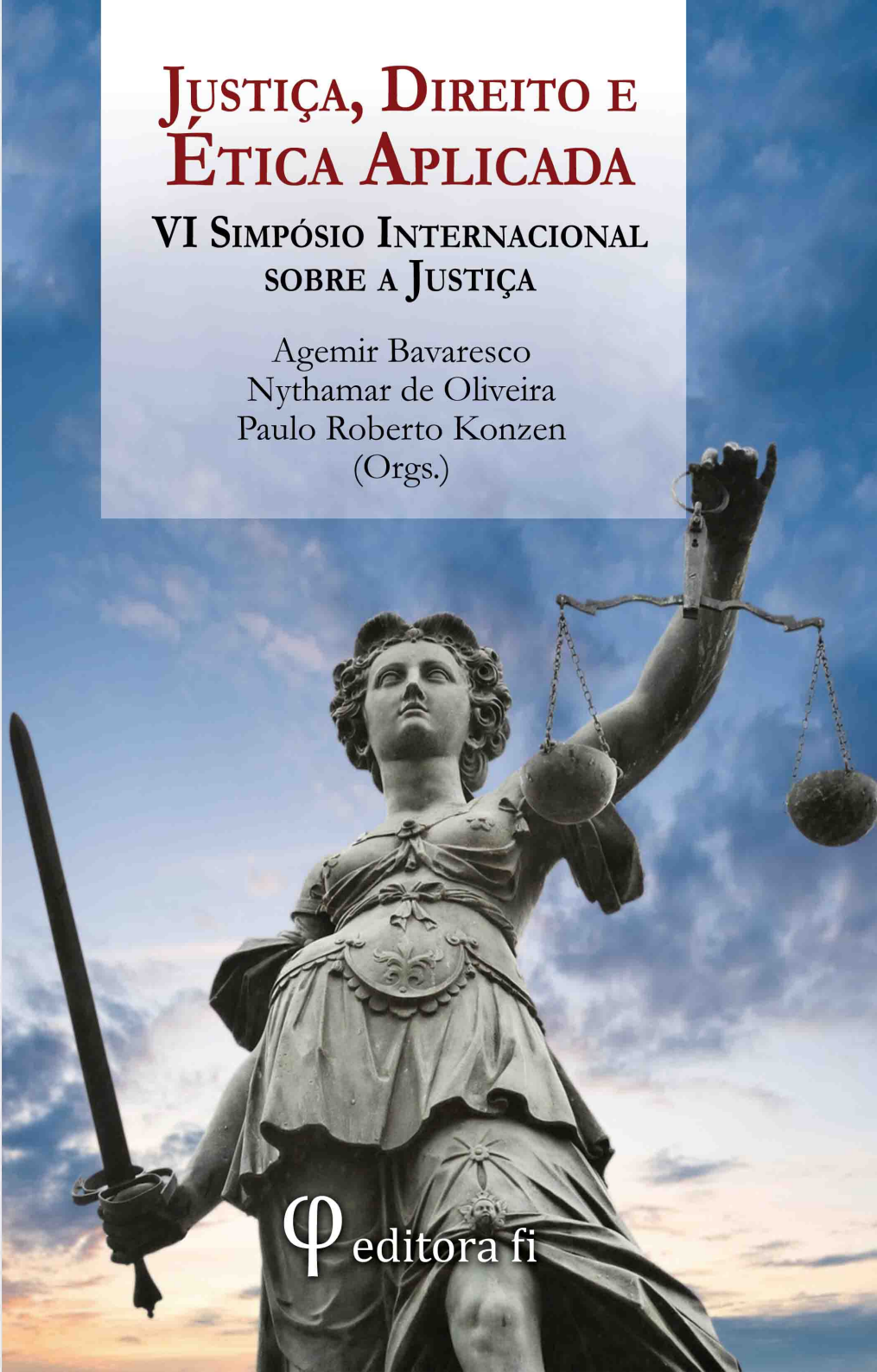
Série Filosofia e Interdisciplinaridade | 4

Justiça, Direito e Ética Aplicada

VI Simpósio Internacional sobre a Justiça

Agemir Bavaresco
Nythamar de Oliveira
Paulo Roberto Konzen
(Orgs.)



φ editora fi

Justiça, Direito e Ética Aplicada: VI Simpósio Internacional sobre a Justiça

Comitê Científico da Série Filosofia e Interdisciplinaridade:

1. Agnaldo Cuoco Portugal, UNB, Brasil
2. Alexandre Franco Sá, Universidade de Coimbra, Portugal
3. Christian Iber, Alemanha
4. Claudio Goncalves de Almeida, PUCRS, Brasil
5. Danilo Marcondes Souza Filho, PUCRJ, Brasil
6. Danilo Vaz C. R. M. Costa (UNICAP)
7. Delamar José Volpato Dutra, UFSC, Brasil
8. Draiton Gonzaga de Souza, PUCRS, Brasil
9. Eduardo Luft, PUCRS, Brasil
10. Ernildo Jacob Stein, PUCRS, Brasil
11. Felipe de Matos Muller, PUCRS, Brasil
12. Jean-Fraçois Kervégan, Université Paris I, França
13. João F. Hobuss, UFPEL, Brasil
14. José Pinheiro Pertille, UFRGS, Brasil
15. Karl Heinz Efken, UNICAP/PE, Brasil
16. Konrad Utz, UFC, Brasil
17. Lauro Valentim Stoll Nardi, UFRGS, Brasil
18. Michael Quante, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
19. Migule Giusti, PUC Lima, Peru
20. Norman Roland Madarasz, PUCRS, Brasil
21. Nythamar H. F. de Oliveira Jr., PUCRS, Brasil
22. Reynner Franco, Universidade de Salamanca, Espanha
23. Ricardo Timm De Souza, PUCRS, Brasil
24. Robert Brandom, University of Pittsburgh, EUA
25. Roberto Hofmeister Pich, PUCRS, Brasil
26. Tarcílio Ciotta, UNIOESTE, Brasil
27. Thadeu Weber, PUCRS, Brasil

Agemir Bavaresco,
Nythamar de Oliveira e
Paulo Roberto Konzen (Orgs.)

Justiça, Direito e Ética Aplicada: VI Simpósio Internacional sobre a Justiça

Porto Alegre
2013

φ editora fi

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Paulo Roberto Konzen
Capa: Lucas Fontella Margoni
Imagem da capa: Estatua da Senhora Justiça em Frankfurt, Alemanha.
www.editorafi.com

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 4

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Justiça, Direito e Ética Aplicada: VI Simpósio Internacional sobre a Justiça [recurso eletrônico] / Agemir Bavaresco, Nythamar de Oliveira e Paulo Roberto Konzen (Orgs.). -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2013.

415 p.

ISBN - 978-85-66923-15-5

Disponível em: www.editorafi.com/2013/12/simposio6.html

1. Justiça. 2. Filosofia. 3. Direito. I. Título. II. Série.

CDD-172

Índices para catálogo sistemático:

1. Ética Política 172

Índice

APRESENTAÇÃO 9

A CRÍTICA SOCIAL NA DIALÉTICA NEGATIVA DE ADORNO: CRÍTICA DO CAPITALISMO OU CRÍTICA DA RACIONALIDADE INSTRUMENTAL? 12

Amaro Fleck

DEMOCRACIA DELIBERATIVA COMO PROCEDIMENTO DE LEGITIMAÇÃO NORMATIVA: O MODELO DE HABERMAS 23

Carlos Roberto Bueno Ferreira

DIREITOS HUMANOS E INTERVENÇÕES NO DIREITO DOS POVOS DE JOHN RAWLS 41

Davi José de Souza da Silva

CRÍTICA SOCIAL E TEORIA DA JUSTIÇA: MEDIAÇÕES A PARTIR DE UM "PRAGMATISMO HEGELIANO".....63

Erick Lima

UMA POSSÍVEL REFUTAÇÃO ÀS CRÍTICAS DE MICHAEL SANDEL AO LIBERALISMO DEONTOLÓGICO DE KANT E RAWLS 89

Francisco Jozivan Guedes de Lima

A INSUFICIÊNCIA DA *ETAPA ZERO* NO PROCEDIMENTO RAWLSIANO 102

Franco Rodríguez

A NECESSIDADE DA EDUCAÇÃO CÍVICA NO LIBERALISMO IGUALITÁRIO "REFINADO" DE RAWLS 120

Gabriel Goldmeier

SOBREINCLUSÃO E SUBINCLUSÃO NO JUDICIÁRIO 140

Helen Marques Peixoto

UMA CONGRUÊNCIA DA JUSTIÇA E DO BEM EM JOHN RAWLS 163

Jaderson Borges Lessa

INSTITUIÇÕES OU PESSOAS COMO OBJETO DA JUSTIÇA? 181

Jorge Armindo Sell

O PAPEL DO RECONHECIMENTO NAS FILOSOFIAS DE AXEL HONNETH E NANCY FRASER 204

José Aldo Camurça de Araújo Neto

UMA ANÁLISE CRÍTICA DA LEITURA DE RAINER FORST DO COMUNITARISMO MACINTYREANO 223

José Elielton de Sousa

'MENSCHENRECHTE' NO PENSAMENTO HABERMASIANO E A LUTA PELA EFETIVAÇÃO POR DIREITOS: O CASO DO CDVDH (CENTRO DE DEFESA E VIDA DOS DIREITOS HUMANOS) 245

José Henrique Sousa Assai

JUSTIÇA E A QUESTÃO DO SUJEITO PRONOMINAL 265

Jovino Pizzi

O LUGAR DA NOÇÃO DE EXCEDENTE DE VALIDADE NO MODELO CRÍTICO DA RECONSTRUÇÃO NORMATIVA DE A. HONNETH 289

Luiz Philipe de Caux

***JUS IN BELLO*: POR UMA ÉTICA NA GUERRA? 313**

Marco Aurélio de Medeiros Jordão

A DEMOCRACIA EM AMARTYA SEN: INDICAÇÕES PARA A SUPERAÇÃO DO FANATISMO CULTURAL 331

Neuro José Zambam

NOTAS SOBRE O CONCEITO DE RAZOABILIDADE E RACIONALIDADE NA OBRA DE J. RAWLS: *A RESTATEMENT* DE *UMA TEORIA DA JUSTIÇA*.....354

