. A traditional type of external authority re-established in this way would function as a coercive authority of domination. This means to fall short of enlightenment in a process of a de-enlightenment. Even if some aspects of private life and behaviour were still organized in keeping with religious morality, democracy in all its forms has always emerged together with an increasing rationality in public conduct and increasing individual autonomy. Democracy is already victimized by the preponderance of instrumental rationality, but it cannot survive at all under the auspices of a homogeneous and pre-rational external authority. Returning to this kind of authority would mean both relapse and regression. But one cannot dismiss the fundamentalist claim as absurd simply because it contradicts the main trend hitherto observed in modern European history. Having no knowledge of the future we are not entitled to exclude the possibility of a fundamentalist regression although we may opt against it.

Entende-se assim que Heller reafirmou o seu compromisso com o projeto do Iluminismo e, somente para estes valores generalizados e universalizados, considera ser possível falar em progresso ou regresso histórico: “[...] *despite all its malignant side-effects and consequences [...] I do consider the universalization of certain values as the only ethical progress achieved in the history of humankind*”⁴⁴⁸.

Por fim, a alocação da liberdade e vida como valores universais finais, de modo que tais coexistam logicamente sem contradições, não afasta o surgimento de reais conflitos em situações concretas, impedindo a observância simultânea e igual de ambos. Por vezes, liberdade e vida são apenas “[...] interpretadas de modo eventualmente conflitantes”⁴⁴⁹, o que permite o ajuste, de modo a encerrar o choque. Agora, há casos em que há um efetivo conflito entre esses valores, ao que, inevitavelmente, será preciso priorizar um, em detrimento de outro. Diante disso, segundo a Autora,

Precisamos viver com a consciência de que os conflitos entre vida e liberdade podem acontecer, com a consciência de que, mesmo se retivermos ambos os princípios universais, não os podemos observar incondicionalmente em muitas situações altamente sensíveis.⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ Heller, 2019, p. 311.

⁴⁴⁹ Heller, c1987, p. 126.

⁴⁵⁰ Heller, 1998, p. 177.

E embora possa ser controverso fundamentar que vida e liberdade são os valores últimos na modernidade, em especial se a proposta é de um conceito ético-político incompleto, é no mínimo curioso notar que na pandemia da COVID-19, iniciada em 2020 e que tende a ser um dos eventos mais marcantes do século XXI, o maior conflito se deu, justamente, entre vida e liberdade. Este é um exemplo atual e que, basicamente, nos permite pensar na atualidade da reflexão proposta pela filósofa. Outros exemplos de conflitos contemporâneos, como o direito à eutanásia ou ao aborto, também revelam que, de fato, nessas situações, se chega a uma espécie de limiar de insolubilidade.

3.4. Igualdade e racionalidade

Seguindo adiante, se a conclusão de que vida e liberdade são os valores universais últimos que fundamentam o critério normativo de justiça, que valida ou invalida normas e regras⁴⁵¹, na medida em que são pressupostos em todos os conceitos ético-políticos, é inevitável então não questionar: mas e o valor da igualdade, que também é afirmado em todas as declarações modernas de direitos humanos e nas teorias do direito natural? Não seria esse também um valor universal último? E quanto à razão (racionalidade), base do pensamento moderno iluminista? Para ambos, a filósofa responderá que não.

Como já introduzido, Heller, em linha à premissa aristotélica, afirma que a igualdade não seria uma propensão natural, visto que cada indivíduo é único e, nesse sentido, jamais igual a outro. Pessoas são socialmente iguais, na medida em que pertencem a um mesmo grupo social, porque as mesmas normas e regras a elas se aplicam. Ou seja, igualdade e a desigualdade são sempre normativamente, e não naturalmente, constituídas⁴⁵². Também se afirmou que a “Humanidade” como grupo abrangente (*overarching*)⁴⁵³ (que integra todos os seres humanos) é não apenas possível, mas também desejável, desde que não seja o único grupo. A pluralidade é, também,

⁴⁵¹ “Whenever someone says ‘This is not just,’ and wants to make an argument to support his or her claim, he or she has to refer to an *arché*. What it – what can be – the *arché* in the case of justice? This question can be answered easily in a historico-empirico way. Whenever dynamic justice has been mobilized, those who have disclaimed the justice of a norm or law have always taken recourse either to *freedom* or to *life* – more precisely, to the value of freedom and/or the value of life (chance). It is no wonder, then, in modernity where both values become universal, dynamic justice and its practice became a commonplace. The continuous contestation of justice indicates that reference is constantly made to two universal universal values in one of their several interpretations” (Heller, c1999, p. 206).

⁴⁵² Heller, 1998, p 17.

⁴⁵³ Heller, c1987, p. 121.

essencial (a sua violação, em verdade, representa violação à liberdade⁴⁵⁴). Além disso, as normas e regras comuns a esse grupo “Humanidade” deveriam ser tais apenas no que diminuiriam ou eventualmente aboliriam dominação, força e violência⁴⁵⁵. Neste contexto, Heller infere que esta suposta reivindicação por igualdade é, ao fundo, ao seu ver, uma reivindicação por, simplesmente, liberdade.

Ademais, a igualdade e a desigualdade são afirmadas a partir de diferentes aspectos, de modo que o reclame é sempre requerido em relação a algo (igualdade em X, ou igualdade em Y etc.), e não como igualdade absoluta, porquanto esta última opção significaria suprimir as mínimas individualidades de cada ser humano e, assim, o legítimo direito à diferença. Este “algo” que parametriza a igualdade é, de fato, variável, mas a Autora entende que, ao final, o resultado será sempre igualdade em liberdade ou igualdade em oportunidades de vida, esta última “[...] nomeada pela popular filosofia política do período jacobino, *égalité de fait*”⁴⁵⁶. Em outras palavras, quando se pleiteia a igualdade, em verdade, está-se a requerer igual liberdade ou igual oportunidade de vida. Logo, a igualdade não pode se constituir como valor universal último, mas apenas a liberdade e as oportunidades de vida. É o que sintetiza Grumley: “*She concludes that equality is not an independent universal value idea but a condition for the complete realisation of the values of freedom and life*”⁴⁵⁷.

No que tange à liberdade, a sua igualdade contém duas reivindicações distintas, cada uma delas com duas interpretações possíveis, sendo uma a democrática (positiva) e, a outra, liberal (negativa)⁴⁵⁸. Na primeira, cada pessoa deveria ter iguais direitos de participar em todos os processos de tomada de decisão concernentes à sua comunidade ou corpo político, e deveria ter o igual direito de fazer isso e, especialmente, a possibilidade de fazê-lo. Já na segunda, cada pessoa deveria ter o direito de decidir o seu próprio destino e modo de vida, e de fazer qualquer coisa desde que não impeça a

⁴⁵⁴ Heller, 1998, p. 169.

⁴⁵⁵ Heller, c1987, p. 121.

⁴⁵⁶ E é dessa “bifurcação”, inclusive, que se extrai uma das principais críticas às revoluções burguesas: “O famoso *aperçu* de Anatole France, sobre aquela igualdade da sociedade burguesa, que proíbe ricos e pobres de dormir sob a ponte, aponta a injustiça criada pela latente desigualdade de oportunidades de vida, mesmo se a igualdade em um tipo de liberdade (igualdade diante da lei) é, de fato, garantida” Heller, 1998, p. 171)

⁴⁵⁷ Grumley, c2005, p. 135.

⁴⁵⁸ Heller, 1998, p. 171.

outros de fazer o que eles queiram fazer, e, ainda, que cada pessoa deveria também ter a possibilidade (oportunidades de vida) de praticar esse direito.”⁴⁵⁹

Por essas fórmulas, Heller conclui que as reivindicações por igualdade em liberdade e igualdade em oportunidades de vida (*life chances*) são concebidas como sendo realizadas simultaneamente⁴⁶⁰, e que, novamente, a igualdade não é um valor universal independente, mas, em verdade, uma *condição* da realização completa e sem falhas dos valores de vida e liberdade⁴⁶¹. A igualdade é condicional, e não incondicional.

Além disso, a Autora argumenta que as normas que garantem liberdade garantem iguais direitos, mas não necessariamente que todos serão realmente livres. Segundo afirma Heller, as pessoas podem escolher, inclusive, também não serem livres. Do contrário, a liberdade não estaria, de fato, sendo assegurada. Analogamente, normas que garantem iguais oportunidades de vida não levam à exclusão de desiguais oportunidades de vida, porquanto algumas pessoas farão melhor uso dessas iguais oportunidades do que outras⁴⁶².

Sem renunciar que liberdade e oportunidades de vida são os valores finais últimos e, por isso, devam ser almejados, ao ver desta pesquisa, a filósofa não ignora que as pessoas, ao menos em alguma medida, são e devem ser Autoras de suas próprias vidas, de modo que mesmo a garantia de igual liberdade e iguais oportunidades de vida não é (e nem deve importar) uma igualdade absoluta. Para Heller, a igualdade como valor absoluto, de uma *égalité de fait* numa interpretação extrema (igualdade concreta de fato, e não em oportunidades de vida) é, em verdade, um “projeto auto-contraditório”, porquanto ignora a unicidade de cada indivíduo e exclui a igualdade em liberdade (seja na interpretação positiva ou negativa) e, assim, não pode se constituir como valor universal último. É a chamada ditadura sobre as necessidades, os valores e as opiniões,

⁴⁵⁹ “Both claims and both interpretations can be brought together under the following formula: ‘The norms and rules of society should be such as to ensure to every person the right (and eventually the ability) to participate in all decision-making process concerning his or her community or body politic (which is the pursuit of public happiness), and, in consequence, *all* norms and rules, whatever social cluster they may relate to, should ensure the same’. And further: ‘The norms and rules of society should be such as to ensure to every person the right (and eventually the ability) to decide upon his or her own fate, to choose his or her own form of life (which is the pursuit of private happiness); thus each and every person should have the right (and equal ability) to leave one social cluster and join another’.” (Heller, c1987, p. 122).

⁴⁶⁰ Heller reconhece que a embora logicamente não haja conflito entre igualdade em liberdade e igualdade em oportunidade de vidas, dado que se pode afirmar normas e regras que abranjam ambas, a realidade é que na prática tais conflitos existem. (Heller, c1987, p. 122).

⁴⁶¹ Heller, c1987, p. 122.

⁴⁶² Heller, c1987, p. 122)

praticadas por alguns, em submissão de outros⁴⁶³, tal qual se deu no projeto stalinista soviético, em que o Estado era quem detinha o monopólio e a legitimidade para definir quais deveriam ser as necessidades essenciais dos indivíduos.

Esclarecidas essas questões acerca da igualdade, outro valor tido por essencial à modernidade, a razão, também não é visto por Heller como valor universal último. Agir de acordo com a razão significa agir racionalmente e um indivíduo é racional se “[...] for competente em observar normas e regras, cuja observância é o pré-requisito da autopreservação como membro adulto de um relevante ambiente societário”⁴⁶⁴. Esse conceito de razão se transmuda perfeitamente na ideia de *justiça estática*, qual seja, “[...] a aplicação consistente e contínua das mesmas normas e regras a cada um dos membros de um agrupamento social aos quais elas se aplicam⁴⁶⁵. Essa é a atitude de razão que Heller chama de “racionalidade da razão” (*rationality of reason*), em diferenciação à “racionalidade de intelecto” (*rationality of intellect*), a qual “[...] têm recurso de, no mínimo, uma norma, cuja observância é justaposta a pelo menos uma norma ou regra ‘aceita’”⁴⁶⁶, por isso, pressuposta à *justiça dinâmica*.

Com isso, vê-se que apenas o procedimento da *justiça formal* é insuficiente à modernidade, a qual se funda na possibilidade de questionamento das atuais normas e regras (“*taken for granted*”) que devem ser substituídas por outras, tidas essas sim por justas (*justiça dinâmica*). Logo, a racionalidade da razão não poderia ser um valor universal da modernidade, porquanto, embora seja garantia da observância de um procedimento racional, não serve necessariamente à invalidação de normas e regras.

Ora, para Heller, se apenas uma atitude da razão é adequada, já se põe em xeque a razão por inteiro como valor universal último⁴⁶⁷. Ocorre que nem mesmo a racionalidade de intelecto, que é pressuposta à modernidade, se qualifica inteiramente para tal posição, na medida em que “[...] apenas *qualifica formalmente a ocupar a posição de um valor universal final na modernidade*; entretanto, *não qualifica substancialmente*”⁴⁶⁸. De fato, a racionalidade de intelecto assegura que haja um

⁴⁶³ Heller, c1987, p. 123)

⁴⁶⁴ Heller, c1987, p. 123)

⁴⁶⁵ Heller, 1998, p. 20)

⁴⁶⁶ Heller, 1998, p. 174)

⁴⁶⁷ Heller, 1998, p. 174.

⁴⁶⁸ Heller, 1998, p. 175.

procedimento racional na invalidação de normas e regras e, mais importante, um processo argumentativo:

Os depositários de racionalidade de intelecto *argumentam* pela observância da norma que eles já observam; simultaneamente, argumentam contra a observância de normas e regras aceitas e, fazendo isso, contra a validade daquelas normas e regras.⁴⁶⁹

Por outro lado, diferentemente de Habermas, Heller entende que a garantia desse procedimento argumentativo racional, por ser meramente formal, é incapaz de nos dar respostas, ao menos conclusivas,

Uma vez que *qualquer* norma pode ser justaposta a *qualquer* norma e regra aceita e, uma vez que alguém argumenta pela rejeição de qualquer uma delas do ponto de vista de uma norma alternativa, a questão “de que tipo deveriam ser as normas alternativas?” tem permanecido amplamente em aberto.⁴⁷⁰

As coisas mais terríveis podem, assim, ser argumentadas racionalmente. A título ilustrativo, a filósofa lembra que, para os nazistas, o assassinato em massa de judeus era um procedimento racional, algo, hoje, visto como irracional⁴⁷¹. E mesmo pela racionalidade de intelecto (ex.: pela invalidação de todas as normas e regras democráticas), pode-se invalidar a universalidade⁴⁷². Porque, ao fundo, como afirma Heller, “*Rationality is not an intrinsic value*”⁴⁷³. A Autora então levanta a “objeção óbvia” de que “um argumento seria apenas racional (no sentido de racionalidade comunicativa) se uma livre-(dominação) *consensus omnium* é virtualmente hipostasiada”⁴⁷⁴, tal qual na teoria habermasiana, de modo que, em tese, o exemplo nazista não seria aplicável. Ocorre que, novamente, tem-se que a liberdade que é, em verdade, o verdadeiro valor final, e não a razão. Outrossim,

Se tomarmos o recurso da ‘situação de recurso ideal’ como a ideia de uma situação onde comunicação racional de fato pode hipostasiar um *consensus omnium*, já termos posicionado *vida* como um valor supremo (na forma de igualdade nas oportunidades de vida para o uso livre da razão).⁴⁷⁵

⁴⁶⁹ Heller, 1998, p. 175.

⁴⁷⁰ Heller, 1998, p. 175.

⁴⁷¹ Heller, c2011a, p. 36.

⁴⁷² Heller, 1998, p. 175.

⁴⁷³ Heller, c2011a, p. 36.

⁴⁷⁴ Heller, 1998, p. 175.

⁴⁷⁵ Heller, 1998, p. 175.

Em outras palavras, “O conceito de racionalidade de intelecto, formal como é, não abrange o valor da liberdade ou a vida, a menos que nós o definamos, a menos que tornemos essas qualificações substantivas”⁴⁷⁶. Heller não discordará assim de Habermas de que a rejeição de normas e regras será racional apenas se por meio de um processo argumentativo universalizado e prático. Mas, nesse caso, o valor final último, em verdade, não é a razão, mas sim os valores de liberdade e/ou oportunidades, cuja referência é definida previamente pelos participantes⁴⁷⁷. Como explica, a escolha pela racionalidade comunicativa envolve, em verdade, uma escolha de valor:

We can choose the priority of instrumental or strategic rationality over communicative rationality, and we may not choose at all but simply follow drives, emotions or habits. Acceptance of this possibility would not mean relapsing into the trap of decisionism, because it does not assert that there is a choice between rationality and irrationality. What it does state is that communicative rationality is a choice, a *value-choice*. Our rationality, as Habermas shows, is a rationality in-itself; but to transform it into a rationality for it-self we have to choose communicative rationality as a value⁴⁷⁸

Com isso, Heller afirma “Assim, racionalidade de intelecto não se qualifica como os valores universais definitivos (ou um dos finais), porque a *norma* de argumentação racional precisa ser tal para abranger os valores de liberdade e vida (ou pelo menos um deles)”⁴⁷⁹.

“Por isso, existem apenas dois valores universais finais em modernidade: liberdade e vida. *Igualdade* é a *condição* (nas formas de igualdade na liberdade e igualdade nas oportunidades de vida) sob a qual qualquer objetivo *universal*, ou qualquer princípio *universal* baseado em valores universais pode ser posicionado ou formulado. Se tal condição não for atingida, nem objetivos nem princípios podem ser pensados como universais. *Racionalidade de intelecto* (racionalidade argumentativa) é o procedimento pelo qual revalidamos ou invalidamos quaisquer normas e regras com princípios universais constituídos pelos valores finais de vida e liberdade. Colocando mais claramente, o procedimento de racionalidade de intelecto é o procedimento universalístico, se princípios universais *regulam* esse procedimento. Isso também pode ser formulado de outro modo: os valores de liberdade e/ou vida podem ser observados apenas como valores universais finais se normas e regras são invalidadas pelos argumentos e, se todas elas, enraizadas nos valores de vida e liberdade, são *argumentadas racionalmente*”⁴⁸⁰.

⁴⁷⁶ Heller, 1998, p. 175.

⁴⁷⁷ “‘Intellect’ can reject the customs, the accepted norms, and the dominating ways of life of a world as evil or mad. The rejection can be rational if and only if the repositories of intellect refer to a value, take recourse to a value in their argument, and can draw conclusions based on this value (e.g., freedom)” (Heller, c2011a, p. 37)

⁴⁷⁸ Heller, 1982, p. 29.

⁴⁷⁹ Heller, 1998, p. 175.

⁴⁸⁰ Heller, 1998, p. 176.

Sinteticamente, “Na modernidade, existem dois valores universais onde todos os princípios ou máximas são enraizados: liberdade e vida”, portanto, para os quais se recorrem em última instância nos reclames de justiça, com a igualdade servindo como um valor condicional e a racionalidade como valor procedimental supremo⁴⁸¹.

Em contraponto, Habermas afirmará que, por essa via, “*Heller wants to stylise communicative rationality into a particular value, for or against which we can take sides*”⁴⁸². Para ele, tal escolha, como espécie de decisão existencial, pela razão comunicativa, em verdade, não seria sequer possível. É pressuposto de sua teoria que “[...] há um conceito de razão que conserva um outro lugar na formação teórica, o qual foi transferido para o *médium* linguístico e aliviado do vínculo exclusivo com o aspecto moral”⁴⁸³, de modo que, como algo macro e estruturante do social⁴⁸⁴, não está à livre disposição dos indivíduos (“*The modes of action are not simply at one’s disposal*”)⁴⁸⁵. Assim, ao exporem as suas pretensões de validade ao outro para o entendimento mútuo, os indivíduos agem em consideração ao outro, independentemente de qualquer acordo prévio quanto a valores, atuando conforme regras pragmáticas transcendentais⁴⁸⁶ impossíveis de rejeição⁴⁸⁷: “[...] no caso das regras do Discurso, não se trata simplesmente de *convenções*, mas de pressuposições inevitáveis”⁴⁸⁸:

Whenever speaking and acting subjects want to arrive purely by way of argument at a decision concerning contested validity-claims of norms and statements, they cannot avoid having recourse, intuitively, to foundations that can be explained with the help of the concept of communicative rationality. Participants in discourse do not have to come first to an agreement about this foundation; indeed, a decision for the rationality inherent in linguistic understanding is not even possible. In communicative rationality we are

⁴⁸¹ Grumley, c2005, p. 136).

⁴⁸² [“Heller quer estilizar a racionalidade comunicativa em um valor particular, a favor ou contra o qual podemos tomar lados.”] (Habermas, 1982, p. 226, [tradução livre]).

⁴⁸³ Habermas, 2020, p. 35.

⁴⁸⁴ “A razão comunicativa distingue-se, antes de tudo, da razão prática pelo fato de não ser mais atribuída ao ator individual ou a um macrossujeito sócio-estatal. Ao invés disso, o que possibilita a razão comunicativa é o *médium* linguístico em virtude do qual interações são encadeadas e formas de vida são estruturadas.” (Habermas, 2020, p. 35)

⁴⁸⁵ [“Os modos de ação não estão simplesmente à disposição”] (Habermas, 1982, p. 227, [tradução livre])

⁴⁸⁶ “A rigor, os argumentos só devem se chamar ‘transcendentais’ quando se dirigem a Discursos ou competências correspondentes que sejam tão universais que não possam ser substituídos por equivalentes funcionais: Tais discursos ou competências devem ser constituídos de tal sorte que só possam ser substituídos por outros do mesmo gênero.” (Habermas, 1989, p. 106).

⁴⁸⁷ “Os participantes de uma argumentação não podem se esquivar à pressuposição de que a estrutura de sua comunicação, em razão de características a se descreverem formalmente, exclui toda coerção atuando do exterior sobre o processo de entendimento mútuo ou procedendo dele próprio, com exceção da coerção do argumento melhor, e que ela assim neutraliza todos os motivos, com exceção do motivo da busca cooperativa da verdade.” (Habermas, 1989, p. 112).

⁴⁸⁸ Habermas, 1989, p. 112.

always already oriented to those validity-claims, on the intersubjective recognition of which possible consensus depends”.⁴⁸⁹

E é por esse mecanismo comunicativo que Habermas afirmará a existência de um “[...] momento de indisponibilidade contido na pretensão de legitimidade do direito”⁴⁹⁰, decorrente da própria formação discursiva racional que se desenvolve pela linguagem: “[...] precisamos partir do fato de que a práxis argumentativa gera um foco no qual se encontram, de maneira intuitiva, os esforços de entendimento de participantes da argumentação das mais diversas origens”⁴⁹¹:

These universal and necessary conditions of communicative action possess, I think, strong phenomenological evidence: in a dialogue one person must hold the other accountable (*dem anderen Zurechnungsfähigkeit ... unterstellen*) in the sense of an orientation according to validity claims. If one person informs the other about a fact, he must indeed assume that his claim is true, not only in the given context or ‘for us’, but absolutely and ‘in itself’. Without the common orientation towards the universality of truth claims or the rightness of assertoric or, respectively, moral assertions, arguments lose their meaning.⁴⁹²

Por isso que, como afirma Eduardo Bittar,

[...] a comunicação, bem compreendida, detém um potencial emancipatório (não a comunicação como mecanismo estrutural e gramatical de troca de símbolos, nem a comunicação como mero instrumento de táticas instrumentais unilaterais), que é o potencial contido na ideia de intersubjetividade, de cumplicidade comunicativa e emancipatória”⁴⁹³

Isso significa, segundo o filósofo alemão, ao mesmo tempo, a dispensa do “[...] esforço inauspicioso de uma fundamentação dedutiva de ‘últimos’ princípios” e “voltar-se para a explicação de pressuposições ‘incontornáveis’, isto é, universais e necessárias”.⁴⁹⁴ Esta importante diferença entre Heller e Habermas acerca da posição de

⁴⁸⁹ [“Sempre que os sujeitos falantes e atuantes desejam chegar puramente por meio de argumentos a uma decisão sobre reivindicações de validade de normas e enunciados contestados, eles não podem deixar de recorrer, intuitivamente, a fundamentos que podem ser explicados com a ajuda do conceito de racionalidade comunicativa. Os participantes do discurso não precisam chegar primeiro a um acordo sobre esse fundamento; na verdade, uma decisão pela racionalidade inerente à compreensão linguística nem mesmo é possível. Na racionalidade comunicativa estamos sempre já orientados para essas reivindicações de validade, do reconhecimento intersubjetivo de que depende um possível consenso.”] (Habermas, 1982, p. 227, [tradução livre])

⁴⁹⁰ Habermas, 2020, p. 114.

⁴⁹¹ Habermas, 2020, p. 400.

⁴⁹² Habermas, 2017, p. 16.

⁴⁹³ Bittar, 2013, p. 153.

⁴⁹⁴ Habermas, 1989, p. 103.

valores para o discurso (se anterior, como espécie de compromisso), ou se posterior (como decorrente dos pressupostos comunicativos), será aprofundada adiante.

3.5. O conceito ético-político e a sua dissolução na modernidade

Explicados os conceitos de *justiça formal*, de “Humanidade”, de *justiça dinâmica*, bem como trabalhadas as ideias de vida e liberdade enquanto valores últimos da modernidade, agora, se pode passar à análise do conceito ético de justiça, cujo fundamento para Heller, típico do pensamento religioso (como na tradição judaico-cristã), é o de que os “bons” devem ser felizes porque merecedores de felicidade, e os “maus” devem ser infelizes porque não são merecedores de felicidade”. Assim, “A ideia de um mundo justo é aquela em que os bons são realmente felizes e os maus são, de fato, infelizes”.⁴⁹⁵

Já o conceito ético-político implica o estabelecimento de uma ordem política “[...] onde a observância de um sistema de normas e regras heterogêneas não precisa infringir as normas morais” e, ainda, “[...] o que tem que de ser considerado como moralmente bom, virtuoso ou meritório normalmente é definido em conjunto com a imagem da ordem política projetada como ‘justo’”⁴⁹⁶. Há uma conexão, assim, entre o que é bom e o sociopolítico.

Diferentemente do conceito formal, em que a noção de justiça decorre apenas da aplicação consistente e contínua das mesmas normas e regras aos membros do grupo às quais elas se aplicam⁴⁹⁷, no conceito ético-político essa depende de identificar o que é a “bondade” ou a virtude respectiva e, por consequência, quem são as pessoas boas ou virtuosas: “Se alguém fala de pessoas ‘justas’ com relação ao conceito formal de justiça, e alguém mais o faz com relação ao conceito ético político de justiça, não estão se referindo à mesma qualidade ou virtude”⁴⁹⁸. E a pluralidade de “bondade” variará nos diversos tipos de conceitos ético-políticos⁴⁹⁹.

⁴⁹⁵ Heller, c1987a, p. 48.

⁴⁹⁶ Heller, 1998, p. 79.

⁴⁹⁷ Heller, 1998, p. 80.

⁴⁹⁸ Heller, 1998, p. 80.

⁴⁹⁹ Heller, 1998, p. 79.

Nas sociedades pré-modernas⁵⁰⁰, a “bondade” ou a “virtude”⁵⁰¹ poderia ser buscado num único ponto de referência, pelo qual “[...] todos sabiam o que era bom e certo”⁵⁰², e o justo e as normas sociopolíticas estavam ligadas. Ocorre que, segundo a Autora, “Com o nascimento das sociedades burguesas, dissolveu-se efetivamente a hierarquia de valores ‘fixa’, ou seja, o sistema rígido de valores materiais super- e subordinados”⁵⁰³. Em *Uma Teoria da História*⁵⁰⁴, Heller traz o importante contexto histórico dessa mudança:

“Com o despertar da sociedade civil baseada no contrato, como resultado da perda dos vínculos comunais, começou a desintegração daquele firme *sensus communis* relativo ao padrão e à hierarquia de valores. Por um lado, a universalização e a abstração de alguns (poucos) valores e, de outros, a *particularização do sensus communis* concreto, bem como o surgimento de costumes diferentes, com frequência contraditórios, numa mesma sociedade e num mesmo tempo, provocou uma perturbação das pessoas na orientação de seus valores. Daí, o pragmatismo e a intenção prática (sucesso e bem) desvincularam-se e o próprio “bem” pluralizou-se (diversidade de bens supremos). Todos esses elementos resultaram num pluralismo de visões do mundo”.

Neste mundo que passa a ser fundado em contratos e cada vez menos em relações comunais, rompe-se a lógica da sociedade estamental e a sua hierarquia de valores fixa⁵⁰⁵, fazendo surgir novos valores⁵⁰⁶, como o de igualdade: “todos os homens são iguais perante a lei”, que generaliza os sujeitos. Com essa quebra de hierarquia de valores, a categoria de valor bom e mau já não pode mais ser simplesmente extraída de uma única autoridade externa (que regula a ação e o comportamento humano) dada pelo mundo dos costumes, que perdeu a sua eficácia⁵⁰⁷.

⁵⁰⁰ “If someone speaks of ‘just’ people in relation to the formal concept of justice, someone else does so in relation to the ethico-political concept of justice, they are not referring to the same quality or virtue. Even in his time, Aristotle was aware of the polysemic character of the notion ‘justice’ (*dikaiosune*).” (Heller, c1987, p. 49)

⁵⁰¹ “A diversidade de definições de ‘bondade’ (e felicidade) está de acordo com a pluralidade dos conceitos ético-políticos de justiça.” (Heller, 1998, p. 79).

⁵⁰² Heller, 1998, p. 113.

⁵⁰³ Heller, 1983, p. 86)

⁵⁰⁴ Heller, 1993, p. 113.

⁵⁰⁵ Heller, 1983, p. 86.

⁵⁰⁶ “O nascimento de uma nova idéia de valor implica sempre um ‘agrupamento diverso’, uma modificação do sistema de valores, que se torna consciente e é posta na ordem do dia pela discussão surgida em torno da nova idéia da ‘igualdade de todos perante a lei’. Posto diante dela, o iluminismo teve de subverter inúmeros velhos valores (como, por exemplo, a *vendeta* ou o duelo) e fixar novos. A partir daquele momento, os velhos valores receberam um acento *negativo*, passando a entrar em contradição com a nova ideia, com o sistema jurídico válido universalmente e de modo igual para todos.” (Heller, 1983, p. 125).

⁵⁰⁷ Na obra *The Power of Shame*, Heller descreve como a vergonha foi durante quase toda a história humana a principal responsável por regular comportamentos e, assim, conformar os indivíduos à autoridade externa das normas e regras dos costumes sociais: “[...] shame affect is the very feeling which regulates a person’s actions and general behaviour in conformity with the norms and rituals of his or her community. Given that

A consciência disso teria levado à “[...] necessidade garantir a validade universal de nossa moralidade – aparentemente – esvaziando-a de todo conteúdo material”, o que torna a lei abstrata o suficiente para permitir que modos de vida distintos convivam sob o seu mesmo jugo. Numa ideia extremamente moderna, lei e moral devem ser separadas (“*The abstraction of the law means to divide law and morals. Law is general, morals are community-specific*”⁵⁰⁸), e aquela deixa de ser o árbitro da verdade e da bondade, relegando-se tão somente ao justo⁵⁰⁹ (e justo que é relegado ao campo da liberdade, criado pelas partes a cada contrato):

Domination is fully legitimated by law in a modern sense under the condition that the state is secular, that it declares its indifference in matters of religions and ideologies. The law is not the arbiter of truth or of goodness, but of justice. Domination is legitimated (by law) if a considerable majority of citizens subscribes to the idea that the state should remain indifferent in matters of faith and truth.⁵¹⁰

A razão teórica e prática, também antes inter-relacionadas, igualmente se dividem. Para Heller, nascer com razão importa ser um espécime saudável da raça humana com a capacidade mínima da discriminação⁵¹¹ entre bem e mal (assim como entre certo e errado, desde que pelo menos uma faceta da última distinção inclua discriminação entre bem e mal⁵¹²), a partir do conjunto de normas e regras iniciais que são aprendidas desde o momento do nascimento (esfera do em-si):

Se sugiro que ‘todos os homens nascem com razão’, com isso sugiro que todos os homens nascem com a habilidade para ‘discriminar de acordo com todas as categorias de orientação de valor como apresentadas (e corporificadas) no primeiro conjunto de normas e regras do mundo onde nasceram.’⁵¹³

we are social beings, yet born into a world in which the norms and values are external to us, coming to conform to these norms is identical with becoming human. Of course in societies with heterogeneous norms of conduct, conforming also means ‘selecting’. But in all societies with homogeneous norms of conduct – a condition presumably true for 99 per cent of Man’s history – it is the shame response which is (and has been) the primary regulator of socialization. For it is the response that expresses that the person has either not acted in keeping with the norms or exceeded others in observing them. The shame affect expresses deviation or deflection from the system of conduct in both cases and feeling the shame affect is (in itself) a recognition of the validity of the system.” (Heller, 2019, p. 6).

⁵⁰⁸ [“A abstração da lei significa dividir a lei e a moral. A lei é geral, a moral é específica da comunidade.”] (Heller, c1999, p. 201, [tradução livre])

⁵⁰⁹ Heller, c1999, p. 201)

⁵¹⁰ Heller, c1999, p. 201)

⁵¹¹ “Todo mundo nasce com senso moral, porque o imperativo que cada um deve discriminar adequadamente entre bem e mal (e, conforme mencionado antes, certo e errado), implica que cada um pode fazê-lo. (Kant estava certo, se você *deve* fazer alguma coisa, você *pode*). (Heller, 1998, p. 180).

⁵¹² Heller, c1987, p. 128.

⁵¹³ Heller, 1998, p. 180.