Nikolay Steffens

OS CONCEITOS DE JUSTIÇA E DE RECONCILIAÇÃO EM HEGEL E RAWLS.....377

Paulo Roberto Konzen

A POLÍTICA NOS LIMITES DA ESPIRITUALIDADE E DA SECULARIZAÇÃO: O DEBATE HABERMAS-RATZINGER-RORTY SOBRE OS FUNDAMENTOS DO ESTADO DE DIREITO DEMOCRÁTICO LIBERAL.....393

Wescley Fernandes Araujo Freire

APRESENTAÇÃO

O VI SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE A JUSTIÇA reuniu, com grande êxito, vários pesquisadores, professores e alunos de cursos de Pós-Graduação em Filosofia, Direito, Ciências Jurídicas, Ciências Sociais e Humanas do exterior e de todo o País na PUCRS, de 19 a 23 de agosto de 2013, para debater, em foro público, questões e problemas referentes à "Justiça Social, Direito e Ética", graças ao apoio decisivo da CAPES (Processo PAEP nº 23038.003191/2013-62) e dos programas de pós-graduação em Filosofia da PUCRS, UFRGS e UFSC, PPG em Ciências Sociais e PPG em Ciências Criminais da PUCRS, PPG em Direito da UFRGS, do Centro Brasileiro de Pesquisa em Democracia (CBPD) e do Instituto do Cérebro (InsCer). O evento foi realizado como atividade interdisciplinar e interinstitucional promovida por pesquisadores do Grupo de Trabalho "Teorias da Justiça" da ANPOF, que integra professores, pós-doutorandos e pós-graduandos que atuam em alguns dos mais consolidados Grupos de Pesquisa cadastrados na Plataforma Lattes do CNPq: Direito e Filosofia (UFRGS), Emancipação e Cidadania: Estado, Organizações e Políticas Públicas (PUCRS), Grupo de Estudos e Pesquisa em Ética e Filosofia do Direito (PUCRS), Grupo de Pesquisa em Neurofilosofia (InsCer), Grupo de Pesquisa Interdisciplinar em Teorias da Justiça e Cultura Política (PUCRS), Justiça Econômica e Justiça Jurídica (UFRGS), Núcleo de Estudos sobre Razão, Direito e Sentimentos Morais (NERDS – PUC-Rio), Núcleo de Ética e Filosofia Política (Néfipo – UFSC), Epistemologia Social (PUCRS) e Materialismos: Correlacionismo, ontologia e ciência na filosofia continental contemporânea (PUCRS).

Trata-se do mais importante evento internacional em Teorias da Justiça que é realizado na América Latina, em sua sexta edição, desde a sua primeira edição no ano de 1997. O evento culminou na criação do Grupo de Trabalho (GT) "Teorias da Justiça", em 1998, que tem se reunido regularmente nos encontros da ANPOF, contribuindo de forma decisiva para as discussões teóricas sobre a justiça social e a democracia em nosso país e para o processo de democratização do Brasil e países emergentes.

A presente obra conjunta, intitulada "Justiça, Direito e Ética Aplicada: VI Simpósio Internacional sobre a Justiça", reúne 20 trabalhos em português apresentados no evento, somando-se aos volumes anteriormente publicados com os de outras edições do evento (1997, 2000, 2003, 2009, 2011). Será publicado ainda o livro intitulado "Justice, Law and Applied Ethics: 6th International Symposium on Justice", reunindo apenas os trabalhos em inglês. Em suma, o evento contou com 34 *papers* de pesquisadores convidados (incluindo 5 conferências de pesquisadores estrangeiros e *papers* dos debatedores) e 44 apresentações de trabalhos seminais (comunicações) de vários professores pesquisadores, pós-doutorandos e pós-graduandos de todo o País, contribuindo em sessões temáticas através de um sistema de chamada de trabalhos (*call for papers*), com sessões realizadas pela manhã, à tarde e à noite, ao longo de toda a semana. Todos os conferencistas estrangeiros, assim como os seus homólogos brasileiros, são renomados pesquisadores em ética e filosofia política, com vasta produção teórica e publicações em suas respectivas áreas de conhecimento, sobretudo em teorias da justiça e teorias de ética aplicada e Direito. Os trabalhos apresentados e debatidos em foro público abordaram problemas e conceitos diretrizes em Justiça Social, Direito e Ética, enfocando diversos campos de aplicação e teorização tais como teoria crítica, liberalismo político, movimentos sociais, reformas do Estado, multiculturalismo, globalização

e transformações inerentes ao processo democratizante do País, assim como aspectos teóricos e pragmáticos das teorias da justiça e da democracia em autores como Immanuel Kant, Georg W. F. Hegel, John Rawls, Michel Foucault, Jürgen Habermas e Axel Honneth, e diferentes apropriações críticas e alternativas em teorias comunitaristas (Escola de Frankfurt, Sandel, MacIntyre, Taylor, Walzer), utilitaristas e consequencialistas (Mill, Bentham, Sidgwick, Hare, Singer, Sen), feministas (Benhabib, Fraser, Butler) e novas perspectivas em interlocução com a Neurociência, Ciências Cognitivas, Bioética e Psicologia Moral e Social. Maiores informações no website http://gttj.wordpress.com

Destacamos, nos artigos, como incidências temáticas os seguintes termos que mostram os aspectos relevantes dos textos que compõem este e-book: Teoria da Justiça; Teoria crítica; Comunidade política; Democracia; Democracia deliberativa; Justiça global; Direitos humanos; Direito; Direitos culturais; Estado de Direito; Justiça; Princípios de Justiça; Justiça e redistribuição; Intervenções humanitárias; Solidariedade; Liberalismo, Comunitarismo; Fático e Normativo; Filosofia Política; Liberdade; Tolerância; Reconciliação; Racionalidade comunicativa.

O presente volume é rica coletânea de contribuições originais que nos oferecem leituras e interpretações de grande atualidade para o aprofundamento teórico-prático do tema "Justiça Social, Direito e Ética". Aos nossos leitores, desejamos boa leitura e bom proveito.

Agemir Bavaresco,
Nythamar de Oliveira e
Paulo Roberto Konzen (Orgs.)

*Amaro Fleck**

A CRÍTICA SOCIAL NA DIALÉTICA NEGATIVA DE ADORNO: CRÍTICA DO CAPITALISMO OU CRÍTICA DA RACIONALIDADE INSTRUMENTAL?

Resumo: No presente trabalho questiono a interpretação predominante acerca da crítica social contida na obra adorniana, exposta, entre outras, no trabalho de Jay e de Habermas, a qual defende a tese de que ao longo dos anos 40 há uma substituição do objeto da crítica social na teoria de Adorno, da dominação econômica do processo capitalista para a crítica da racionalidade instrumental, devido, em grande parte, à adoção por parte de Adorno do diagnóstico de Pollock que afirmava que o predomínio da economia tinha cedido lugar ao predomínio da política. Argumento que esta substituição não ocorre, que a crítica à racionalidade instrumental complementa a crítica à dominação econômica, e que o pensador frankfurtiano em nenhum momento adotou o diagnóstico de Pollock, mas, na verdade, foi um crítico deste.

Palavras-chave: Adorno; capitalismo tardio; capitalismo de Estado; Pollock; teoria crítica.

Abstract: In this paper I debate the predominant interpretation about the social critique in the Adorno's work, exposed, among others, in Jay and Habermas, who defend the thesis that, along the forties, there is a replacement in the object of social critique in the Adorno's theory, of the economic domination of capitalist process for the critique of instrumental rationality, mainly because of a adoption, for Adorno, of Pollock's diagnostic that claim the replacement of economic primacy to political primacy. I argue that this replacement

* Doutorando em Filosofia na UFSC, bolsista CAPES. E-mail: <amarofleck@hotmail.com>.

don't happens, that the critique of instrumental rationality complement the critique of economic domination, and that the frankfurtian thinker never adopts the Pollock's diagnostic, but, indeed, he was a critic of this.

Keywords: Adorno; late capitalism; state capitalism; Pollock; critical theory.

Como fica claro no título deste trabalho, trato nele da crítica social feita pelo teórico frankfurtiano Theodor W. Adorno em sua obra tardia *Dialética negativa*, publicada em 1966. Isto significa, de antemão, que não considero tal obra como se contivesse apenas uma discussão epistêmica, mas sim, sobretudo, como um projeto de teoria crítica. A meu ver, em tal livro Adorno explicita um procedimento teórico crítico que ele denomina com o mesmo nome de sua obra, dialética negativa, e, ao mesmo tempo, constrói um diagnóstico do capitalismo tardio e tece inúmeras críticas à situação então existente. *Grosso modo*, o procedimento dialético negativo é um modelo complexo de crítica da ideologia, no qual conceito e coisa são confrontados entre si de tal maneira que tanto a coisa é criticada por não corresponder ao seu conceito, isto é, a realidade é criticada por não corresponder ao seu discurso legitimador, quanto o conceito é criticado por estar contaminado por uma prática abjeta, pela má existência da coisa que conceitua, ou seja, acusa-se o discurso legitimador de estar contaminado pela realidade que o perverte. Com isso, Adorno pretende incitar um processo de autorreflexão social capaz de questionar os obstáculos que têm impedido o caminho para a emancipação.

Aqui, contudo, gostaria de me deter apenas na questão de quais críticas Adorno dirige ao capitalismo tardio. Obviamente o assunto é imenso e não conseguirei senão fazer um delineamento bastante parcial dele. Em especial, porém, gostaria de tratar de uma controvérsia que diz res-

peito ao objeto criticado por Adorno: se o frankfurtiano tem como alvo de sua crítica a socialização capitalista e os danos que esta causa ou se, diferentemente, ela visa apenas denunciar a racionalidade instrumental. Assim, na primeira parte deste trabalho apresento a interpretação predominante acerca deste assunto, a qual diz que ao longo dos anos quarenta Adorno se distancia da crítica ao capitalismo para passar a ser um crítico da racionalidade instrumental, e que isto ocorre sobretudo devido a sua aceitação do diagnóstico de Friedrich Pollock acerca do capitalismo estatal. Na segunda parte, mostro várias passagens da obra do frankfurtiano que demonstram que este não é o caso e que, por conseguinte, Adorno segue sendo um crítico do capitalismo. Na parte conclusiva sugiro algumas consequências que esta revisão da literatura provoca, apontando assim para um modo de conciliar a crítica da razão instrumental com a crítica do capitalismo, em vez de vê-las como autoexcludentes. Com isso espero oferecer as linhas gerais para uma interpretação da teoria crítica de Adorno que seja não apenas mais fidedigna com seus textos como também mais interessante para pensar sobre os problemas da atualidade e da tradição da teoria crítica.

1. A interpretação predominante: Adorno, leitor de Pollock e crítico da racionalidade instrumental

De acordo com a literatura que versa sobre a história da teoria crítica, o círculo de autores vinculados ao Instituto de Pesquisas Sociais, que se encontrava refugiado nos Estados Unidos no final dos anos 30 e começo dos anos 40, recebia as notícias vindas da Europa quase sempre com imenso pesar e com um crescente desencantamento com o próprio gênero humano e com os rumos da civilização. Por certo não era para menos. A preocupação teórica deles se concentrava, assim, nas novas questões que a experiência dos regimes autoritários trazia e, para tanto, era preciso

também analisar as novas configurações do modo de produção capitalista, objeto que sempre tinha estado no centro de suas atenções. Certamente diversos escritos deste período merecem destaque na história da teoria crítica, é o caso, por exemplo, do livro de Neumann, *Behemoth*, assim como do artigo de Horkheimer, "O Estado autoritário". Boa parte da literatura, contudo, tem feito menção sobretudo ao artigo do economista do Instituto, Pollock, acerca do capitalismo estatal ("State capitalism", publicado no volume IX da revista do Instituto, então denominada *Studies in Philosophy and Social Sciences*, em 1941). Segundo ela, a tese defendida por Pollock em tal artigo é crucial para entender a "guinada pessimista" dos pensadores do Instituto frankfurtiano.

Neste artigo, Pollock propõe um diagnóstico de época segundo o qual teria havido uma mudança estrutural na sociedade, dando fim ao período do capitalismo liberal que esteve em vigência ao longo do século XIX. A nova fase, designada com o termo capitalismo de Estado, seria marcada pela primazia da esfera política (ao contrário da era liberal, caracterizada pela primazia da econômica), uma vez que o Estado passava a ser o protagonista também da reprodução econômica da sociedade, na medida em que intervinha nela cada vez mais. O Estado interventor, aliás, seria capaz de atenuar as contradições estruturais do capitalismo tal como examinadas por Marx, de forma que já não era mais previsível nem as recorrentes crises de superprodução nem o crescimento do antagonismo social. No artigo, Pollock sugere ainda que haveria uma ampla gama de espécies de capitalismo estatal, mas todas elas estariam entre um extremo, o estado autoritário, e outro, o estado democrático.

A "guinada pessimista" teria ocorrido justamente porque tal diagnóstico colocava fim à expectativa de uma supressão do capitalismo, de uma emancipação dele, visto que aquilo que poderia conduzir a tal supressão, o antago-

nismo e as crises, estariam sujeitas a partir de então ao controle administrativo da burocracia estatal. Uma ampla parte da literatura que versa sobre a obra adorniana tem defendido, muitas vezes de forma enfática, que Adorno adotou o diagnóstico de Pollock e que este foi crucial no desenvolvimento de sua teoria[1]. A partir disso, segundo essa literatura, Adorno teria deixado de lado a crítica à dominação econômica oriunda do capitalismo para se concentrar, cada vez mais, na crítica da racionalidade instrumental que estava em vigência na sociedade totalmente administrada. Na verdade, com tal mudança, o teórico frankfurtiano teria deixado de se concentrar num aspecto específico da sociedade que lhe era contemporânea para passar a lidar com processos que já estariam em vigência muito antes do surgimento e da disseminação do capitalismo, tal como a dominação da natureza e a própria instrumentalidade da razão.

2. Predomínio do político? Impossibilidade de corroborar a interpretação predominante

No entanto, é preciso notar que há uma imensa falta de evidências que justifiquem tal interpretação[2]. Se ela fosse

---

[1] Por exemplo: Jay (2008), Wiggershaus (2002), Habermas (2012), Honneth (1993), Benhabib (1986), Postone (1993), Hammer (2006), Nobre (1998), Melo (2013).

[2] Como corretamente notam alguns comentadores, como Pedroso (2009), Maiso (2010), Zuidervaart (2011). Cook (2004) corretamente observa que Adorno não segue Pollock em seu diagnóstico acerca da sociedades do pós-guerra e mesmo no que se refere aos Estados Unidos, a Inglaterra e aos demais estados "liberais" durante a Segunda Guerra Mundial, no entanto, ela defende que Adorno caracterizaria a Alemanha nazista como um exemplo de capitalismo estatal. Não encontrei nenhuma passagem que pudesse corroborar tal assertiva. Em *Introdução à sociologia* Adorno afirma que a melhor introdução aos aspectos socioeconômicos da Alemanha nazista é o livro *Behemoth*, de Franz Neumann, que defende que tal sociedade era um exemplo do capitalismo monopolista e se contrapõe de forma enfática a tese pollockiana

correta, teríamos que encontrar na obra tardia de Adorno referências ao predomínio do político defendido por Pollock, mas é exatamente o contrário o que acontece. Adorno afirma, explicitamente, que "o domínio sobre os seres humanos se segue exercendo por meio do processo econômico. Objetos do qual já não são só as massas, senão também os que mandam e seus partidários" (Adorno, 1972b, p. 360). Esta passagem, extraída da conferência "Capitalismo tardio ou sociedade industrial?" não é a única. Também no verbete "Sociedade" o frankfurtiano diz:

> O primário é o lucro. (...) Na redução dos homens a agentes e suportes do intercâmbio de mercadorias se oculta a dominação dos homens sobre os homens. Isto segue sendo verdade apesar de todas as dificuldades com as que entretanto se viram confrontadas algumas categorias da crítica da economia política. A estrutura total da sociedade tem a forma pela qual todos tem de submeter-se à lei de intercâmbio se não querem sucumbir, com independência de se subjetivamente se veem guiados ou não por um 'estímulo de lucro'. (Adorno, 1972, p. 13)[3].

Estas passagens deixam claro que, ao menos aos olhos do pensador frankfurtiano, os homens seguiam atrelados ao jugo do capital, a dominação seguia sendo eminentemente econômica. Isto não significa, evidentemente, que não houveram mudanças em tal dominação. Como ele analisa ao longo do curso *Philosophische Elementer einer Theorie der Gesellschaft*, inúmeras mudanças caracterizam a nova fase da sociedade, denominada por ele como "capitalismo tardio",

---

(Cf. Adorno, 2008, p. 130). Deste modo, creio que a recusa da tese de Pollock por parte de Adorno foi absoluta.

[3] O mesmo ocorre nas lições de *Introdução à sociologia* (Adorno, 2008, p. 338) e nas aulas do curso *Philosophische Elementer einer Theorie der Gesellschaft* (Adorno, 2008b, pp. 100-13).

frente ao capitalismo liberal que caracterizou o século XIX. Entre tais mudanças estão as políticas anticíclicas de cunho keynesiano, as seguridades que amenizam os antagonismos sociais, como o seguro desemprego, e a própria melhoria no padrão de vida da classe trabalhadora (a qual, aliás, teria deixado de estar em uma situação de extraterritorialidade para passar a estar cada vez mais integrada), todas resultantes de um Estado social que intervêm, de forma contínua e crescente, na economia. Mas qual, então, é a diferença frente ao diagnóstico de Pollock? Por que mesmo assim o econômico segue tendo primazia?

A resposta de Adorno é simples: toda esta intervenção foi feita, justamente, para salvaguardar a dominação econômica, o sistema capitalista (Cf. Adorno, 2008b, pp. 42-55)[4]. Na verdade, a obtenção de lucro não só não minguou com a intervenção estatal como até cresceu, mostrando que não há nada de contraditório num sistema fortemente marcado pelo intervencionismo estatal que segue visando principalmente o ganho econômico. Ademais, os gigantescos monopólios e os colossais oligopólios detêm um imenso poder, e a tendência que vai em direção ao crescimento deles é tão intensa que toda legislação que os regula e coage "tem um momento de ingenuidade" (Idem, p. 51). Ora, o ponto central da divergência entre Pollock e Adorno só pode ser, por conseguinte, que o primeiro defende que é a burocracia estatal que dá a última palavra no âmbito das transformações da sociedade, enquanto o se-

[4] Cito Adorno: "as modificações da sociedade de troca, que lhes indico, têm elas próprias um motivo muito sério, a saber: que em vista do fato da relação de classes, das tensões de classes, das lutas de classes, que ocorreram, e ao menos às vezes da consciência de classe potencialmente disponível, a sociedade em suas formas existentes, a saber, com a propriedade privada dos meios de produção e com o princípio de troca universal, provavelmente não poderia se conservar caso tais modificações não fossem feitas" (Adorno, 2008b, pp. 49-50).

gundo afirma que mesmo essa burocracia precisa se sujeitar aos desígnios do processo de valorização do capital, isto é, manter a engrenagem capitalista funcionando bem.

3. Substituição ou complementação? Crítica do capitalismo e crítica da racionalidade instrumental

Esta revisão na literatura parece suficiente para questionar a interpretação que advoga a "guinada pessimista" e, mais ainda, a ideia de que teria havido uma substituição do objeto da crítica na teoria adorniana, isto é, que Adorno teria deixado de criticar a socialização capitalista e os sofrimentos que esta causa para se concentrar nos malefícios da racionalidade instrumental. Na verdade, vimos que para o frankfurtiano as pessoas seguem sendo dominadas pelo seu processo de produção em vez de dominá-lo, o que faz com que as pessoas sirvam às coisas e não as coisas às pessoas[5]. Assim, percebe-se que Adorno segue criticando um fenômeno específico da modernidade, a dominação econômica.

No entanto, isto não deve conduzir à conclusão, certamente equívoca, de que Adorno não seria um crítico da racionalidade. Antes, é preciso ver como a crítica da racionalidade complementa a crítica do capitalismo. Em primeiro lugar, cabe lembrar que, de acordo com o frankfurtiano, a racionalidade instrumental e o capitalismo se reforçam mutuamente. Se o capitalismo é caracterizado pela autonomização da produção, pelo fato de esta passar a ser um fim em si mesma, por seu *telos* ser apenas seu próprio crescimento, então a racionalidade instrumental, cuja especificidade é justamente a autonomização dos meios em relação aos fins, está estreitamente vinculada com ele. Ademais, Adorno é enfático ao mostrar, tanto na *Dialética do esclareci-*

[5] "Eu não quero senão que o mundo se organize de tal modo que os homens não sejam supérfluos apêndices seus [das máquinas], mas que – por Deus! – as coisas existam para os homens e não os homens para as coisas que, além de tudo, eles mesmos fizeram" (Adorno, 1974, p. 249).

mento, obra escrita em parceria com Horkheimer, quanto na *Dialética negativa*, que a disseminação da *ratio* é concomitante à difusão da troca mercantil; por conseguinte, embora esta possa já estar presente mesmo em formações sociais antigas, ela só passa a ser predominante na sociedade moderna.