Em tempos pré-modernos, o “senso de justiça” compreendia tão somente agir com razão (racionalidade)⁵¹⁴ para discriminar o bom do ruim, o bem do mal, o bonito do feio, o verdadeiro do falso, o útil do prejudicial, o certo do errado, o correto do incorreto, seja em ação ou em julgamento, independentemente do campo de conhecimento, e de acordo com as categorias de valor-orientação, que eram ordenadas hierarquicamente⁵¹⁵. No topo desta hierarquia, aplicável a todas as comunidades, tinha-se o “par supremo” do bom e mau⁵¹⁶, que constituía o “bom senso” ou, para Heller, a razão prática:

By practical reason I mean ‘bon sens’, the faculty of discriminating “between good and bad whilst operating according to the hierarchy of the categories of value-orientation”.⁵¹⁷

Na modernidade, essa mera capacidade de discriminação (o que, em termos de justiça estática, importaria verificar tão somente se determinadas normas e regras estão sendo aplicadas consistente e continuamente a um grupo social⁵¹⁸), presente em todos os indivíduos de espécime saudável, torna-se insuficiente, sendo preciso também um julgamento, interno, pelos próprios indivíduos, sobre o que de fato é bom ou mau, gerando um momento deliberativo⁵¹⁹, que marca a separação entre razão teórica e razão prática:

The problem of rationality arises when and where the external authority regulating human behavior and action (the world of customs) loses its efficacy and thus its ability to define, in specific cases, the ‘what’ and the ‘how’ of good actions (this is discussed in detail in ‘Power and Shame’). As a result, individuals have to deliberate and make a right decision. Good and proper judgment is no longer identical simply with the ability to discriminate; it now includes a deliberative moment in which interpretation and the application of discrimination are raised. In this context, knowing what good is involves the determination of how and when it applies. Theoretical and practical reason, thus far undistinguished, must now be differentiated in order to be interrelated once again: good actions should be based on true knowledge.⁵²⁰

⁵¹⁴ Heller, 2019, p. 74.

⁵¹⁵ “Nos tempos pré-modernos, a filosofia política, a filosofia social e a filosofia moral ainda não eram divididas; nos tempos modernos, tornaram-se nitidamente separadas. O problema da justiça repousa precisamente no ponto em que esses três ramos da filosofia se encontram.” (Heller, 1998b, p. 9).

⁵¹⁶ Heller, 2019, p. 74.

⁵¹⁷ Heller, 2019, p. 74.

⁵¹⁸ Heller, 1998, p. 182.

⁵¹⁹ “Dynamism also modifies the meaning of our sense of justice. In the context of static justice, this is understood as a moral sense orientated to questions of justice in the sense of *right application of norms and rules*. [...] Historically this is the result of the second major moral revolution, which saw conscience emerge as an internal authority sometimes even more compelling than the existing norms and rules.” (Grumley, c2005, p. 135)

⁵²⁰ [“O problema da racionalidade surge quando e onde a autoridade externa reguladora do comportamento e da ação humana (o mundo dos costumes) perde sua eficácia e, portanto, sua capacidade de definir, em casos específicos, o ‘o que’ e o ‘como’ das boas ações (este é discutido em detalhes em ‘*Powe and Shame*’). Como

Ocorre que, embora todas as pessoas sejam dotadas de um “senso de justiça” nesses termos⁵²¹ (tal qual de um senso moral, diga-se, “mínimo”, quanto à distinção entre categorias de valor), nem todos os indivíduos são dotados de um *bom* senso de justiça, ao menos realizado em termos do que Heller denomina ser justiça dinâmica, que, como visto, se trata da invalidação/revalidação das próprias normas e regras (e não apenas a verificação, a exemplo, da consistência de sua aplicação, como se dá na justiça estática):

[...] todo mundo aprende como ser justo e como fazer um bom julgamento de acordo com as normas e regras existentes (justiça estática). O que você deve fazer, o que você pode fazer. Entretanto, construir normas e regras alternativas (imaginárias), e invalidar as existentes como injustas, não é um ‘dever’ para todos os seres humanos. Nem todos os seres *podem* realizar esse procedimento.⁵²²

Isso é, embora seja possível a todos os seres racionais saudáveis, dotados de um senso moral mínimo, realizar um bom julgamento de acordo com as atuais normas e regras já existentes, logo, por um procedimento de justiça estática, é muito diferente e, evidentemente, mais complexa, a problematização das próprias normas e regras:

In the case of static justice, dispute rages around questions of misapplications of rules and norms to particular social clusters or as a result of inconsistent application. However, static justice *never* brings the norms and rules of justice themselves into question. What makes justice dynamic is the questioning that always threatens to de-validate the reigning norms and rules. Sometimes this questioning results in validation but this essence is negation, since norms and rules can never be verified in a way that renders them immune from challenge.⁵²³

resultado, os indivíduos precisam deliberar e tomar a decisão certa. O julgamento bom e adequado não é mais idêntico simplesmente à capacidade de discriminar; agora inclui um momento deliberativo em que a interpretação e a aplicação de discriminação são levantadas. Nesse contexto, saber o que é bom envolve a determinação de como e quando isso se aplica. A razão teórica e prática, até então indistinta, deve agora ser diferenciada para se inter-relacionar mais uma vez: as boas ações devem ser baseadas no conhecimento verdadeiro.”] (Heller, 2019, p. 74, [tradução livre])

⁵²¹ “Everyone is *equally endowed with good sense of justice* as it is actualized in static justice because everyone can do what she or he ought to do – namely, pass just judgments. It is perhaps superfluous to add that this does not mean that everyone actually passes good judgments concerning right or wrong.” [“Todo mundo é *igualmente dotado com bom senso de justiça*, tal como é realizado em justiça estática, porque todos podem fazer o que ela ou ele devem fazer – nomeadamente, fazer julgamentos justos. Talvez seja supérfluo acrescentar que isso não significa que todos, de fato, façam bons julgamentos referentes ao certo ou errado.”] (Heller, c1987a, p. 132, tradução livre).

⁵²² Heller, 1998, p. 185.

⁵²³ Grumley, c2005, p. 134.

E o fato é que a justiça dinâmica, “[...] melhor exemplo do caráter dialético do ordenamento moderno”⁵²⁴, se tornou pressuposto da modernidade⁵²⁵: “Agora, e apenas agora, todo mundo pode, desde a infância, ver normas existentes (concretas) e regras do ponto de vista das ideias, princípios e valores”⁵²⁶, que podem ser aceitos ou rejeitados “ao gosto” do indivíduo moderno, em contraposição àqueles vigentes até mesmo em sua própria comunidade. Não há assim mais apenas um único *éthos* para a guia da vida humana ou mesmo sequer uma total ausência desse, mas uma verdadeira multiplicidade disposta à escolha dos indivíduos. Com esta perda de referência de uma hierarquia estática e inequívoca de valores, multiplicam-se os de conceitos de bem e, também, de projetos ético-políticos possíveis, variedade essa decorrente do próprio dinamismo histórico da modernidade⁵²⁷, o que levará, segundo Heller, à desintegração do conceito ético-político:

“O que é ser justo? Como podemos ser justos? O que podemos fazer ao sermos confrontados com normas de virtude diferentes e mesmo contraditórias? Virtude não é mais ‘anterior ao argumento’ como foi o caso com os profetas, com Jó, até mesmo com Platão-Sócrates e Aristóteles. A espécie de virtude que é de fato virtuosa pode ser encontrada apenas através do raciocínio, e raciocínio não é restrito à auto-reflexão; ele inclui reflexão nas próprias normas. A razão prática não pode tomar a decisão certa simplesmente aplicando normas válidas a circunstâncias em particular. É preciso testar as próprias normas para determinar se elas são válidas. A consciência precisa legislar, em vez de interpretar as leis (de convenção). Nós nos tornamos livres para rejeitar normas pela razão e para argumentar pelo estabelecimento de normas substitutas, e não há comprometimento moral sem o uso da razão. O paradoxo da razão, assim, reformulando dentro do paradoxo de liberdade em nossa busca por boas máximas, pode levar a dois caminhos: a uma moralidade livre pós-convencional ou a um estágio onde não podemos mais separar o bem do mal. Esse problema torna-se central no moderno conceito ético de justiça. E, após os últimos grandes esforços para mantê-lo intacto, o conceito ético-político é desintegrado.”⁵²⁸

⁵²⁴ Heller; Fehér, 1994, p. 55.

⁵²⁵ “A prática da justiça dinâmica aparece também nas sociedades pré-modernas, embora normalmente só em épocas de crises, e, mais frequentemente, sempre que um ordenamento social substitui outro. A justiça dinâmica é, então, um intermediário que desaparece com a “rotinização” da cultura vitoriosa. Mesmo então, a justiça dinâmica raramente é prática da de uma maneira geral, porque só instituições esparsas são desafiadas, enquanto a maioria das outras são tomadas como óbvias, e com mais frequência do que não, o recurso é feito às instituições tradicionais, não aos valores de liberdade e (ou) vida.” (Heller; Fehér, 1994, p. 54).

⁵²⁶ Heller, 1998, p. 185.

⁵²⁷ “The project of an ethico-political order requires knowledge of the good. But because there are various understandings of the good, a variety of ethico-political projects is possible. This variety is a consequence of the historical dynamism that undermined the classical ethico-political concept of justice.” (Grumley, c2005, p. 130).

⁵²⁸ Heller, 1998, p. 113.

Neste processo, a autoridade externa para aferição do bem e do mal é excluída pela racionalização, de modo que “*Modern practical reason and conscience become the ultimate arbiter in respect of good and evil*”⁵²⁹. A origem da forma moderna do mal, que teria sido revelada por Hegel, decorreria justamente da confiança de que as decisões morais dependem da “astúcia da razão”, o seu “único árbitro”.⁵³⁰ Os indivíduos, racionalmente, numa “dialética da consciência”, determinam o bem, cujo conteúdo objetivo é deslocado dele mesmo para a pura convicção subjetiva: “[...] o reverso de absoluto subjetivismo em sujeição absoluta”⁵³¹. O ser humano moderno, guiado por uma ética da personalidade⁵³² fundada no sonho outrora orgulhoso de deificação do homem, aposta no único indivíduo como o solo e completo portador de ética⁵³³.

A razão assim se torna na modernidade a autoridade para conferir permissão e sobrescrever proibições tradicionais⁵³⁴ e, pela lógica niilista, ela substitui o deus morto. Já que inexistia uma autoridade moral para cancelar ou rechaçar os atos, a discussão passa a ser somente argumentativo-racional sobre os seus efeitos, de modo que proibições são canceladas ou invalidadas porque se provaram “irracionais”, prejudiciais ou meramente dispensáveis, e, no conflito entre argumentos, “[...] *no moral possibility of a moral decision can be reached. What decides is interest, force, comfort, and conformity.*”⁵³⁵

Esta percepção de que a razão moderna “[...] é asfixiada por outros fatores que determinam a dinâmica social”⁵³⁶, como a técnica, tornando-se assim meramente instrumental, foi um dos principais objetos de análise dos pensadores da primeira geração da *Escola de Frankfurt*, já a partir dos subsídios de Max Weber sobre o processo de “desencantamento do mundo”, como explica Eduardo Bittar:

O avanço progressivo do capitalismo e os desdobramentos da racionalização vão produzindo efeitos que se somam, e, em cadeia, provocam distorções, muitas das quais diagnosticadas pela primeira geração de frankfurtianos. O diagnóstico é, por isso, claramente o weberiano, invocado textualmente por Habermas. Neste sentido, pode-se falar da modernidade enquanto progressão

⁵²⁹ [A razão prática moderna e a consciência tornam-se o árbitro final em relação ao bem e ao mal”] (Heller, c1987a, p. 77, [tradução livre]).

⁵³⁰ Heller, 1998, p. 130.

⁵³¹ Heller, 1998, p. 130.

⁵³² “Ethics of personality is, in this sense, an ethics without norms, rules, ideals, without anything that is, or remains, merely “external” to the person.” (Heller, c1996, p. 3).

⁵³³ Heller, 1996c, p. 3.

⁵³⁴ Heller, 1988, p. 534.

⁵³⁵ Heller, 1988, p. 534.

⁵³⁶ Bittar, 2013, p. 50.

da racionalização e seus efeitos para a vida social e moral, como pode se ler em seu famoso texto *Ciência como vocação (Wissenschaft Als Beruf)*, em *Ciência e política, duas vocações*: “O destino de nosso tempo, que se caracteriza pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo ‘desencantamento do mundo’, levou os homens a banirem da vida pública os valores supremos e mais sublimes.”⁵³⁷

Além de uma razão desconectada da moralidade e que é balizada pela *lógica instrumental*, tem-se que a virtude e a retidão também foram apartadas: segundo a Autora, em Hegel, o elemento político do conceito ético-político de justiça torna-se sociopolítico⁵³⁸. Na conhecida separação entre Estado e sociedade civil, a virtude é a ordem ética refletida no caráter individual, determinada por dotes naturais, não se confundindo com o cumprimento dos deveres do Estado (retidão). Há uma interiorização e, por consequência, individualização e subjetivação da “virtude ética” e questões morais se tornam assunto de “gosto” particular. Ao final, “[...] Hegel não pôde evitar enumerar certos aspectos característicos substantivos de uma ou outra instituição” e, assim, “[...] não pôde evitar a ‘hipersabedoria’ que tão firmemente rejeitou em Platão ou Fichte”.⁵³⁹ Para Heller, o conceito ético-político hegeliano seria o “canto do cisne” do tipo completo, ao mesmo tempo que um “[...] aviso contra o simples formalismo”⁵⁴⁰.

Esta separação entre virtude (individual) e retidão (mero cumprimento das normas e regras) é, daí em diante, “[...] tomado por todas as marcas de liberalismo que abandonaram o conceito ético-político de justiça em conjunto.”⁵⁴¹ Tendo-se como marco a teoria liberal de John Locke, os componentes sociopolíticos e éticos não apenas se separaram, mas também, como acrescenta, passaram por uma “mudança substancial”⁵⁴². O primeiro se reduziu a uma mera questão de justiça distributiva⁵⁴³, enquanto o segundo, dominado pelo interesse, perdeu a sua preocupação com a responsabilidade dos indivíduos no seu agir:

⁵³⁷ Bittar, 2013, p. 105.

⁵³⁸ Heller, 1998, p. 132.

⁵³⁹ Heller, 1998, p. 133.

⁵⁴⁰ Heller, 1998, p. 134.

⁵⁴¹ Heller, 1998, p. 132.

⁵⁴² “Definitivamente, foi Locke quem abriu o caminho para o desmantelamento desse conceito de justiça. Em Locke, os aspectos *retributivo* e *distributivo* de justiça são separados (se ainda não completamente) do contexto geral (ético-político) e as características *formais* do bom Estado devem ser substituídas por qualidades substantivas (ver o consentimento tácito). Moralidade devia tornar-se uma ciência (como matemática) e ser a mesma para toda a Humanidade.” (Heller, 1998, p. 116).

⁵⁴³ “O erro complementar àquele cometido pelo paradigma liberal consiste em reduzir a justiça à igual distribuição de direitos, isto é, em assimilar os direitos a bens capazes de ser repartidos e possuídos.” (Habermas, 2020, p. 528).

O componente sociopolítico tinha, crescentemente, perdido suas bases éticas. A questão sociopolítica tinha se tornado, primeiro e acima de tudo, a ciência da economia, onde a “mão invisível” reinava suprema. A filosofia social de justiça concentrou-se no problema de justiça distributiva sob condições alternativas de abundância ou escassez. O desenvolvimento de necessidades foi visto como um processo de autopropetuação (como também ocorreu em Kant). O interesse foi aceito como a força propulsora da ação sociopolítica. Liberada de “dever” ou “poder” do bem moral supremo (ou bem natural supremo), a questão social tornou-se ciência positiva. Simultaneamente, o componente ético do conceito ético-político de justiça também foi “liberado” da tarefa obsoleta de calcular possibilidades reais, da responsabilidade de buscar pelo “dever” em “é”, para especular sobre os aspectos substantivos de uma boa ordem social.⁵⁴⁴

A ordem legal-política passa a se preocupar tão somente com a garantia de direitos (liberdades) dos cidadãos, e não mais a sua bondade, sujeitando “[...] dignidades à inquisição da razão teórica enquanto estavam comprometidas a um procedimento ‘livre de valor’”. O conceito sociopolítico, numa separação entre filosofia social e filosofia moral, deixa de pensar a “vida boa”, encaminhando-se exclusivamente para os aspectos de distribuição e retribuição: “A questão do melhor mundo *social* possível foi centralizada principalmente no problema de ‘distribuição justa’. Distribuição justa, punição justa e – ocasionalmente *laissez faire* foram substituídas pela ‘vida boa’”. Nas palavras de Grumley, trata-se da cientifização da justiça, na medida em que “*The socio-political aspect of the justice question became emancipated from a moral perspective and addressed by a purely scientific understanding of society*”⁵⁴⁵, voltada a exclusivamente a questões de distribuição e/ou redistribuição. Como consequência, a justiça teria se tornado algo “imparcial” e “No plano da justiça sociopolítica, apenas *mínima moralia* permanece”⁵⁴⁶.

A tentativa de recuperar esse aspecto moral veio com Kant⁵⁴⁷, por meio do resgate “[...] da noção do ‘bem mais alto’ como o final da intenção moral (*Gesinnung*) sem se desviar do engano da heteronomia implicada por cada conceito ético-político de justiça”⁵⁴⁸. Relembrando que “*The ethical facet of the ethico-political concept of justice (the ethical concept of justice) takes the position of righteousness*”⁵⁴⁹, que tem caráter

⁵⁴⁴ Heller, 1998, p. 150.

⁵⁴⁵ Grumley, c2005, p. 136.

⁵⁴⁶ Heller, 1998, p. 134.

⁵⁴⁷ “É preciso não esquecer que, em Kant, o conceito de liberdade absoluta como autonomia absoluta significou a moralidade resgatada após a fragmentação do conceito ético-político de justiça.” (Heller, 1998, p. 149)

⁵⁴⁸ Heller, 1998, p. 143.

⁵⁴⁹ Heller, c1987a, p. 53.

incondicional, diferentemente do aspecto político (social), que se dirige a atos condicionais e não incondicionais “*By ‘conditional’ acts I mean political acts of legislation (in the broad sense of the word)*”⁵⁵⁰. Na solução encontrada por Kant⁵⁵¹, “Uma vez que a possibilidade de bem supremo não pode ser deduzida empiricamente, ela precisa ser deduzida de modo transcendental, na forma de um postulado”⁵⁵²:

Ao contrário da interação entre justiça e bem (sociopolítico) supremo, ele designou uma solução de mão única: o bem supremo é posicionado pela lei moral, por isso, o contrário não se aplica. A moralidade de qualquer ação depende da máxima dessa ação: a vontade deve ser determinada apenas pela lei moral (liberdade; razão). Não existe, moralmente, exemplo legislativo, mas a própria lei moral, pois seu objetivo é dar lei moral à Natureza. Por si só, o assunto posiciona o objeto (bem supremo); assim, não está em sua capacidade como sujeito individual, mas como um sujeito livre de toda individualidade (sentimentos, desejos, interesses), como um ser puramente inteligível, como a humanidade racional.⁵⁵³

Por essa “solução filosófica perfeita” encontrada por Kant, “A heterogeneidade, contradição e alteração das normas e deveres empiricamente existentes não põem qualquer dificuldade”, na medida em que “[...] Apenas norma e obrigações que se qualificam para a legislação universal são deveres, tudo mais é moralmente contraditório”⁵⁵⁴. Heller considera que, embora a proposta kantiana dependa de um formalismo rigoroso e “[...] não compatível com o pluralismo de personalidades morais, tão importante na modernidade”⁵⁵⁵, ninguém foi capaz de ofertar uma solução filosófica igualmente satisfatória para os problemas que Kant se dirigiu. É por isso que, embora não tente ressuscitar o imperativo categórico como critério puro e simples para a validação de normas e regras, Heller jamais se esquecerá do preceito de que ninguém deve usar a outro como simples meio, o que terá impacto direto sobre sua Teoria.

Já Marx teria tentado – e quase conseguido completamente – recombinar os componentes ético e político, porém de forma bem distinta. Primeiro, “Nas sociedades

⁵⁵⁰ Heller, c1987a, p. 53.

⁵⁵¹ “A intenção de Kant. Ao contrário da interação entre justiça e bem (sociopolítico) supremo, ele designou uma solução de mão única: o bem supremo é posicionado pela lei moral, por isso o contrário não se aplica. A moralidade de qualquer ação depende da máxima dessa ação: a vontade deve ser determinada apenas pela lei moral (liberdade, razão). Não existe, moralmente, exemplo legislativo, mas a própria lei moral, pois seu objetivo é dar lei moral à Natureza. Por si só, o assunto posiciona o seu objeto (bem supremo); assim, não está em sua capacidade como sujeito individual, mas como um sujeito livre de toda individualidade (sentimentos, desejos, interesses), como um ser puramente inteligível, como a humanidade racional.” (Heller, 1998, p. 143).

⁵⁵² Heller, 1998, p. 146.

⁵⁵³ Heller, 1998, p. 143.

⁵⁵⁴ Heller, 1998, p. 143.

⁵⁵⁵ Heller, 1998, p. 144.

não-livres, todas as éticas são alienadas porque os conceitos morais são ‘superestruturas’ de uma ordem econômica alienada”⁵⁵⁶. Assim, partindo do conceito de liberdade absoluta, em que sujeitos são totalmente livres de quaisquer autoridades (de normas, regras, valores) e restrições (necessidades e determinações sociopolíticas), pode-se criar um mundo absolutamente livre, que é justamente a condição da revolução antropológica (desalienação, unificação do indivíduo e das espécies):

O tradicional conceito ético-político de justiça – homens bons criam a boa sociedade, mas só a boa sociedade pode tornar todos os homens bons – é assim transformado: a liberação da Humanidade cria a sociedade livre, e apenas na sociedade livre todos os homens podem ser livres.⁵⁵⁷

A perfeição virá não de uma revolução nas intenções (como em Kant), mas na sociedade, por uma revolução sociopolítica⁵⁵⁸. Assim, Marx projeta uma “[...] supersociedade, uma sociedade puramente racional, inteligível (transparente) e absolutamente livre. Liberdade absoluta é um estado sem normas morais e escolha moral (entre bem e mal, ou mesmo entre bom e melhor”⁵⁵⁹. Neste projeto, o conceito de “dever”, de retidão⁵⁶⁰ (*righteousness*) dos indivíduos está “completamente ausente” para o alcance da felicidade. Após a remoção de todas as autoridades e restrições (desalienação), em tal mundo absolutamente livre, onde a essência da espécie e o indivíduo coalescem, todos serão, justamente por tal razão, seres morais⁵⁶¹.

⁵⁵⁶ Heller, 1998, p. 152.

⁵⁵⁷ Heller, 1998, p. 152.

⁵⁵⁸ “In Marx, theoretical reason (critical science) performs a double task: the task of reconstructing history, and the task of deducing absolute freedom as necessary future from a history already reconstructed. Practical reason is not a moral agency. It is identified with socio-political practice (class struggle) Revolution is not a revolution in intention (Gessinnung, maxims), but a socio-political revolution.” (Heller, c1987a, p. 106).

⁵⁵⁹ Heller, 1998, p. 153.

⁵⁶⁰ Na obra traduzida *Além da Justiça* (1998), a tradutora utilizou a palavra “certeza” para a tradução de “*righteousness*”. Frisa-se que, no inglês, existem os termos “*right*” and “*correct*”, que não são utilizados por Heller como sinônimos. Segundo a definição disponível no dicionário *online Cambridge Advanced Learner's Dictionary & Thesaurus*, “*righteousness*” significa “*morally correct behaviour, or a feeling that you are behaving in a morally correct way*”. Dado que a palavra “certeza” na língua portuguesa tem forte e comum apelo ao sentido de “convicção” ou de “ausência de dúvida”, frisa-se que “certeza” e “pessoa certa”, no presente contexto, seriam melhor compreendidas se lidas como “retidão” ou “pessoa reta”, respectivamente. Essa observação foi feita por Renato Janine Ribeiro, em artigo publicado em 17.05.1999, na Folha de S. Paulo: “Por que traduzir ‘*righteousness*’ por ‘certeza’? Há uma velha oposição, no pensamento jurídico, entre uma idéia de justiça que se contenta com aplicar as leis e outra, mais exigente, que é a de ‘*righteousness*’ - que, aliás, é como Kantorowicz (leia texto sobre o autor à pág. 5-11) traduziu em inglês o forte termo latino que é ‘*justitia*’. Uma tradução possível em nossa língua seria ‘retidão’. Adotando ‘certeza’, a tradutora foi do mundo jurídico ao da teoria do conhecimento: passou, indevidamente, da justiça à verdade.” (Janine, Heller e o caminho da certeza. Folha de S. Paulo, São Paulo, 17 mai. 1998. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs17059817.htm>> Acesso em: 20 set. 2021)

⁵⁶¹ Heller, c1987, p. 107.

Em outras palavras, Marx “[...] elimina ‘dever’ de ambas, da pré-História (onde ele é fútil) e da verdadeira História (onde ele é redundante)”⁵⁶². O aspecto ético de justiça marxiano, portanto, não se funda na reivindicação de retidão das pessoas – “*Righteousness persons are not considered to be the repositories of the supreme good; no moral claim is realized in the realm of freedom*”⁵⁶³ (o que, segundo Heller, o aproxima até da ideia religiosa “teodicéia do sofrimento” cristã⁵⁶⁴, na medida em que a redenção se destina àqueles que mais sofrem, e não àqueles mais retos). Para a Autora, “[...] todas as ideias reguladoras de justiça [são] irrelevantes para o projeto de Marx”⁵⁶⁵. A sociedade de absoluta liberdade – sem normas morais, sem escolhas morais (entre o bem e o mal, entre o bom e o melhor)⁵⁶⁶ – está para “além da justiça”⁵⁶⁷. Por isso que, para Heller, liberdade absoluta e justiça não possíveis simultaneamente.

A principal falha nessa tentativa de reconstrução do completo conceito ético-político de justiça – para além das críticas quanto à dependência da “extravagância” de uma revolução antropológica (ou de uma abundância absoluta), que é praticamente profética e que não pode ser antevista a partir de qualquer ordem moral já existente (*Sittlichkeit*), ainda que no microcosmo da “cidade na alma”⁵⁶⁸ para dar referência à “cidade na terra”, – é que os componentes ético e sociopolítico não podem ser tidos sequer como apartados para então serem reconectados. Afinal, o primeiro, em Marx, é completamente absorvido pelo segundo⁵⁶⁹. A tentativa deste pensador⁵⁷⁰, para Heller,

⁵⁶² Heller, 1998, p. 152.

⁵⁶³ Heller, c1987, p. 108.

⁵⁶⁴ “Essa é uma grande idéia e está enraizada em uma tradição religiosa na mesma extensão que a imagem kantiana do ‘estado ético’. A concepção está muito próxima da ‘teodicéia do sofrimento’, pois aquela promessa não pertence aos que não cometem a injustiça, mas àqueles que sofrem a maior injustiça. O proletariado sofre mais e, conseqüentemente, ele é o portador da promessa. As pessoas da Redenção são escolhidas não nos moldes de sua certeza, mas nos moldes de seu sofrimento (Heller, 1998, p. 154)

⁵⁶⁵ Heller, 1998, p. 152.

⁵⁶⁶ Heller, 1998, p. 153.

⁵⁶⁷ “Em uma sociedade desalienada, depois da revolução antropológica, onde não são deixadas regras e normas externas, e não permanece nenhuma restrição, todas as idéias e noções de justiça tornar-se-ão irrelevantes; mas, então, justiça abstrata também desaparecerá para sempre. A sociedade dos ‘produtores associados’ é uma sociedade além da justiça.” Heller, 1998, p. 152)

⁵⁶⁸ “Hegel estava certo: a estrutura do conceito ético-político de justiça apenas pode ser construído através da idéia de uma ordem moral já existente (*Stitlichkeit*). Quanto à construção dessa idéia, a teoria pressupõe uma *mudança* na sociedade para combinar a idéia, e uma mudança na natureza humana para viver com ela. Se o conceito é construído com base na moralidade, ele mostra que ‘macrocosmos’ já precisam estar presentes nos ‘microcosmos’ da ‘cidade da alma’. A natureza humana, sendo o que é, precisa ter todas as propensões do ‘bem’ e por virtude de uma certa bondade ‘original’ ou as ‘leis da razão’. A declaração “é melhor sofrer injustiça do que cometê-la’ precisa ser argumentada”. Heller, 1998, p. 154)

⁵⁶⁹ Heller, 1998, p. 155.

⁵⁷⁰ Para Habermas, Marx e Engels “[...] menosprezaram a substância normativa do universalismo kantiano e do Esclarecimento, e interpretaram de maneira excessivamente concretista a ideia de uma sociedade emancipada. Eles conceberam o socialismo como uma forma socialmente privilegiada de eticidade concreta,

pode ser vista “[...] como um indicador do final do completo conceito ético-político de justiça e como um aviso contra qualquer tentativa de revivê-lo”⁵⁷¹

A Autora não pretende assim recuperar a inteireza do conceito ético-político de justiça e, por isso, partirá de sua necessária incompletude⁵⁷², compreendendo (aquilo antes já verificado por Hegel) que o alto preço pago pelos modernos — que corresponde à percepção da falta de fundação de significado da modernidade, de um “bem” atual existente⁵⁷³ —, importa na impossibilidade de lhe atribuir qualquer substância fixa: “[...] *since our world is unfounded, so is our ethics*”⁵⁷⁴. E, em especial depois de Kant e Kierkegaard, para Heller se tornou impossível retornar ao velho modelo de uma ética com único “endereço”: “*Who are our addressees? They are modern men and women, living in a morally pluralistic, heterogeneous world, with very few common substantive bases, if there are any at all*”.⁵⁷⁵ Diante desse quadro, Heller relembra a famosa frase de Dostoiévski que sintetiza bem este sentimento: “*if God does not exist, everything is permitted*”.

Mas se não há uma referência moral e tudo está aberto à escolha dos indivíduos modernos, como viabilizar uma *Teoria da Justiça* que tenha condições de mediar essa pluralidade⁵⁷⁶ de valores num mundo pós-tradicional e pós-metafísico, a partir de um direito racionalizado e convencional, sem incorrer nos mesmos perigos decorrentes do

e não como a sùmula das condições necessárias para formas de vida emancipadas sobre as quais os *próprios* participantes teriam de se entender” [...]

Essa ideia de uma auto-organização dos trabalhadores teve de malograr até a complexidade de sociedades desenvolvidas funcionalmente diferenciadas; e falharia mesmo se a utopia da sociedade do trabalho, como pensou Marx, fosse concebida como um reino de liberdade a ser alcançado com base em um reino da necessidade continuado e sistematicamente regulado”. (Habermas, 2020, p. 640).

⁵⁷¹ (Heller, 1998, p. 155)

⁵⁷² “The importance of Heller’s project is that she nonetheless refuses to restrict matters of justice to questions of distribution and or retribution, while recognizing the impossibility and undersirability (pace the neo-communitarians) of returning to a complete ethico-political model.” (Cohen, Heller, Habermas and Justice. *PRAXIS International*, United Kingdom, n. 4, p. 491-497, January 1989. Disponível em: <<https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=50496>>. Acesso em: 17 de setembro de 2021).

⁵⁷³ “The price paid by the modern ethico-political concept of justice was the construction of a substantive goal lacking ‘a foundation full of meaning... and an actual good already in existence’”. (Heller, c1987a, p. 78)

⁵⁷⁴ Heller, c2011, p. 79.

⁵⁷⁵ Heller, c2011, p. 78.

⁵⁷⁶ Segundo Habermas, “O direito racional reage à desintegração do direito natural fundamentado em termos religiosos e metafísicos, bem como a uma desmoralização da política, que passa a ser cada vez mais interpretada de maneira naturalista e convertida em interesses de autoafirmação. Assim que o Estado, detentor do monopólio da violência, alcança um acesso exclusivo ao direito no papel de legislador soberano, o direito assimilado como simples meio organizacional corre o risco de perder sua referência à justiça e, com isso, seu caráter genuíno. Com a positividade de um direito que se torna dependente da soberania estatal, a problemática da fundamentação não desaparece, mas apenas se desloca em direção ao fundamento, agora débil, de uma ética profana, pós-metafísica e desacoplada das imagens de mundo.” (Habermas, 2020, p. 611).

processo de separação dos aspectos ético do sóciopolítico? Como legitimar o Direito? Para discorrer sobre essas perguntas e os consequentes seus desdobramentos na perspectiva de Habermas e Heller, em seus pontos de convergência e de divergência, passa-se ao próximo tópico.

3.6. O direito moderno e racional: facticidade x validade

A mediação entre direito e justiça após a emergência da modernidade é um desafio posto e necessário de ser enfrentado, na medida em que, como afirma Heller, o vazio deixado após a desconstrução da ordem tradicional é uma “[...] enfermidade moderna de deficiência de significado, que ameaça dissolver a ordem sociopolítica”⁵⁷⁷, seja pelos males de um relativismo total ou de divergências e hostilidades entre poderes morais que surgem e ressurgem⁵⁷⁸. É certo que, consoante argumenta Jürgen Habermas na obra *Facticidade e Validade*, o processo de desencantamento e modernização não trouxe apenas efeitos negativos. Pela decorrente racionalização do direito que levou à sua separação da moral “[...] formou-se a representação de normas positivamente instituídas, ou seja, modificáveis, mas ao mesmo tempo criticáveis e carentes de justificação”⁵⁷⁹.