Deste modo, sugiro que a crítica adorniana à *ratio* é análoga à crítica do primeiro esclarecimento à ontologia escolástica, isto é, um combate à figura espiritual de uma época que é também objeto da crítica. O esclarecimento burguês não queria apenas o fim da ontologia escolástica, mas também o fim da sociedade feudal. De forma similar, a crítica da racionalidade instrumental busca mostrar os limites da *ratio* burguesa, mostrar quão irracional é a ordem que se legitima como racional, mas não apenas para que dessa crítica surja um pensamento mais adequado, e sim uma nova ordem social.

Referências

ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Tradução de M. A. Casanova. Revisão de E. S. Neves Silva. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

____. *Introdução à sociologia*. Tradução de W. Leo Maar. São Paulo: Unesp, 2008.

____. *Philosophische Elementer einer Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2008(b).

_____. "Gesellschaft". In: ADORNO, Theodor. *Gesammelte Schriften 8*. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972, pp. 9-19.

_____. "Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?". In: ADORNO, Theodor. *Gesammelte Schriften 8*. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972(b), pp. 354-370.

ADORNO, Theodor, GEHLEN, Arnold. "Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? Ein Streitgespräch (von 1965)" In: GRENZ, Friedemann. *Adornos*

Philosophie in Grundbegriffen. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974, pp. 225-252.

BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm, Utopia*. Nova Iorque: Columbia University Press: 1986.

BLASCO, Jordi Maiso. *Elementos para la reapropiación de la teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca: 2010.

COOK, Deborah. *Adorno, Habermas and the search of a rational society*. Londres: Routledge, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. Tradução de P. A. Soethe e F. B. Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HAMMER, Espen. *Adorno and the Political*. Londres: Routledge, 2006.

HONNETH, Axel. *The Critique of power:* reflective stages in a critical social theory. Cambridge: MIT Press, 1993.

JAY, Martin. *A Imaginação dialética*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

MELO, Rúrion. *Habermas e Marx: Teoria crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva, 2013.

NOBRE, Marcos. *A Dialética negativa de Theodor W. Adorno*: a ontologia do Estado falso. São Paulo: Iluminuras, 1998.

PEDROSO, Gustavo. "Entre o capitalismo de Estado e o Behemoth: o Instituto de Pesquisa Social e o fenômeno do fascismo". In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, vol. 15, 2009, pp. 151-179.

POLLOCK, Friedrich. "State Capitalism". In: LOWENTHAL, Leo e HORKHEIMER, Max. *Studies in Philosophy and Social Science*, vol. IX, N. 2, 1941, pp. 200-25.

POSTONE, Moishe. *Time, Labor and Social Domination:* A reinterpretation of Marx's critical theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt:* história, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

ZUIDERVAART, Lambert. "Theodor W. Adorno". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/adorno/>.

*Carlos Roberto Bueno Ferreira**

DEMOCRACIA DELIBERATIVA COMO PROCEDIMENTO DE LEGITIMAÇÃO NORMATIVA: O MODELO DE HABERMAS

Resumo: O presente estudo busca apresentar brevemente o modelo da democracia deliberativa, imaginado por Habermas como uma terceira via aos projetos modernos, sejam eles liberais ou comunitaristas. Baseado em sua teoria discursiva, Habermas apresenta a própria deliberação como procedimento de legitimação normativa, por meio do exercício da razão pública, e visando um compromisso na solução dos problemas sociais. Tal posição implica uma forma diferente de procedimentalismo, baseado na legitimação intersubjetiva de normas e instituições, conforme a sua adequação ao referencial da livre deliberação. Em face disso, visa-se demonstrar em que aspectos a teoria habermasiana diferencia-se dos modelos liberais e comunitaristas, bem como avaliar se estaria ou não apta a gerar estabilidade social e reduzir injustiças. Por fim, far-se-á uma rápida apreciação prática da deliberação pública como forma de legitimação normativa, com base na experiência realizada pelo "*Center for Deliberative Democracy - CDD da Stanford University*" e seu coordenador, James Fishkin, na cidade de Porto Alegre/RS.

Palavras-chave: democracia deliberativa; Jurgen Habermas; James Fischkin.

---

* Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, na área de concentração "Ética e Filosofia Política" e linha de pesquisa "Estado e teorias da justiça". Especialista em Direito Público pela Escola Superior de Magistratura Federal. Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Santa Maria.

Abstract: The present study aims to briefly present the model of deliberative democracy envisioned by Habermas as a third way to modern designs, be they liberal or communitarian. Based on his discourse theory, Habermas presents itself as deliberation procedure normative legitimacy, through the exercise of public reason, and seeking a compromise in solving social problems. This position requires a different form of proceduralism, based on intersubjective legitimacy of rules and institutions, according to their suitability for the reference of free deliberation. In light of this, seeks to demonstrate that aspects Habermasian theory differs from models liberals and communitarians, and evaluate whether or not it would be able to generate social stability and reduce inequities. Finally, far-will be a quick appreciation practice of public deliberation as a form of normative legitimacy, based on the experience held by the "Center for Deliberative Democracy - CDD Stanford University" in Porto Alegre / RS.

Keywords: deliberative democracy; Jurgen Habermas; James Fishkin.

Introdução

A legitimação normativa é instância alicerce da construção de qualquer sociedade, seja ela desenhada em moldes mais liberais (Locke, Rawls, Dworkin) ou comunitaristas (Hegel, Taylor, Walzer, McIntire). Que espécie de vontade é necessária (ou suficiente) para gerar o poder soberano que, por sua vez, será incumbido de sedimentar os direitos e deveres? Seria essa legitimação fruto de um acordo objetivo como a "vontade geral" *rousseauniana* ou seria resultado da "vontade da maioria" visando um consenso mínimo?

Para responder de forma satisfatória a essas perguntas é necessário começar definindo o papel da soberania popular na formação de um Estado democrático. O presente estudo pretende apresentar brevemente o modelo da democracia deliberativa, o qual Habermas imaginou ser

uma terceira via ao projeto moderno de autonomia dos cidadãos, analisando algumas das suas possíveis vantagens e dificuldades. Por fim, propomos um olhar prático à questão a partir de uma experiência aplicada pelo Deliberative Democracy Center, da Stanford University, no bairro da Restinga, em Porto Alegre[1].

Uma Terceira Via: Deliberação Pública como Procedimento

A complexa relação entre ética, moral, política e direito é o objeto tanto das teorias liberais como das chamadas teorias comunitaristas. Não satisfeitas com as *self-defeating* soluções positivistas e jusnaturalistas, essas teorias tentam formular um ideia de justiça que decorra da autonomia do cidadão.

Como modernamente desenvolvida por John Rawls, a teoria liberal (liberalismo político) busca a definição de princípios de justiça por meio de argumentos reflexivos. Para isso, utiliza-se de uma experiência do pensamento (*thought experiment*), um artifício de representação: a posição original. Nela, os cidadãos são vestidos por um "véu de ignorância", que os impossibilita de impor suas razões puramente individuais. São forçados a considerar a posição dos demais participantes. Dessa forma, guiados pela seleção de princípios racionais e razoáveis, os indivíduos promovem uma espécie de contrato social que, por sua vez, deve representar um acordo mínimo necessário para o funcionamento de uma sociedade bem ordenada.

É característica desse procedimento a prevalência do justo (moral) sobre o bom (ético). Contudo, para que tal afirmação possa fazer completo sentido é necessária uma separação entre as esferas ética, política e moral. Partindo dessa distinção, pode-se dizer que, conforme a teoria de

[1] Tive a oportunidade de participar dessa experiência como moderador.

Rawls, princípios e normas válidos devem ser justificados universalmente, sem recorrer a concepções particulares de bem. Em outras palavras, isso significa que não são as concepções éticas adotadas pelos indivíduos que irão definir as normas morais e jurídicas que lhes serão aplicadas. Princípios e normas tem pretensão de validade universal, portanto devem ser resultado de um procedimento justo e legitimados originalmente por um acordo mínimo. Já as concepções de bem, como valores éticos, somente têm pretensão de validade perante os que se identificam com esses mesmos valores.

A teoria da justiça de Rawls parte da concepção política de pessoa. Isso significa que a legitimação política (valores universalizados decorrentes da moral) serve de proteção para a diversidade ética. Dessa forma, é possível que alguém que tenha uma determinada crença religiosa (doutrina ética) possa concordar (sobre os aspectos normativos da vida pública) com outra pessoa que tenha identidade de crença diferente. Nas palavras de Rainer Forst:

> Os interesses de ordem superior da pessoa moral conduzem a uma teoria da justiça que especifica os direitos e deveres dos cidadãos como pessoas do direito, mas não concepções particulares do bem para os indivíduos (ou grupos). Antes, esses direitos e deveres formam (segundo sua pretensão) uma *capa protetora* para as pessoas éticas do bem[2].

Segundo o autor supracitado, Rawls teria proposto uma separação entre o conceito de pessoa nas esferas moral, política e ética. No contexto da pessoa moral fixam-se os valores universalizáveis; na pessoa política está o cidadão de direitos e deveres subordinado à normatização decorrente daqueles valores universais eleitos pela pessoa moral, de

---

[2] FORST, Rainer. *Contextos da justiça*. Filosofia Política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010, p. 40.

forma a permitir a convivência em sociedade; por fim, a pessoa ética é o reduto das concepções de bem.

Estamos diante de uma teoria que procura avaliar as liberdades dos indivíduos perante a sociedade de acordo com princípios de justiça, com os quais todos poderiam concordar, a partir de um ponto de partida equitativo.