Como visto na proposta de Heller, embora a justiça dinâmica date de muito antes da modernidade⁵⁸⁰, é somente nela que a sua operação se torna prevalente e a reflexividade é generalizada⁵⁸¹, de forma que as próprias normas e regras passam a ser objeto de constante questionamento e, por consequência, de validação e invalidação (diferentemente da justiça estática, em que os conflitos se fundavam tão somente na reivindicação por aplicação consistente e contínua daquelas), ganhando caráter de temporalidade e desprovido de sacralidade: “[...] *laws and the legal system itself acquire the aspect of temporality. A law could have been just yesterday, but is no longer just*

⁵⁷⁷ Heller, 1999, p. 23.

⁵⁷⁸ Heller, 1999, p. 28.

⁵⁷⁹ Habermas, Jürgen. *Facticidade e validade: Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução por Felipe Gonçalves Silva, Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, p. 114)

⁵⁸⁰ “The procedure of dynamic justice – devalidation or revalidation of norms and rules can be performed at any time when people has recourse to any value, norm, virtue, rule, principle, or maxim wich has already been accepted (validated) [...]” (Heller, c1987, p. 127)

⁵⁸¹ “Although the history of dynamic justice predates modernity, only in the latter has dynamic justice permeated everyday attitudes and thinking. In the past, alternative values were only available from the experience of others societies or the values of religion or other cultural objectivations. In modernity, this sort of reflexivity has been generalized, so that it is regarded almost as an unconscious possession.” (Grumley, c2005, p. 134.

*today. The law is not sacred. (This is one of the meanings of the secularity of the legal system.)*⁵⁸².

Sobre estas características de artificialidade e modificabilidade do direito pela positivação, também discorre Habermas:

Com efeito, a positividade do direito significa que, com a estrutura conscientemente positivada de normas, surge um fragmento de realidade social produzido artificialmente e que só existe até nova ordem, já que pode ser modificado ou colocado fora de ação em cada um de seus elementos singulares. Sob o aspecto da modificabilidade, a validade do direito positivo aparece como a expressão pura de uma vontade que empresta duração a determinadas normas contra a possibilidade sempre presente de virem a ser revogadas.⁵⁸³

E é justamente daí que para o filósofo surge a “[...] tensão entre facticidade e validade que se instala no bojo do próprio direito, isto é, uma tensão entre a positividade do direito e a legitimidade pretendida por ele”⁵⁸⁴. Heller também explora essa tensão ao afirmar que, num mundo moderno onde a operação da *justiça dinâmica* prevalece, nenhuma norma, de fato, pode se tornar absolutamente positiva num sentido estrito, porquanto sempre poderá ser objeto de questionamento. Ou seja, ela está posta, é vinculativa e, por isso, deve ser obedecida, mas somente até que venha a ser questionada e, por vezes, invalidada, de modo que *“The fact that it still exists is not yet the proof of its legitimacy, or full legitimacy, for it can be strongly contend”*⁵⁸⁵.

Relembrando Marx Weber, Heller afirma que a dominação passa a ser legitimada não apenas por leis, mas, especialmente, por leis seculares, portanto, não mais árabas da verdade ou da bondade, mas apenas da justiça, o que deveria comportar uma pluralidade de modos de vida, pelos quais os indivíduos diferem em religião, em concepções de vida boa e felicidade, em suas convicções e em seus compromissos com objetivos etc.⁵⁸⁶ Como visto, trata-se de uma concepção de fato extremamente moderna (e por vezes esquecida da sua radicalidade), de que a lei não deveria mais se preocupar se as pessoas são boas ou não, de modo que as motivações não importam, sendo

⁵⁸² Heller, 1999, p. 202.

⁵⁸³ Habermas, 2020, p. 74.

⁵⁸⁴ Habermas, 2020, p. 142.

⁵⁸⁵ [“O fato de que ainda existe não é a prova de sua legitimidade, ou plena legitimidade, pois pode ser fortemente questionada.”] (Heller, c1999, p. 207, [tradução livre]).

⁵⁸⁶ Heller, 1999, p. 201.

suficiente à simples obediência à lei⁵⁸⁷ (ainda que, para Autora, nenhum sistema legal esteja de fato completamente independente do consenso ético/moral⁵⁸⁸).

Segundo Habermas, é essa “[...] racionalização do mundo da vida que admite cada vez menos que a exigência de legitimação do direito posto, apoiado nas decisões modificáveis de um legislador político, seja satisfeita pelo uso da tradição e da eticidade consuetudinária”⁵⁸⁹. Nessa linha, para Heller, “*Given that the legitimacy of the modern state is not based on inherited authority, it is not blessed by god, nor it is traditional in any sense. The legitimation of authority is functional and rational*”⁵⁹⁰.

Ao explorar essa tensão entre facticidade e validade, Habermas inicia uma jornada de “reconstrução das condições de integração social”⁵⁹¹ (assim como a seu modo também faz Heller) a fim de entender como, numa sociedade pós-metafísica e pós-tradicional, seria possível ancorar a validade do direito. Nesse percurso, cuja exploração profunda e integral é inviável de ser trabalhada nesta Dissertação, vale recuperar rapidamente o ponto nevrálgico, na visão de Habermas, desta racionalização do direito, e, por isso, ora interessa.

Segundo o filósofo alemão, o positivismo de Hans Kelsen foi determinante para esse processo transformativo de exclusão da moral do direito, pois, embora a sua teoria mantivesse a tradição do direito civil alemão de centralidade do direito subjetivo privado⁵⁹², foi o Autor austríaco quem abandonou de vez a base normativa de “[...] nexos das liberdades subjetivas de ação com o reconhecimento intersubjetivo dos parceiros do

⁵⁸⁷ “There is one ethical minimum for all citizens of a state: to be a law-abiding. The law is not concerned with anything more or less, which simply means that in the eye of the law a person is ethically in complete order if he or she never breaks the law. This follows from the abstraction of the law, from the elasticity of the modern legal systems to ensure pluralism of lifestyle and concepts of the good. The law is not interested in whether someone is a good person, not even whether he or she is a good citizen. The law is not interested in one’s actions inside the framework of the law, and even less in one’s motivations.” [“Existe um mínimo ético para todos os cidadãos de um estado: ser um cumpridor da lei. A lei não se preocupa com nada mais ou menos, o que significa simplesmente que, aos olhos da lei, uma pessoa está eticamente em perfeita ordem se nunca violar a lei. Isso decorre da abstração do direito, da elasticidade dos sistemas jurídicos modernos para garantir o pluralismo de estilos de vida e conceitos do bem. A lei não está interessada em saber se alguém é uma boa pessoa, nem mesmo se é um bom cidadão. A lei não está interessada em suas ações dentro da estrutura da lei, e menos ainda em suas motivações.”] (Heller, c1999, p. 202, [tradução livre]).

⁵⁸⁸ Heller, c1999, p. 201.

⁵⁸⁹ Habermas, 2020, p. 142.

⁵⁹⁰ [“Dado que a legitimidade do estado moderno não se baseia na autoridade herdada, não é abençoado por Deus, nem é tradicional em qualquer sentido. A legitimação da autoridade é funcional e racional.”] (Heller, c1999, p. 202, [tradução livre]).

⁵⁹¹ Habermas, 2020, p. 55.

⁵⁹² Habermas, 2020, p. 136.

direito”⁵⁹³. Em outras palavras, manteve-se a premência da ordem jurídica como tutela dos direitos subjetivos dos indivíduos que pactuam livre e igualmente entre si (núcleo do direito moderno), mas agora desgarrada de sua força legitimadora moral. Somando-se isso às ulteriores ideias utilitaristas, o direito adquiriu uma limitada ótica funcionalista (muito apropriada inclusive à lógica capitalista), que extrai a sua validade da força empírica sancionadora do legislador que representa a “vontade do Estado”⁵⁹⁴:

Com o desacoplamento da pessoa moral e da pessoa natural do sistema jurídico, abre-se para a dogmática jurídica o caminho para uma interpretação puramente funcionalista dos direitos subjetivos. A doutrina dos direitos subjetivos entrega-se a um funcionalismo sistêmico que, por meio de decisões metódicas, abandona todas as considerações normativas.⁵⁹⁵

Essa interpretação, que inclusive serviu bem aos horrores do nacional-socialismo de Hitler, não foi capaz de ser superada sustentavelmente pela “[...] restauração jusnaturalista do nexó entre autonomia privada e autonomia moral”⁵⁹⁶ seguinte. Tampouco a tentativa de restituição do conteúdo moral do direito privado pelo viés social do novo paradigma do Estado Bem Estar Social⁵⁹⁷, recuperando-se o “[...] sentido intersubjetivo dos direitos subjetivos ocultado pela leitura individualista”⁵⁹⁸, teria sido suficiente. Isso porque, em que pese corretamente se tenha verificado que “Os direitos ‘primários’ são muito fracos para garantir a proteção jurídica à pessoa quando ela está inserida em ‘ordens maiores, supraindividuais’”, Habermas critica que

Essa tentativa de recuperação, contudo, é cumprida de modo exageradamente concretista. O direito privado sofre decerto uma mudança de sentido na passagem do paradigma do direito formal burguês para o direito materializado do Estado social. Essa mudança de sentido, entretanto, não pode ser confundida com uma revisão dos próprios princípios e conceitos fundamentais que, na mudança de paradigmas, apenas são *interpretados* de modo diferente.⁵⁹⁹

⁵⁹³ Habermas, 2020, p. 130.

⁵⁹⁴ Habermas, 2020, p. 132.

⁵⁹⁵ Habermas, 2020, p. 133.

⁵⁹⁶ “O ordoliberalismo apenas renovou aquela compreensão individualisticamente reduzida dos direitos subjetivos que se limita a instigar uma interpretação funcionalista da ordem do direito privado como o âmbito para o intercâmbio econômico capitalista” (Habermas, 2020, p. 133).

⁵⁹⁷ “No entanto, as compreensões estatísticas do direito objetivo são certamente enganosas, pois este resulta dos direitos que os sujeitos se atribuem reciprocamente. Não basta uma introdução aditiva de direitos sociais, para explicar a estrutura intersubjetiva das condições de reconhecimento que está na base da ordem do direito enquanto tal.” (Habermas, 2020, p. 135)

⁵⁹⁸ Habermas, 2020, p. 134.

⁵⁹⁹ Habermas, 2020, p. 134.

Para o Autor, “Não basta uma introdução aditiva de direitos sociais para explicar a estrutura intersubjetiva das condições de reconhecimento que está na base da ordem do direito enquanto tal”⁶⁰⁰. Segundo ele, é fundamental que o processo de construção do direito, agora racionalizado, cambiável, com origem na sociedade civil, seja fundado no procedimento democrático, o que conectará umbilicalmente a sua teoria da razão comunicativa à democracia:

[...] if civil society is indeed the source of the legitimacy of the modern state, then matters of justice are matters of political legitimacy and not simply questions of distributive norms. Moreover, insofar as modern states claim not only to secure negative freedoms and distributive justice, but also to be democratic, that is, to draw their legitimacy from civil society, then a modern theory of justice must be a theory of democratic legitimacy.⁶⁰¹

Nota-se que tanto Heller quanto Habermas têm fortes ressalvas aos modelos liberais de reduzir o princípio de justiça a critérios de distribuição e redistribuição e, por isso, ambos propõem caminhos distintos para essa mediação entre direito e justiça no mundo moderno, o que será explorado nos tópicos seguintes, a partir da dissecação do conceito ético-político de justiça incompleto proposto pela Autora, que parte de bases habermasianas da teoria do discurso ético.

3.7. Primeiras considerações do conceito ético-político incompleto

A citada fórmula de Dostoiévski “*if God does not exist, everything is permitted*” não importa para Heller afirmar que, de fato, tudo é permitido. Uma sociedade onde tudo é permitido é realmente impossível⁶⁰². A regulação social envolve sempre regras e a previsão de a sua não infringência. Mesmo as sociedades sem religiões – ou, em seu lugar, sem sistemas éticos, ou ainda, que não entendem pela existência de um deus com poderes morais –, podem ter um denso sistema de normas, com um quadro largo número de atos desaprovados, e até severamente punidos. As normas e regras, assim, são não apenas um fato empírico, mas, em verdade, essenciais ao próprio “eu”:

Mesmo que seja verdade que todas as normas, sejam elas sociais, políticas ou morais, *podem*, ainda que não necessariamente o façam, reprimir desejos e vontades, que elas são *poderes*, precisamos aprender a lidar com elas, que

⁶⁰⁰ Habermas, 2020, p. 135.

⁶⁰¹ Cohen, 1989, p. 492.

⁶⁰² Heller, The Moral Situation in Modernity. *Social Research*, v. 55, n. 4, p. 531-550. [Cidade]: The Johns Hopkins University Press, 1988. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40970520>. Acesso em: 15.04.2019.

a construção da personalidade não é uma jornada de prazer, mas uma espécie de trabalho, e um trabalho que envolve algum sofrimento, *o nosso próprio eu é nossa liberdade. Autonomia relativa é a condição humana*. Pedir mais do que isso é acabar com menos alguma coisa. Quanto mais “liberamos” a nós mesmos de todas as normas, mais desfazemos o próprio eu, mais nos tornamos não livres. [...] As pessoas deixadas sem normas, sem autoridades, é de fato escravo do estímulo externo, a mais infeliz das criaturas.⁶⁰³

Na visão de Heller, a questão da afirmação dostoevskiana é vê-la para além de uma perspectiva niilista: *“The real issue, therefore, is not, as many firmly believed it was, that if God does not exist, we cannot tell good from evil. The real question is what shall we consider good, what evil.”*⁶⁰⁴ Ou seja, não se trata de que não possamos mais diferenciar o bom do mau depois da “morte de Deus”. A questão é que, agora, nós, modernos, temos que nós próprios nos perguntar o que queremos considerar o que é bom ou mau. E, para Heller, não basta a pura e simples razão.

Segundo a Autora, não é possível justificar, racionalmente, que é melhor ser “bom”⁶⁰⁵ do que mau – grande enigma de todas as filosofias morais, resumida na famosa afirmação de que é melhor sofrer uma injustiça do que cometê-la⁶⁰⁶. De fato, *“Argument serves evil as well as good”*, mas isso não importa que *“Good will be no less good because evil can equally be proved by reason. However, we have not yet found the philosophical means to ascertain the superiority of good, and we should not pretend that we have.”*⁶⁰⁷ A razão teórica (especulação, cálculo e argumentação) é, assim, incapaz de validar ou invalidar normas sob o aspecto moral, pois, como bem apontava Kant, tudo seria permitido por ela, na medida em que o “homem empírico”, motivado pela sede de riqueza, poder e fama, poderia provar racionalmente qualquer coisa que ele deseje como boa, de modo que ela é incapaz de fornecer certeza (correção)⁶⁰⁸, base das normas morais.

⁶⁰³ Heller, 1998, p. 409.

⁶⁰⁴ [“A verdadeira questão, portanto, não é, como muitos acreditavam firmemente, que, se Deus não existe, não podemos distinguir o bom do mau. A verdadeira questão é o que devemos considerar bom e, o que, mau.”] (Heller, 1988, p. 534, [tradução livre])

⁶⁰⁵ “Of course, it cannot be rationally proven that it is better to be good than evil unless one can pinpoint absolute, eternal norms.” (Heller, 1988, p. 535).

⁶⁰⁶ Heller, 1998, 145.

⁶⁰⁷ Heller, c1987a, p.114.

⁶⁰⁸ “If theoretical reason (speculation, calculation, argumentation) was supposed to precede action in validating or devalidating norms, there was no longer any doubt in Kant's mind as to “everything being permitted.” For the empirical man, motivated by “thirsts” for wealth, power, and fame, would anyhow prove, and prove rationally, that whatever he desires is good. Theoretical reason does not provide certainty, and yet it is certainty which morals must be based on. But certainty eliminates choice.” (Heller, 1988, p. 535).

A falta de um *éthos* comum, com efeito, marca o mundo moderno, mas, para a Autora, isso não significa a total abstenção de poderes éticos. “*Rather, people are related to their own ethical powers. They can choose among the deities of the modern Olympus*”.⁶⁰⁹ Por isso, Heller entende equivocado pressupor “[...] uma relação direta entre o crescente relativismo das visões de mundo (filosofias) e o relativismo da moral”⁶¹⁰. É certo que há aumento de probabilidade de se diminuir a racionalidade moral ante diferentes conjuntos de normas, mas “[...] não porque as consideramos boas ou melhores do que outro conjunto por razões morais”, ou seja, não é exatamente a pluralidade em si, “[...] mas apenas porque elas se ajustam a nossos gostos, desejos e interesses”.⁶¹¹

Em outras palavras, o pluralismo do universo moral não se reduz à mera “[...] coexistência de *diferentes* grupos de normas concretas”. A questão é que, na modernidade, “[...] esses diferentes grupos *não são mais grupais*; que eles já não estratificam a sociedade, que eles não são mais aceitos”, tal qual nas sociedades pré-modernas, em que até mesmo a ética de um indivíduo era ditada por seu *locus* social. A exemplo, a nobreza na idade média não era apenas uma posição social, mas um modo completo de vida, que alcançava até a forma de se vestir, numa relação forte entre ética e estética.

O mais importante significado deste pluralismo moderno para a Autora é que “[...] os indivíduos escolhem um ou outro conjunto de normas concretas e podem estabelecer novas normas através da ‘concretização’ de normas abstratas [...]”.⁶¹² A diversidade de valores morais existentes não é, assim, propriamente o óbice principal⁶¹³ a uma vida comum de consideração moral, mas talvez o fato de que “[...] as pessoas são cada vez menos confrontadas com a necessidade de dar razões morais para as suas

⁶⁰⁹ Heller, c1999a, p. 37.

⁶¹⁰ Heller, 1988, p. 558.

⁶¹¹ Heller, 1998, p. 392.

⁶¹² Heller, 1998, p. 390.

⁶¹³ “The diversity of worldviews, philosophies, metaphysics, and religious faiths does not bar the emergence of common ethos, unless one of the competing worldviews determines the commandments and the interdictions completely, and does so not only for its own adherents but also with a universalizing aspiration.” [A diversidade de visões de mundo, filosofias, metafísica e crenças religiosas não impede o surgimento de *ethos* comum, a menos que uma das visões de mundo concorrentes determine os mandamentos e as interdições completamente, e não apenas para seus próprios adeptos, mas também com uma aspiração universalizante”. (Heller, 1984, p. 539, [tradução livre])

ações”⁶¹⁴. Segundo Heller, “[...] Essa prática tornou-se tão predominante que a *escolha de valores* torna-se substituída pela *escolha de objetivos*”.⁶¹⁵

Ciente da condição moderna das pluralidades morais e da falta de seu fundamento (*unfounded foundation*), Heller inicia uma virada marcante para a sua *Teoria da Justiça* ao entrar numa jornada de recuperação do interesse da justiça pela moralidade, perdido naquela separação dos componentes ético do sociopolítico que reduziu a justiça à mera questão de equidade, em negligência do bem. Por isso, ela afirmará: “[...] *the normative foundation I have in mind is that of just socio-political norms which include this element of moral goodness*”.⁶¹⁶

Não há falar aqui em confusão do fundamento normativo da justiça com aquele da moral: “*The normative foundation of the incomplete ethico-political concept of justice is not the normative foundation of morals, but the normative foundation of justice*”⁶¹⁷. Primeiro, deve-se diferenciar, ao menos na dimensão mais básica, normas sociopolíticas – objeto de um conceito ético político de justiça – de normas morais. Diferentemente das primeiras, que constituem determinado grupo – ainda que tal possa ser a “Humanidade” – as segundas não constituem grupos de pessoas e têm aplicação intergrupala⁶¹⁸. Além disso, como visto, o senso de justiça para Heller é uma categoria específica do senso moral, por isso, terá sempre uma componente moral. Afinal, “[...] se um conjunto de normas e regras é considerado injusto, não pode ser simultaneamente considerado como ‘bom’”⁶¹⁹, ainda que o justo/injusto não se limite a esta categoria de bom e mau, sob pena de tornar o conceito de senso de justiça vazio:

Está para a razão que, se tomarmos a posição do conceito ético de justiça e entendermos justiça exclusivamente como certeza (a soma total de virtudes), a distinção entre “senso moral” e “senso de justiça” é vazia. Mas, se incluirmos justiça sociopolítica no conceito de justiça, a distinção será da maior importância.⁶²⁰

⁶¹⁴ Heller, 1998, p. 392.

⁶¹⁵ Heller, 1998, p. 392.

⁶¹⁶ Heller, c1987, p. 221.

⁶¹⁷ Heller, c1987, p. 221.

⁶¹⁸ “The distinction between moral and social norms can only be made if there are moral norms and rules which do not constitute a social cluster, but are interclusteral. The dividing-line between justice and righteousness come at this point.” (Heller, c1987, p. 51)

⁶¹⁹ “[...] nenhum senso moral pode aprovar *normas* e regras como boas ou sagradas se elas são consideradas injustas. Da mesma forma, e isso é apenas outra fórmula da mesma declaração, se um conjunto de normas e regras é considerado injusto, não pode ser simultaneamente julgado como ‘bom’. De novo, isso sugere que o ‘senso de justiça’ é uma manifestação específica do ‘senso moral’.” (Heller, 1998, p. 182)

⁶²⁰ Heller, 1998, p. 182.

Até mesmo em relação à justiça estática, em que o justo é a mera aplicação certa e, nesse caso, apenas contínua e consistente das mesmas normas e regras a cada membro de um grupo social (cuja circunscrição não necessariamente se relaciona a questões morais), a aplicação errada, ou seja, de forma não contínua e/ou consistente, como visto, é também uma questão moral. A pessoa “certa” (reta) em justiça estática é aquela que aplica as normas e regras contínua e consistentemente:

Thus the concept of “right” (right judgment, right decision), implies the concept of “good”, and, as a consequence, the distinction between “right” and “wrong” (as well as between “correct” and “incorrect”) includes discriminating between good and evil, even if the norm or rule to be applied “rightly” has nothing whatever to do with morals.⁶²¹

Já em *justiça dinâmica*, tal qual explicado, o critério de justo/injusto não depende apenas de uma observância contínua e consistente das mesmas normas e regras, porquanto as próprias normas e regras são tidas por injustas⁶²². Ou seja, mesmo a aplicação “correta” pode ensejar uma situação de injustiça. No caso de normas, tem-se o recurso a outras normas, valores princípios, máximas etc., enquanto para regras se reivindica a substituição por outro conjunto de regras e, em ambas as situações, haverá inevitável recurso a critérios de “bom” e “mau”⁶²³.

Em síntese, mesmo normas sociopolíticas, sejam sob o conceito estático ou dinâmico, sempre terão uma componente moral; a distinção básica entre o conceito ético de justiça e aquele sociopolítico é o de que, no primeiro, a justiça é entendida exclusivamente sob o aspecto ético (como retidão), já no segundo, “[...] nem todas as facetas da distinção incluem a discriminação entre bem e mal”⁶²⁴.

Diante disso, o desafio de Heller é pensar um conceito ético-político em que seja possível estabelecer uma base normativa comum num universo de pluralidades morais, em que não apenas um tipo de “bom” prevaleça. Ela não pretende, assim, moldar modos

⁶²¹ Heller, c1987, p. 131.

⁶²² “Se rejeitamos normas e regras como injustas, normalmente não as chamamos injustas *porque* elas não são (ou não podem ser) seguidas ou observadas (ainda que às vezes pareçamos argumentar dessa forma) [...] a distinção é feita se as próprias normas e regras são certas ou erradas *e/ou* sua observância é certa ou errada.” (Heller, 1998, p. 183).

⁶²³ “We devalidate social-political (social and/or political) norms and rules as *wrong*, or revalidate them as *right*. The distinction between ‘right’ and ‘wrong’ *includes* the discrimination between good and evil, though the former is not identical with the latter.” [“Nós invalidamos normas sociopolíticas (sociais e/ou políticas) e regras como *erradas*, ou as revalidamos *certas*. A distinção entre ‘certo’ e ‘errado’ inclui a distinção entre bem e mal, em que pese o primeiro não seja idêntico ao último.”] (Heller, c1987, p. 132, [tradução livre]).

⁶²⁴ Heller, 1998, p. 184.

de vida em um único padrão ‘ideal’, nem recomendar uma única ética (*Sittlichkeit*) intrínseca para tal⁶²⁵. Essa é a razão, assim, de intitulá-lo, enfática e claramente, de “conceito incompleto”. Mas seria a sua incompletude suficiente para o alcance de uma sociedade justa? Em verdade, seria este sequer o objetivo de Heller? Estas são as questões a serem abordadas a seguir.

3.8. O objetivo do conceito ético-político incompleto: justiça completa?

Para Heller, uma sociedade além da justiça é impossível e indesejável, enquanto uma sociedade completamente justa é possível, porém, indesejável. A primeira é aquela onde nenhum conceito de justiça se aplica, porquanto a sociedade está exatamente para *além* da justiça, o que, para alguns, poderia soar até desejável (como espécie de utopia). Ocorre que, como muito bem aponta a Autora, “Apenas onde há justiça, há injustiça” e, ao inverso, “Se não houver injustiça, também não haverá justiça”. Ao que parece primeiro paradoxal, é, em verdade, evidente: opostos absolutos são interdependentes, tal qual o claro só faz sentido se o escuro existe, e o silêncio só faz sentido se existe o barulho. A injustiça, assim, é imprescindível para a própria ideia de justiça.⁶²⁶ Por isso, “Se optarmos por uma sociedade onde não há nenhuma injustiça, e onde não possa haver, optamos por uma sociedade sem justiça, pois a noção ‘justiça’ não fará mais sentido. Assim, optamos por uma sociedade *além da justiça*”.⁶²⁷

Além de que é indesejável uma sociedade em que a justiça não faz qualquer sentido, essa também é, em verdade, inviável, porquanto nem mesmo o conceito formal de justiça poderia existir e, sendo este o caso, todas as normas e regras também teriam que ser eliminadas⁶²⁸, “[...] pois, se ao menos uma norma ou regra permanecer válida, essa deverá ser aplicada consistente e continuamente a todos os membros do grupo de que eles se constituem”⁶²⁹. E é precisamente esta suposição da eliminação completa de

⁶²⁵ Heller, 1998, p. 301.

⁶²⁶ Heller, 1998, p. 305.

⁶²⁷ Heller, 1998, p. 305.

⁶²⁸ “Entretanto tal utopia sociopolítica nunca pode ser imaginada, pela simples razão de que está para além da imaginação. Anarquistas são, como uma regra, apanhados em flagrante se tentam responder à questão ‘como são possíveis instituições sociais sem quaisquer normas e regras sociais’? Normalmente, eles replicam que essas e outras normas serão abolidas (tornadas redundantes) e, enquanto tais proposições são sempre argumentáveis, eles não podem apresentar nem mesmo a mais abstrata e obtusa imagem de uma sociedade onde não existem normas e regras. Onde não existem normas e regras, não existem instituições, nem comunidades, nem ligações humanas, nem existência humana.” (Heller, 1998, p. 307).

⁶²⁹ Heller, 1998, p. 305.

normas e regras que torna tal tipo sociedade impossível, sendo essa “[...] concebível apenas se aceitarmos a quimera de uma ‘revolução antropológica’ – isto é, se projetarmos uma humanidade onde cada ser humano é a corporificação de moralidade (humanidade racional) ou da ‘essência humana’.” Essa revolução seria não apenas “ainda não possível” para Heller, mas de fato absurda, pois seria internamente autocontraditória⁶³⁰, e, por isso, uma “utopia não-racional”, de modo que não é capaz de prover nem mesmo ideias reguladoras para ações e julgamentos⁶³¹.

De todo modo, a rejeição principal dessa utopia de uma sociedade além da justiça para Heller é menos o fato dela ser impossível do que ser indesejável. Ao invés de pensar na total eliminação de normas e regras, a Autora propõe um caminho não “[...] apenas mais ‘possível’, mas também mais humano”⁶³², ao dirigir os seus esforços sobre a própria elaboração das normas e regras (ao invés da sua eliminação), com perguntas como: “Que tipo de normas e regras são desejáveis?”, “Quais são os procedimentos convenientes para construir tais normas válidas?”, ou “(Em um nível até mais utópico). Qual seria a base normativa do melhor mundo moral possível?”⁶³³

É possível avistar já deste ponto que a justiça para Heller não é algo de foro íntimo dos indivíduos, que dependa sempre da “boa pessoa”. É fato que a filósofa crê (e muito) não só na existência, mas também na importância de boas pessoas e do gesto de bondade⁶³⁴ numa sociedade. Para ela, este é um “fenômeno diário”⁶³⁵, o que a fez afirmar

⁶³⁰ “Entretanto, se apenas a autoridade normativa vivesse ‘dentro’ dos indivíduos, ela se tornaria completamente ‘interna’ e ainda nos proveria com um instrumento para medir ação e julgamento, e esse instrumento seria então aplicado consistente e continuamente em nossa interação com todas as outras pessoas [...] Em outras palavras, nem mesmo a noção de uma ‘revolução antropológica’ nos leva *per se* além da justiça. E o que faz apenas se imaginarmos que cada pessoa é *igual e completamente* idêntica à humanidade racional (ou essência humana), uma situação onde ninguém pode cometer injustiça, não há justiça ou injustiça; assim, ‘justiça’ como um conceito não faz nenhum sentido, e estamos de fato ‘além da justiça’.” (Heller, 1998, 306)

⁶³¹ Heller, 1998, p. 306.

⁶³² Heller, 1998, p. 308.

⁶³³ Heller, 1998, p. 308.

⁶³⁴ A exemplo, Heller trata de situações em que o problema a ser resolvido ou o objetivo a ser alcançado é tal que nenhuma norma ou regra é capaz de garantir a simultânea e igual satisfação de todas as necessidades fundadas em reclames legítimos, de modo que não será o consenso verdadeiro a saída, mas, sim, a renúncia por alguns, justamente pela *bondade*: “However, it is not only injustice that overrules justice, but *goodness* as well. True enough, a rule legitimized in this way would not be solely completely just at the time of legitimization. It would not be solely the result of a just procedure but also the result of the *gesture of goodness*. But it would still be consensually accepted, and this consensus would still be a *true consensus*. Constraint and power would be absent. Only if the power of argument is complemented by the power of charity can just procedure work in all possible cases, and without fail.” Heller, c1987, p. 266)

⁶³⁵ Heller, 1998, p. 360.

reiteradas vezes ao longo da vida que sempre existirão pessoas boas no mundo⁶³⁶ e, em todas as culturas⁶³⁷, em reforço de que a diversificação de valores morais não importa a necessária relativização da moralidade. Ocorre que a “[...] a virtude capaz de manter vivo o procedimento justo não exige grande quantidade de esforço moral, autosacrifício, ou superorganização, nem obriga a um caráter moral sublime. A virtude de justiça é uma ‘virtude mínima’”⁶³⁸ e é aquela do “bom cidadão”⁶³⁹, o qual não se confunde necessariamente com a “boa pessoa”⁶⁴⁰.

Assim, em que pese Heller faça assim uma extensa digressão⁶⁴¹ nos capítulos finais da obra *Além da Justiça* sobre o que é a “boa pessoa” e quais são as condições para a sua existência⁶⁴², ela acredita que, para haver justiça, não é imprescindível que o mundo seja habitado somente por elas⁶⁴³ (o que exigiria a tal revolução antropológica), e, além disso, é muito claro para a filósofa que “*A decent way of life is and end in itself and it is beyond justice*”⁶⁴⁴.

Uma sociedade que se poderia chamar, ao menos em tese, de plenamente justa, tratar-se-ia de algo bem mais factível: é aquela em que o referido conceito de *justiça estática* – aplicação contínua e consistente das normas e regras sobre os respectivos grupos aplicáveis – prevalece, não havendo falar em questionamento das próprias

⁶³⁶ “Acredito em algo: existem pessoas boas, sempre existiram e sempre existirão. E sei quem são as pessoas boas.” (Heller, 2017, [não paginado]).

⁶³⁷ “I stated earlier that the image of the ‘good person’ varies according to different value structures and there is no reason to assume that this will be different in the future.” (Heller, 2019, p. 275).

⁶³⁸ Heller, 1998, p. 359.

⁶³⁹ “O bom cidadão é comprometido com o discurso de valor como o procedimento justo. Ele faz a reivindicação de que normas e regras devem ser validadas pela autorização de todos os envolvidos, por consenso.” (Heller, 1998, p. 363)

⁶⁴⁰ “Beyond the good citizen and just procedure, lie the *good person* and the *good life*. [...] In Heller’s view the ‘good life’ is the starting point of moral philosophy and the ‘decent person’ is the subject of that life. Both these are facilitated by just socio-political conditions, but are not reducible to them.” (Grumley, c2005, p. 147)

⁶⁴¹ “Against the modern trend to reduce philosophical ethics to questions of justice, she evokes the contemporary meaningfulness of the classical pursuit of the ‘good life’ and formulates general maxims of the conduct of a modern ethical life”. (Grumley, c2005, p. 3)

⁶⁴² Inclusive, as últimas palavras de *Além da Justiça* são as seguintes: “Talvez seja antiquado criar um caso sobre a pessoa honesta. Mas pelo menos nenhum erro é cometido ao se fazer isso.” Heller, 1998, p. 438)

⁶⁴³ Consoante lembra Grumley (Grumley, c2005, p. 146), em contextos de dominação, em que as condições tornam impossível a efetivação do procedimento justo pelo encontro de outros parceiros, é que se exige virtudes adicionais do bom cidadão, que, neste caso, será solitário (embora nunca orgulhoso disso) (Heller, 1998, p. 364). Heller cita duas delas: a prática socrática do autoconhecimento, portanto, dialógica, não só de introspecção, para “Desafiar a dominação externa e o poder internalizado” e “[...] fazendo isso, preparamos o terreno para a prática da segunda virtude (reconhecida)”, a coragem cívica, que “[...] não é uma demonstração de ousadia, mas a atualização de autonomia moral no domínio público”, em que “[...] desafiamos dominação e todos os tipos de falso consenso”. (Heller, 1998, p. 364).

⁶⁴⁴ Heller, 2000, p. 260.

normas e regras⁶⁴⁵. Afinal, “Se todas as normas e regras de uma sociedade são aceitas, se ninguém expressa a invalidação da sentença ‘essa norma/regra é injusta’, então a sociedade pode ser legitimamente chamada de ‘justa’.”⁶⁴⁶ Logo, uma sociedade plenamente justa, ao menos nesses termos, não seria impossível.

Ocorre que a relativização das normas e regras com a emergência prevalente da *justiça dinâmica* na modernidade levou a que “[...] nenhuma sociedade pode agora ser completamente justa, somente ‘a um grau maior ou menor’ e similarmente injusta ‘a um grau menor’.”⁶⁴⁷ Por isso, “Uma sociedade completamente justa é um *pesadelo*”⁶⁴⁸, na medida em que onde a justiça é tida por plena, normas e regras não podem ser questionadas⁶⁴⁹ e, conseqüentemente, invalidadas, como exemplifica: “[...] a justiça dinâmica proscrita significa banir a reivindicação à justiça, banir o procedimento justo, portanto, banir a própria justiça. Onde a justiça é banida, o sistema legal não pode ser justo”.⁶⁵⁰

Essa utopia negativa contradiria os supremos princípios universais (liberdade e oportunidades de vida) e, também, o valor condicional (igualdade) e o valor processual (racionalidade comunicativa), porquanto os indivíduos restariam impedidos de suscitar questionamentos contra as normas e regras que consideram injustas. E, para Heller, “Se alguém se compromete a realizar os valores universais, *não se pode querer* uma sociedade onde ninguém faça declarações invalidadoras, como ‘essa norma/regra é injusta’”⁶⁵¹. Reconhecer e combater injustiças é primordial, mas nunca com a pretensão de aniquilá-las em definitivo, porquanto, ao invés do sonhado mundo irreal da perfeição

⁶⁴⁵ Heller, c1987, p. 223.

⁶⁴⁶ Heller, 1998, p. 308.

⁶⁴⁷ Heller, 1998, p. 309.

⁶⁴⁸ Heller, 1998, p. 311.

⁶⁴⁹ Heller também faz forte crítica ao que chama de “utopia negativa do *relativismo cultural total*”, em que culturas distintas não podem ser graduadas e comparadas, porquanto cada uma delas é única e suas normas e regras seriam meramente “diferentes”. Como visto, em verdade, já há aí uma graduação e comparação (bastante etnocêntrica), na medida em que as culturas que fazem tal tipo de afirmação, em verdade, já se colocam em posição superior: “[...] elas contêm uma sentença mais verdadeira e uma injunção mais certa do que qualquer outra cultura”. Mas a realidade é que, sob essa perspectiva, “Tornar-se-ia impossível fazer a declaração ‘essa norma é injusta’. Alguém poderia apenas se adiantar e dizer ‘essa norma é diferente’.” Isso é, “Se certas normas e regras são exatamente tão boas quanto outras, como poderíamos fazer a reivindicação invalidada ‘essas normas são injustas’ em nossa própria cultura?” Por isso, para a filósofa, tal renúncia em conjunto a procedimentos de invalidade é algo muito perigoso, que tende ao desaparecimento da justiça dinâmica em cada uma das “culturas únicas”. (Heller, 1998, p. 310).

⁶⁵⁰ Heller, 1998, p. 243.

⁶⁵¹ Heller, 1998, p. 311.

humana, viveríamos, certamente, o pesadelo da autoritária justiça total, que sufoca o irrenunciável grito de injustiça.

O curioso, assim, é que o objetivo de Heller por seu conceito ético-político de justiça não é o alcance de uma sociedade plenamente justa (para ela explicitamente indesejável, como visto): “O conceito sociopolítico incompleto de justiça não ambiciona construir a imagem de uma sociedade justa, ou completamente justa”⁶⁵². A sociedade justa funciona apenas como espécie de ideia reguladora e, muito importante, não de conteúdo fixo e determinado, mas como “[...] esboço da imagem de uma sociedade onde normas e regras alternativas são substituídas por outras, já existentes, consideradas injustas”⁶⁵³, ou seja, onde a justiça dinâmica é “*taken for granted*”.

Ao não almejar então uma sociedade plenamente justa, busca-se, em verdade, uma sociedade que caminha em direção à justiça e que, paradoxalmente, será aquela em que sempre, necessariamente, haverá injustiças. O conceito ético-político incompleto de Agnes Heller perpassa, portanto, por compreender que, na modernidade, com a prevalência da *justiça dinâmica*, nunca se é possível captar ou alcançar a justiça plena. Quanto mais a justiça se torna dinâmica e quanto mais a *justiça dinâmica* é tida como certa numa sociedade, mais rápido a justiça se transmuta em injustiça: “*Yesterday’s justice is today’s injustice; today’s injustice is tomorrows injustice*”⁶⁵⁴.

Segundo a Autora, tal qual um camaleão ao inverso que, ao instante em que sua cor é assimilada pelo ambiente, ele a muda novamente, a justiça na modernidade também altera os seus tons no instante em que são corrigidas algumas das injustiças presentes, alcançando-se, assim, sempre justiças particulares, mas nunca totais. Se a justiça, como um fantasma de diferentes formas, sempre escapa de nossas mãos, Agnes Heller pergunta: “*Can this phantom be caught at all? Is a just society possible?*”⁶⁵⁵ Haveria então ainda sentido em buscar uma sociedade justa? Seria essa busca uma mera ilusão?

O pensar sobre as respostas destas perguntas revela grande contribuição de Heller, porquanto ela não mira, de fato, na chegada de uma sociedade justa, mas sim no

⁶⁵² Heller, 1998, p. 312.

⁶⁵³ Heller, 1998, p. 312.

⁶⁵⁴ Heller, c1987a, p. 222.

⁶⁵⁵ Heller, c1987a, p. 222.

caminhar em direção a essa, pelo atalho da justiça dinâmica, ainda que sabida (ou, melhor, desejadamente), tal ponto final seja sempre inalcançável. Ante a insuficiência dos conceitos ético-políticos fechados, o seu convite é para a abertura frente a essa necessária incompletude, como explica Grumley⁶⁵⁶:

In large measure, this deliberate call for “incompleteness” is a response to the role that dynamism plays in contemporary society and an acknowledgement that the classical paradigm of the ethico-political concept of justice did not sufficiently assimilate awareness of dynamism into its own understanding.

Partindo deste pressuposto de que existem inúmeros e diferentes modos de vida e que, cada pessoa ou grupo, a partir de suas vivências, experiências e histórias, poderá considerar o seu próprio como o melhor e, inclusive, vir a revê-lo, é inviável definir uma imagem estanque de justiça, bem como propor modelos pré-formatados para o seu alcance, tal qual aqueles de natureza distributiva, típico das teorias liberais (que reduziram o justo a um problema de distribuição⁶⁵⁷). Para a Autora, “[...] aqueles que acalentam o sonho de uma ‘sociedade justa’ não delimitam o escopo e a força da justiça dinâmica, mas sim a vivem plenamente”⁶⁵⁸.

Desse modo, a filósofa direcionará a *Teoria da Justiça* para pensar como normas e regras sociopolíticas devem ser estabelecidas e, mais importante, sempre que necessário, contestadas, assegurando-se a convivência entre diversos modos de vida, sem a prevalência de um sobre o outro, e, também, sem implicar a renúncia ao seu próprio modo de vida, questões essas que Heller elabora na forma de dois problemas: (i) o primeiro diz respeito ao próprio estabelecimento inicial dessas normas e regras (e a leis) sociopolíticas⁶⁵⁹, mais precisamente, como essas podem ser estabelecidas racionalmente por pessoas igualmente livres, de modo que, no momento de seu estabelecimento, essas normas e regras ofereçam iguais oportunidades de vida e liberdade igual para todos?; (ii) já o segundo trata dos procedimentos através dos quais tais normas e regras (e leis) sociopolíticas devem ser contestadas como injustas⁶⁶⁰, de

⁶⁵⁶ Grumley, c2005, p. 137.

⁶⁵⁷ “Nenhum padrão particular de instituições políticas, punição, distribuição, ética ou valores culturais em particular podem ser designados como a própria ideia, porque é garantido que todos os padrões devem estar de acordo com as formas de vida em particular e, assim, diferentes. A única instituição a ser direcionada em termos concretos é o procedimento inerente em reciprocidade simétrica, pois só isso é posicionado como universal.” (Heller, 1998, p. 317).

⁶⁵⁸ Heller, 1998, p. 312.

⁶⁵⁹ Heller, c1987, p. 229.

⁶⁶⁰ Heller, c1987, p. 229.

forma que, se depois de estabelecidas, se quaisquer dessas seja vista como injusta por aqueles que inicialmente as estabeleceram, ou por membros de gerações futuras, como essa contestação deve ser levada racionalmente, por pessoas igualmente livres, de modo que o resultado garanta novamente iguais oportunidades de vida e igual liberdade para todos?

As discussões acerca das possíveis respostas a estes problemas, abordadas no tópico seguinte, tratam da generalização e a universalização da “regra de ouro”, que é base normativa do conceito ético-político incompleto: o de um “melhor mundo sociopolítico possível”, e não o de uma “sociedade justa”⁶⁶¹.

3.9. O princípio da universalização (U)

Como visto até o presente capítulo, a base normativa da justiça ético-política incompleta é equivalente àquela de um modelo idealizado de “melhor mundo sociopolítico possível”⁶⁶², em que a “regra de ouro” é universalizada e generalizada. Por mais que se trate de um modelo e, ainda, do tipo idealizado, a filósofa defende que a sua escolha não é irracional ou arbitrária, pois, seguindo a ideia de Hegel, o *Sittlichkeit* do tempo é um ponto de partida real⁶⁶³. Assim, em que pese não possam ser denominadas propriamente como “empíricas”, as bases normativas “[...] precisam ter, e de fato têm, um ‘apoio’ empírico”⁶⁶⁴, o qual funciona como uma espécie de “aposta”. Aposta porque “Apostar nesse modelo, ideia ou utopia é apostar nos atores que adiantam, representam, e corporificam esse modelo, ideia ou utopia em suas vidas”⁶⁶⁵.

Em verdade, para Heller, “[...] todos os conceitos ético-políticos de justiça precisam ser ‘apoiados’ pela ética atual, moralidade e prática das pessoas, mesmo se essas pessoas são poucas em número”⁶⁶⁶. Repetindo Kant, ela afirma que não se pode inventar uma ética ou uma teoria política de igual modo que se inventa uma construção metafísica ou epistemológica (por isso também ela terá fortes ressalvas a acreditar que existem éticas puramente formais):⁶⁶⁷ “*One can only clarify what is already practiced;*

⁶⁶¹ Heller, 1998, p. 313.

⁶⁶² Heller, 1998, p. 313.

⁶⁶³ Heller, 1998, p. 313.

⁶⁶⁴ Heller, 1998, p. 313.

⁶⁶⁵ Heller, 1998, p. 314.

⁶⁶⁶ Heller, 1998, p. 366).

⁶⁶⁷ “Ethics always has concrete addresses.” (Heller, c2011, p. 78).

one can only offer a new formula for optimal moral practice”⁶⁶⁸. E, no caso, a aposta de Heller num “apoio” empírico⁶⁶⁹ para o seu conceito ético-político incompleto é na generalização e a universalização da de fato existente “regra de ouro”:

“Sempre se pode apontar para o *fato* de que existem, realmente, pessoas aqui e agora, que observam a ‘regra de ouro’ em todas as suas ações sociais e políticas (inclusive manifestações de discurso). Aqueles que, chegarem a julgar atos de dominação, força e violência, em qualquer cultura onde possam surgir, denunciam a aplicação de diferentes padrões como se eles fossem padrões duplos, pertencem, a esse grupo de pessoas”.⁶⁷⁰

Esta generalização e universalização da “regra e ouro” é a generalização e a universalização do “procedimento justo”⁶⁷¹, porquanto, por essa via, cada cultura do universo pluralístico estaria ligada uma a outra por laços de reciprocidade simétrica, para informar “[...] não apenas a aplicação apropriada de normas e regras”, mas, sobretudo, “[...] o estabelecimento e contestação de todas as normas possíveis”.⁶⁷² A generalização seria o uso da “regra de ouro” como regra de justiça dinâmica (não apenas de justiça estática), enquanto a sua universalização seria a sua abrangência ao grupo comum “Humanidade”⁶⁷³.

Heller busca assim se afastar de modelos completos, como a exemplo dos modelos “tríades”⁶⁷⁴ liberais, que, ao pressuporem uma estrutura de necessidades associada a indivíduos ocidentais e ao *welfare state*⁶⁷⁵, focada essencialmente em questões distributivas, “[...] refletem um único caminho de vida, uma vez que eles

⁶⁶⁸ Heller, c2011, p. 77.

⁶⁶⁹ Heller, 1998, p. 315.

⁶⁷⁰ Heller, 1998, p. 315.

⁶⁷¹ Heller, 1998, p. 315.

⁶⁷² Heller, 1998, p. 315.

⁶⁷³ Heller, 1998, p. 315.

⁶⁷⁴ “Os modelos liberais repousam nas seguintes tendências. Pessoas são *átomos*. Todas elas perseguem os seus interesses. São dotada de um talento em maior ou menor grau. Alguns desses talentos são ganhos na ‘loteria natural’, outros *podem* ser considerados meritórios. Quanto mais talento uma pessoa tem, maiores as oportunidades de lucro alto, sucesso etc. Isso é injusto. O estado tem que realizar a tarefa de redistribuição, preferivelmente com o consentimento de todos. O estado precisa ‘confiscar’ lucro (com taxação progressiva) do mais talentosos e redistribuí-los entre os menos talentosos. As teorias diferem em seus argumentos de redistribuição. Também diferem na consideração de relações de propriedade, ou apenas desigualdade de lucros (inclusive bens e serviços), como o problema. Além disso, diferem quanto a certas normas *morais* a serem consideradas decisivas para atingir a aquiescência em questão. Finalmente, diferem em decidir se concedem igualdade na satisfação ou igualdade em recursos. Mas quaisquer sejam as diferenças, e, independente de quão importante possam ser par ao argumento teórico, na prática, sempre somos confrontados com uma tríade: (1) o indivíduo (o átomo) dotado de interesses e um certo grau de talento, como *competidor* ou o *recedor*; (2) o estado, como o *redistribuidor*; e (3) dinheiro (na forma de lucro, prazer de gastar etc.), que é *redistribuído* pelo estado e *recebido* pelos menos afortunados átomos individuais.” (Heller, 1998, p. 249)

⁶⁷⁵ Grumley, c2005, p. 137.

idealizam um tipo específico de *Sittlichkeit*⁶⁷⁶, intuído racionalmente dentro da tradição de sua própria cultura. Universaliza-se assim um caminho de vida em particular, de modo que nenhum outro pode ser reivindicado como “justiça”⁶⁷⁷.

É por isso que, novamente, a Autora não se proporá a apresentar qualquer modelo alternativo ‘padronizado’ de justiça distributiva; “[...] a justiça ou a injustiça de distribuição não pode ser definida *in abstracto*, mas pode apenas ser definida como elemento de uma forma particular de vida”⁶⁷⁸, o que a faz ter plena ciência da dificuldade que é a formulação de um conceito ético-político de justiça. Trata-se de algo complexo de fato, “[...] porque o conceito é simultaneamente universalizante e desuniversalizante”⁶⁷⁹.

Para fugir da armadilha de delinear um modelo que decorre de uma intuição particular, portanto, de uma “enganosa universalização”, mas também sem renunciar aos seus próprios valores e às suas próprias normas, a filósofa se propõe a pensar, “em termos altamente abstratos”, poucas normas que poderiam ser concebidas como universais, “[...] passando completamente por qualquer discussão de instituições políticas, estruturas sociais, relações de propriedade, tecnologias e as próprias normas morais”⁶⁸⁰ (nem por isso, Heller deixa de admitir que o seu conhecimento cultural, a sua intuição e a sua tradição são as fontes de seu concreto ideal⁶⁸¹).

Faz-se assim um convite para que, ao se universalizar e generalizar a “regra de ouro”, que permite que cada cultura seja ligada uma à outra por laços de reciprocidade simétrica, cada um faça isso sem prejuízo de seus próprios ideais sociais e que continue “[...] acreditando em suas próprias tradições, seus próprios conhecimentos culturais, suas próprias intuições”⁶⁸². Diferentemente de John Rawls, a filósofa não pretende esconder sob o véu da ignorância os seus comprometimentos de valor, nem as suas normas, porque, a seu ver, “[...] *we can never place our values, our ‘concepts of good’, our commitments under the ‘veil of ignorance’*”⁶⁸³.

⁶⁷⁶ Heller, 1998, p. 317.

⁶⁷⁷ Heller, 1998, p. 317.

⁶⁷⁸ Heller, 1998, p. 258.

⁶⁷⁹ Heller, 1998, p. 316.

⁶⁸⁰ Heller, 1998, p. 318.

⁶⁸¹ Heller, 1998, p. 318.

⁶⁸² Heller, 1998, p. 318.

⁶⁸³ Heller, c1987a, p. 249.

O ponto de partida é habermasiano: o “princípio fundamental de universalização” (U) combinado ao “procedimento de discurso ético” como o modo para se estabelecer relacionamentos sociopolíticos de reciprocidade simétrica⁶⁸⁴. A origem desta proposta decorre de que, Habermas, ciente das limitações da razão moderna tão bem apontadas pelos filósofos da 1ª geração da *Escola de Frankfurt*, buscou recuperá-la ao entender que o projeto da modernidade não seria falho, mas, apenas, restaria incompleto. Ele buscará assim a superação da razão burguesa, mas sem estagnação na razão fetichizada, depositando, para tanto, as suas fichas na sua teoria da ação comunicativa⁶⁸⁵, precipuamente fundada na ideia de consenso. Ocorre que, na obra *Beyond Justice*, Heller afirma que tal fundação básica, com fulcro tão somente no princípio “U” combinado ao discurso ético, ainda não seria a base normativa completa, e, por isso, seria preciso complementá-la, consoante se expõe adiante.

A Autora, inicialmente, concorda que “Viver de acordo com as regras do discurso não depende da vontade empírica; não é uma questão de escolha”⁶⁸⁶, ocorre que ela tem fortes reservas ao entendimento do jovem Habermas, de quando esse era ainda muito influenciado por Karl-Otto Apel, pelo que chama de “teoria de consenso ortodoxo”, em que “As próprias regras do discurso engendram o verdadeiro (e certo consenso)”⁶⁸⁷. Após críticas de que é pressuposto que “[...] os participantes partilhem de pelo menos um valor, norma ou princípio antes de entrar no discurso (‘consenso de ordem mais alta’)⁶⁸⁸, o que, para Heller, seria o princípio da universalização⁶⁸⁹, Habermas teria reconhecido este problema:

⁶⁸⁴ Heller, 1998, p. 318.

⁶⁸⁵ “No entanto, a desmontagem da ideia de razão plenipotenciária não implica na desmontagem de toda a razão, mas sim de um modelo de razão derivado das concepções burguesas. Aqui se trata de pensar além dos limites da razão subjetiva moderna, fruto da filosofia a consciência, dando-se, com isso, continuidade às críticas inauguradas pela tradição de Frankfurt, que nesta versão da razão já havia constatado limitações. [...] A posição de Habermas, portanto, não é nem de fetichização, nem de abandono da razão, mas de conceituação de uma alternativa de razão possível, à luz das críticas e da tradição recebidas. [...] Aquela havia dado foros de invencibilidade à razão, enquanto esta havia exaurido as possibilidades da razão. A postura de Habermas perante ambas as concepções anteriores, bem como perante o debate pós-moderno não obedece a um itinerário em direção à irracionalidade, mas no sentido da recuperação da racionalidade possível.” (Bittar, 2013, p. 182-184).

⁶⁸⁶ “[...] Como muitos críticos de Habermas, eu entre eles, apontamos, nenhum discurso pode resultar em um ‘consenso verdadeiro’ a menos que os participantes compartilhem pelo menos um valor, norma ou princípio antes de entrar no discurso (‘consenso de alta ordem’).” (Heller, c1987a, p. 236, [tradução livre]).

⁶⁸⁷ Heller, 1986, p. 235.

⁶⁸⁸ Heller, 1998, p. 321.

⁶⁸⁹ “A ‘norma base’ não está mais implícita na argumentação, mas diante dela. O discurso não engendra o verdadeiro consenso, a menos que ele seja conduzido sob a liderança do princípio fundamental de universalização.” (Heller, 1998, p. 321)

Apel tenta enfrentar essa objeção alegando que não se restringe a análise pressuposicional a argumentações *morais*, mas, sim, aplica-se às condições da possibilidade do discurso argumentativo *em geral*. Ele quer mostrar a que todo sujeito capaz de falar e agir, tão logo entre numa argumentação qualquer a fim de examinar criticamente uma pretensão de validade hipotética tem que aceitar pressupostos de conteúdo normativo.⁶⁹⁰

O filósofo teria revisto o seu posicionamento para defender que a linguagem, embora tenha sim uma espécie de força ilocucionária que lhe é inerente, precisa ser acompanhada de uma intenção ao entendimento (ainda que nisso esteja contido o próprio dissenso) para se falar em verdadeira ação comunicativa⁶⁹¹. É o que elucida Eduardo Bittar:

Habermas insiste em deixar bem à mostra o fato de que racionalidade comunicativa e linguagem não são concepções idênticas. A simples comunicação não é agir comunicativo. [...] A ação comunicativa é uma forma de interação social que apela para consequências sobre a esfera do outro, e que, sobretudo, reclama exigentes requisitos de validade para seu aperfeiçoamento.⁶⁹²

Ainda assim, Heller entende que o seu amigo não teria ido tão longe, em especial, pois, na (correta) tentativa de escapar daquelas armadilhas do conceito ético-político completo, o princípio da universalização teria permanecido eminentemente formal⁶⁹³. Não teria ele sugerido “[...] *qualquer norma substantiva* como a norma de ‘consenso de ordem mais alta’”, pois “Sucumbir a tal tentação pode ser, para ele, equivalente a superimpor uma norma [...]” e, assim, tal qual Rawls⁶⁹⁴, “[...] *antecipar* o resultado do próprio discurso”. Por isso, o desafio de Heller, como explica Grumley, é: “[...] *provide*

⁶⁹⁰ Habermas, 1989, p. 107.

⁶⁹¹ “Enquanto a linguagem é usada somente como *medium* para a transmissão de informações e redundâncias, a coordenação da ação é conduzida pela influência recíproca de atores atuando uns em relação aos outros com vistas a fins. Porém quando as forças ilocucionárias dos atos de fala assumem um papel de coordenação da ação, a própria linguagem se revela como fonte primária de integração social. Apenas neste caso devemos falar de “ação comunicativa”. Pois nela os atores, no papel de falante e ouvinte, negociam interpretações de situações comuns e combinam entre si seus respectivos planos mediante processos de entendimento, ou seja, pela via de uma persecução sem reservas de fins ilocucionários. As energias vinculantes da linguagem, contudo, podem ser mobilizadas para a coordenação de planos de ação apenas se os participantes suspenderem a atitude objetivante de um observador e de uma agente orientado imediatamente pelo próprio sucesso em favor da atitude performativa de um falante que quer *se entender* com uma segunda pessoa sobre algo no mundo. Sob essas condições, as ofertas de atos de fala podem obter um efeito de coordenação da ação, já que da tomada de posição afirmativa dos destinatários diante de uma oferta sincera resultam obrigações relevantes para o prosseguimento da interação.” (Habermas, 2020, p. 50).

⁶⁹² Bittar, 2013, p. 238.

⁶⁹³ Heller, 1998, p. 321.

⁶⁹⁴ Heller, 1998, p. 321.

*a procedural, universalistic concept of justice that is neither empty nor reducible to a particular concept of good*⁶⁹⁵.

Para tanto, como dito, a filósofa parte inicialmente do princípio da universalização (U) habermasiano, também como condição de argumentação, que é assim definido:

“[...] que as consequências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de *cada* um dos indivíduos do fato de ser ela *universalmente* seguida, possam ser aceitos por *todos* os concernidos (e preferidos a todas as consequências das possibilidades alternativas e conhecidas de regrem)”.⁶⁹⁶

O objetivo é “[...] testar qualquer determinada norma ou regra social ou política”⁶⁹⁷, a fim de verificar se elas resistem à prova de que se as consequências previsíveis e os efeitos laterais que exerceriam, se aceitos, na satisfação dos interesses de cada uma das pessoas, seriam aceitas por todos os envolvidos⁶⁹⁸. Parece assim restar atendida a ideia de uma sociedade com apoio na reciprocidade simétrica: respeitar-se-ia os dois valores últimos da modernidade: oportunidade de vida (as consequências e os efeitos laterais de todos são considerados) e liberdade (as consequências e efeitos laterais não são apenas considerados, mas devem ser aceitos por todos). Além disso, ter-se-ia o espaço aberto para o futuro questionamento (*justiça dinâmica*), porquanto apenas as consequências e os efeitos laterais previsíveis são considerados por ora, sendo possível sempre que, questões imprevisíveis surjam, novamente se abra o debate para afirmar: isso não é justo, por outro lado, aquilo é justo.

Com efeito, esta proposta é indispensável à Heller ao teste preliminar de validade de normas e regras numa sociedade ligada por laços simétricos, pois, por ela, é possível verificar se foi alcançado um real (e não falso) consenso racional pelos indivíduos, mediante o aceite de todos os concernidos. Como explica Eduardo Bittar, na teoria de Habermas,

[...] razão e justiça convergem para pontos em comum, na medida em que é por um exercício de razão que se torna possível o alcance e a realização da própria justiça – aí implícita a ideia de que a razão deve permitir que o

⁶⁹⁵ Grumley, c2005, p. 143.

⁶⁹⁶ Habermas, 1989, p. 86.

⁶⁹⁷ Heller, 1998, p. 322.

⁶⁹⁸ “‘Todos os envolvidos’ pode ser um grupo de pessoas, uma comunidade, a cidadania de um Estado, ‘cada membro de determinada cultura’, ‘cada membro de cada cultura’ (o que quer dizer, Humanidade)” (Heller, 1998, p. 332).

consenso se produza e que a interação seja mediada por condições racionais de entendimento entre os indivíduos. Por isso, pensar a questão do consenso é pensar as condições através das quais se podem encaminhar, procedimentalmente, formas de realização e alcance da justiça.⁶⁹⁹

É por isso que o Autor concentrará os seus esforços na avaliação do procedimento que conduza os parceiros pela ação comunicativa a uma deliberação legítima⁷⁰⁰, e não propriamente na definição do conteúdo desta⁷⁰¹, “[...] lançando-se a uma forma de pensar mais centrada no pragmatismo comunicativo e nas formas de exercício do poder comunicativo”⁷⁰², como visto em tópicos anteriores. Ocorre que, por essa via, Heller afirmar que ao invés de se preocupar sobre o que seria uma “boa sociedade”, Habermas estaria voltado tão somente a reduzir as condições de distorção da comunicação, o que levaria, na visão do Autor, à diminuição das próprias distorções nas instituições sociais:

“For Habermas [...] We do not need to invent ‘the good state’, or the good society’ where reason can flourish and where motivations serve the goal of the Good. Precisely the opposite: the less distorted communication is, the more rational our institutions can become”.

Como visto, os valores têm posição central no pensamento de Heller e é justo daí que nasce a sua principal divergência em relação ao pensamento do filósofo alemão. Mesmo ainda em sua fase marxista, viu-se que a Autora não discordava de que a comunicação racional é essencial em sociedades que se pretendam livres e democráticas. Mas em seu entendimento há algo que pressupõe este aceite das condições de uma comunicação não distorcida, como se denota de entrevista concedida a Ferdinando Adornado, publicada ainda em 1980:

Jamais neguei que a esfera pública tenha um papel decisivo na transformação da sociedade. Gostaria apenas de sublinhar que, se o acento é colocado exclusivamente nessa esfera, esse acento não me convence. Por maiores que sejam as críticas que possamos formular contra a teoria de Marx sobre a estrutura e a superestrutura, não podemos deixar de considerar válida a reflexão segundo a qual um processo de transformação puramente político

⁶⁹⁹ Bittar, 2013, p. 235)

⁷⁰⁰ [...] a lógica de funcionamento dos modos de encontro intersubjetivo deve garantir menos a afirmação de um conteúdo moral rigorosamente correto e universal, e mais um processo pelo qual se possibilita a que verdades sejam construídas adequadamente entre os sujeitos em interação.” (Bittar, 2013, p. 241)

⁷⁰¹ “Por isso, compreender o modo pelo qual se estrutura a comunicação é de fato compreender a dinâmica de comunicação que garanta as condições para a produção de um acordo legítimo. Por isso, a racionalidade comunicativa está estritamente ligada à questão da legitimidade do que é acordado através do processo de interação, o que vincula todo e qualquer conteúdo de deliberação, inclusive em termos de justiça, a uma justificação não pela semântica do que se delibera, mas pelo modo como o procedimento conduziu os parceiros da comunicação à referida deliberação.” (Bittar, 2013, p. 236)

⁷⁰² Bittar, 2013, p. 55.

não leva por si só a uma sociedade socialista. Continua a ser prioritária a transformação das relações sociais e humanas.

Já que esse ponto foi por muito tempo esquecido, julguei importante sublinhar o caráter qualitativamente decisivo da transformação das relações sociais. Decerto, as decisões do Estado socialista devem basear-se no consenso. Mas, como conseguir imaginar o desenvolvimento do consenso, se os cidadãos do Estado não estiverem habituados, desde sua infância, a participar ativamente nas decisões comunitárias, a discutir racionalmente? Só podemos decidir em conjunto se aprendermos a viver um com o outro.⁷⁰³

Para a filósofa, é preciso, portanto, ir além do procedimento racional, ainda que fundado na comunicação e no consenso. Em verdade, é preciso ir, talvez, antes desse, para entender os fundamentos deste compromisso para um consenso livre de distorções:

[...] The question of whether, and, if so, how distortion of communication is motivated cannot be answered by Habermas; nor can he answer the question of what would motivate us to get rid of the distortion. The assumption that consensus can be achieved in a process of enlightenment is in fact no answer: the *will* to achieve consensus is the problem in question.⁷⁰⁴ [...] One thing, however, is obvious: preliminary consensus about the value of rational argumentation *alone* is not enough to ensure consensus for action in the case of diverse ways of life and theories. A preliminary consensus about *one another* value is presupposed to enable us to think of this possibility without self-contradiction.⁷⁰⁵

Não se trata de uma total descrença na razão, mas o apontamento de sua limitação quando desconectada de uma perspectiva moral: “[...] as tragédias e os horrores do passado mostraram o que pode acontecer quando a moral, a escala dos valores morais, desaparece da política e é separada do esforço da humanização⁷⁰⁶”, o que a levará ao seu esforço de reaproximação entre justiça e moral, mas não para reatá-los na forma completa dos modelos anteriores, que, como visto, se mostraram falhos. Em verdade, para a Autora, “Existe uma tensão entre os aspectos éticos e sociopolíticos do conceito ético-político de justiça, uma tensão eliminável apenas na religião e na filosofia”⁷⁰⁷ (e que, até nestes casos, recaem em inevitáveis paradoxos, como ela discorre mais detalhadamente em *Além da Justiça*).

Na modernidade, os mundos morais particulares são inúmeros e diferentes, e o indivíduo é contingente frente às diversas moralidades⁷⁰⁸, podendo a elas aderir ou não,

⁷⁰³ Heller, 1982b, p. 143.

⁷⁰⁴ Heller, 1982, p. 24.

⁷⁰⁵ Heller, 1982, p. 31.

⁷⁰⁶ Heller, 2016, p. 167.

⁷⁰⁷ Heller, 1998, p. 86.

⁷⁰⁸ “The impossibility of coming to agreement on the description of moral facts in modern life simply follows from the ontological grounding situation of contingency. This is why an attempt at agreement hardly has any chance. The recurring complaint that philosophers are ‘one sided’, that they miss this or that equally

de forma que tentar criar uma harmonia em torno desta heterogeneidade é uma missão fadada ao fracasso no mundo contemporâneo.⁷⁰⁹ A sua proposta então será a de uma necessária incompletude deste aspecto ético, mas que mantém uma perspectiva moral, que, como sabido, na modernidade, não pode ser aquela de um “único endereço” ou que eleja um “bem supremo”. Nas palavras de Grumley, “*She is determined to save morality as a genuine topic for a comprehensive modern understanding of incomplete ethico-political justice*”⁷¹⁰. E é por isso a sua intenção de “substancializar” a proposta habermasiana.