Muitas posições surgiram para se opor a essa concepção liberal defendida por Rawls. As chamadas "teorias comunitaristas" não podem ser definidas de forma uníssona. Diversos autores propuseram críticas pontuais contra os mais variados aspectos da postura liberal. Contudo, a característica comum que permite a classificação de certos autores (Sandel, MacIntyre, Taylor e outros) como comunitaristas é a objeção a um determinado "atomismo". Essa crítica acusa o liberalismo de considerar, no momento da formação do contrato legitimador do Estado, as pessoas como meros indivíduos independentes ou "*uma multidão atomística de indivíduos juntos*"[3] Para os comunitaristas, é inconcebível que se possa definir o homem fora da sua pertença ao grupo social, uma vez que partem do princípio de que o ser humano é um *zoon politikon*. O "eu liberal" é tratado como um produto abstrato e artificial de uma teoria que se empenha na defesa de direitos individuais, colocando o indivíduo autônomo como cerne normativo[4]. O comunitarismo tenta redefinir o *ethos* democrático, ou seja, o modo como o cidadão se sente parte de uma determinada sociedade.

Podemos identificar algumas formas comunitaristas que tentam tratar dos pressupostos políticos e culturais que seriam necessários para a configuração da comunidade. Dentre elas vale destacar uma abordagem que assume uma

---

[3] HEGEL, George Wilhem Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

[4] FORST, Rainer. *Contextos da justiça*. Filosofia Política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

posição mais substancialista e outra que toma um fundamento republicano participativo.

No comunitarismo substancialista o bem comum é pensado como uma substância existente de modo pré-político. Deve haver, portanto, uma unidade forte entre a identidade dos indivíduos e a identidade universal objetiva daquela comunidade. A sociedade seria, portanto, um "grande sujeito" integrado politicamente. A seguinte passagem de Hegel demonstra bem a natureza dessa postura comunitarista substancialista:

> O espírito tem realidade efetiva, e os acidentes do mesmo são os indivíduos. Por isso, no ético são sempre possíveis somente dois pontos de vista, que ou se parte da substancialidade ou procede-se atomisticamente e se parte de particularidade como fundamento. Esse último ponto de vista é destituído do espírito porque leva apenas uma composição: o espírito não é apenas particular, mas a unidade do particular e do universal[5].

A posição republicana participativa, por outro lado, defende uma unidade ético-substancial por meio da participação. O bem comum não é dado de forma pré-polítca, mas sim produzido pelos cidadãos livres e iguais. Essa corrente é fortemente inspirada em Rousseau, tendo os cidadãos como participantes politicamente virtuosos que tem sua vontade particular subordinada à vontade comum.

Pode-se observar, de tudo que se apresentou tanto dos modelos liberais como dos comunitaristas, que restaram problemas não satisfatoriamente (ou definitivamente) enfrentados seja nos aspectos da integração e legitimação política ou da cidadania.

No campo da integração política podemos identificar o problema remanescente de se cair ou em um atomismo, e

---

[5] HEGEL, George Wilhem Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo, Martins Fontes, 2003. § 156.

considerar os indivíduos de forma isolada, ou buscar um substancialismo, que considera a comunidade como um grande sujeito integrado, no qual não há muito espaço para a individualidade. No que tange a cidadania fica a dúvida do real espaço para reconhecimento de diferenças éticas. Por fim, no tocante à legitimação política também se geram impasses: na teoria liberal os princípios de justiça gozam de prioridade em face do procedimento de legitimação democrática; na corrente comunitarista substancialista somente se concebe a legitimidade se em concordância com a identidade objetiva universal da comunidade e, finalmente; na posição republicana participativa parte-se da legitimação fundada na normatização decorrente da produção dos cidadãos virtuosos.

O modelo de democracia deliberativa proposto por Jurgen Habermas pretende ser uma terceira via para além das teorias liberais e comunitaristas. O cerne da teoria deliberativa é a concepção da soberania popular como "procedimento", o que faz desaparecer o sujeito em prol de um processo intersubjetivo de fundamentação normativa. A seguinte citação ilustra de forma bem clara a ideia central da deliberação como procedimento:

> O eu de uma comunidade jurídica que se auto-organiza desaparece nas formas de comunicação sem sujeito, que regulam o fluxo dos discursos de formação da opinião e da vontade de tal modo que seus resultados falíveis tenham a seu favor a suposição da racionalidade. Com isso, a intuição que se vincula à ideia da soberania popular não é negada, mas interpretada de modo intersubjetivo[6].

Observa-se que na democracia deliberativa o que se propõe é a interpretação da soberania popular como pro-

[6] HABERMAS apud FORST, Rainer. *Contextos da justiça*. Filosofia Política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010. p. 153.

cedimento intersubjetivo. Isso significa que a fonte de legitimação normativa não será nem subjetiva, como no modelo liberal, nem objetiva, como no modelo comunitarista substancialista. A soberania popular não é resultado nem da soma das vontades individuais, nem representa uma "vontade geral", mas sim decorre de um processo de formação discursivo-deliberativo entre cidadãos livres e iguais. O poder gerado comunicativamente é aquele gerado intersubjetivamente.

Outra característica que se pode notar no trecho citado é a falibilidade. O resultado do procedimento deliberativo representa uma decisão política fundamentada universalmente por meio do discurso, contudo essa decisão é sempre provisória. Cada decisão política fica constantemente sob a prova de sua justificação pública e, no momento em que não mais for sustentável, deve ser substituída. Os cidadãos se comprometem na resolução dos problemas sociais por meio do discurso, utilizando-se da razão pública, e consideram legítimas suas instituições básicas de acordo com a sua adequação com o ideal da deliberação pública livre.

O princípio da democracia deliberativa é um princípio de legitimação democrática que pressupõe três qualidades essenciais ao discurso público, as quais podem ser entendidas como etapas da deliberação pública: a) racionalidade e equidade; b) crítica e conflito; e c) reconciliação e solidariedade.

A racionalidade e equidade estão ligadas ao momento da formação das preferências, bem como se relacionam com a capacidade de aceitar, discordar ou tolerar as opiniões dos outros. Na democracia deliberativa somente serão legitimadas as normas que decorram do discurso entre cidadãos livres e iguais. Contudo, esse modelo assume pressupostos cognitivos mais fortes que os liberais ou comunitaristas. Diferentemente da posição liberal, que se

baseia na eleição de princípios morais universalizáveis, o discurso deliberativo não tem um limite contextual, permitindo debates mais amplos, sejam eles sobre questões éticas, políticas ou morais. Também a discussão não fica refém de uma identidade coletiva, como no comunitarismo substancialista. Existem, dessa forma, mais possibilidades de se chegar a consensos e estabelecer compromissos, e menos espaços para uma identidade substancial.

Habermas não nega sua inspiração kantiana para a utilização de um critério procedimentalista na formação da vontade pública. No liberalismo de Rawls, que também é procedimental, existe uma justiça procedimental pura, responsável pela forma como se dará a eleição dos princípios de justiça que nortearão a produção normativa. No modelo de Habermas, ao invés de utilizar um procedimento para seleção de princípios, têm-se a própria deliberação discursiva como procedimento legitimador.

A democracia deliberativa é constituída por razões justificadas universalmente. Não há boas nem más razões *a priori*. Os cidadãos submetem suas crenças morais ao teste da deliberação e as modificam, reforçam ou abandonam após o embate de argumentos. No procedimento de justificação pública as preferências individuais devem ser apresentadas como razões universais. Isso não significa que não caibam razões individuais no discurso, apenas se quer reforçar que haja um vínculo entre os interesses universais e os individuais. Os interesses individuais não são abandonados, mas traduzidos em uma linguagem universal pelo procedimento deliberativo. Nesse modelo, o cidadão não se despe de sua identidade ética para poder participar do discurso político. Os pontos de vista éticos, políticos e morais encontram-se uns com os outros, integrando o procedimento de discussão e deliberação.

O modelo deliberativo também não busca a verdade política objetiva. Não há essa preocupação epistêmica de

justificação. Não há uma dissociação entre o fático e o justo ideal. Assim, a decisão factual é uma esfera de decisão normativa. As razões têm de ser reconhecidas pelos autores do direito, que são, ao mesmo tempo, seus destinatários. Nesse aspecto, pode-se dizer que a solução habermasiana é a que melhor evitou a falácia naturalista - não se pode inferir um "dever ser" a partir de um "ser"- , inicialmente identificada por David Hume. A decisão deliberada já é uma proposição normativa, não havendo que se estabelecer um conjunto de normas ideais representativas de um "dever ser".

O conflito e a crítica são relativos à etapa de reconhecimento das reivindicações e da verificação da representatividade. "*No interior de toda linguagem habita a violência potencial de excluir aqueles que não falam, mas em cujo nome, contudo se fala*"[7]. Estamos diante do desafio de encontrar uma voz universal que não faça calar as vozes dissonantes da diversidade. Tanto a teoria liberal como a comunitarista limitam as questões que podem ser enfrentadas em discurso político. Os liberais traçam uma separação entre o público e o privado. Os comunitaristas utilizam-se de um vínculo forte do "eu" com a comunidade, sendo que a manutenção dessa identidade é obrigatória, sob pena da perda da identidade individual.

Na democracia deliberativa o discurso político serve como meio através do qual as reivindicações pelo reconhecimento podem modificar as normas vigentes da sociedade, conduzindo a uma nova linguagem universal que inclua essas vozes antes não atendidas. Novamente, podemos observar a adequação da qualidade falibilista do modelo deliberativo. A linguagem universal, consequência de um

---

[7] FORST, Rainer. *Contextos da justiça*. Filosofia Política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010. p. 159.

procedimento discursivo deliberativo, pode, a todo momento, cometer a injustiça de declarar um interesse particular como se fosse uma vontade universal. Por essa razão, a decisão final deve estar sempre pronta para acolher novas reivindicações por reconhecimento que conduzirão a uma nova linguagem universal.

Uma terceira etapa da deliberação está relacionada aos valores da reconciliação e solidariedade. Após a descoberta das preferências, pela via discursiva, e da integração das reivindicações passa-se ao momento da responsabilização. Na democracia deliberativa busca-se a afirmação de uma vida comum. Conforme Hannah Arendt o "*sensus communis*" é a afirmação de um mundo comum e ao mesmo tempo a autodescoberta das pessoas na "esfera pública"[8]. Os cidadãos, capazes de autonomia política, devem eles próprios, de forma racional e responsável, vincularem suas ações às decisões deliberadas coletivamente. Essa responsabilidade política dos cidadãos possui duas dimensões: uma dialógica, que significa responder de forma responsável aos demais concidadãos; e outra coletiva, que representa a responsabilidade em conjunto pelas ações da coletividade.

A cidadania deixa de ser a mera participação do indivíduo enquanto pessoa política. Os cidadãos devem respeitar suas semelhanças e diferenças como *pessoas éticas*, como *pessoas do direito* e como concidadãos. Passa-se a ter um conceito multidimensional que abrange os direitos e deveres subjetivos ligados à autonomia individual, bem como a possibilidade de participação política plena, como membro da comunidade. Essa inclusão jurídico-social permite que os cidadãos participem politicamente, de forma substancial, em discursos de justificação e legitimação de normas, fi-

---

[8] ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa, São Paulo. Perspectiva, 2005.

cando responsáveis perante a comunidade política como autores e destinatários da produção normativa.

É dessa forma que Habermas elabora sua teoria deliberativa-participativa de democracia num procedimentalismo que mantém o princípio de normatividade universalizável dos liberais, sem suas premissas contratualistas, e reabilita a soberania popular como procedimento da vontade, sem os vícios de suas visões totalizantes. Trata-se, portanto, de uma terceira via ao projeto de emancipação inacabado dos modernos[9].

Como foi observado, o modelo de democracia deliberativa busca solucionar questões que, no entendimento de Habermas, não foram satisfatoriamente resolvidas pelas teorias liberais e comunitaristas. Contudo cabe elencar algumas das supostas vantagens da teoria habermasiana e as possíveis dificuldades da abordagem discursivo-deliberativa em termos mais práticos.

Tanto a teoria de Habermas como a de Rawls oferecem uma solução procedimental para a questão da justiça social. Entretanto, nenhuma delas consegue evitar definitivamente que situações de injustiça se instaurem. No caso da teoria liberal, existe uma justiça procedimental pura por ocasião da posição original, que é o procedimento por excelência para a definição dos princípios de justiça. Contudo, após essa fase ideal, que representa um consenso mínimo, os demais impasses serão solucionados por uma "justiça procedimental imperfeita" a ser realizada na esfera do Direito. Assim, a justiça no caso concreto fica subordinada à justeza das instituições que formam a sociedade. Portanto, o que a sistema liberal garante é somente um procedimento justo, não necessariamente um resultado que espelhe justiça.

---

[9] ARENDT, Hannah. Entre o Passado e o Futuro. Trad. Mauro W. Barbosa, São Paulo. Perspectiva, 2005.

A posição habermasiana, por sua vez, baseia-se na soberania popular como procedimento de legitimação normativa, por meio da deliberação. Nesse modelo não há normatividade pura, mas somente a que decorre do discurso deliberativo. A falibilidade é qualidade essencial do procedimento. Em que pese parecer uma abordagem mais honesta e se ter a razão pública como justificadora das deliberações, a teoria de Habermas também não se mostra capaz de impedir que sejam geradas injustiças.

Outra das supostas vantagens da democracia deliberativa é que, por evitar uma abordagem procedimental do tipo contratualistas, a teoria habermasiana não precisa utilizar artifícios abstratos de representação, como a posição original (*thought experiment*). Para Habermas, Rawls se contentou com a distinção entre justiça política e moralidade. Contudo, em termos práticos, o modelo deliberativo também se baseia numa situação ideal de comunicação, na qual o resultado do discurso seria aceito por todos e, consequentemente, passaria a vigorar responsabilizando os cidadãos.

Com efeito, mesmo que reconhecidamente a teoria da democracia deliberativa represente uma terceira via, ainda assim, esse caminho não é livre de percalços. Muito se discute se a concepção habermasiana conseguiria, na prática, superar a dificuldade de se obter consenso pela via discursiva, sem recair na escolha da maioria simples. É justamente sobre a possibilidade de uma forma de democracia deliberativa aplicada que trata o item seguinte desse trabalho.

A aplicação prática da deliberação pública como forma de legitimação normativa

Essa parte final do presente artigo será destinada a uma rápida apreciação da aplicação concreta da deliberação pública como forma de legitimação normativa, e sua adequação à realidade brasileira.

James Fishkin, em seu mais recente livro "*When the People Speak: Deliberative Democracy*"[10], defende a ideia de um programa de pesquisa sistemático de ciências sociais focado em inovações democráticas. O autor explica o que considera ser o "trilema da reforma democrática" – uma incapacidade de reconhecer três princípios democráticos básicos: equidade política, participação e deliberação. Para isso ele traça um panorama de quatro teorias sobre a democracia: democracia competitiva, deliberação elitista, democracia participativa e democracia deliberativa. Tendo diferenciado a democracia deliberativa o autor passa a abordar a questão de como a deliberação pode ser feita na prática e como pode ser aplicada em condições adversas.

Como soluções ao problema da democracia atual o autor aponta sistemas de participação direta como referendos e a própria experiência das *deliberative pollings* (apurações ou votações deliberativas) como alternativas.

O CDD (*Center for Deliberative Democracy*) da universidade de Stanford, dirigido pelo professor Fishkin, é responsável pelo desenvolvimento e aplicação das *deliberative pollings*. Trata-se de um procedimento no qual pessoas são entrevistadas e respondem a um questionário referente a alguns tópicos de interesse político-social pré-estabelecidos. Em sequência, essas mesmas pessoas são convidadas a reunirem-se durante um fim de semana, para que possam informar-se e deliberar em grupos sobre os assuntos inicialmente definidos na pesquisa, passando, ao final das sessões de argumentação coletiva, a responder novamente ao mesmo questionário. A proposta do experimento é verificar o grau de informação dos cidadãos sobre determinados assuntos de interesse público, bem como avaliar que parcela desses indivíduos muda de opinião após ter se de-

[10] FISHKIN, James. *When the People Speak*: Deliberative Democracy and Public Consultation. OUP Oxford Press, 2009.

parado com mais informações a respeito desses mesmos assuntos. A pesquisa já foi realizada em diversos países como Coréia do Sul, Irlanda do Norte, Polônia, China e Brasil, conseguindo resultados expressivos sobre assuntos políticos dos mais variados como: unificação nacional, reforma do plano de carreira de servidores públicos, imigração, políticas de mercado internacional, desemprego, etc.

O resultado do experimento é, segundo Fishkin, "*uma votação com um rosto humano*"[11]. Além de obter dados quantitativos referentes aos questionários aplicados e às possíveis mudanças de opinião dos participantes, as *deliberative pollings* possuem um lado imediato e concreto: as discussões nos grupos focais, as quais servem de base para a atitude governamental a respeito das questões levantadas e debatidas pelos participantes.

O professor James Fishkin, acompanhado do professor Robert Luskin, estiveram no Brasil no mês de junho do ano de dois mil e treze. Em cooperação com a prefeitura da cidade de Porto Alegre e o Observa POA, o CDD da Universidade de Stanford aplicou a pesquisa deliberativa no bairro da Restinga, no dia vinte e dois do mesmo mês. A escolha do local foi em decorrência do histórico de participação popular no programa de Orçamento Participativo municipal. A pesquisa foi realizada nos mesmos moldes de *deliberative polling* já aplicados em outras localidades. Foram selecionados como temas para a deliberação assuntos referentes ao bairro da Restinga, divididos em quatro eixos principais: a) infraestrutura; b) equipamentos e prestação de serviços; c) cultura, laser e transporte; e d) aspectos socioeconômicos.

O procedimento adotado foi o seguinte: foram selecionados, aleatoriamente, quinhentos moradores da Restin-

[11] FISHKIN, James. *When the People Speak*: Deliberative Democracy and Public Consultation. OUP Oxford Press, 2009.

ga, que receberam por correio um questionário que consultava sua opinião acerca das prioridades do bairro em relação aos eixos já mencionados. Desses quinhentos, duzentos e cinquenta foram convidados a participar da segunda fase do procedimento, que envolvia receber um material informativo preparado pelo Observa POA sobre as questões que já haviam respondido e, no sábado já mencionado, reunirem-se com os demais para a deliberação em pequenos grupos, seguida de questões que poderiam ser feitas a especialistas da Prefeitura em uma plenária.

No dia 22 de Junho, os participantes foram divididos em pequenos grupos de no máximo quinze pessoas e tiveram tempo determinado para deliberar de forma a esgotar os temas indicados. Alunos de cursos de pós-graduação de universidades de Porto Alegre foram selecionados como moderadores dos grupos, com a função de gerenciar os debates (sem intervir nas discussões) e fiscalizar se os objetivos da pesquisa estavam sendo cumpridos, quais sejam: que todas as pessoas pudessem falar e emitir sua opinião e que não restasse tema sem ser discutido. Os moderadores deviam reforçar a não necessidade de obtenção de consenso nos pequenos grupos, já que o objetivo era justamente que todos tivessem acesso às opiniões mais diversas para formar sua posição final. Ao final da discussão, cada grupo foi convidado a elaborar uma questão direcionada ao um quadro de especialistas das mais diversas áreas da atividade pública que estiveram presentes no evento para responder em nome da prefeitura e apresentar soluções ou justificativas para os problemas apontados.

Considerando a crise representativa em que vivemos, pesquisas deliberativas como essa são extremamente oportunas. O diagnóstico realizado por Fishkin é certeiro, porquanto são necessárias soluções inovadoras para os problemas do nosso falido sistema democrático de representação. Da mesma forma, são inúmeras as dificuldades a

serem enfrentadas para que se possam encontrar alternativas aplicáveis, seja em pequenos grupos ou em escala nacional. As contribuições dessas formas de experimentos realizados pelo CDD vão muito além da identificação de um método ideal para a aplicação prática da democracia deliberativa e de uma referência concreta para a atuação do poder público local. A atitude otimista de devolver a autonomia aos cidadãos, confiando a eles o papel de deliberarem sobre seus futuros e escolherem a posição que devem tomar perante as autoridades públicas é certamente um primeiro passo de uma caminhada em direção a uma nova forma de democracia.

A experiência da Restinga serviu para mostrar que existe uma vontade latente de participação política. Quando os cidadãos são chamados para opinarem sobre temas que lhes dizem respeito na esfera pública todos tem algo importante a dizer. Desconsiderar essa voz por subestimar o conhecimento popular é algo que deve ser revisto se estivermos dispostos a encontrar novas formas eficientes de representação democrática.