Segundo a Autora, ao focar nesta formação de consensos, Habermas estaria buscando corresponder a “vontade geral”, tão perseguida pelos teóricos para a fundação de validade do direito moderno, à “vontade de todos”. Mas pergunta a filósofa, “[...] é a vontade de todos também como a bondade geral, por definição, a *boa vontade*?”⁷¹¹ Para ela, não, na medida em que inexistiria relação imediata entre razão e justiça, tal qual em Habermas, e, por isso, não se poderia creditar ao consenso racional de todos à garantia de um processo justo de validação de normas e regras⁷¹².

Sabe-se que o filósofo alemão, em que pese desenvolva uma teoria procedimental por entender que as condições modernas exigiriam cada vez mais uma “ação neutralizada em termos normativos”⁷¹³, ainda mantém o justo⁷¹⁴ (“[...] a justiça não é um valor entre outros. Valores sempre concorrem com outros valores”)⁷¹⁵ como critério moral possível de ser preservado na sociedade pluralística: “[...] o sentido deontológico das leis jurídicas também não coincide com o sentido de correção das regras morais, que pode ser medido unicamente com base em critérios de justiça”⁷¹⁶. É por isso que, segundo Bittar, “Se a obra de Habermas não fornece um sistema sobre a

existing, or perhaps all-important, aspect of life is a modern complaint. At the one point, it is a pointless one.” (Heller, 1988, p. 548).

⁷⁰⁹ Heller, 1988, p. 549.

⁷¹⁰ Grumley, c2005, p. 145.

⁷¹¹ Heller, 1998, p. 323.

⁷¹² Heller, 1998, p. 323.

⁷¹³ Habermas, 2020, p. 73.

⁷¹⁴ “So is the thesis of Habermas, that in modernity only justice is left of morality. Habermas’s dictum can be also interpreted in the following way: in modernity, among all the virtues, only the virtue of justice preserved its relevance.” [Assim é a tese de Habermas, de que na modernidade apenas a justiça restou da moralidade. O ditado de Habermas também pode ser interpretado da seguinte maneira: na modernidade, entre todas as virtudes, apenas a virtude da justiça preservou sua relevância.”] (Heller, 1999, p. 200, [tradução livre]).

⁷¹⁵ Habermas, 2020, p. 206.

⁷¹⁶ Habermas, 2020, p. 208.

justiça, oferece, no entanto, um conjunto de conceitos que podem ser drenados para o debate acerca da justiça”.⁷¹⁷

Mas diferentemente de Habermas, em que o “O único princípio moral é o referido princípio da universalização (U), que vale como regra da argumentação e pertence à lógica do Discurso prático”⁷¹⁸, reduzindo assim “[...] todos os princípios morais a um ‘único’ princípio”⁷¹⁹, de forma que “‘fazer discurso prático’ é equivalente a ‘fazer moral’”⁷²⁰, para a Autora, a “[...] a moralidade não pode ser moldada em um único princípio, nem mesmo numa espécie de princípio”⁷²¹, e “Discurso prático conduzido consensualmente para estabelecer normas e regras sociopolíticas não pode ser descrito como ‘fazendo moral’”.⁷²²

Na visão de Heller, em que pese o justo de fato tenha um aspecto moral relevante, ele não se reduz a isso, tal qual um puro princípio moral: “*While justice incorporates a moral aspect, its concern with interests and consequences means it is not purely moral*”⁷²³ (na medida em que apenas máximas morais não podem se preocupar com as consequências e os interesses). Ocorre que, ao se propor reduzir o justo a esta mera aceitação das consequências e efeitos laterais pelos concernidos, a Autora entende que se estaria, em verdade, esvaziando-o de qualquer critério normativo, recaindo-se num formalismo insuficiente (e, até mesmo, perigoso):

Se aceitarmos o princípio fundamental da universalização como o princípio líder de discurso, o próprio discurso permitirá apenas a “formação de vontade”. O *único critério* de certeza (justeza) de normas será se cada pessoa aceita os efeitos laterais e consequências emanando da aceitação de qualquer norma determinada. O discurso se centralizará na livre aceitação de consequências e efeitos laterais, e não na determinação através de um processo de reconhecimento, se a norma é *certa* ou *justa*.⁷²⁴

Nesta linha, Grumley⁷²⁵ afirma que, para Heller, ao mirar tão somente na formação da vontade, o princípio “U” habermasiano, esvaziado de conteúdo normativo, é incapaz de fornecer qualquer guia moral. É o consenso, e não a correção moral, que se

⁷¹⁷ Bittar, 2013, p. 34.

⁷¹⁸ Habermas, 1989, p. 116.

⁷¹⁹ Heller, 1998, p. 319.

⁷²⁰ Heller, 1998, p. 373.

⁷²¹ Heller, 1998, p. 319.

⁷²² Heller, 1998, p. 374.

⁷²³ Grumley, c2005, p. 143.

⁷²⁴ Heller, 1998, p. 323.

⁷²⁵ Grumley, c2005, p. 143.

torna o único critério de aferição de justiça: “*We are left with no criteria for gauging the moral quality of consensus*”⁷²⁶. Por consequência, visto que consenso é tão somente racional,

Se temos em mente apenas o princípio fundamental de universalização *formal*, e se nos abstraímos de todos os valores substantivos que podem informar esse princípio, precisamos chegar à inquietante conclusão de que *qualquer* norma ou regra pode provar ser justa e certa.⁷²⁷

E essa absurda conclusão é possível porque, na visão da Autora, não há critério normativo para se avaliar se aquele consenso da “vontade geral”, correspondente à “vontade de todos”, é, de fato, a “boa vontade”⁷²⁸. Para ela, há uma diferença significativa entre aceitar uma norma livremente (consenso), por um procedimento ainda que perfeitamente racional, e aceitar uma norma que, por exemplo, realiza a liberdade⁷²⁹. Neste último caso, o procedimento é fundado precipuamente em valores, enquanto, no primeiro, partindo-se de um princípio da universalização meramente formal, os consensos são fundados meramente em interesses, com vistas a satisfazê-los. Logo, o discurso levará tão somente, na melhor das hipóteses, a um consenso sobre interesses (espécie de compromisso), como parece se denotar do seguinte trecho de *Facticidade e Validade*:

Portanto, o domínio das questões de justiça se amplia para abarcar problemas de autocompreensão e questões sobre a escolha racional de meios — e, naturalmente, problemas de equilíbrio entre interesses que não permitem uma universalização, mas tornam necessários compromissos. Somente se puder expressar um consenso racional em relação a todas essas espécies de problemas, uma lei é substancialmente universal, no sentido de uma igualdade material de tratamento.⁷³⁰

Além disso, Heller faz uma defesa incontestada da divergência em face do “falso consenso”: “[...] sob nenhuma circunstância um bom cidadão desiste da *autonomia* como um ser moral, aceitando o falso consenso de modo a ‘participar’. O bom cidadão também é divergente. Tal divergência é praticada pelo bem do verdadeiro consenso”⁷³¹

Por outro lado, Habermas teria feito uma melhor distinção entre *acordo* e *entendimento*, em especial na obra *Verdade e justificação*, publicada em 1999,

⁷²⁶ Grumley, c2005, p. 143.

⁷²⁷ Heller, 1998, p. 326.

⁷²⁸ Heller, 1998, p. 238.

⁷²⁹ Heller, c1987, p. 240.

⁷³⁰ Habermas, 2020, p. 208.

⁷³¹ Heller, 1998, p. 364.

(portanto, mais de dez anos depois da publicação de *Beyond Justice*, de 1987). Segundo Bittar, o filósofo teria esclarecido que “O cerne da teoria do agir comunicativo não é a produção do consenso”, de modo que, “Haja ou não consenso, a busca do *entendimento* corresponde a característica própria do pensamento habermasiano. Existe agir comunicativo mesmo que o acordo não seja produzido”.⁷³²

Se o agir comunicativo tem o seu foco então não propriamente no *consenso*, mas no *entendimento* conduzido por um discurso ético⁷³³, em que a formação da vontade coletiva não se confunde com o processo argumentativo racional⁷³⁴ — “[...] o consenso não implica em unidade de vontades e interesses, mas em forma resolutiva de desenvolvimento do encontro intersubjetivo mediado pela razão comunicativa”⁷³⁵ — o filósofo alemão então escaparia das críticas de Heller. Afinal, “[...] a ideia de mover-se pela racionalidade não significa mover-se pela convenção”⁷³⁶ e “[...] a ideia de justiça é não somente um resultado das deliberações de cidadãos autônomos e que agem discursivamente”.⁷³⁷

Em que pese essas colocações, preferiu-se manter aqui esta exposição, porque é dela que Heller parte para a reformulação do princípio da universalização (U) de Habermas e, também, porque se trata de ponto de crucial distinção entre os Autores. Mais de três décadas depois, em 2017, quando revisou parte de suas críticas feitas à Habermas em “*Philosophie des Linken Radikalismus*” (“*Philosophy of Left Radicalism*”), livro de 1978 (logo, publicado dezesseis anos antes de “*The Theory of Communicative Action*” do filósofo), a Autora afirmou expressamente agora: “*In the end I have to admit that it may be possible that I totally misunderstood Habermas at the time in my interpretation attempt.*”⁷³⁸ Ainda assim, a Autora continuou a demonstrar fortes resistência à possibilidade de um pleno consenso racional.

Em sua visão, o Autor teria falhado na tentativa de descer do nível transcendente (pretensão de validade universal/contrafactual) para o empírico (consenso universal de

⁷³² Bittar, 2013, p. 244.

⁷³³ “[...] para Habermas, a preocupação central em torno dos meios que consintam o percurso de aproximação de produção de decisões e acordos racionais está acima de qualquer outra questão até mesmo no que tange a resultados concretos consensuais.” (Bittar, 2013, p. 244).

⁷³⁴ Cohen, 1989, p. 494.

⁷³⁵ Bittar, 2013, p. 245.

⁷³⁶ Bittar, 2013, p. 253.

⁷³⁷ Bittar, 2013, p. 250.

⁷³⁸ Heller, 2017, p. 13.

fato)⁷³⁹, o que seria possível apenas no discurso filosófico, onde as partes realmente dialogam sem pressões de tempo e para um agir imediato, bem como de fato livres de dominação e de poder. Além disso, ela considera que “*Habermas in essence revived a very problematic version of Hegel’s ‘the true is the whole’. Hegel spoke of the past, of remembrance, but Habermas spoke of the present, including the future*”.

Acredita-se que, por essas razões, em sua maturidade, em que pese não tenha renunciado à premência dos valores que considera universais de vida e liberdade, Heller se distanciou da crença da efetiva possibilidade de realização de uma democracia radical, tal qual a proposta habermasiana, o que será melhor discutido ao final deste trabalho.

Por ora, importa saber que para o seu conceito ético-político incompleto de justiça desenvolvido em *Beyond Justice*, Heller propõe que o consenso não pode significar apenas a referida aceitação racional por todos os envolvidos, mas que, ao final, também importe a efetivação de valores, em especial, de liberdade e vida⁷⁴⁰. Ela, portanto, substancializa o princípio universal habermasiano (U), tópico esse que será explorado a seguir. Para a Autora, é somente assim que, de fato, se torna possível a verificação de normas e regras sociopolíticas como justas ou injustas. Por isso, “[...] o princípio fundamental de universalização é o *princípio da legislação sociopolítica*”.⁷⁴¹

3.10. Interesses x valores

Em que pese Heller tenha se afastado de sua “teoria das necessidades radicais”⁷⁴², que seriam aquelas criadas pelo próprio sistema capitalista mas por ele impossíveis de

⁷³⁹ “If in his theory of domination-free communication, Habermas presupposes that the discourse participants perform the same speech acts, I mention in response to this yet another empirical fact. Yes, human beings can enter into dialogue as equally rational creatures. The discourse can then be truly free of domination, but not free of power. Just as I emphasized frequently before and afterwards, human beings do not only consist of rationality, but are also embodied. A communication that is, relatively speaking, free of domination, I add, can only take place if the discourse participants are spectators and do not reach consent at all. [...]” (Heller, 2017, p. 13).

⁷⁴⁰ Por outro lado, põe-se em dúvida se Habermas de fato teria desprezado completamente a verificação dos valores quando da formação do consenso, porquanto, reconhecendo que: “As necessidades são interpretadas à luz de valores culturais”, ele afirma que é a revisão dos valores que presidem a interpretação das necessidades. (Habermas, 1989, p. 88).

⁷⁴¹ Heller, 1998, p. 327.

⁷⁴² “Capitalist society, the first ‘pure’ society, that is, one free from all natural bonds (like blood, family, race), revolutionary society, produces certain needs out of its bosom which it cannot satisfy. We desire their satisfaction, yet, since they cannot be satisfied in capitalism, they drive us toward transcending the limits of capitalism.” (Heller, c2011, p. 40).

serem satisfeitas, motivando, assim, a própria “[...] superação da sociedade fundada em relações de subordinação e domínio, da divisão quase natural do trabalho, do mundo do poder”⁷⁴³, a Autora manteve o debate sobre as necessidades em seu discurso filosófico, mas agora não mais sob uma perspectiva marxista. Partindo do pressuposto de que todo ser humano é único e irrepetível e que necessidades são inerentes à vida, Heller afirma que apenas cada indivíduo pode ter a consciência e a faculdade para decidir acerca delas, não cabendo tal debate no âmbito da discussão pública⁷⁴⁴:

A person’s need is what the person considers, feels as such. No one is entitled to tell him that this is not “really” what he needs, that he only believes that he needs it, that we know better. Everyone’s need should be recognized as his or her need.⁷⁴⁵

Em linha a Agnes Heller, Antonio Carlos Wolkmer afirma que, se são os sujeitos sociais o primeiro pressuposto de fundamentação, “[...] cabe considerar, de imediato, o reconhecimento das necessidades humanas e sua justa satisfação”, o que, numa sociedade plural, perpassa por compreender que

A estrutura das necessidades humanas que permeia a coletividade refere-se tanto a um processo de subjetividade, modos de vida, desejos e valores, quanto à constante “ausência” ou “vazio” de algo almejado e nem sempre realizável. Por serem inesgotáveis e ilimitadas no tempo e no espaço, as necessidades humanas estão em permanente redefinição e criação. O conjunto das necessidades humanas varia de uma sociedade ou cultura para outra, envolvendo amplo e complexo processo de socialização.⁷⁴⁶

Se as necessidades são múltiplas e plurais, Wolkmer afirma que “Há que distinguir, portanto, na problematização das necessidades, suas implicações contingentes com exigências de legitimação”. E, nesta aferição, Heller repudia a aplicação do critério de “verdadeiro” e “falso”. Para ela, há uma certa arrogância daqueles se pretendem capazes de classificar necessidades em reais e irrealis (imaginárias), em que as últimas são tidas como meras “derivações do fetichismo do ser

⁷⁴³ Heller, 1983, p. 180.

⁷⁴⁴ “A discussão democrática, ao contrário, não tem *nenhuma* competência para decidir que faculdades ou que carecimentos uma personalidade ou comunidade devem desenvolver num determinado estágio da riqueza social, ou como deve se configurar a harmonia ou a forma de vida própria da personalidade. A afirmação ‘estas são minhas faculdades e gostaríamos de desenvolvê-las’ constitui um Último, do mesmo tipo “este é meu carecimento”. Também nesse caso, não se pode exigir nenhuma argumentação.” (Heller, 1983, p. 176). [Carecimento, nesta edição, foi a tradução utilizada para “needs”, necessidades].

⁷⁴⁵ Heller, c2011, p. 39, [tradução livre].

⁷⁴⁶ Wolkmer, 2021, p. 23.

social”⁷⁴⁷ ou fruto de manipulação. Este terceiro observador, tal qual um deus fora do mundo⁷⁴⁸, portanto, desprovido ele próprio da consciência “correta”, não fetichizada, saberia (*knows*) quais seriam as verdadeiras necessidades e por isso poderia julgá-las, apartando aquelas falsas. Ora, como as necessidades são sempre desenvolvidas e determinadas historicamente, falta critério objetivo para dividir necessidades em categorias “reais” ou “imaginárias”⁷⁴⁹.

Além disso, há o aspecto do perigo prático desse pensamento quando o sistema instituições sociais arroga a si o direito de distinguir entre reais necessidades daquelas imaginárias, dando lugar assim à já referida “ditadura sobre as necessidades”, em que a estrutura de poder permite satisfação apenas daquelas que interpreta como sendo reais e oprime todas as outras.⁷⁵⁰ Numa sociedade de laços simétricos de reciprocidade, de fato democrática, que preza pelo procedimento sociopolítico justo, todas as necessidades devem ser reconhecidas, independentemente de sua satisfação. Em *The Power of Shame* (1985), Heller fará expressa referência a uma sociedade do tipo democrática: “*One of the universal principles of a democratic politics is the recognition of all human needs*”⁷⁵¹.

Simultaneamente, necessidades só podem ser satisfeitas em comunidade, de modo que é preciso avaliar se a necessidade que aspira ao reconhecimento contém o uso do outro como puro meio.⁷⁵² O único critério cabível para a exclusão do reconhecimento se dá em termos estritamente morais⁷⁵³: todas as necessidades devem ser reconhecidas, ainda que não justificadas, com exceção daquelas que implicam o uso de outros seres humanos (a nós inclusive) como meros meios⁷⁵⁴. A filósofa recupera, assim, Kant para

⁷⁴⁷ Heller, 2019, p. 285.

⁷⁴⁸ “All division of needs into true and false ones based on the theory of fetishism assumes that the position of the judging persons transcends the society in question.” [Toda divisão de necessidades em verdadeiras e falsas com base na teoria do fetichismo pressupõe que a posição das pessoas que julgam transcende a sociedade em questão] (Heller, 2019, p. 283, [tradução livre]).

⁷⁴⁹ Heller, 2019, p. 285.

⁷⁵⁰ Heller, 2019, p. 286.

⁷⁵¹ Heller, 2019, p. 277.

⁷⁵² Heller, 1983, p. 185.

⁷⁵³ “One can exclude needs from recognition solely on moral grounds. I borrowed the principle of exclusion from Kant. All needs should be recognized, with the exception of those whose satisfaction implies by necessity the use of persons (ourselves included) as mere means. From my thesis that all needs should be recognized, it does not follow that all of them should or could be satisfied. Yet, if a person expresses his needs, he does not need to justify them, whereas if we reject their satisfaction, we do need to justify our rejection. (If someone tells me: “I need you,” his need should be recognized. But I can still answer: “Sorry, I cannot satisfy your need, for I do not love you but someone else.” (Heller, c2011, p. 39).

⁷⁵⁴ Podemos reconhecer, simultaneamente, necessidades no todo e condenar o modo de sua satisfação se as pessoas são usadas como simples meios para a necessidade e satisfação. Isso deriva da injunção de que a

afirmar o imperativo categórico como limitador das necessidades: *“The categorical imperative has, therefore, a restrictive function in the assessment of needs”*⁷⁵⁵.

E em que pese todas devam ser reconhecidas, não é possível satisfazê-las igual e simultaneamente (embora a ideia regulativa deva ser a de satisfação de todas).⁷⁵⁶ Em verdade, para Heller, a satisfação de todas as necessidades levaria ao próprio fim da tensão na vida humana (e tornaria as instituições criadas para a solução de conflitos completamente dispensáveis)⁷⁵⁷. Diante desta impossibilidade de uma sociedade de completa abundância, tem-se que é preciso que seja definida a prioridade entre elas, dispensando-se aquelas discriminações do tipo necessidades “reais” e “não reais”, e partindo-se para um procedimento justo⁷⁵⁸ de deliberação. E, para a Autora, *“The system best suited to determining such priorities is one which institutionalizes the decision itself by way of a public-democratic debate”*⁷⁵⁹:

Given the fact of relative scarcity and the impossibility of satisfying all recognized needs simultaneously, priorities in need satisfaction must be decided in public debate. If it happens that several needs have equally just claims, priorities between them must be decided nonetheless.⁷⁶⁰

Portanto, este debate público deveria ser mediado por instituições, com a participação de todos os envolvidos (princípio da universalização). Frisa-se que não são as escolhas das necessidades de cada um que devem ser remetidas ao debate público, visto que todas elas devem ser reconhecidas, salvo aquelas cuja satisfação inclua a utilização do outro como mero meio. É a prioridade de seu atendimento que é debatida, na medida em que elas não podem todas ser atendidas simultânea e/ou integralmente:

Humanidade deve ser respeitada por cada pessoa. Quem quer que satisfaça necessidades individuais retirando reconhecimento de outros como companheiros humanos, esquece o direito de ser respeitado em seu ser específico, embora essa pessoa ainda mereça respeito como um membro da raça humana.⁷⁵⁴

⁷⁵⁵ [O imperativo categórico tem, portanto, uma função restritiva na avaliação das necessidades.] Heller, 2019, p. 290, tradução livre)

⁷⁵⁶ “One of the principles of democratic politics is the recognition of all humans needs, which on its part involves the regulative ideia of the satisfaction of all human needs.” (Heller, 2019, p. 281)

⁷⁵⁷ “The simultaneous satisfaction of all human needs would put an end to tension in human life; it would make institutions for the solution of conflicts completely superfluous. But a democratic body politic is an institutionalized framework to solve social conflicts. In a radical democracy everyone could equally participate in the process of the solution of conflicts. And at this point I agree with Aristotle: a life without political activity, without a conscious engagement in the solution of conflicts cannot be a ‘good life’. As a result, a society of complete abundance, a society satisfying all human needs simultaneously, cannot be a ‘good society’ because it cannot ensure ‘the good life’.” (Heller, 2019, p. 312)

⁷⁵⁸ “A ideia de ditadura sobre necessidades ou, de modo mais suave, a ideia da imputação paternalista de necessidades, será então substituída pela ideia de procedimento justo.” (Heller, 1998, p. 362)

⁷⁵⁹ [“O sistema mais adequado para determinar tais prioridades é aquele que institucionaliza a própria decisão por meio de um debate público-democrático.”] (Heller, 2019, p. 286, tradução livre)

⁷⁶⁰ Heller, 2019, p. 277.

In all other human relationships (*e.g.* personal attachments) we can value certain needs over the others. In all other relationships we can *criticize* the needs of others. But we have *no right* to criticize the needs of anyone if these needs register a claim relating to just socio-political procedure (except if the satisfaction of these needs involves the use of other people as mere means), because the full and equal recognition of all personal needs is the *right of everyone* engaging in this procedure.⁷⁶¹

Por isso, segundo Antonio Carlos Wolkmer, com a perspectiva helleriana:

Torna-se, deveras, imprópria qualquer determinação arbitrária sobre a qualidade e a quantidade das necessidades, cabendo a identidade participativa – comprometido com o procedimento ético do justo – não só rechaçar a ideia de objetivações cotidianas interiorizadas por dominação, como, sobretudo, “praticar o reconhecimento de todas as necessidades, cuja satisfação não supõe o uso” e a exploração dos demais membros da comunidade.⁷⁶²

Essa é, para a Autora, a verdadeira “imparcialidade (como objetividade)”: dispensando-se assim, novamente, qualquer “véu” para encobrir com ignorância “[...] *quem tem qual* tipo de necessidade”. Todas devem ser públicas, conhecidas e reconhecidas, inclusive as nossas próprias⁷⁶³, “(exceto aquelas cuja satisfação envolveriam o uso de outras pessoas como simples meios)”⁷⁶⁴. Diferentemente da alegoria da justiça vendada⁷⁶⁵, adequada à ideia de justiça estática, “A espécie de alegoria de justiça relevante aqui é similar àquela demonstrada por Giotto: ela olha na direção do futuro, ela olha adiante”⁷⁶⁶, obra essa que não à toa estampa a capa do livro *Beyond Justice* de Heller. Nas palavras da Autora, “No processo de (justa) legislação, a justiça não precisa ser vendada pelo bem da imparcialidade (objetividade), pela simples razão de que todas as necessidades precisam ser *reconhecidas* desde o início e, também igualmente”.⁷⁶⁷

⁷⁶¹ Heller, c1987, p. 261.

⁷⁶² Wolkmer, 2021, p. 23.

⁷⁶³ “Aqui, novamente, a virtude de justiça é uma virtude ‘fria’. É natural *simpatizar* com um conjunto de necessidades mais do que com outro. Nós simpatizamos com certas necessidades porque partilhamos delas mais do que de outras, entendemo-las mais do que a outras, julgamo-las mais valiosas, e assim por diante. Entretanto, no procedimento sociopolítico justo, precisamos afastar dele gostos e desgostos. Em todos os outros relacionamentos humanos podemos *criticar* as necessidades dos demais. Mas, não temos o *direito* de criticar as necessidades de qualquer um se essas necessidades registram uma reivindicação referente ao procedimento sociopolítico justo (exceto se a satisfação dessas necessidades envolve o uso de outras pessoas como simples meio), porque o reconhecimento total e igual de todas as necessidades pessoais é o *direito de cada um* se engajando nesse procedimento.” (Heller, 1998, p. 354).

⁷⁶⁴ Heller, 1998, p. 353.

⁷⁶⁵ “A alegoria da justiça é a mulher vendada, balança em uma mão, espada na outra. A mensagem dessa alegoria é clara: imparcialidade (objetividade) no julgamento, punição proporcional à ofensa. A alegoria é aquela do conceito formal de justiça (como justiça estática). (Heller, 1998, p. 351)

⁷⁶⁶ Heller, 1998, p. 353.

⁷⁶⁷ Heller, 1998, p. 352.

E, mais importante, nesta definição de prioridades por um debate público, a filósofa argumentará, que, em verdade, não são propriamente interesses que devem nortear o procedimento, mas, sim, valores⁷⁶⁸. Interesses, primeiro, não são “entidades naturais”⁷⁶⁹ dadas no mundo, porquanto sempre são informados por valores e normas, motivo pelo qual é equivocada a pretensão de isolá-los como algo apartado de caráter normativo ou mesmo como “irracionais”⁷⁷⁰. Para Heller, os seres humanos nunca agem sem observar alguma norma, as quais serão sempre fundadas, ao final, em algum valor. Até mesmo quando se tenta implicar meramente uma ótica instrumental, por exemplo, a busca pelo sucesso ao invés do “bom”, sucesso continua um valor, na medida em que o julgamento ético persistirá: aquela que não alcançar o sucesso continuará a ser julgada pelos demais e ela, a si própria, se julgará caso não o alcance.

Em outras palavras, o julgamento ético não deixa de existir porque substituímos valores por outros não éticos. Por isso, para Heller, uma racionalidade de valor jamais pode ser descrita como irracional⁷⁷¹ ou como algo fora do mundo. Humanos nascem num mundo em que, desde o princípio, são confrontados com valores que são tidos como verdadeiros em seus ambientes⁷⁷². Qualquer um que concorde com a teoria do discurso como pressuposto, precisa concordar, na visão da Autora, com o discurso sobre valores⁷⁷³: “O próprio discurso é sobre a justificativa reconhecida de valores”⁷⁷⁴. Assim, “Cada pessoa entra nesse discurso não na forma de um apanhado de interesses e necessidades, mas como um portador de valores culturais, sociais, políticos e morais”.⁷⁷⁵

⁷⁶⁸ Importante destacar que Heller não prega o total abandono dos interesses, que devem integrar o procedimento justo num segundo momento, depois que já validadas as normas e regras, mais especificamente, quando da avaliação das condições de sua aplicação. Recuperando a noção aristoteliana de *phronesis* de “bom julgamento”, a Autora afirma que “Quanto e onde a norma deve ser aplicada, a quem e como, assim como se ela se aplica ou não ao caso em questão são assuntos que podem ser respondidos apenas se o julgamento levar em consideração motivações, necessidades e caracteres quanto a essas condições serem *relevantes* à aplicação da norma.” (Heller, 1998, p. 356)

⁷⁶⁹ Heller, 1998, p. 323.

⁷⁷⁰ “The fact that the norms have not been rationalized does not mean that their observance is not rational. It is a matter of social self-preservation to observe the norms of our environment, and what may be considered irrational is the failure to do so. Even today there are norms of this non-rationalized kind. We do not walk naked in the streets in the heat of summer, although no one can reasonably convince us why we should not do so.” (Heller, 2019, p. 13).

⁷⁷¹ Heller, 2019, p. 273.

⁷⁷² Heller, 2017, p. 10.

⁷⁷³ Heller, 2017, p. 11.

⁷⁷⁴ Heller, 1998, p. 344.

⁷⁷⁵ Heller, 1998, p. 344.

Além disso, apoiando-se em David Hume, Heller afirma que o debate sobre interesses (ou necessidades) é jamais conclusivo, mas infinito⁷⁷⁶: qual interesse deve ser preterido em favor de outro? Qual interesse deve ser privilegiado? Na realidade, se “oportunidades de vida” para todos fosse levado realmente à sério, então, por decorrência, todas as necessidades devem ser reconhecidas e igualmente reconhecidas⁷⁷⁷, chegando-se a um verdadeiro nó:

If the question should be raised as to whether it is the need for food or for creative activity, the need for friendship or for hygiene that is ‘more important’, we would get entangled into entirely meaningless debates, for all these needs appear in the most different aspects of human life and activity.⁷⁷⁸

Para não cair neste “círculo”⁷⁷⁹, a filósofa defende que é preciso que o discurso seja fundado em valores, e não em interesses, os quais, esses sim, decorrem de uma estrutura de necessidades que é sempre estritamente individual⁷⁸⁰ (mas, ao final, como visto, sempre informada por valores): “Discutimos valores (julgamentos de valor, julgamentos normativos etc.), mas não discutimos e nem deveríamos discutir as necessidades (as motivações e os caracteres) de pessoas que reivindicam a validade valores (normas)”⁷⁸¹. Enquanto interesses (ou necessidades, como ela prefere⁷⁸²) dificilmente podem ser comparados num procedimento cognitivo racional, valores podem⁷⁸³, especialmente quando se há um consenso da mais alta ordem (*high-order consensus*) ao menos sobre um único princípio incondicional e absoluto capaz de guiar o processo cognitivo⁷⁸⁴: “*People do not argue with their needs, but state their values (which can have affinity to their own need satisfaction, and to the need satisfaction of others)*”⁷⁸⁵.

⁷⁷⁶ “One justifies needs with other needs, and so it goes *ad infinitum*.” [“Justifica-se as necessidades com outras necessidades, e assim vai *ad infinitum*.”] (Heller, c1987a, p. 238, [tradução livre]).

⁷⁷⁷ Heller, c1987a, p. 238.

⁷⁷⁸ Heller, 2019, p. 291.

⁷⁷⁹ “If the question should be raised as to whether it is the need for food or for creative activity, the need for friendship or for hygiene that is ‘more important’, we would get entangled into entirely meaningless debates, for all these needs appear in the most different aspects of human life and activity.” (Heller, 2019, p. 291).

⁷⁸⁰ “Não há outro meio do que sugerir que o discurso seja conduzido *entre valores*, desde que cada valor tenha uma afinidade com uma ou outra necessidade do ator individual. E esse, de fato, é o único caminho viável porque a estrutura de necessidades (se quiser, a estrutura de diferentes tipos de interesses) é estritamente individual.” (Heller, 1998, p. 324).

⁷⁸¹ Heller, 1998, p. 356.

⁷⁸² Heller, c1987a, p. 238.

⁷⁸³ “[...] é preciso voltar sempre a decidir a que valor concreto se deve atribuir a prioridade no âmbito de uma discussão racional de valores verdadeiros.” (Heller, 1983, p. 176).

⁷⁸⁴ Heller, c1987a, p. 241.

⁷⁸⁵ [“As pessoas argumentam não com suas necessidades, mas afirmam seus valores (que podem ter afinidade com a satisfação de suas próprias necessidades e com a satisfação de necessidades dos outros).

A teoria habermasiana, por outro lado, como visto, ao objetivar se afastar de bases substantivas, teria se limitado a propor que o discurso racional tenha recurso a interesses e necessidades. E, de fato, “[...] fazemos isso o tempo todo, mas tal discussão não pode resultar em consenso; ela pode resultar apenas em compromisso racional”⁷⁸⁶. Somente a justificação racional de valores (através do discurso) pode levar à situação em que a vontade de todos, de fato, pode engendrar e promover a vontade geral⁷⁸⁷. É por isso que Heller propõe, novamente, reformular o princípio fundamental da universalização de Habermas, acrescentando-o de valor substantivo, para que, ao final, *valores*, e não *interesses*, informem-no.

Na síntese de Grumley, enquanto a discussão sobre necessidades parece encontrar seus limites em sua mera facticidade, os valores que as informam são abertos a um diálogo racional; ainda, enquanto necessidades estão imersas em estruturas concretas que são estritamente individuais, o discurso sobre valores (*value discourse*) permite um processo cognitivo no qual a verdade ou a correção dos valores são testadas por argumentação racional⁷⁸⁸. Nas palavras da filósofa, “[...] se o discurso acontece entre valores, o *processo de reconhecimento* apropriado se ajusta”⁷⁸⁹. Por isso, é por meio de valores⁷⁹⁰, ao final, que é possível se avaliar se determinada norma ou regra político-social é, de fato, justa ou correta:

“What is to be tested in the cognitive process is the truth (or falsity), the rightness (or wrongness) of values. Only if consensus is reached about the *goodness* of a value (or certain values) can the “general will” (tantamount to the ‘will of all’) be in fact the good will of everyone”⁷⁹¹

Novamente, há uma diferença significativa assim entre a proposta de Heller de normas e regras⁷⁹² testadas via processo cognitivo e argumentativo pelo princípio da universalização que busca efetivar os valores de vida e liberdade, daquele que da simples

de satisfação dos outros”] (Heller, c1987a, p. 261, [tradução livre]).

⁷⁸⁶ “Não há outro meio do que sugerir que o discurso seja conduzido *entre valores*, desde que cada valor tenha uma afinidade com uma ou outra necessidade do ator individual. E esse, de fato, é o único caminho viável porque a estrutura de necessidades (se quiser, a estrutura de diferentes tipos de interesses) é estritamente individual.” (Heller, 1998, p. 324)

⁷⁸⁷ Heller, 1998, p. 344.

⁷⁸⁸ Grumley, c2005, p. 144.

⁷⁸⁹ Heller, 1998, p. 324.

⁷⁹⁰ Frisa-se que, para Heller, a pretensão de validade universal se volta não à ação, mas sim aos valores que a guiam. E, no caso de conflito de valores, a priorização de um em detrimento de outro será “[...] sempre de acordo com a situação concreta, com a pessoa que atua e com o sujeito-objeto da ação, sem por isso renunciar à pretensão de validade universal do valor realizável” (Heller, 1983, p. 134)

⁷⁹¹ (Heller, c1987, p. 239)

⁷⁹² (Grumley, c2005, p. 144)

interação racional pela comunicação que visa a um consenso, o que levará Heller a reformular tal princípio nos seguintes termos:

“My reformulation of the fundamental principle of universalization runs as follows: ‘Every valid social and political norm and rule (every law) must meet the condition that the foreseeable consequences and side effects the general observance of that law (norm) exacts on the satisfaction of the needs of each and every individual would be accepted by everyone concerned, and that the claim of the norm to actualize the universal values of freedom and/or life could be accepted by each and every individual regardless of the values to which they are committed. The consequences and side effects of these norms must be preferred to those ensuing from all alternative regulations, and the norm must actualize the universal values of freedom and/or life to a greater extent (more fully) than other alternative regulations would do’.”⁷⁹³

Em síntese, o princípio da universalização de Habermas é assim reformulado por Heller para que, para além da verificação se as normas e regras⁷⁹⁴ satisfazem aquele teste referente às consequências e aos efeitos colaterais previsíveis, também realize os valores universais de liberdade e de vida a um grau maior (mais completo) do que outras regras alternativas o fariam. Somente nestes termos as normas e regras poderiam ser consideradas justas e racionais:

“Se normas sociopolíticas são estabelecidas através de procedimento justo, onde cada participante no debate de valor tem recurso aos valores supremos de vida e liberdade; se cada um pode, mais uma vez, começar de início para descobrir que uma regra ou norma em particular é injusta – *então*, normas e regra sociopolíticas são completamente racionais”.⁷⁹⁵

No próximo tópico aborda-se outro pressuposto da teoria habermasiana que é adotado por Heller: o princípio do discurso ético.

⁷⁹³ [“Minha reformulação do princípio fundamental de universalização é o seguinte: ‘Todas as normas e regras sociais e políticas válidas (todas as leis) devem atender à condição de que as consequências e efeitos colaterais previsíveis a observância geral dessa lei (norma) exigem a satisfação de as necessidades de cada indivíduo seriam aceitas por todos os envolvidos, e que a reivindicação da norma para realizar os valores universais de liberdade e/ou vida poderia ser aceita por cada indivíduo, independentemente dos valores aos quais estão comprometidos. As consequências e efeitos colaterais dessas normas devem ser preferidos àqueles decorrentes de todos os regulamentos alternativos, e a norma deve realizar os valores universais de liberdade e/ou vida em maior extensão (mais completamente) do que outros regulamentos alternativos fariam.”]. (Heller, c1987, p. 241, tradução livre)

⁷⁹⁴ Além disso, para Heller, são tão-somente as normas e regras político-sociais que devem se submeter a a essa verificação: “Furthermore, it is clear that even amended in this way the principle of universalisation sves only as a normative principle for the governance of social-political legislation”. (Grumley, c2005, p. 144).

⁷⁹⁵ Heller, 1998, p. 411.

3.11. Discurso prático

Segundo Heller, “Ajustar conflitos sociopolíticos através do discurso não é uma novidade”⁷⁹⁶. Em situações históricas anteriores já se resolviam conflitos pelo discurso, guiado por normas tradicionais e/ou divinas, porém, de forma restrita ao grupo social mais alto. Como já referido, o ineditismo moderno está na universalização e na generalização pela premissa de que todos os indivíduos nascem livres e iguais: “Discurso de valor guiado pela máxima universal de justiça dinâmica nada mais é do que a universalização e a generalização do discurso de valor tradicional”⁷⁹⁷.

Acontece que, mesmo universalizadas, nas teorias contratualistas do direito natural o consentimento dos indivíduos é dado sempre numa espécie de “Tempo Um” e, dali em diante, é tido sempre por pressuposto⁷⁹⁸. John Rawls, segundo Heller, teria tentado contornar os vários problemas daí decorrentes, porém, a seu ver, sem sucesso (ao menos de forma integral), porquanto a proposta da “posição original” seria, tão somente, uma “versão simplificada do ‘estado de natureza’.” A Autora reconhece que o “véu da ignorância” ao menos teria uma vantagem: a de que o “Tempo Um” (antes localizado num passado “fora da história”) seja sempre “aqui e agora”, ou seja, os indivíduos, de hoje, devem consentir com as normas e regras.

Mas sob este véu, Heller considera que “*It is impossible to choose, to legislate, to reason [...]*”⁷⁹⁹. Isso porque, ainda que fosse possível a abstração da posição ocupada por cada um na sociedade (“[...] *from our group affiliations and vested interests*”⁸⁰⁰), a Autora argumenta que “[...] *we can never place our values, our ‘concepts of good’, our commitments under the ‘veil of ignorance’*”⁸⁰¹. Portanto, para a filósofa, é inviável que qualquer decisão relativa a posições alternativas neste experimento mental possa ser tomada fora do que os próprios indivíduos têm como valor, concepções de bem e comprometimentos.

Alguns problemas, nessa suposta formação imparcial da vontade, também foram apontados por Habermas quando afirmou que no modelo da celebração do contrato adotado por Rawls, na descrição da posição original, “[...] os discernimentos morais são

⁷⁹⁶ Heller, 1998, p. 347.

⁷⁹⁷ Heller, 1998, p. 348.

⁷⁹⁸ Heller, c1987a, p. 249.

⁷⁹⁹ [“É impossível escolher, legislar, raciocinar [...]”] Heller, c1987a, p. 246, [tradução livre]).

⁸⁰⁰ [“[...] de nossas afiliações de grupo e dos interesses investidos”] (Heller, c1987a, p. 249, [tradução livre]).

⁸⁰¹ Heller, c1987a, p. 249.

assimilados às decisões fundadas na escolha racional”⁸⁰², o que, para o Autor, tem a “[...] desvantagem de não dar conta totalmente da pretensão cognitiva de juízos morais”, enquanto, em sua teoria e na de Appel, concebe-se “[...] a própria argumentação moral como o procedimento adequado da formação racional da vontade”⁸⁰³. Mas, em verdade, a grande problemática decorre de que a teoria rawlsiana se revela extremamente solipsista⁸⁰⁴, na medida em que, “Como Kant, Rawls operacionaliza de tal maneira o ponto de vista da imparcialidade que cada indivíduo possa empreender por si só a tentativa de justificar normas básicas”⁸⁰⁵. Segundo ele,

“O que é preciso é, antes, uma argumentação ‘real’, da qual participem cooperativamente os concernidos. Só um processo de entendimento mútuo intersubjetivo pode levar a um acordo que é de natureza reflexiva; só então os participantes podem saber que eles chegaram a uma convicção comum”.⁸⁰⁶

O princípio fundamental da universalização, assim, não se confunde com o discurso prático, que é a efetiva participação de todos os concernidos, e não apenas a sua consideração para a validação das normas e regras:

“Não devemos, contudo, confundir esse princípio de universalização com um princípio no qual já se exprima a idéia fundamental de uma ética do Discurso. De acordo com a ética do Discurso, uma norma só deve pretender validade quando todos os que possam ser concernidos por ela chegarem (ou possam chegar), enquanto *participantes de um Discurso prático*, a um acordo quanto à validade dessa norma”⁸⁰⁷

Em verdade, como afirma Habermas, “A intuição que se exprime na ideia da possibilidade de universalização das máximas quer dizer mais do que isso: as normas válidas têm que *merecer* o reconhecimento por parte de *todos* os concernidos. Mas, então, não basta que *alguns* indivíduos examinem”⁸⁰⁸:

“A autonomia, no pensamento habermasiano, não é alcançado individualmente, mas sim depende da convergência de ações individuais; por isso, a co-nata e recíproca responsabilidade de um pelo outro, de *ego* por *alter*, e de *alter* por *ego*, evoca a ideia do compromisso comunicativo que se

⁸⁰² Habermas, 2020, p. 588.

⁸⁰³ Habermas, 2020, p. 588.

⁸⁰⁴ “[...] o próprio Kant contribuiu para que logo fossem confundidos dois significados, completamente diferentes, de ‘universalidade’ da lei: a universalidade semântica da lei geral e abstrata tomou o lugar daquela universalidade procedimental, que caracteriza a lei obtida de maneira democrática como expressão da ‘vontade unida do povo’.” (Habermas, 2020, p. 618).

⁸⁰⁵ Habermas, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Tradução: Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 87, 238 p., Biblioteca Tempo Universitário n. 84. Estudos Alemães.

⁸⁰⁶ Habermas, 1989, p. 88.

⁸⁰⁷ Habermas, 1989, p. 86.

⁸⁰⁸ Habermas, 1989, p. 86.

torna a base de uma *práxis* emancipatória permanente da vida e da interações sociais”.⁸⁰⁹

Em acordo a esta crítica⁸¹⁰, Heller afirma que os modelos de universalização de normas e regras tal qual o de Kant e de John Rawls⁸¹¹ são equivocados, na medida em que nenhuma universalização realizada internamente, ainda que na melhor das intenções e pelos mais sábios, é capaz de substituir a efetiva participação de todos aqueles envolvidos: “*No single individual, no ‘authoritative body’, can live up to the fundamental principle of legislation. No even the wisest legislator endowed with best of will can substitute his insight for the insight of everyone concerned*”⁸¹².

Ao subscrever o discurso ético habermasiano, a *Teoria da Justiça* em Heller ganha caráter de uma *práxis*: “Numa sociedade moderna, *discurso real* precisa ser conduzido com a participação de todos os envolvidos”⁸¹³. Heller e Habermas se encontram, assim, nesta recusa da universalização fora da prática discursiva real⁸¹⁴, pois os indivíduos, sozinhos, serão sempre incapazes de antecipar e definir o consenso com base em supostas normas substantivas superiores. Ao fundo, quando se faz isso, está-se a impor a sua visão de mundo e os seus valores sobre os demais.

Heller afirmará assim que “*What is just or unjust depends on the social norms and rules recognized as just or unjust*”,⁸¹⁵ em que o Tempo Um⁸¹⁶ é sempre aqui e agora,

⁸⁰⁹ Bittar, 2013, p. 153.

⁸¹⁰ “Essa espécie de acordo dá expressão a uma *vontade comum*. Mas se as argumentações morais devem produzir um acordo desse gênero, não basta que um indivíduo reflita se poderia dar seu assentimento a uma norma. Não basta nem mesmo que todos os indivíduos, cada um por si, levem a cabo essa reflexão, para então registrar os seus votos. O que é preciso é, antes, uma argumentação “real”, da qual participem cooperativamente os concernidos. Só um processo de entendimento mútuo intersubjetivo pode levar a um acordo que é de natureza reflexiva; só então os participantes podem saber que eles chegaram a uma convicção comum.” (Habermas, 1989, p. 88).

⁸¹¹ “Como Kant, Rawls operacionaliza de tal maneira o ponto de vista da imparcialidade que cada indivíduo possa empreender por si só a tentativa de justificar normas básicas.” (Habermas, 1989, p. 87).

⁸¹² [Nenhum único indivíduo, nenhum “órgão de autoridade”, pode cumprir à altura o princípio fundamental da legislação. Nem mesmo o mais sábio legislador dotado da melhor vontade pode substituir o seu interior pelo interior de todos aqueles concernidos”] (Heller, c1987a, p. 241, [tradução livre]).

⁸¹³ Heller, 1998, p. 327.

⁸¹⁴ “[...] a abordagem da teoria do discurso introduz um elemento realista, na medida em que desloca as condições para uma formação política racional da opinião e da vontade do âmbito das motivações e fundamentos de decisão de atores individuais ou coletivos para o âmbito *social* de processos institucionalizados de deliberação e decisão (Habermas, 2020, p. 698)

⁸¹⁵ Heller, c1987a, p. 194.

⁸¹⁶ “No *absolute* Time One is possible (now or at any time) for any member of any society, only a very *relative* Time One for each and every *concrete* community at the moment of its establishment”. [“Nenhum Tempo Um absoluto é possível (agora ou em qualquer tempo) para qualquer membro de qualquer sociedade, apenas um Tempo Um muito relativo para cada comunidade concreta no momento de seu estabelecimento”] (Heller, c1987a, p. 203, [tradução livre]).

e cada pessoa afetada precisa ter a oportunidade de suscitar a injustiça de determinada norma ou regra a qualquer momento, de modo que o consentimento tácito não pode ser visto como “fonte de legitimação”. Mas até mesmo se tal consentimento real deve ser tácito ou expresso permanece em aberto no conceito ético-político incompleto de Heller.⁸¹⁷

E se “A integração social produzida politicamente precisa passar por um filtro discursivo”⁸¹⁸, a sua institucionalização será fundamental, o que, inclusive, pontuando diferença marcante com Heller, é o que tornaria para Habermas dispensável “[...] buscar as condições para uma formação política racional da vontade somente no domínio individual das motivações e decisões de atores particulares”⁸¹⁹:

Esses processos podem ser considerados arranjos que atuam sobre as preferências dos participantes; eles examinam temas e contribuições, informações e razões, de modo que, idealmente, apenas sugestões ‘válidas’ passem pelo filtro das negociações para as tomadas de decisão. Com isso, efetuamos uma mudança de perspectiva da teoria da escolha racional para a teoria do discurso [...] Na medida em que a razão prática é integrada às próprias formas de comunicação e procedimentos institucionalizados, ela não precisa se materializar nem exclusiva nem predominantemente na cabeça de atores individuais ou coletivos.⁸²⁰

É por isso que, na teoria habermasiana, o princípio democrático passa necessariamente pela institucionalização de um procedimento de criação legítima de normas jurídicas pelo qual essa formação racional da vontade política possa ser expressa como vontade comum de parceiros do direito livremente associados⁸²¹, em que o direito

[...] funciona como uma correia de transmissão pela qual, em contextos concretos de ação comunicativa, transporta de forma abstrata, mas vinculante, as conhecidas estruturas de reconhecimento recíproco para as interações anônimas e sistematicamente medianas entre estranhos.⁸²²

Heller não discorda, como visto, da essencialidade das instituições para a mediação da prática discursiva, mas apenas de que este comprometimento, primeiro, decorreria da própria ação comunicativa. Para o que ora importa, ambos os Autores assinalam o discurso prático real como fundamental ao lado do princípio da

⁸¹⁷ Heller, 1998, p. 343.

⁸¹⁸ Habermas, 2020, p. 409.

⁸¹⁹ Habermas, 2020, p. 437.

⁸²⁰ Habermas, 2020, p. 437.

⁸²¹ Habermas, 2020, p. 160.

⁸²² Habermas, 2020, p. 683.

universalização. Já as conclusões acerca das diferenças e aproximações entre Heller e Habermas serão melhor tratadas no tópico seguinte.

3.12. Heller x Habermas: conclusões sobre convergências e divergências

Ao ver desta pesquisa, há muito mais convergências do que divergências entre Habermas e Heller. Para começar, como afirma Jean Cohen, “*In effect, Heller’s ‘incomplete ethico-political concept of justice’ is explicitly a Habermas interpretation*”⁸²³. Ambos, assim, entendem que a modernidade impõe a convivência com modos de vida diversos e o consequente compartilhamento de normas e regras sociopolíticas. Para uma convivência não fundada em opressões, coerções e violências, essas devem ser capazes de abrigar as pluralidades morais, razão pela qual, a justiça, que tem conteúdo moral (ao menos em parte), jamais poderá ter um só significado ou conteúdo fixo. O alcance do ponto ótimo, ainda que momentâneo, dependerá, sempre de uma práxis discursiva intersubjetiva, sem a exigência de renúncia à autonomia individual, aos próprios valores, costumes e culturas, em que “A comunicação não elimina a contingência, mas subtrai do indivíduo o ensimesmamento que pressuporia que delibera isoladamente.”⁸²⁴

Ambos os autores superam, portanto, a perspectiva cognitivo racional de que a norma justa é alcançada pelo ego: o justo está na junção entre *ego* e *alter*, pela intersubjetividade viabilizada pelo *medium* da linguagem, num procedimento discursivo racional, sem a aceitação de qualquer norma, regra ou lei concreta única como justa:

Apenas isso é garantido: que se um grupo de pessoas legisla através do procedimento justo, e o valor de discurso se encerra pelo consenso real (que pode ou não *conter*), então a norma, regra ou lei recomendada será validada, e será justa no momento da validação.”⁸²⁵

Eles buscam, assim, equilibrar a autonomia moral kantiana, que, embora não egoísta⁸²⁶, pretende-se autosuficiente⁸²⁷. Assim, ao “[...] pensar que o indivíduo é a sede, mas não o fim último do consenso, se trata de provocar a ruptura com a tradição

⁸²³ Cohen, 1989, p. 492.

⁸²⁴ Bittar, 2013, p. 280.

⁸²⁵ Heller, 1998, p. 341.

⁸²⁶ “A grande importância do pensamento de Kant, portanto, está no fato de ter criado, através do imperativo categórico, na modernidade, uma forma pela qual a eticidade do comportamento é medida pela universalidade e não pela individualidade.” (Bittar, 2013, p. 268)

⁸²⁷ “For Kant this did not yet create a problem. Transcendental freedom is the absolute law of humanity as it stands within me. We do not need to discuss it in terms of empirical human beings under empirical conditions of freedom from domination in order to reach consensus.” (Heller, 2017, p. 11)

filosófica do sujeito, e dar um passo adiante em direção à perspectiva da descentração.”⁸²⁸ Ambos creem que a afirmação do que é justo, dependerá, necessariamente, da afirmação por indivíduos autônomos⁸²⁹, mas nunca isolados e, sim, em diálogo discursivo com os demais parceiros: “Por isso, a justiça implica em ação comunicativa, toda vez que impõe aos indivíduos envolvidos a responsabilidade de agir, considerando a esfera do outro.”⁸³⁰

A diferença parece residir, como visto, que Habermas crê que os próprios pressupostos do entendimento já embutem uma inerente consideração ao outro, em que a regra de argumentação tem conteúdo normativo *per se*⁸³¹: “A comunicação envolve o indivíduo numa malha que o torna parte de um conjunto de relações, mediadas pelo discurso, e que reclamam a preocupação com questões de validação”⁸³². Assim, segundo o filósofo, “[...] todos os que empreendem seriamente a tentativa de resgatar *discursivamente* pretensões de validade normativas aceitam intuitivamente condições de procedimento que equivalem a um reconhecimento implícito de ‘U’”⁸³³. Sendo este o contexto, uma ética procedimental já é suficiente para o alcance do justo, dispensando-se qualquer conteúdo substantivo prévio, consoante explicita Bittar:

Se o indivíduo está implicado na estrutura da deliberação e não age somente a partir da egocentração, a justiça passa a ser um exercício complexo de afirmação do que é de interesse comum a partir de formas de validação do próprio discurso normativo, quando se deve pensar quais são os agentes afetados, quais são os interesses em questão, quais são as condições da própria deliberação. Tudo isto considerando o fato de que a deliberação sobre a norma justa haverá de implicar em consequências para todos os afetados, estes que devem ser chamados a verificar se aceitam ou não as mesmas.⁸³⁴

Já Heller, como visto por diversos aspectos, entenderá que, para este olhar descentrado, que se dirige ao outro, o indivíduo já anuiu, prévia e internamente, a valores, os quais são extraídos sempre do mundo em que esse foi lançado, de modo que

⁸²⁸ Bittar, 2013, p. 278.

⁸²⁹ “Apesar de Habermas fazer uma aposta na perspectiva de um agir comum, do agir comunicativo, da racionalidade dialógica, não deixa, ao mesmo tempo, de resgatar, considerando a dimensão do Iluminismo (*Aufklärung*), a ideia da autonomia do indivíduo, como pressuposto para a construção do espaço comum. Assim, à cultura do individualismo contemporâneo, Habermas responde não com o apagamento completo do indivíduo, com um retorno ao coletivismo cego; Habermas trabalha na perspectiva de quem considera a importância do indivíduo autônomo inserido numa comunidade de responsabilidade.” (Bittar, 2013, p. 278)

⁸³⁰ Bittar, 2013, p. 280.

⁸³¹ Habermas, 1989, p. 117.

⁸³² Bittar, 2013, p. 280.

⁸³³ Habermas, 1989, p. 115.

⁸³⁴ Bittar, 2013, p. 280.

só se é possível chegar a um acordo de fato livre, se, antes, já se tenha um consenso mínimo sobre algo irrenunciável⁸³⁵, mais especificamente, ao menos um valor substantivo que informe o princípio da universalização. No caso, a Autora entende que são os valores de liberdade e de oportunidades de vida⁸³⁶. Na boa síntese de Grumley, enquanto “*Habermas is content to make this regulative principle [principle of universability] the limit of his philosophical quest. Heller, on the other hand, still wants to salvage remnants of the complete ethico-political concept of justice.*”⁸³⁷

Contra isso, Jean L. Cohen argumenta que Heller, na tentativa legítima de não incorrer numa fusão equivocada entre moralidade e justiça, teria, em verdade, recaído neste mesmo erro – “[...] *consequently has chosen the wrong solution to a nevertheless genuine problem*”⁸³⁸ – ao considerar que a discussão racional sobre normas e regras exigiria uma prévia aceitação de um valor absolutamente incontestável:

For it implies that the precondition of political justice is after all a shared substantive morality. To claim that the discourse has to be on the truth or falsity of values, and that it can be settled only if all contesting values are related to the supreme one or by showing that they are only different interpretations of the same value, is to reassert the primacy of morality over justice and to return to a rather more emphatic conception of Sittlichkeit than seems plausible.⁸³⁹

Para esta professora⁸⁴⁰, a perspectiva habermasiana parte de compreender que é o processo discursivo, que molda, articula, dá acesso e faz descobrir aquilo que os participantes têm em comum⁸⁴¹, de modo que, consoante complementa Eduardo Bittar, [...] a ideia de uma universalidade vazia cede para dar lugar a ideia de que estão imersas

⁸³⁵ “We can reach agreement about something we disagree upon if we already agree on something else. If we do not accept *any substantive value* as taken for granted, as *not open* to testing, consensus can be based on will formation alone, thus it will not be rational. Total rationalism is self-contradictory.” [Podemos chegar a um acordo sobre algo sobre o qual discordamos, se já concordarmos em outra coisa. Se não aceitarmos qualquer valor substantivo como dado como certo, como não aberto a testes, o consenso pode ser baseado apenas na formação da vontade, portanto, não será racional. O racionalismo total é autocontraditório.” Heller, c1987, p. 240, [tradução livre]).

⁸³⁶ “The claims of dynamic justice can be oriented using a variety of criteria. However, Heller maintains that all are ultimately reducible to substantive values. In modernity, the ultimate substantive values are universal ones that can be appealed to either as principles or as goals. We already know that Heller designates freedom and life as the highest value ideas of modernity.” (Grumley, c2005, p. 134).

⁸³⁷ Grumley, c2005, p. 145.

⁸³⁸ Cohen, 1989, p. 495.

⁸³⁹ Cohen, 1989, p. 495.

⁸⁴⁰ Cohen, 1989, p. 495.

⁸⁴¹ “[...] it creates or reaffirms a „we,“ a common identity and a new or reinforced solidarity based on shared norms and opens the way for the recognition of common interests with respect to the preservation of that commonality.” (Cohen, 1989, p. 496).

nas pretensões do discurso as próprias exigências mínimas de conteúdo.”⁸⁴². Isso permitiria a Habermas, como visto, a afirmar que a sua teoria, “[...] tem uma natureza puramente procedimental;” e que “ela se livrou de todos os conteúdos normativos determinados e foi sublimada em um procedimento de fundamentação e aplicação de todos os conteúdos normativos possíveis”⁸⁴³.

Mas, novamente, Heller entende que Habermas apenas teria aceito implicitamente tais princípios. E, de fato, se a qualificação de um acordo racionalmente motivado depende de um conjunto de “[...] metanormas implícitas nos princípios procedimentais da própria argumentação discursiva” que, segundo a própria Jean L. Cohen, “[...] envolvem simetria, reciprocidade e reflexividade”⁸⁴⁴, os valores de vida e liberdade, de algum modo, parecem já estar contidos, o que levará a Autora afirmar que:

O princípio fundamental de universalização de Habermas parece correto porque o próprio Habermas aceitou aqueles valores incondicionalmente (algo que é evidente através de seu texto) e porque ele supõe que todos os outros farão o mesmo.⁸⁴⁵

A filósofa reconhece que “O discurso ético obriga os membros da ‘comunidade de argumentação’ a reter a atitude de racionalidade de intelecto”⁸⁴⁶, em que racionalidade de intelecto é argumento à razão⁸⁴⁷, ou seja, de fato, “[...] o participante no discurso é obrigado a usar a lógica da argumentação de modo a fazer bons julgamentos”⁸⁴⁸. Ocorre que, para a Autora, essa obrigação pelo discurso ético é entendida como uma “*obrigação moral*”, que, sim, é possível a todos, mas ela não decorre necessariamente do próprio exercício discursivo argumentativo racional: “*I agree with Apel and Habermas that there is no modern moral personality without readiness for rational discussion, but I do not accept their thesis that it is precisely rational discourse that constitutes morality*”.

Isso nos parece mais evidente quando a Autora afirma que “[...] *openness to the arguments of others presupposes the recognition of the other’s personality, his or her*

⁸⁴² Bittar, 2013, p. 250.

⁸⁴³ Habermas, 2020, p. 37.

⁸⁴⁴ Cohen, 1989, p. 493, [tradução livre].

⁸⁴⁵ Heller, 1998, p. 326.

⁸⁴⁶ Heller, 1998, p. 355.

⁸⁴⁷ Heller, 1998, p. 355.

⁸⁴⁸ Heller, 1998, p. 356.

*needs included*⁸⁴⁹. A prática da racionalidade de intelecto, portanto, é vista sob esse ponto de vista como uma *virtude*, que deve ser “[...] a virtude *pública* de qualquer ator sociopolítico (legislador)”. Por isso, a fórmula de Habermas de substituir⁸⁵⁰ a razão prática pela razão comunicativa⁸⁵¹ não é adequada para Heller.

Parece-nos, em verdade, que o percurso percorrido por ambos é o mesmo, porém, com linhas de chegada e de saída que são inversas. Enquanto Habermas crê que este agir moral pode ser extraído da própria razão comunicativa, como pressuposto da linguagem, Heller creditará esta possibilidade a uma anuência prévia por valores. Por isso, na perspectiva de análise desta Dissertação, a proposta da Autora de substancializar o princípio universalização não significa pré-determinar o conteúdo das normas e regras. Heller é clara ao afirmar que “[...] a reivindicação universal é erguida para procedimento justo e *não* para o *resultado* de um procedimento justo.”⁸⁵²

O seu conceito ético-político incompleto tem por objetivo permitir que culturas distintas convivam em laços simétricos de reciprocidade (generalização e universalização da regra de ouro), portanto, é pressuposto entender que “Em comunidades diferentes fazem-se reivindicações de valor diferente”. De igual modo, a Autora não nega e nem pretende negar os seus próprios valores e as suas próprias preferências, pelo contrário, faz questão de pronto de reconhecê-los e primar por eles.

Logo, o discurso pode ser conduzido entre diferentes valores, de modo que, se forem aceitos consensualmente como verdadeiros, as normas e regras poderão também ser diferentes em espécie⁸⁵³. Como afirma Heller, “A pluralidade de modos de vida inclui um comprometimento à pluralidade de normas sociopolíticas (regras). Reconhecimento mútuo deve ser concedido a todas elas”⁸⁵⁴. Para não cair num procedimentalismo por demais formal, que acaba por aceitar situações absurdas (mesmo que consentidas), a Autora defende:

“A injeção de todos os valores precisam ser relacionados sem contradição aos valores de “consenso da ordem mais alta”, e que os valores universais devem ser interpretados de tal forma que atualizar uma interpretação não

⁸⁴⁹ Heller, 2019, p. 231.

⁸⁵⁰ Habermas, 2020, p. 3.

⁸⁵¹ “A razão comunicativa não é, como a forma clássica de razão prática, uma fonte para normas de ação. Ela possui teor normativo somente na medida em que aquele que age comunicativamente admite pressupostos pragmáticos de tipo contrafactual.” (Habermas, 2020, p. 36).

⁸⁵² Heller, 1998, p. 349.

⁸⁵³ Heller, 1998, p. 348.

⁸⁵⁴ Heller, 1998, p. 358.

exclua, em princípio, a atualização de qualquer outra interpretação ao mesmo valor universal [...]"⁸⁵⁵

Exige-se assim o teste de todos os valores pelo procedimento justo, via discurso ético, mas não se define a substância desses, colocando-se apenas a restrição de não contradição àqueles valores de vida e liberdade que, segundo a Autora, podem ser encontrados em todos os grupos humanos, ainda que não sejam inteiramente observados por todos os indivíduos. E estas normas e regras devem sempre estar abertas a revalidação ou invalidação quando alguém as aponta como injustas⁸⁵⁶: “Se uma das normas e regras (leis) estabelecidas pelo consenso é vista como *injusta* por alguém, um novo discurso de valor precisa manifestar-se, e um novo processo de ‘aplicação da legislação’ precisa começar”.⁸⁵⁷

Este compromisso com a pluralidade de modos de vida também se evidencia na afirmação de Heller de que “[...] leis (convenções, normas, regras) regulando o intercuro social e político *dentro* de um universo cultural precisam ser validadas apenas pelos membros daquele universo (por todos eles, em sequência de discurso real)”.⁸⁵⁸ Isso é, cada comunidade deve validar as suas próprias normas e regras⁸⁵⁹, e de acordo com os seus próprios valores, de modo que a universalidade pregada pela Autora não corresponde, necessariamente à obrigação de participação de toda Humanidade no discurso (mesmo que tácito):

“As leis de um corpo político são legitimizadas por seus cidadãos (todos os cidadãos participam no discurso de valor), e é por isso que tais leis se aplicam a todos os cidadãos daquele corpo político. Uma comunidade em particular (dentro desse corpo político) legitima certas normas e regras como pertencendo àquela comunidade, e elas são válidas para, e aplicadas ao, membros daquela comunidade legitimizada. Indo a outro extremo, regras comumente partilhadas referindo-se ao grupo essencial ‘humanidade’ seriam geradas por todos os membros da Humanidade, e assim sua validade se aplica a todos os seres humanos (como membros do grupo abrangente). Apenas as normas, regras e leis que foram geradas (validadas) por todos os seres humanos como válidas deveriam ser aplicadas aos seres humanos em geral. Se todas as normas e regras são geradas e validadas por discurso, então as

⁸⁵⁵ Heller, 1998, p. 349.

⁸⁵⁶ “É claro que em todas as formas de intercuro social, uma certa espécie de estabilidade se torna necessária. O sistema de leis e normas sociopolíticas não pode ser mudado todos os dias. Entretanto, duvido que o modelo de ‘procedimento justo’ corra o risco de se tornar instável. Agir de acordo com as normas já aceitas é uma questão de *Sittlichkeit*, e a última tem afinidade com ‘prontidão. Pode-se assmir que, se leis, normas e regras sociopolíticas forem legitimadas em um procedimento totalmente justo (autorizado por todo mundo), pequenas divergências e inconvenientes não dispararão a declaração deslegitimadora”. (Heller, 1998, p. 342)

⁸⁵⁷ Heller, 1998, p. 357.

⁸⁵⁸ Heller, 1998, p. 332.

⁸⁵⁹ Heller, 1998, p. 348.

normas e regras de qualquer corpo político, cultura, grupo ou comunidade, deveriam ser *incondicionalmente reconhecidas* como justas pelos membros de todas as outras comunidades para quem as mesmas normas *não* se aplicam”⁸⁶⁰

Assim, embora Heller de fato parta de uma perspectiva eurocêntrica moderna, porquanto tem recurso à universalização à dos valores de vida e liberdade, a sua *Teoria*, pela generalização, propõe a acomodação das demais culturas, com os seus respectivos valores e as suas respectivas normas e regras, as quais devem ser validadas apenas por aquela comunidade específica, mas sem apelar a um relativismo cultural radical, em que seriam supostamente “igualmente boas”. Essa seria, para Jean Cohen, a vantagem da proposta de um conceito ético político incompleto de justiça: comporta a diferença, mas não um direito absoluto à diferença; comporta distintos modos de vida, mas não todos os modos de vida, porquanto exclui “[...] todas as formas de opressão, violência, dominação, desigualdade ilegítima e exclusão tanto na sociedade civil quanto na política”⁸⁶¹.