As recentes manifestações populares que assolam o país demonstram que a tolerância com governos que não ouvem os cidadãos estão com os dias contados. A tendência é uma crescente politização das massas e uma cobrança constante e pontual das necessidades e desejos da população. É chegada a hora de buscarmos novas democracias. O futuro da nova representatividade democrática está em debate. Que comece a deliberação!

Bibliografia

AKERMAN, Bruce and FISHKIN, James S. *Deliberation Day*. Yale University Press, 2004;

ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa, São Paulo. Perspectiva, 2005;

FISHKIN, James S. *New Directions for Democratic Reform*. Yale University Press, 1991;

_____, *When the People Speak: Deliberative Democracy and Public Consultation*. OUP Oxford Press, 2009;

FORST, Rainer. *Contextos da justiça. Filosofia Política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010;

HABERMAS, Jurgen. *Ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo, Martins Fontes, 2007;

_____, *A inclusão do outro: Estudos de Teoria e Política*. Tradução de George Sperber e. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002;

_____, *Teoria da ação comunicativa*. São Paulo, Cortez Editora, 1999;

HEGEL, George Wilhem Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, Trad. Orlando Vitorino. São Paulo, Martins Fontes, 2003;

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Tractatus ethico-politicus: genealogia do ethos moderno*. Porto Alegre. EDIPUCRS, 1999;

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1971;

_____, Reply to Habermas. *The Journal of Philosophy*, XCII (3) (mar. 1995);

_____, *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press 1996.

*Davi José de Souza da Silva**

DIREITOS HUMANOS E INTERVENÇÕES NO DIREITO DOS POVOS DE JOHN RAWLS

Resumo: O presente artigo disserta acerca dos direitos humanos na Sociedade dos Povos de John Rawls. Através da aplicação de seu *método construtivista* às relações entre povos, Rawls elaborou uma *segunda posição original* entre os povos para extrair dela princípios capazes de realizar a *utopia realista* da justiça global. Dentre os princípios de justiça dos povos encontramos o 6º princípio que determina o *dever de honrar os direitos humanos*. Na primeira parte, analisamos a natureza dos direitos humanos para caracterizá-los como direitos jurídicos, universais e morais capazes de estabelecer a cooperação social entre os povos liberais e decentes. No seu conjunto, Rawls expressa uma concepção de direitos humanos minimalista, dualista e não paroquial. De posse dessa concepção de direitos humanos, investigamos o papel central que estes exercem ao indicar o parâmetro da decência dos regimes políticos impondo limites à soberania estatal, não mais compreendida no sentido clássico westfaliano (1648). Por último, nos debruçamos sobre o papel que os direitos humanos exercem na justificação de intervenções sobre os regimes estatais que desrespeitam o direito dos povos. Para tanto nos preocupamos mais com o dever de intervir no caso de violações dos direitos humanos do que com o direito à guerra contra *Estados fora da Lei agressivos*.

---

* Doutorando em Filosofia pelo PPG/Fil/UFSC. Bolsista CAPES. Atualmente desenvolve projeto de Pesquisa sobre o tema *Intervenções Humanitárias e Direitos Humanos a partir de Jürgen Habermas e John Rawls* sob orientação do Prof. Alessandro Pinzani – UFSC. Mestre em Direito com ênfase em Direitos Humanos pela Universidade Federal do Pará - UFPA. Professor de Ciência Política e Filosofia do Direito da Faculdade de Castanhal – FCAT/PA. Email: davisilva.adv@gmail.com.

Palavras chaves: justiça global, direito, intervenções humanitárias, direitos humanos.

Abstract: This paper approaches the role of human rights in the *Society of Peoples* of John Rawls. Through his constructivism method applied in relations between peoples Rawls has developed a *second original position* in order to found principles able to achieve a *realistic utopia* of global justice. In the list of principles of justice between the peoples is it found the 6th principle prescribing the duty to honor human rights. Rawls conceives the human rights as relational, enforceable and universal rights able to promote social cooperation between the liberal and decent peoples. They are relational because rely on symmetric relation between a right holder and the bearer of a correlate duty recognized by the whole of society. Enforceable because the right holder can demand its compliance form the institutions of society. Universal inasmuch as can be justified and accepted for any rational and reasonable peoples. Altogether, Rawls offers a minimalist, dualistic and non-parochial conception of human rights. Human rights has a central role in the *Society of Peoples*, since they point out minimal patters of decency of political regimes, imposing limits on state sovereignty, no longer understood in the classical Westphalia (1648) sense. At last, the paper deals with the role played by the human rights in the justification of interventions on classical sovereignty of political regimes that violate human rights.

Keywords: global justice, humanitarian intervention, human rights.

1.Sobre os Direitos Humanos no Direito dos Povos de John Rawls

Os direitos humanos no *Direito dos Povos*[1] de Rawls se ligam tanto aos limites do uso da força quanto ao respeito

[1] Dado o número de citações que faremos da obra *O Direito dos Povos*, utilizaremos a abreviatura LoP para nos referimos a ela.

pela soberania e autodeterminação. A partir do 6º Princípio de justiça entre os povos enuncia que os membros da *Sociedade dos Povos* devem honrar os direitos humanos. Nesse primeiro momento Rawls não argumenta sobre a moralidade, conteúdo ou função que estes devem ter na *Sociedade dos Povos*, apesar de afirmar que entre os povos bem-ordenados tal princípio junto com o 7º (referente à conduta da guerra) possam parecer supérfluos[2].

Os detalhes sobre os direitos humanos surgem em *LoP* quando Rawls começa a tratar dos critérios para que uma sociedade hierárquica seja *decente*. Rawls diz que tais *povos decentes* asseguram a todos os seus cidadãos os direitos humanos, garantia essa que dá legitimidade a tais povos no âmbito interno e no âmbito da *Sociedade dos Povos*. Além de não serem belicosos, os *povos hierárquicos decentes* devem honrar os direitos humanos para que, sob condições de tolerância, sejam membros *bona fide* da *Sociedade dos Povos*.

Rawls então enuncia o que poderia ser considerado como os direitos humanos: (a) direito à vida (aos meios de subsistência e segurança); (b) à liberdade (à liberação de escravidão, servidão e ocupação forçada, e a uma medida de liberdade de consciência suficiente para assegurar a liberdade de religião e pensamento); à propriedade (propriedade pessoal); e (c) à igualdade formal com expressa pelas regras de justiça natural que determina que os casos similares devam ser tratados de maneira similar[3]. O que resta saber é: qual é a natureza de tais direitos? Como Rawls justifica tais direitos, ou seja, como ele chega a essa lista e por que seu conteúdo é tão restrito?

A primeira preocupação que Rawls demonstra quando introduz a sua lista de direitos humanos é afirmar que a

---

[2] *LoP*, p. 48. As razões pelas quais Rawls entende como autoevidente que tais povos não travem guerra serão vistas mais abaixo.
[3] *LoP*, p. 85.

mesma não é paroquial[4], pois pretende escapar da suspeita de que os direitos humanos representam o núcleo daquelas concepções políticas desenvolvidas pela tradição liberal democrática. Na descrição da possibilidade de existência dos *povos decentes*, Rawls argumenta que em qualquer sociedade com um mínimo de preocupação quanto à cooperação social há o respeito aos direitos humanos, ainda que tal preocupação seja deflacionada e desconsidere a plenitude de compreender os cidadãos como livres e iguais[5].

O elemento da cooperação social, enquanto requisito para que um povo seja considerado decente e possa participar da *Sociedade dos Povos* liga-se ao respeito aos direitos humanos. Tal ideia normativa de decência verifica-se e justifica-se pelo respeito que também os *povos decentes* devem ter pelos direitos humanos. Num primeiro momento, parece ser a inclusão dos *povos decentes* o motivo pelo qual Rawls enxerga uma lista mais enxuta de direitos humanos. Tal hipótese levantada aqui se apoia na passagem em que Rawls afirma a possibilidade de compreender os direitos humanos tanto na tradição democrática liberal quanto na ideia de bem comum dos *povos decentes*, abaixo:

> Temos de dar conta, de duas maneiras, das características dos direitos humanos que descrevi até aqui. Uma maneira é vê-los como pertencentes a uma concepção de justiça política liberal e como um subconjunto de diretos e liberdades assegurados a todos os cidadãos livres e iguais num regime democrático liberal constitucional. A outra é vê-los como pertencentes a uma forma social associativa (como a denominei), que vê as pessoas primeiro como membros de grupos – associações, corporações e Estados. Como membros, as pessoas têm direitos e liberdades que as capacitam a cumprir seus

[4] Id. ibidem.
[5] *LoP*, p. 87-88.

> direitos e obrigações e a participar de um sistema decente de cooperação social.[6]

Da passagem acima se pode inferir que Rawls não confundirá os direitos humanos, assegurado pela *Sociedade dos Povos*, com os direitos e liberdades civis que os sujeitos têm no âmbito das sociedades liberais democráticas. Os direitos humanos apontados por Rawls são aqueles capazes de estabelecer o mínimo necessário para que haja a cooperação social. Para ele, "aquilo que veio a ser chamado direitos humanos tornou-se condição necessária de qualquer sistema de cooperação social"[7]. Se a cooperação social não é uma característica exclusiva das sociedades liberais democráticas, então sua condição de possibilidade, os direitos humanos, também não deve ser[8].

A ligação interna entre direitos humanos e cooperação social em Rawls, associada à ideia normativa de decência, culmina numa concepção de direitos humanos dualista e minimalista[9]. A primeira característica é dualista em dois modos: (a) os direitos humanos desenvolvem-se diferenciadamente em povos liberais e decentes, pois não há uma gênese comum desses direitos; (b) logo, não se deve identificar direitos humanos como direitos civis, uma vez

---

[6] *LoP*, p. 89.

[7] Id. ibidem.

[8] Em que pese isso, não silencia ao longo do texto a indagação acerca da possibilidade desse ideal de decência tanto do aspecto conceitual proposto pelo próprio Rawls quanto de sua ocorrência fática.

[9] Adoto o termo minimalista aqui apenas para me referir à quantidade e conteúdo desse rol de direitos humanos apresentado por Rawls. Faço a presente nota porque embora ela seja, em tese, pequena, a abrangência interpretativa que tais direitos conduzem não permitem que sejam tão "mínimos" como a maioria da crítica a Rawls propõe. Conf. REIDY, David A. *Political Authority and Human Rights*. In: MARTIN, Rex; REIDY, David. *Rawls's Law of Peples: a Realistic Utopia?* Blackwell Publishing, 2007.

que estes estão ligados às concepções políticas próprias de cada *povo*.