Enfim, para a Autora, “O que está aberto à escolha (e ao acordo) é a *questão* (a substância) ‘dada à regra de ouro’.”⁸⁶², e não a própria regra de ouro, sendo esta irrenunciável.

3.13. Ética da Personalidade

A Teoria de Heller pode parecer muito contraditória. Afinal, como sintetiza John Grumley, “*She struggles to hold on both to universal values and to the postmodern recognition of deep historicity and cultural pluralism.*”⁸⁶³ Como seria possível comportar estes dois movimentos – de universalidade e de pluralidade – de uma vez só? De fato, para Heller, na pós-modernidade, “[...] *It is the irony of morality that there must be no last world. No truth and no prediction on this matter*”⁸⁶⁴.

Por isso, a filósofa extrairá o seu “fundamento” de universalidade daquilo que justamente levou à pluralidade, do próprio não fundamento da modernidade. Trata-se da avalanche que arrasou o mundo pré-moderno e a sua hierarquia fixa de valores e,

⁸⁶⁰ Heller, 1998, p. 358.

⁸⁶¹ Cohen, 1989, p. 496, [tradução livre].

⁸⁶² Heller, 1998, p. 343.

⁸⁶³ Grumley, c2005, p. 10.

⁸⁶⁴ Heller, 2000, p.261.

consequentemente, as normas morais comuns e estáveis: a contingência, a “condição do mundo moderno”⁸⁶⁵. Esta tentativa de juntar o que parece imiscível foi inclusive o que levou John Grumley a nomear o seu livro como “*Agnes Heller: A moralist in the Vortex of History*”, tal qual ele explica:

As this signature suggests, while celebrating the potential pluralism that accompanies the collapse of the grand narratives, this standpoint attempts to go beyond deconstructive fashion, to connect postmodernity to the deepest experiences of modern contingency and draw out its radical consequences in terms of subjectivisation and individual responsibility.⁸⁶⁶

Agnes Heller, assim, por sua *Teoria da Justiça*, em meio ao vórtex da pós-modernidade, procura estabelecer, a partir de uma perspectiva moral, um fundamento normativo para laços de reciprocidade simétrica entre culturas e indivíduos diferentes. Para tanto, a Autora afirma que, se a contingência, a qual “[...] is not a philosophical construct which could be replaced by any others constructs”⁸⁶⁷, é o que define a própria experiência da vida moderna, é possível olhar e perceber que o outro, também neste mesmo “lugar” (não-lugar), é, nesta condição, igual (como universal): “*This new type of discourse refers back to the contingent individual as its starting point, not to the hero, the genius, nor to the role-player or the one-dimensional puppet, but to a person like you and me*”⁸⁶⁸. E igual não porque divide as mesmas concepções morais, tradições, cultura ou qualquer outra coisa, mas sim, porque, como ser também contingente, é possível reconhecê-lo “ser humano como tal”, independentemente do sentido que esse decidiu atribuiu à sua vida:

“Every world can offer different explanations of the origins of good and evil, of the goodness or wickedness of our race, yet it is the universal gesture, not the universalistic explanation, that matters. By universal gesture I mean participation in what has been termed the attitude of modern humanism. Doing something in our capacity as ‘human beings as such’, doing it for others as for ‘human beings as such’, doing it together with others, in symmetric reciprocity, solidarity, friendship as ‘human beings as such’ - this is the meaning of ‘universal gesture’. It is irrelevant from which source one draws the strength to do these things, for what matters most is that one *does* such things.”⁸⁶⁹

⁸⁶⁵ Heller, 1988, p. 546.

⁸⁶⁶ Grumley, c2005, p. 84.

⁸⁶⁷ Heller, 1988, p. 548.

⁸⁶⁸ Heller, 1988, p. 550.

⁸⁶⁹ Heller, 1988, p. 549.

Isto que Heller chama de “gesto universal” certamente encontra eco no imperativo categórico, na medida em que, ao reconhecer o outro como eu, entendo-o como fim e não como meio, e a “Humanidade” pode assim ser respeitada em cada ser humano. Porém, não buscou Heller ressuscitar a proposta de kantiana, em que pese o seu apreço por ela, porquanto ela é ciente de suas limitações, mas sim colocar a consideração do outro no centro de sua *Teoria da Justiça*.

Como ela afirmou: “*Morality is possible in this world, but it cannot establish itself comfortably in totality of Sittlichkeit*”⁸⁷⁰. Trata-se, por certo, de um movimento difícil, porquanto é uma universalização que “des-universaliza”, na medida em que tem de ser capaz de alcançar todo o arco completo da “Humanidade”, reconhecendo a diversidade de modos de vida, sem impor um exclusivo modo de vida ético, e sem renunciar ao seu próprio, para reconhecer que somente cada um, em sua autonomia, pode encontrar o seu próprio e melhor sentido e, ainda, aquele que foi encontrado para a sua vida pode não ser apropriado ao outro. Por isso, em Heller, “*good life is custom made*”:

“Our ethico-political concept of justice is incomplete not because we forgo the designing of a way of life best for us (where ‘us’ stands for people sharing a particular historico-cultural tradition), but because we are aware that what is best for ‘us’ may not be the best for everyone, that a particular utopia may be best for a particular group of people, even though it is not the best for ‘us’”.⁸⁷¹

Não importará assim de onde cada indivíduo extrairá, seja da religião, da filosofia moral, das tradições ou de qualquer outra coisa, a sua própria moralidade, o que, como Kierkegaard, se identifica no indivíduo, e não no estado ou no território. Na visão da Autora, tais fontes são como “muletas” (*crutches*), que não determinam as nossas ações, mas de fato nos ajudam a iluminar o caminho.⁸⁷², ainda que seja complicado navegar em meio a elas “[...] *because the crutches for the decent men and women must be found or at least confirmed by the decent women and men themselves*”, mas, ao mesmo tempo, “[...] *it is also easier for the same reason – one has the choice among many crutches*”⁸⁷³. Apenas a nossa responsabilidade, a decisão pelo “salto”, que

⁸⁷⁰ Heller, 2000, p. 261.

⁸⁷¹ Heller, c1987b, p. 221

⁸⁷² Heller, c1996, p. 5.

⁸⁷³ Heller, 2000, p. 261.

não tem uma “razão” rastreável⁸⁷⁴, pode determinar as nossas ações: “[...] *we leap with our legs not with our crutches*”⁸⁷⁵. É daí que se extrai a sua “Ética da Personalidade” (sobre a qual, inclusive, Heller acredita ser impossível escrever qualquer tratado⁸⁷⁶ após a emergência da modernidade): “*An ethics of personality tell us that we are morally responsible for ourselves and our fellow creatures and that we should leap – yet it provides no crutches*”.

Cada um deve ser livre, assim, para escolher o seu próprio modo de vida e as razões que dão sentido à sua própria existência inexplicável e contingente, numa jornada que, embora seja individual, não é solitária, na medida em que “[...] o território da vida moral deve ser buscado nas relações interpessoais”⁸⁷⁷. O pensamento de Agnes Heller mostra assim a sua força, porquanto,

Uma vez perdida a condição de apelo metafísico da teoria filosófica contemporânea, a questão da escolha se torna ainda mais aberta à perspectiva da contingência, o que, de certa forma, responde às próprias exigências de um pensamento coerentemente pós-metafísico.⁸⁷⁸

Por mais que se trilhemos caminhos únicos tomados por decisões existenciais, para ela, encontramos-nos, ao fim e ao cabo, na contingência.

⁸⁷⁴ “For such a fundamental choice no norms can be provided, no advice given, no orientative principles presented. If it is founded, the foundation is transcendent.” (Heller, c1996, p. 6).

⁸⁷⁵ Heller, c1996, p. 5.

⁸⁷⁶ Heller, c1996, p. 11.

⁸⁷⁷ Heller, 1988, p. 545.

⁸⁷⁸ Bittar, 2013, p. 288.

CONCLUSÕES

A *Teoria da Justiça* de Agnes Heller nos fornece uma importante possibilidade de reavaliação do projeto da modernidade. Derivada sobretudo de debates oriundos do cruzamento entre Filosofia Política, Social e Moral, em cujo ponto, segundo Heller, repousa precisamente o problema da justiça⁸⁷⁹, a proposta da filósofa, que também é permeada por temas afetos à História e à Sociologia, tem sido muito pouco pesquisada na área do Direito, em contraste, por exemplo, àquelas de pensadores como John Rawls, Ronald Dworkin e Jürgen Habermas. Ao analisá-la, foi possível reconstruir alguns de seus principais argumentos, sabendo-se que ela é compreensiva de dois conceitos fundamentais de justiça: *justiça estática* e *justiça dinâmica*.

Em ambos, avaliam-se normas e regras, que são artifícios presentes em todos os grupos humanos. A condição humana para Heller é de necessária autonomia relativa⁸⁸⁰, sem os quais é impensável a vida coletiva: “Onde não existem normas e regras, não existem instituições, nem comunidades, nem ligações humanas, nem existência humana”⁸⁸¹, elementos esses todos que atravessam e constituem o Direito, em especial, por certo, as próprias normas e regras, que são centrais. Deste ponto, considera-se a relevância de revisitar esta *Teoria* especificamente dentro do presente campo do conhecimento, em especial ante a efetiva contribuição que ela congrega para além dos limites da Filosofia e das outras referidas áreas, porquanto traz uma perspectiva única para a série de debates importantes, muito presentes na atualidade, sobre os fundamentos e a finalidade do Direito na modernidade e na pós-modernidade.

Para Heller, normas e regras têm a propriedade de diferenciar ou de igualar indivíduos em grupos, porquanto, partindo da (correta) interpretação da premissa aristotélica de isonomia, não há indivíduos realmente iguais, dado que todo ser humano é, de fato, único e irrepetível, constituído na sua sempre ímpar socialização no cotidiano. Sem uma régua mínima para estabelecer critérios de comparação entre indivíduos que

⁸⁷⁹ Heller, c1987b, p. v.

⁸⁸⁰ “Liberdade absoluta, a deificação de indivíduos *qua* indivíduos, também é a renúncia de todas as ligações humanas constituídas pela reciprocidade simétrica. A idéia de *autonomia absoluta* da pessoa empírica, o irrestrito individual na ação e comportamento por qualquer espécie de autoridade, não é apenas uma quimera – mas, também, uma perigosa quimera. *Autonomia relativa* é a condição humana.” (Heller, 1998, p. 409)

⁸⁸¹ Heller, 1998, p. 307.

são ontologicamente desiguais e, assim, aplicar ideias de justiça (qualquer que sejam elas), não é possível falar em qualquer justiça.

A *justiça estática* é a máxima de justiça, aplicável a todos os tipos de justiça, porquanto avalia tão somente a aplicação contínua e consistente das normas e regras ao grupo em que se aplicam, independentemente de seu conteúdo. Quando estes critérios não são respeitados, isso é, quando a aplicação não é uniforme, ou é parcial ou inadequada, ela é injusta. Em termos pré-modernos, os conflitos sociais eram resolvidos primordialmente pela *justiça estática*, em que o ordenamento social era estratificado em grupos de indivíduos cujo *locus* social era definido no momento do nascimento. As normas e regras eram fundadas numa hierarquia fixa de valores, em que o par supremo de “bem” e “mal” era claramente definido, e o justo, o belo e o bom tinham parâmetros conhecidos aos indivíduos pré-modernos⁸⁸². Em síntese, o citado ponto de cruzamento entre Filosofia Política, Filosofia Social e Filosofia Moral, em que restava de forma relativamente estável a justiça, viria a se romper na modernidade.⁸⁸³

Isso não significou, por certo, uma total imutabilidade das normas e regras. Houve momentos no tempo histórico em que essas foram submetidas à avaliação e tidas por justas ou injustas e, assim, substituídas por outras. Mas foi, de fato, somente na modernidade que se pavimentou o campo perfeito para o prevalecimento do que Heller denomina ser a *justiça dinâmica*, que “[...] em contraste com a justiça estática [...] não trata da aplicação do mesmo padrão para cada um e todos aos quais, consistente e continuamente, o padrão se aplica; antes, trata-se de testar e duvidar dos próprios padrões, sejam eles normas ou regras”.⁸⁸⁴

Assim, a modernidade se caracteriza por uma dinâmica de constante questionamento, numa espécie de jogo de oposição⁸⁸⁵ permanente, em que “Os jogadores são o velho e o novo” e há apenas “[...] certas regras, embora não rígidas”.⁸⁸⁶ Marx e Engels traduziram essa concepção perfeitamente ao afirmarem: “Tudo o que era

⁸⁸² “Embora, a essa altura, uma medida de pluralismo já houvesse emergido, ainda era possível distinguir, de forma reflexiva, o bom e o melhor modo de vida do mau ou indesejável modo de vida, através da reinterpretação da tradicional hierarquia de valores.” (Heller, 1998, p. 376).

⁸⁸³ Heller. *Preface*. In: Heller, *Beyond Justice*. Oxford: Blackwell, c1987b. p. v.

⁸⁸⁴ Heller; Fehér, 1994, p. 94.

⁸⁸⁵ “A dialética real é a dinâmica da modernidade, a dialética ideal (meramente conceitual) é a dinâmica da filosofia”. (Heller; Fehér, 1994, p. 56)

⁸⁸⁶ Heller; Fehér, 1994, p. 54.

sólido desmancha no ar”⁸⁸⁷. Num mundo em que tradições e crenças passam a ser questionadas e, conseqüentemente, derrubadas, a ordem de valores então presente e as normas e regras a ela ligadas não poderiam passar incólumes. Por isso, “O principal portador da dinâmica da modernidade é a *justiça dinâmica*”⁸⁸⁸.

A transição para a modernidade, simbolicamente marcada pela Revolução Francesa (1789)⁸⁸⁹, caracteriza-se essencialmente por esta implosão da fundação sobre a qual o mundo pré-moderno se estabelecia, em destronamento de Deus e de outros artifícios metafísicos para a explicação do mundo, como a própria concepção de uma ordem social natural⁸⁹⁰. Em oposição ao paradigma pré-moderno, substancializado na afirmação aristotélica de que “alguns homens nascem livres, outros nascem escravos”, os indivíduos modernos escrevem para si o seu próprio credo: “todos os homens nascem livres”, tornando o estado moderno essencialmente diferente de todas as outras conformações sociais anteriores. A distribuição da(s) liberdade(s) e da(s) oportunidade(s) passa a se dar de um modo totalmente distinto daí em diante.⁸⁹¹

Nesta nova concepção reside a radicalidade do pensamento moderno: a artificialidade define o que é natural, ainda que assim não seja na realidade concreta. Novamente, lembrando Jean-Jacques Rousseau, “O homem nasce livre, mas por toda parte encontra-se acorrentado”, deixando claro “[...] *a traditional and strict philosophical differentiation between a transcendental and an empirical statement.*”⁸⁹² Mas, ao derrubar estes fundamentos do mundo pré-moderno e substituí-los apenas pela liberdade de todos os indivíduos, estes perderam o chão sobre o qual antes pisavam, como se agora pairassem sobre a tal “*unfounded foundation*”, na expressão de Heller.

⁸⁸⁷ Marx; Engles, *Manifesto do Partido comunista*. 1 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 15, 67 p.

⁸⁸⁸ Heller; Fehér, 1994, p. 54.

⁸⁸⁹ Heler; Fehér, 1994, p. 57.

⁸⁹⁰ “O ordenamento pré-moderno pode, assim, ser também chamado de artifício natural porque, enquanto durou e permaneceu sem ser desafiado, era tomado por certo como se fosse natureza.” (Heler; Fehér, p. 59).

⁸⁹¹ Heller; Fehér, 1994, p. 60.

⁸⁹² Heller, 2019, [não paginado].

E, sobre a contingência, a realidade é que não se é possível pairar: homens e mulheres modernos caem, literalmente, em queda livre no éter da liberdade vazia:

“Esse credo do ordenamento moderno, ‘todos os homens e mulheres nascem livres’, é também uma declaração da contingência humana. Dizer que todos nós nascemos livres significa que todos nós nascemos (socialmente) contingentes. [...] Se nascer livre significa nascer (socialmente) contingente, isto é uma espécie vazia de liberdade, liberdade como nada. De fato, ser jogado na liberdade ou ser jogado no nada significa exatamente a mesma coisa”.⁸⁹³

Em sua obra prima, o poeta Goethe retrata com perfeição este paradoxo da liberdade. Segundo Heller, Fausto é “[...] o paradoxo moderno *par excellence*”⁸⁹⁴. Mesmo com liberdade ilimitada, permanece ele insatisfeito, e munido do mais amplo conhecimento, não julga “algo saber direito”, e destemido perante o “inferno e Satanás tampouco”, persiste em angústia pela busca de algum sentido para a vida:

“Ai de mim! da filosofia,
Medicina, jurisprudência,
E, mísero eu! da Teologia,
O estudo fiz, com máxima insistência.
Pobre simplório, aqui estou
E sábio como dantes sou!
De doutor tenho o nome e mestre em artes,
E levo dez anos por estas partes,
Pra cá e lá, aqui ou acolá
Os meus discípulos pelo nariz.
E vejo-o, não sabemos nada!
Deixa-me a mente amargurada.
Sei ter mais tuno que esses maçadores,
Mestres, frades, escribas e doutores;
Com dúvidas não me alouco,
Não temo o inferno e Satanás tampouco
Mas mata-me o prazer no peito;
Não julgo algo saber direito,
Que leve aos homens uma luz que seja
Edificante ou benfazeja [...]”⁸⁹⁵

Por isso, em pacto com Mefistófeles, “[...] o homem de conhecimento ganha vida nova, e seus desejos são satisfeitos sempre e de novo”⁸⁹⁶.

Mas, sem poder relegar a sua vida a Deus, ou ainda, a nada para além da sua própria vida, no início da modernidade o ser humano moderno ainda não o relega completamente a si: “A experiência da vida da idade moderna sugere que a necessidade

⁸⁹³ Heller; Feher, 1994, p. 63.

⁸⁹⁴ Heller, 1998, p. 112.

⁸⁹⁵ Goethe, *Fausto*. Tradução de Jenny Klabin Segall, Belo Horizonte: Villa Rica, 1991.

⁸⁹⁶ Heller, 1998, p. 112.

da *metafísica* desvie-se do universo, indo em direção à história. A História (com maiúscula) consiste na metafísica de uma época que é História.”⁸⁹⁷ Assim, contemporaneamente ao “desencantamento do mundo”, na expressão de Max Weber, desponta a filosofia da história, que, em aplicação de procedimentos da ciência natural, tornam as teorias sociais “científicas”⁸⁹⁸, tudo em busca de um “sentido da história”:

“Todas as filosofias se põem a pergunta sobre o sentido da existência humana, a qual, nos últimos duzentos anos, vem sendo experimentada como existência histórica. As filosofias da história respondem às interrogações sobre o *sentido da existência histórica e assim satisfazem as necessidades de nossa época*. Contudo, também reivindicam responder uma outra questão, aquela relativa ao *sentido da história*. Nesta reivindicação reside a *ambiguidade* de todas as filosofias da história: elas equiparam o sentido da existência histórica ao ‘sentido da história’.”⁸⁹⁹

Essa atitude reflete justamente a “[...] consciência histórica de uma idade na qual os seres humanos tornaram-se autoconscientes da historicidade e suas existências como indivíduos e como espécie”⁹⁰⁰, percepção essa essencialmente moderna. A “História”, com maiúscula⁹⁰¹, é compreendida como um processo desenvolvimentista da humanidade, em que o presente é produto da história passada⁹⁰², por regência de leis, fins ou necessidades, seja para progresso, regresso ou mesmo repetição. O comprometimento dos indivíduos com valores morais perde, então, a sua relevância e é um “sujeito histórico mundial” que ganha protagonismo, ainda que isto não implique total desconexão com a prática, pois a filosofia da história é formulada justamente com intenções de práxis: “A total adesão à filosofia da história é um compromisso de agir, de viver e de pensar de acordo com os valores supremos nela implicados.”⁹⁰³

Depois da Segunda Guerra Mundial e “[...] das horripilantes experiências do Holocausto e do Gulag”⁹⁰⁴, as tentativas de tradução do sentido da vida em grandes narrativas guiadas por leis históricas, em especial aquelas com promessa de melhoria futura, são diretamente atingidas. Como acreditar em rumo ao progresso ou em perfeição humana depois de Auschwitz ou de Hiroshima e Nagasaki? Ou mesmo como falar em “sujeito histórico mundial” num mundo que se desdobrou em tanta diversidade, de

⁸⁹⁷ Heller, 1993, p. 334.

⁸⁹⁸ Heller, 1993, p. 257.

⁸⁹⁹ Heller, 1993, p. 261.

⁹⁰⁰ Heller, 1993, p. 263.

⁹⁰¹ “A História (com maiúscula) não é o passado, é o passado e o futuro, no presente.” (Heller, 1993, p. 259).

⁹⁰² Heller, 1998, p. 257.

⁹⁰³ Heller, 1993, p. 259.

⁹⁰⁴ Heller 1993, p. 307.

morais plurais, e em que os indivíduos as escolhem ao seu próprio gosto? Em meio a esta sensação de descrença e de desamparo, abrem-se as portas da pós-modernidade, que emerge como um tempo que olha crítica e reflexivamente para si mesmo, portanto, para a própria modernidade (e não para um além-tempo), e a entende em sua dimensão mais dura e real: “Como contingência, nossa história não tem objetivo: não é nem a proclamadora da Salvação, nem a precursora da Queda. Não se pode traçar um projeto divino nela. O futuro permanece desconhecido e além do mais, incerto”⁹⁰⁵.

Mas dessa percepção que tudo nos dá e que tudo nos tira ao mesmo tempo e, por isso, nos apavora, Heller faz dele o seu fio de Ariadne em direção a um sentido existencial que, diferentemente do mito, não leva à saída do labirinto da condição humana: como seres contingentes e precários, estamos necessariamente arremessados no vazio da liberdade e nada externo pode nos tirar disso, nem “[...] ninguém pode ser “libertado” do descontentamento [...] A promessa implica apenas na transformação do descontentamento *numa tensão interior e num clamor por uma vida que tenha sentido*”⁹⁰⁶. Por isso, na condição moderna, somos Teseu e Ariadne: arremessamos o novelo de lã a nós próprios e fazemos com ele o nosso caminho, que, ainda que permeado de incertezas, é único, para confeccionar, de modo artesanal, cada um e ao seu modo, o seu próprio sentido de vida:

“A modernidade assim é definida pela experiência existencial do arremessamento na contingência que é ao mesmo tempo uma maldição e uma bênção: maldição porque implica a perda da inocência das espécies, o horror do abandono e a patologia do vazio, uma bênção porque contingência é o nome da liberdade e possibilidade simplesmente porque nenhuma quantidade de rigor epistemológico e imaginação tecnológica pode resolver o problema existencial da busca de um *telos* pessoal. Somente a auto-eleição consciente pode desencadear a teleologia interna da vida de alguém, e assim transformar contingência qua nada em destino”⁹⁰⁷.

Como continua Marios Constantinou, essa construção de sentido, em Heller, significa, assim, “Fazer as pazes com a consciência de contingência”,

⁹⁰⁵ Heller; Fehér, 1994, p. 52.

⁹⁰⁶ Heller, 1993, p. 379.

⁹⁰⁷ “Modernity therefore is defined by the existial experience of thrownness into contingency that is both a curse and a blessing: curse because it entails the loss of species innocence, the horror of abandonment and the pathology of emptiness; a blessing because contingency is the name of freedom and possibility simply because no amount of epistemological rigour and technological imagination can settle the existential problem of the quest for a personal *telos*. Only conscious self-election can trigger the internal teleology of one’s life, and thus transform contingency qua nothingness into destiny”. (Constantinou, 1999, p. 49, [tradução livre]).

“[...] o que requer a elaboração de uma esfera pessoal de verdade cosmológica que funde o verdadeiro, o bom e o belo como dimensões de liberdade. Verdade, portanto, é verdade para quem a escolheu como esfera de edificação, isto é, um todo que agarra, sacode, ilumina, muda e eleva a própria existência. Só assim os modernos poderiam talvez preencher o vazio de significado”.⁹⁰⁸

Se somente cada indivíduo pode buscar o seu próprio sentido, Heller abandona qualquer tentativa de deliberar um modelo único de “vida boa”, com propriedades concretas⁹⁰⁹, como entende que Rawls e Dworkin acabaram recaindo. Mas a construção da “vida boa”, que, na modernidade, é “*custom made*”, não é e nem deveria ser uma jornada solitária: “Embora a vida boa de cada pessoa seja única, ela é simultaneamente partilhada pelos membros de uma comunidade, um grupo, uma sociedade”⁹¹⁰. Viver em coletividade nos traz portanto de volta ao necessário estabelecimento de normas e regras e, na condição humana moderna, é imperativo defini-las de modo a comportar os mais variados modos de vida, em que as culturas são ligadas umas às outras por laços de reciprocidade e não há um único “bem”. Logo, o seu conceito ético-político de justiça, de partida, é incompleto.

Para tanto, seguindo os passos de uma tendência do Iluminismo e partindo de um relativismo cultural limitado, Heller recupera a “regra de ouro” para tentar fundamentar normativamente a sua *Teoria da Justiça*, mas não na forma pura e simples original, porquanto, num movimento possível somente a homens e mulheres modernos (“A teoria entende a máxima universal de justiça dinâmica e discurso de valor como expressões e produtos de *nossa consciência histórica*”⁹¹¹), tal regra deve ser generalizada e universalizada: “O *que* eu faço para você e o *que* espero que você faça

⁹⁰⁸ “Making peace with the consciousness of contingency requires the *crafting of a personal sphere of cosmological truth* that merges the true, the good and beautiful as *dimensions of freedom*. Truth therefore is truth for one who has chosen it as a *sphere of edification*, that is a whole which seizes, shakes, enlightens, changes and elevates one’s very existence. Only thus could moderns perhaps fill the void of meaning.” (Constantinou, 1999, p. 49, [tradução livre]).

⁹⁰⁹ Heller, 1998, p. 378.

⁹¹⁰ Heller, 1998, p. 434.

⁹¹¹ Heller, 1998, p. 341.

para mim deveria ser decidido por você e por mim”⁹¹². Para Heller, essa é a generalização e a universalização do “procedimento justo”⁹¹³. Ela adere assim ao modelo de princípio da universalização (U) proposto por seu amigo Jürgen Habermas, pelo que normas e regras justas são apenas aquelas que, naquele momento de sua validação, cada indivíduo atingido concordou com ela e com todos as consequências e os efeitos colaterais dela previsíveis.

Como “[...] crenças podem mudar, como os valores e as leis aceitas hoje como justas poderão (ocasionalmente) ser invalidadas amanhã como injustas, de acordo conosco ou com qualquer outro grupo humano e comunidade”⁹¹⁴, estas mesmas normas e regras, consideradas justas no “Tempo Um”, poderão ser consideradas injustas (ou justas) no “Tempo Dois, Tempo Três, e assim por diante”⁹¹⁵. Trata-se da mutabilidade e não sacralidade típica das normas e regras positivas. Mas, novamente, o que está aberto à escolha (e ao acordo) é a *questão* (a substância) dada a essa regra, e jamais ela própria⁹¹⁶.

O *procedimento justo* também é necessariamente efetivado via discurso prático, pelo qual os indivíduos, de fato, devem ser autores de suas próprias normas e regras (e, para Heller, ainda que por consentimento tácito, desde que assim também se chegue a um acordo sobre essa questão⁹¹⁷). Veja que a “regra de ouro” em sua proposta não se limita a apenas fazer aos outros aquilo que, sozinho, desejo que seja feito a mim. Repetindo: “O *que* eu faço para você e o *que* espero que você faça para mim deveria ser decidido por você e por mim”. Não é, portanto, a introspecção racional que dita a justiça ou injustiça das normas e regras: o consentimento deve ser real.

Logo, tal qual em Habermas, o princípio da universalização não se confunde com o discurso ético, de modo que a fixação de normas e regras dependem do aceite livre por todas as partes envolvidas, via manifestações reais de discurso racionais: “Numa sociedade moderna, *discurso real* precisa ser conduzido com a participação de todos os envolvidos. *Discurso* é o *único possível* e não apenas o melhor e preferível *procedimento*

⁹¹² Heller, 1998, p. 342.

⁹¹³ Heller, 1998, p. 341.

⁹¹⁴ Heller, 1998, p. 343.

⁹¹⁵ Heller, 1998, p. 342.

⁹¹⁶ Heller, 1998, p. 342.

⁹¹⁷ Heller, 1998, p. 343.

de legislação”.⁹¹⁸ Essa é a fundação normativa básica do incompleto conceito ético-político de justiça de Agnes Heller para a formulação e a contestação de normas e regras: o princípio fundamental da universalização de Habermas, combinado ao real discurso ético.

Mas, a desconfiança de Heller quanto à possibilidade do alcance destes objetivos tão somente pelo procedimento racional discursivo, ou seja, em que o único critério de certeza (correção/justeza) é o aceite racional, fez com que ela reformulasse a proposta habermasiana, que considerou meramente formal, para qualificá-la substancialmente: o consenso, a “vontade de todos”, só será verdadeiro, para além do mero compromisso racional, se os indivíduos conduzirem o seu discurso com base em valores, de forma que a “vontade geral”, de fato, seja “a boa vontade”.

Portanto, somente com base em valores é possível o consenso, porque, ao fundo, em diferenciação a Habermas, a consideração do argumento do outro não decorre do discurso em si, de pressupostos de comunicação insertos no *medium* da linguagem voltada à compreensão, e que por isso seriam deduzíveis quase transcendentemente. Em Heller, um verdadeiro consenso racional depende de um prévio consenso valorativo, da ordem mais alta, acerca de dois valores, que seriam vida e liberdade, os quais, segundo sua proposta, são os valores últimos da modernidade. Deste modo, o princípio da universalização (U) habermasiano, até então, meramente formal, é substancializado em Heller.

Caso contrário, o discurso baseia-se na mera “satisfação de interesses”⁹¹⁹, os quais são sempre fundados numa estrutura de necessidades que é estritamente individual. Mas não é a idiosincrasia que preocupa a Autora: pelo contrário, todas as necessidades devem ser igualmente reconhecidas, sendo ilegítima qualquer tentativa de classificá-las como “verdadeiras” ou “falsas” (“[...] o reconhecimento da necessidade está incluído no total reconhecimento da personalidade”).⁹²⁰

Também é inútil tentar escondê-las sob um “véu da ignorância”, porquanto não podemos de fato nos desconectar de nossos valores. As necessidades devem ser públicas e reconhecidas e o único critério de desconsideração deve ser aquele do imperativo

⁹¹⁸ Heller, 1998, p. 327.

⁹¹⁹ Heller, 1998, p. 323.

⁹²⁰ Heller, 1998, p. 323.

categorico kantiano: apenas aquelas necessidades cuja satisfaçao envolva outros homens e mulheres como simples meios devem ser excluídas.

Ocorre que todas as necessidades, ainda que reconhecidas, não podem ser igual e simultaneamente satisfeitas. Qualquer promessa de integral satisfaçao de necessidades (mundo futuro de completa abundancia) é falsa. Deve-se, necessariamente, definir prioridades sobre a satisfaçao dessas, o que, a seu ver, somente compete ao debate público. Este debate, mediado por instituicoes, se dá com argumentos, mas não sobre as necessidades, e, sim, sobre os valores, em que “O próprio discurso é sobre a justificativa reconhecida de valores”⁹²¹.

Em que pese este fundamento de caráter moral, cada indivíduo deve ser livre para escolher o conjunto de normas morais que melhor se adapta à sua forma particular de vida, excluídas aquelas que contradigam máximas morais⁹²². Somente as normas e regras sociopolíticas devem se submeter ao procedimento justo de discurso prático: “Por isso, em minha concepção, o princípio fundamental de universalização é o *princípio da legislação sociopolítica*”⁹²³, que, nesta função de guiar e testar, Heller denomina de “*máxima universal de justiça dinâmica*”.⁹²⁴

Mesmo respeitando esse procedimento, Agnes Heller não espera que as pessoas se tornem moralmente boas, embora reconheça que, numa sociedade de reciprocidade simétrica, isso provavelmente se tornaria muito mais frequente⁹²⁵. Mas numa *Sittlichkeit* que dá primazia ao discurso, “[...] a virtude do cidadão é suficiente”, de modo que “[...] nenhuma outra espécie de virtude é necessária para manter em operação o procedimento sociopolítico acertado”⁹²⁶.

⁹²¹ Heller, 1998, p. 344.

⁹²² Heller, 1998, p. 397.

⁹²³ Heller, 1998, p. 327.

⁹²⁴ Heller, 1998, p. 335.

⁹²⁵ Heller, 1998, p. 394.

⁹²⁶ Heller, 1998, p. 404.

Para ela, a escolha de se tornar uma “boa pessoa” é sempre uma escolha existencial⁹²⁷, que não é determinada isoladamente pelas circunstâncias sociais, mas um ato livre, tal qual na perspectiva kierkegaardiana⁹²⁸, “[...] que não pode ser agarrado em termos de determinação, não por ser irracional, mas *porque é racional além da autoridade da razão teórica*”⁹²⁹. Como reafirmou Heller por diversas vezes, “[...] é impossível provar que é melhor sofrer erro do que cometê-lo. Se pessoas escolhem ser justas, então elas se escolhem como pessoas para quem a declaração citada é verdade, mas essa escolha *não é determinada* pela verdade da declaração”⁹³⁰.

Não se deve buscar, assim, a construção de consensos morais por discursos racionais⁹³¹, de modo que “[...] o *reconhecimento de validade* dos conjuntos de normas e o *ato de validade* dos conjuntos de normas não coincidem”⁹³². Pode-se reconhecer a validade dos diferentes tipos de conjuntos de normas, mas, individualmente, cada pessoa tornará válido para si apenas aquele conjunto que entenda melhor para isso: “Sua decisão é, de fato, uma ‘questão de gosto’, uma questão de desejo’, uma ‘questão de interesse’”⁹³³. Em consequência, novamente, normas morais não devem ser validadas no discurso prático tal qual normas sociopolíticas, na medida em que o consenso de normas sociopolíticas não implica consenso em normas morais”¹. É o que conclui Heller:

“Assim, diferentes pessoas comprometidas com as mesmas normas e regras sociopolíticas ainda podem se comprometer com diferentes conjuntos de normas morais, dependendo de sua escolha de valor, desde seus valores sejam verdadeiros. [...] Se diferentes conjuntos de normas podem ser igualmente bons, a única pergunta relevante é se eles são bons para nós, se nós podemos homogeneizar melhor os diferentes aspectos de moral escolhendo um ou outro. Nenhuma outra pergunta *deve* ser levantada”⁹³⁴.

Além disto, esta escolha existencial, embora signifique se comprometer com normas e ações por razões morais, isso é, “[...] *nos* escolher como as pessoas que verificam normas e ações de uma ‘perspectiva moral’, como as pessoas que dão o ponto

⁹²⁷ “A escolha existencial, como todas as outras escolhas, surge através de uma série de atos intencionais no tempo”. (Heller, 1998, p. 393).

⁹²⁸ “Assim, precisamos fazer uma escolha *existencial*, pelo que quero dizer, com Kierkegaard, a escolha da *escolha* entre bem e mal” (Heller, 1998, p. 392).

⁹²⁹ Heller, 1998, p. 394.

⁹³⁰ Heller, 1998, p. 393.

⁹³¹ Heller, 1998, p. 396.

⁹³² Heller, 1998, p. 397.

⁹³³ Heller, 1998, p. 397.

⁹³⁴ Heller, 1998, p. 398.

de vista moral preferência a outras razões (pragmáticas)⁹³⁵, não importa na escolha de um determinado conjunto de regras e normas morais⁹³⁶ específico, porque, num universo pluralístico, os conjuntos são variáveis e podem ser igualmente bons, sendo a “A escolha existencial é a raiz de todas as escolhas concretas”⁹³⁷ e as demais secundárias, isso é, “A pessoa honesta se compromete a escolher boas normas, assim como a *não escolher* normas que possam ou mesmo permitam cometer erro em relação a outros.”⁹³⁸ Segundo Jurandir freire,

“Heller pretende contestar a crença em critérios universais, apriorísticos e incorrigíveis para o reconhecimento de atos éticos e a crença gêmea na ‘excepcionalidade’ como selo da eticidade de ação.”⁹³⁹

[..]

“Seu propósito é negar que a morada da ética é ‘excepcionalidade’. Pessoas admiráveis são capazes de gestos fora do comum. Mas o traço ético de suas vidas não está escrito na ‘exceção’ do que fizeram ou disseram, e sim na radicalidade com que escolheram o próprio destino.”⁹⁴⁰

Esta escolha existencial é condição, em Heller, para uma vida boa e, na medida em que não existe um único modo de vida possível, somente pela garantia da livre pluralidade de modos de vida é que, também, é possível que a vida de cada pessoa possa ser boa⁹⁴¹, o que, como visto, não é “[...] um ‘empreendimento solitário’, nem pode ser”⁹⁴².

Em síntese, poder-se-ia dizer que a *Teoria da Justiça* de Agnes Heller aponta para a *prática ético-política procedimental* para o estabelecimento inicial e a validação e a invalidação, em qualquer Tempo (Um, Dois, Três, etc...), de normas e regras sociopolíticas, por todos os envolvidos, sob a liderança da máxima universal da *justiça*

⁹³⁵ Heller, 1998, p. 392.

⁹³⁶ “The distinction between moral and social norms can only be made if there are moral norms and rules which do not constitute a social cluster, but are interclusteral. The dividing-line between justice and righteousness come at this point.” Heller, c1987a, p. 51).

⁹³⁷ Heller, 1998, p. 394.

⁹³⁸ Heller, 1998, p. 395.

⁹³⁹ Costa, 2002, p. 11.

⁹⁴⁰ Costa, 2002, p. 16.

⁹⁴¹ Heller, 1998, p. 433.

⁹⁴² Heller, 1998, p. 433.

dinâmica (princípio da universalização) no momento da legislação, num real discurso ético de valor racional, mediado por instituições, com recursos últimos aos valores de vida e de liberdade, visando à generalização à universalização da “regra de ouro”. Tal regra, base normativa do conceito, assegura que diferentes modos de vida possam conviver em laços simétricos de reciprocidade (sem opressão, violência, dominação, desigualdade ilegítima e exclusão), e que os indivíduos sejam livres para escolher o seu conjunto de normas morais e traçar os seus próprios caminhos de uma “vida boa”.

Neste sentido, o procedimento justo não objetiva assegurar o melhor mundo moral, ou mesmo uma sociedade plenamente justa. No *conceito ético-político incompleto de justiça* desenvolvido por Heller, cria-se tão somente as possibilidades para o melhor mundo sociopolítico possível, que, frisa-se, é possível, e não provável⁹⁴³, e que não é justo, mas que é operado por um procedimento justo.⁹⁴⁴ Não se propõe, portanto, a efetiva chegada ao “melhor mundo possível”⁹⁴⁵, e sim ao “melhor mundo sociopolítico possível”, onde a máxima da justiça dinâmica, necessário para esse⁹⁴⁶, prevalece. Este “melhor mundo sociopolítico possível”, certamente, é a a condição da vida boa de todos e por isso, deve ser buscado, “Mas a própria vida boa está além da justiça”.⁹⁴⁷

Agnes Heller, portanto, não tem a pretensão de estabelecer uma “sociedade justa”, afinal, “*Justice is not a substance, such as sugar or salt; one cannot measure its quantity or density. Different interpretations of justice fight with one another in the public arena in every modern society*”⁹⁴⁸, o que faz por isso a *justiça dinâmica* o coração de sua *Teoria*. Na análise contida nesta Dissertação, o objetivo de Heller é proporcionar a todos os indivíduos, por uma necessária *práxis*, a garantia da livre autodeterminação de suas vidas, o que somente pode ser assegurado numa convivência coletiva em relação de simetria, demandando, assim, o estabelecimento das normas e regras coordenativas deste convívio social por meio de um procedimento justo, que envolva a todos os concernidos. Normas e regras justas são aquelas validadas pelo procedimento justo, e

⁹⁴³ Heller, 1998, p. 367.

⁹⁴⁴ Heller, c1987, p. 271.

⁹⁴⁵ “[...] defini a generalização e universalização da ‘regra de ouro’, o *supremo bem político*. E denominei a pluralidade de culturas e a pluralidade de modos de vida, onde todos eles atingem os padrões do supremo bem político, o *supremo bem social*. Concluí que a atualização de ambos, o supremo bem político e o supremo bem social, é o *melhor mundo sociopolítico possível*.” (Heller, 1998, p. 346).

⁹⁴⁶ Heller, 1998, p. 347.

⁹⁴⁷ Heller, 1998, p. 433.

⁹⁴⁸ Heller, c2011a, p. 74.

não porque respeitam a um pré-determinado conceito de justiça ou a um sistema específico de valores, conferindo, deste modo, todas as credenciais democráticas à sua *Teoria da Justiça*.

Por outro lado, a *Teoria da Justiça* de Heller pode parecer limitada ante as críticas de sua fundação normativa. Inclusive, como destacado, a própria Autora fez este apontamento e por isso, na maturidade, deixou de subscrever (ao menos de forma integral) o seu conceito ético-político incompleto, apresentado em *Além da justiça*. Ao fundo, entende-se que a Autora se afastou foi da crença da efetiva possibilidade de concretização do que chamou de democracia radical, tal qual no modelo habermasiano, que moldou nos anos 1980 as bases da proposta de sua *Teoria*. Mas, seria equivocado afirmar que isso significou a sua resignação perante as injustiças do mundo, porquanto essa nunca foi a sua postura, do início ao fim de sua vida, como muito bem afirmou Habermas ao descrever a sua amizade com a Autora:

“Ever since we met in the mid-60s through Iring Fetscher, I have taken Agnes Heller seriously as a philosopher, which is self-evident given the status of her work and her philosophical accomplishment. But what is even more evident is that a form of personal relationship existed between us from the beginning. This relationship cannot be characterized precisely enough in terms of friendship. From my perspective there was, in addition to respect and a friendly bond, always also a degree of solidarity. This is the solidarity of one who has been spared from and favored by historical-political fate with a similar-minded contemporary who was forced to invest incomparably more courage and fighting spirit and who, to the present day, has had to take on so many great risks and impositions by putting her neck on the line. Ágnes Heller had to, in a literally existential sense, ‘live’ her philosophy while we in Western Germany were spared from seriously challenging situations”.⁹⁴⁹

Este olhar que ora aparenta cético tem suas bases. Como foi visto, a história de vida de Agnes Heller, vergada pelos eventos terríveis do século XX, em especial o Holocausto, que levou à morte de seu pai, a sua grande referência de bondade, e ainda mais num monstruoso lugar como o campo de extermínio de Auschwitz, definitivamente foi marcante não apenas para lhe impulsionar a refletir sobre como tamanhos horrores foram possíveis, mas como também para não os repetir, de modo que Agnes Heller nunca se permitiu a delírios utópicos ao custo da vida e da liberdade alheias. Para ela, projetos políticos desvinculados de uma ética ligada à dimensão individual da vida das pessoas envolvidas não podiam de fato ser revolucionários. Não

⁹⁴⁹ Habermas, 2019, p. 15.

à toa, quando ainda comprometida à concretização de uma sociedade socialista, a Autora estudou a fundo as potencialidades e as amarras que a vida cotidiana poderia proporcionar (inclusive para romper a sua alienação e levar à efetiva transformação social), tema esse à época ignorados por muitos marxistas, talvez porque à espera apenas de eventos extraordinários ou, de outro lado, ocupados na burocracia do “socialismo real”.

É fato que, a filósofa húngara, a qual nunca temeu mudar de ideia quando as identificou falhas ou insuficientes, ao passar dos anos foi abandonando várias de suas utopias, mas, como dito, não para se resignar, e sim para buscar caminhos que melhor se adaptassem à realidade que analisava à sua frente. Em que pese todas essas mudanças, Heller jamais renunciou o seu compromisso de uma guia por valores, em especial o de liberdade, acompanhada sempre de um “olhar moral” (muito influenciado por Kant), que foram constantes em toda a sua trajetória filosófica, como descreve Grumley: “*All her work emanates from a deep continuity of moral vision and basic oriented values coupled to and urgent need to respond to the changing ‘demands of the day’*”⁹⁵⁰.

Este compromisso de Heller poderia ser traduzido no credo moderno de que todos nascem livres e iguais. Mas a Autora não é ingênua e estava ciente de que, mais de 250 anos, podemos repetir Rousseau: em todos os lugares, ainda há indivíduos acorrentados. Para além dos acontecimentos históricos como a 2ª Guerra Mundial, a Guerra Fria, a queda do Muro de Berlim, o suposto “fim da história”, a revolução da internet, etc., a Autora, recentemente falecida, no ano de 2019, também viveu para ver o crescimento de novas ameaças aos princípios iluministas, como as transformadas desigualdades⁹⁵¹ (o que de certo modo ela já apontava ao criticar o conceito de sociedade de classes na pós-modernidade), o surgimento de um selvagem capitalismo

⁹⁵⁰ Grumley, c2005, p. 4.

⁹⁵¹ “Nós nos encontramos numa situação paradoxal: o agravamento mais ou menos intenso das desigualdades se conjuga com o esgotamento de um certo sistema de desigualdades formado nas sociedades industriais, o das classes sociais. Mesmo que as desigualdades sociais pareçam inscritas dentro da ordem estável das classes e de seus conflitos, as clivagens (formações de grupos sociais distintos e, com frequência, opostos) e as desigualdades hoje em dia não param de se multiplicar, e cada indivíduo é, de certo modo, afetado por várias entre elas. Dentro do vasto conjunto que engloba todos aqueles que não estão no topo nem embaixo na hierarquia social, as clivagens não se sobrepõem mais de modo tão nítido, tão definido como antigamente, quando a posição dentro do sistema de classes parecia agregar todas as desigualdades de uma vez. [...] Essa representação e essa experiência das desigualdades se afastam progressivamente daquelas que dominavam a sociedade industrial, numa época em que a posição de classe parecia associada a um modo de vida, a um destino e a uma consciência.”. (Dubet, *O tempo das paixões tristes*. Vestígio Editora. pp. 7-8, Edição do Kindle).

financeirizado e ultratecnológico e, em especial, a eleição democrática de lideranças classificadas como neo-fundamentalistas, iliberais ou neo-fascistas, como Viktor Órban na Hungria, que, de forma aberta, pregam o ódio ao diferente e cassação de liberdades ou, até mesmo, a eliminação de opositores políticos. Tudo isso a fez refletir, ao final da vida, sobre qual seria o significado daquele credo, marca da modernidade, e qual o seu fundamento agora no século XXI.

A conclusão final desta Dissertação é a de que a proposta da filósofa para a *Teoria da Justiça* aponta para as tarefas de - caso queiramos falar em algum tipo de justiça -, pacificação da relação com a nossa contingência (como afirmou Marios Constantinou), mas também com a modernidade. A modernidade não precisa ser abandonada, mas reinventada, especialmente neste momento de crise. Essa “renovação de votos” no século XXI, se é que assim se poderia chamar, deve se dar necessariamente sob uma perspectiva diferente (ainda que estivesse presente desde a emergência da modernidade), mas não aquela de Habermas, como a de um projeto incompleto. Em verdade, Heller afirma a sua necessária incompletude, caso contrário, seria matá-la:

“Usamos o termo ‘projeto de modernidade’ com relutância. Um projeto pode ser realizado; há um momento em que, confiantemente, podemos afirmar que foi concluído. A modernidade não é um projeto nesse sentido. A Revolução Francesa é o ponto simbólico do lançamento da modernidade. A palavra “lançamento” significa que, desse momento em diante, as principais categorias da modernidade já estão no lugar, mesmo se apenas como potencialidades abstratas. *Dynamis*, mais que potencial, talvez seja a palavra correta para as categorias em estado de constante atividade (energeia). Elas se desenvolvem porque é seu destino. Habermas menciona o projeto inacabado da modernidade. É uma boa expressão, se se acrescentar que o projeto jamais será acabado porque acabá-lo significa matá-lo”.⁹⁵²

Compreender a incompletude deste projeto significa compreender que jamais se chegará à sua plenitude e, portanto, a sua necessária imperfeição, seja em qualquer formação político-social, inclusive aquelas democráticas, por isso, entende-se que, aqui, Heller abandona a sua fé num modelo de “democracia radical”. É certo que nada disso soa sequer próximo de uma utopia, “*Yet, no utopias are helpful*”, como ela afirmou.

⁹⁵² Heller; Fehér, 1994, p. 57.

Utopias dependem sempre de revoluções, frisa-se, não só sociais, mas sim antropológicas, ou de bênçãos divinas, como a de um mundo de abundância total, onde todas as necessidades podem ser satisfeitas. Quaisquer dessas opções são irrealizáveis:

“No society can make people happy, offer them the love of the beloved, personal success, satisfaction with their own life. No society can provide equality in general, only equal citizen’s rights as liberties and -- up to a degree, never entirely -- equal opportunity to develop their capacities. One will not arrive at a just society for an entirely just society does not exist and will not exist. No society can provide equality in general, only equal citizen’s rights as liberties and -- up to a degree, never entirely -- equal opportunity to develop their capacities. One will not arrive at a just society for an entirely just society does not exist and will not exist. Yet, there is a political system where contesting justice is possible for everyone. There is no absolute freedom, neither is there absolute security — for if there were, there would be nothing worth living for”.⁹⁵³

A realidade é que, como afirmou Heller neste seu ensaio final, “*homo sapiens will not become perfect, good, rational. Yet, to repeat Kant, one can establish institutions within the framework of which even the race of devils will behave decently*”. E é deste ponto que surge em sua *Teoria* a conexão entre *justiça dinâmica, modernidade e democracia*. Embora a Autora tenha manifestado que não mais subscrevia por inteiro o seu conceito ético-político incompleto, ela não abandonou a sua aposta na necessidade de prevalência da *justiça dinâmica*: a justiça deve sempre poder ser questionada, e a qualquer momento e por todos, jogo este que é possível apenas na modernidade, a partir de instituições democráticas, cuja premissa básica é o citado credo.

E, ainda que assim não seja na realidade (as tais das correntes citadas por Rousseau), é somente porque nos entendemos ou, em verdade, porque nos comprometemos como livres e iguais, que podemos contestar a justiça com base nos valores universais de vida e de liberdade. E não foi só a universalização que foi inventada pelos indivíduos modernos, mas também a sua generalização, características essas que, em tempos hodiernos, consubstancializaram-se na ideia de direitos humanos, cujo “[...] caráter sempre aberto, plural, e ‘detivesco’ [...] é que faculta a sua sempre expansível sensibilidade em direção a um alargamento crescente das perspectivas de proteção dos indivíduos enquanto entes socializados da vida comum”⁹⁵⁴, em possível superação, portanto, de todas as limitações do projeto iluminista – que desconsiderava a subalternização, a exemplo, de mulheres, não brancos, crianças, etc. A defesa de vida

⁹⁵³ Heller, 2019, [não paginado].

⁹⁵⁴ Bittar, 2013, p. 630.

e liberdade, ou, propriamente, dos direitos humanos e da democracia, é, assim, a pré-condição de sobrevivência da justiça e, para Heller, da modernidade, ao menos neste formato político mínimo que conhecemos. Afinal, embora a modernidade seja artifício, de modo que “[...] ela jamais será tomada como certa da mesma forma que a pré-modernidade foi uma vez”⁹⁵⁵ e, por isso, “sempre permanecerá frágil”.

Se a modernidade nasce da morte de Deus para libertar o ser humano à sua própria história, a pós-modernidade é a filha parida da morte das filosofias da história e, portanto, da regência por leis imutáveis que nos levariam, em ritmo de progresso, a um futuro utópico de perfeição humana, com sociedades totalmente justas. Desta vez, estamos arremessados em definitivo na contingência e não há nada sobre o que pairar, mas apenas a liberdade de definir o que se fazer dela, “*the unfounded foundation*”. Inclusive, paradoxalmente, a de decidir de não sermos livres, perigo que hoje se revela real, e, pior, sem a garantia de controle sobre as demais lógicas (mercado e ciência e tecnologia⁹⁵⁶) as quais, segundo Heller, ao lado da política, sustentam a modernidade. Por isso, para ela, “*One cannot overcome modernity, since there is nothing after and above it. One can arrive only to worse political arrangements within modern society*”⁹⁵⁷.

Cientes de que o avanço da tecnologia e da civilização moderna não levam ao avanço moral do ser humano ou à perfeição social (tal qual Rousseau já apontava), Heller afirma que é preciso darmos sentido diferente aos direitos humanos. Há apenas o artifício do que firmamos como compromisso, ou seja, aquilo que escolhemos como nossos valores. Deste modo, transformamos os conceitos históricos em conceitos políticos e morais⁹⁵⁸: “*The validation of the foundational sentence depends on the denizens of the modern world*”⁹⁵⁹. É preciso assim tomar os direitos humanos e a democracia como os nossos valores e fazermos o que estiver ao nosso alcance para estabelecê-los, preservá-los e fortalecê-los, ainda que tenhamos ciência de que jamais alcançaremos a plenitude. Fora disso, recairemos sempre na negação da justiça. Indivíduos pós-modernos que têm estes valores como compromisso precisam assumir

⁹⁵⁵ Heller; Fehér; 1994, p. 63.

⁹⁵⁶ “The first two (distribution by the market, modern science and technology) develop spontaneously, but not the third one. The third logic of modernity offers the possibility for people of a state, an empire, of a city to choose their own political institutions, among them also forms of rule, that interfere anytime when there is a danger that the first or the second logic of modernity are about to run amok. (Heller, 2019, [não paginado])”

⁹⁵⁷ Heller, 2019, [não paginado].

⁹⁵⁸ Heller, 2019, [não paginado].

⁹⁵⁹ Heller, c2011, p. 104.

uma postura ética de responsabilidade para com o mundo e esta é a mensagem final de Agnes Heller:

We have to take responsibility for our world. Responsibility also as citizens, responsibility also as [...], as philosophers, economists, sociologists, and but first and foremost as citizens. What is responsibility? Responsibility means that we are aware of it, that our decisions, our positions, have an influence: a small influence or a bigger influence, but some kind of influence. We cannot change our world in a totally good world, because just society doesn't exist. We cannot believe that we can establish a just society, but we can establish a little more just society. We can by the responsibility taken for our world we can improve the world in which we were born, we were thrown in by accident, a world in which we live and we are going to die. We are not going to die in a world essentially different from ours. We have to be sure of it. But we can participate in the betterment of our world, we can also participate in avoiding the dangers which are threatening this possible world. So in the end I would like to repeat Voltaire in *Candide*: "cultivate your garden". Our garden is our world, it's our country, it's our continent, it's our Union, at the world in which we were thrown, we came into this world and believe this world. This is our garden. This is the garden. It is better to cultivate. And if we cultivate this garden, with good consciousness, taking responsibility, then we can say that we did what we could have done, that we did everything in our power, and we can be in everyday not satisfied, but in peace with our own consciousness.⁹⁶⁰

Cultive seu jardim.

⁹⁶⁰ INTERVIEW AGNES HELLER, 4 may 2017 [S. l.: s. n.], 2017. 1 vídeo (7 min). Publicado pelo canal Studium Generale Maastricht University Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=tICo-CViCpM>> Acesso em: 27 set. 2021.

REFERÊNCIAS

- ARATO, Andrew. On the Death of My Dear Friend, Agnes Heller: “Amicus Plato, sed magis amica veritas”. *Public Seminar*, [S. l.], August 9, 2019, Feature. Disponível em: <https://publicseminar.org/essays/on-the-death-of-my-dear-friend-agnes-heller/>. Acesso em: 25 de maio de 2020.
- BARÃO, Carlos Alberto. A influência da Revolução Cubana sobre a esquerda brasileira nos anos 60. In: MORAES, João Quartim de; REIS, Daniel Aarão (Org.). *História do marxismo no Brasil: O impacto das revoluções*, v.1. 2. ed. Campinas: Editora Unicamp, 2007, p. 229-278.
- BEILHARZ, Peter. Budapest Central: Agnes Heller’s Theory of Modernity. *Thesis Eleven*, London, n. 75, p. 108-113, Nov. 2003. DOI: 10.1177/0725513603751008.
- BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. *Democracia, Justiça e Emancipação Social: reflexões jusfilosóficas a partir do pensamento de Jürgen Habermas*. São Paulo: Quartier Latin, 2013.
- BITTAR, Eduardo Carlos Bianca, *O Direito na Pós-Modernidade*. 3 ed. ver. e atual. São Paulo: Atlas, 2014.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. O Estado e o Direito na Transição Pós-Moderna: para um Novo Senso Comum sobre o Poder e o Direito. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra: Centro de Estudos Sociais, n. 30. p. 13-43, jun./1990).
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Reinventar a democracia: entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo. In: *A crise dos paradigmas em ciências sociais e os desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999. ps. 13-32.
- COHEN, Jean Louise. Heller, Habermas and Justice. PRAXIS International, United Kingdom, n. 4, p. 491-497, January 1989. Disponível em: <<https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=50496>>. Acesso em: 17 de setembro de 2021.
- CONSTANTINO, Marios. Agnes Heller’s Ecce Homo: A Neomodern Vision of Moral Anthropology. *Thesis Eleven*, SAGE Publications: London, n. 59, p. 29–52, Nov. 1999. DOI:10.1177/0725513699059000004.
- COSTA, Jurandir Freire. *Prefácio*. In: *Agnes Heller: Entrevistada por Francisco Ortega*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

COUTINHO, Carlos Nelson. O Gramsci no Brasil: recepção e usos. *In: MORAES, João Quartim de; REIS, (Org.). História do marxismo no Brasil: Teorias. Interpretações*, v. 3. 2. ed. Campinas: editora Unicamp, 2007, p. 151-193.

FRIEDLANDER, Judith. Remembering Agnes Heller: A tribute to a great philosopher. *Public Seminar*, [S. l.], July 23 2019, Essays. Disponível em: <https://publicseminar.org/essays/remembering-agnes-heller/>. Acesso em: 24 de junho de 2020.

GRANJO, Maria Helena Bittencourt. *Agnes Heller: Filosofia, moral e educação*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

GRUMLEY, John. Ágnes Heller Finds Her Voice. *Thesis Eleven*, London, n. 125, p. 32–37, Dec. 2014. DOI: 10.1177/0725513614557632.

GRUMLEY, John. *Agnes Heller: A moralist in the Vortex of History*. London: Pluto Press, c2005.

GUIMARÃES, Gleny Terezinha Duro Guimarães. *Historiografia da cotidianidade: Nos labirintos do discurso*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

GUIMARÃES, Gleny Terezinha Duro Guimarães. O não-cotidiano do cotidiano. *In: GUIMARÃES, Gleny Terezinha Duro Guimarães et al. (org.). Aspectos da teoria do cotidiano: Agnes Heller em perspectiva*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2002a. ps. 11-25.

GUIMARÃES, Gleny Terezinha Duro Guimarães. Cotidiano e cotidianidade: limite tênue entre os reflexos da teoria e senso comum. *In: GUIMARÃES, Gleny Terezinha Duro Guimarães et al. (org.). Aspectos da teoria do cotidiano: Agnes Heller em perspectiva*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2002b. ps. 27-35.

GUIMARÃES, Gleny Terezinha Duro Guimarães. O tempo em Agnes Heller: contribuições para a reflexão sobre o mundo do trabalho. *Em Pauta: revista da Faculdade de Serviço Social da UERJ*, Rio de Janeiro, 2º semestre de 2016, n. 38, v. 14, ps. 188-212.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Tradução: Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. Response to Ágnes Heller. *Thesis Eleven*. SAGE Publications: [Cidade], v. 143, n. 1, ps. 15-17. Dez. 2017. DOI: 10.1177/0725513617740949

HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução por Felipe Gonçalves Silva, Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

HABERMAS, Jürgen. In Her Own Way, She Lived as a Philosopher: Jurgen Habermas Remembers Agnes Heller. *Public Seminar*, [S. 1.], Oct. 29 2019. Disponível em: <https://publicseminar.org/essays/in-her-own-way-she-lived-as-a-philosopher-jurgen-habermas-remembers-agnes-heller/>. Acesso em: 24 jun. de 2020

JANINE, Renato Ribeiro. *Heller e o caminho da incerteza*. Folha de S. Paulo, São Paulo, 17 mai. 1998. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs17059817.htm> Acesso em: 20 set. 2021.

HELLER, Agnes. Habermas and Marxism. In: Thompson, John B.; Held, David (ed.) *Habermas: critical debates*. Cambridge: The MIT Press, 1982. ps. 21-41.

HELLER, Agnes. *Para mudar a vida: felicidade, liberdade e democracia*. Entrevista a Ferdinando Adornato. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1982b.

HELLER, Agnes. *Sobre os instintos*. Lisboa: Editorial Presença, c1983.

HELLER, Agnes; FEHER, Ferenc. Class, Democracy, Modernity. *Theory and Society*, vol. 12, n. 2, [Cidade]: Springer, 1983, ps. 211–244.

HELLER, Agnes. *Everyday Life*. Translated G.L. Campbell. London: Routledge & Kegan Paul, 1984a.

HELLER, Agnes. *Preface to the English edition*. In: HELLER, Agnes. *Everyday Life*. Translated G.L. Campbell. London: Routledge & Kegan Paul, 1984b.

HELLER, Agnes. *A filosofia radical*. Tradução por Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora brasiliense, 1983.

HELLER, Agnes. *Beyond Justice*. Oxford: Blackwell, c1987a.

HELLER, Agnes. *Preface*. In: HELLER, Agnes. *Beyond Justice*. Oxford: Blackwell, c1987b.

HELLER, Agnes. The Moral Situation in Modernity. *Social Research*, v. 55, n. 4, ps. 531-550. [Cidade]: The Johns Hopkins University Press, 1988. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40970520>. Acesso em: 15.04.2019.

HELLER, Agnes. With Castoriadis to Aristotle; From Aristotle to Kant; From Kant to Us. *Revue Européenne Des Sciences Sociales*, v. 27 n. 86, p. 161-171. Pour une philosophie militante de la démocratie. [Cidade]: Librairie Droz, 1989. Disponível em: www.jstor.org/stable/40369866. Acesso em: 1 fev. 2020.

HELLER, Agnes. *Uma teoria da História*. Tradução de Dilson Bento de Faria Ferreira Lima. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993, 402 p.

HELLER, Agnes. A Theory of Needs Revisited. *Thesis Eleven*, [Massachusetts], n. 35, ps. 18-35, May 1993. DOI: 10.1177/072551369303500103.

HELLER, Agnes; FEHER, Ferenc. O pêndulo da modernidade. In: *Tempo Social*, Rev. de Sociologia da USP, vol. 6, n. 1-2, São Paulo, dez. 1994 (editado em jun. 1995), ps. 47-82. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/ts.v6i1/2.85044>.

HELLER, Agnes, *An ethics of personality*, Oxford, Blackwell, 1996.

HELLER, Agnes. *Além da Justiça*. Tradução de Savannah Hartman. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

HELLER, Agnes; FEHER, Ferenc. *A condição política pós-moderna*. Tradução Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

HELLER, Agnes. *Theory of Modernity*. Oxford: Blackwell, c1999a.

HELLER, Agnes. *Preface*. In: HELLER, Agnes. *Theory of Modernity*. Oxford: Blackwell, c1999b.

HELLER, Agnes. Uma crise global da civilização: os desafios futuros. In: *A crise dos paradigmas em ciências sociais e os desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999. ps. 13-32. Originalmente apresentado como seminário convocado Consórcio de Pós-Graduação em Ciências Sociais, que reúne as pós-graduações de Economia e de História da Universidade Federal Fluminense.

HELLER, Agnes. The Complexity of Justice: A Challenge to the 21st Century. *Ethical Theory and Moral Practice*, Netherlands: Kluwer Academic Publishers; [s.l.]: Springer, n. 3, p. 247-262, Sept. 2000. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/27504142>. Acesso em: 23 jun. 2020.

HELLER, Agnes. *Agnes Heller*: Entrevistada por Francisco Ortega. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

HELLER, Agnes. *A short history of my philosophy*. Lanham: Lexington Books, c2011a, Edição do Kindle.

HELLER, Agnes. *Introduction*. In: HELLER, Agnes *A short history of my philosophy*. Lanham: Lexington Books, c2011b.

HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. Tradução Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 11 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

HELLER, Agnes. “A maldade mata, mas a razão leva a coisas mais terríveis”. [Entrevista concedida a] Guillermo Altares. El País, [S.l.], 2 set. 2017. El País Semanal. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/02/eps/1504379180_260851.html> Acesso em: 07 set. 2021.

HELLER, Agnes. On Habermas: Old Times. *Thesis Eleven*. SAGE Publications: [Cidade], v. 143, n. 1, ps. 8-14. Dez. 2017. DOI: [10.1177/0725513617740934](https://doi.org/10.1177/0725513617740934).

HELLER, Agnes. *The Power of Shame: a rational perspective*. London: Routledge Revivals, 2019a. c1985.

HELLER, Agnes. *The Last Paradox*: “We are born free but live in chains”, Corriere della Sera, 17 ago. 2019b, Disponível em <https://www.corriere.it/cultura/19_agosto_17/agnes-heller-last-essay-european-forum-alpbach-security-freedom-a972be60-c0d7-11e9-a944-b7ca57037a99.shtml>, Acesso em: 22 out. 2019.

MARX; Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido comunista*. 1 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

TORRIGLIA, Patrícia Laura; CISNE, Margareth Cisne. A vida cotidiana da escola expressa um cotidiano. Aproximações ontológicas em debate. *Perspectiva*, Florianópolis, v. 35, n. 3, p. 996-1.012, jul./set. 2017. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-795X.2017v35n3p996>

VERONEZE, Renato Tadeu. *AGNES HELLER: indivíduo e ontologia social - fundamentos para a consciência ética e política do ser social*. Orientadora: Maria Lúcia Martinelli. 2013. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, São Paulo, 2013.

VERONEZE, Renato Tadeu; MARTINELLI, Maria Lúcia. Fundamentos para a consciência ética e política do ser social: ensaio sobre Agnes Heller. *Temporalis*, revista da Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social (ABEPSS), Brasília: ano 15, n. 30, ps. 405-428, jul./dez. 2015.

WOLKMER, Antonio Carlos. Pluralismo jurídico, impactos da globalização e ressignificação intercultural dos Direitos Humanos. *In*: TEIXEIRA, João Paulo Allain *et al.* (org.). *Direito, Crítica e Decolonialidade*. Perspectivas Contemporâneas. Andradina: Editora Meraki: 2021.