Rawls chama atenção para o fato de que os direitos civis nos *povos liberais* se desenvolvem considerando os sujeitos como livres e iguais. Entretanto, nos *povos decentes* tais direitos se desenvolvem sob uma concepção abrangente de bem, ainda que, embora possa ser contestável, cooperativa. A diferenciação na origem diversa de tais direitos leva Rawls a compreender que não se pode simplesmente entender os direitos humanos como os mesmos direitos inscritos nas cartas constitucionais dos povos liberais democráticos.

Quanto ao minimalismo, como os direitos humanos estão fundamentados na cooperação social entre os *povos liberais* e *decentes* apenas os direitos humanos reconhecida e justificadamente ligados ao mínimo necessário à cooperação entre estes grupos podem ser eleitos como direitos a serem sustentados e afirmados pela *Sociedade dos Povos*. É o denominador comum capaz de ser justificado reciprocamente, tanto por *povos liberais* quanto por *povos decentes* o que torna essa lista proposta por Rawls comprimida. Uma lista menor pode ser apoiada por um povo hierarquicamente decente que queria adentrar na *Sociedade dos Povos*, que, por sua vez, não pode ser restrita apenas aos povos liberais[10].

Assim, para Rawls, os direitos humanos estão ligados ao ideal de cooperação social. Por sua vez, a fundamentação dos direitos humanos na cooperação social revela muito mais do que simplesmente apontar o conteúdo do que não pode ser considerado como direitos humanos[11]. Ela fornece pistas quanto à sua natureza. A partir da cooperação social, os direitos humanos não são direitos naturais

---

[10] *LoP*, p. 103.

[11] Outra afirmação de Rawls no mesmo sentido negativo é a que afirma que os direitos humanos não são direitos baseados em concepções religiosas ou morais.

que os povos possam ter por conta de uma compreensão jusnaturalista pautada na ideia de características humanas universais. Quanto à sua natureza, na teoria de Rawls, a partir do ideal de cooperação, é possível entender os direitos humanos como *direitos morais universalmente válidos* (*universally valid moral rights*) [12]. Sua natureza é jurídica, moral e universal. Contudo, no que consiste e qual é a exata extensão de tais características?[13].

Na sua expressão jurídica, os direitos humanos estão envoltos em uma estrutura relacional que envolve um sujeito (Scr.) portador de uma reivindicação jurídica (*claim right*) a um bem (B) diante de outrem (Sd.) que tem o dever (*duty*) correlativo sobre esse bem diante de (Scr)[14]. Dessa forma, exigências oriundas das reivindicações legais (*claim rights*) vinculam uma gama de deveres específicos. Quando alguém é portador de uma reivindicação jurídica (*claim right*) há simetricamente, por definição, a imposição do dever correspondente a uma ou mais pessoas[15]. Além disso, quando uma reivindicação jurídica (*claim right*) que alguém porta é violada há um simétrico descumprimento de um dever correlato, que pode ser tanto um dever negativo de não violação, quanto um dever positivo de prover certo bem B agora reivindicado[16].

A juridicidade dos direitos humanos reside na sua natureza relacional conforme explicada acima. Quando um direito humano é violado, há necessariamente alguém que está sendo lesado por outrem. Há uma reivindicação jurídi-

---

[12] Apresento aqui a linha de interpretação estabelecida por HINSCH, Wilfried; STPANIANS, Markus. *Human Rights as Moral Claim Rights*. IN: MARTIN, Rex; REIDY, David. *Rawls's Law of Peples: a Realistic Utopia?* Blackwell Publishing, 2007.

[13] Id. ibidem, p. 119.

[14] Id. ibidem, p. 120.

[15] Id. ibidem.

[16] Id. ibidem.

ca ferida e um dever não cumprido. Diante dessa violação obrigacional o sujeito portador da reivindicação jurídica atacada pode exigir o cumprimento do respectivo dever, utilizando, inclusive, a coercibilidade. Nesse sentido, o que tornaria os direitos humanos reivindicações jurídicas é o fato deles se apoiarem no reconhecimento individual e social de que existe um dever correlato que foi descumprido[17]. Num segundo momento, após a constatação do descumprimento do dever, entra em cena coercibilidade, segunda característica própria da forma jurídica. A imposição pela força não é o que torna uma reivindicação (*claim*) jurídica (a *claim right*), mas, sim, o reconhecimento de que deveres peremptórios que impõem uma ação ou omissão específica ao sujeito titular do dever foram descumpridos.[18]

Uma vez que é o reconhecimento social que determina a natureza vinculante dos direitos humanos, autorizando inclusive o uso da força, pode-se dizer que essa interpretação estaria bem acomodada na teoria de Rawls por conta da ideia de que os direitos humanos constituem a condição de possibilidade da cooperação social, tanto no âmbito interno dos povos quanto no âmbito da *Sociedade dos Povos*.

A ideia de reconhecimento da obrigatoriedade inquestionável desses deveres permite uma base sólida sob as quais podem caminhar os *povos* de forma cooperativa. Não há como existir cooperação social sem os direitos humanos,

---

[17] Por exemplo, o sujeito que tem o direito humano a integridade física. Ele tem a reivindicação jurídica de ter seu corpo protegido contra agressões. O bem protegido aqui é integridade de seu corpo o que demanda uma série de deveres negativos e positivos por parte de outros indivíduos, empresas ou Estados. Como exemplo de negativo os demais indivíduos não podem agredi-lo. Como exemplo de dever positivo, poderíamos citar o dever que possuem os policiais de agir para impedir que outros indivíduos venham por em ameaça à integridade física do sujeito que é titular de direitos.

[18] Id. ibidem.

pois, não há como se afastar do cumprimento dos deveres oriundos de suas reivindicações sem que haja violação daquilo que os sujeitos da cooperação social consideram de mais relevante para as suas vidas. Sob esse raciocínio, pode-se considerar que o que torna tais direitos morais é o reconhecimento social de que as obrigações que eles geram são indispensáveis para a cooperação social e existência livre dos *povos*. Seu usufruto permite aos cidadãos dos *povos*, enquanto *reivindicações jurídicas* (*claim rights*), o reconhecimento intersubjetivo de pertença a uma comunidade que garante o desenvolvimento pleno de suas faculdades.

Por último, o aspecto da universalidade também está ligado à cooperação entre os *povos*. A universalidade dos direitos humanos em Rawls não está atrelada a uma concepção essencialista, segundo a qual as iguais características dos seres humanos determinariam o gozo recíproco de direitos humanos morais. Cabe notar que os direitos humanos são jurídicos por estabelecerem relações obrigacionais entre dois ou mais sujeitos podem ser coercitivamente exigidos através das instituições da *Sociedade dos Povos*. Além disso, eles são morais não num sentido jusnaturalista, mas num sentido pragmático de estabelecer iguais condições de cooperação entre os povos.

Assim, a universalidade dos direitos humanos em Rawls não pode ser nem apolítica nem não jurídica. Ora, a universalidade dos direitos humanos em LoP reside na capacidade desses direitos serem igualmente formulados, justificados e aceitos pelos membros da comunidade dos povos, povos decentes e liberais. Qualquer um dos *povos* membros ou não da *Sociedade dos Povos* que entender que os povos têm tanto natureza racional quanto moral (razoável) estaria disposto a aceitar os direitos humanos formulados para o Direito dos Povos. Assim a universalidade dos direitos humanos de *LoP* pode ser determinada tanto pela possibilidade de inclusão de todo e qualquer povo na *Sociedade*

dos Povos quanto pela possibilidade de aceitação racional dos direitos humanos por um povo, uma vez que a justificação destes está pautada no estabelecimento de condições de cooperação mútua, equitativa e imparcial.

3. A limitação da Soberania na Sociedade dos Povos

O sentido que a soberania tem para Rawls em *LoP* não é o mesmo que desenvolvido pela política de potências estabelecida em Westphalia em 1648. O fundamento dessa diferença é fato de que os sujeitos político em *LoP* são os *povos* e não os Estados, que são caracterizados por possuírem um governo razoavelmente justo (aspecto institucional), terem interesses fundamentais e afinidades comuns (aspecto cultural) assim como natureza moral (aspecto político)[19]. Rawls se distancia das teorias políticas das relações internacionais de cunho estatocêntrico sendo enfático em afirmar que o Estado é uma estrutura administrativa que está a serviço dos cidadãos e dos povos[20].

Os regimes que governam os povos estão sujeitos à responsabilidade na medida em que devem atender aos interesses comuns dos povos. Por meio de uma "política liberal (ou decente) razoavelmente justa" devem satisfazer os interesses e necessidades culturais dos grupos étnicos e nacionais diversos que lhes compõem[21]. A máquina administrativa, então, está sujeita aos povos, pois estes, e aqui está a característica mais importante, são pessoas morais para Rawls.

---

[19] *LoP*, § 2º, p. 30.

[20] O regime não é uma agência autônoma perseguindo suas próprias ambições burocráticas. Além disso, não é dirigido pelo interesse das grandes concentrações de poder econômico e corporativo privado, ocultados ao conhecimento do público e quase inteiramente livres de responsabilidade. *LoP*, § 2, p. 30.

[21] Id. ibidem, p. 32.

O que significa exatamente o caráter moral dos povos? Os povos para Rawls são portadores de duas características distintas: a *razoablidade* e a *racionalidade*[22]. A primeira diz respeito ao senso de justiça que estes estão dispostos a desenvolver quando sabem que a sua contribuição em um empreendimento cooperativo será igualmente retribuídas pelos demais povos. Já a segunda diz respeito aos elementos éticos próprios de cada povo, cada coletividade, bem como seus interesses estratégicos que devem ser respeitados na medida em que a cooperação entre os povos é exercida pelas razões corretas[23] e não como um mero *modus vivendi*[24].

A natureza dos povos então é conceitualmente distinta da natureza dos Estados tal qual formulada tradicionalmente[25]. Isso porque os povos diferentemente dos Estados não buscam exercer seus poderes por meio da guerra travada com base no cálculo racional para alcançar seus objetivos particularistas de expansão, riqueza, território, ideologia, etc. Rawls entende que o desenvolvimento do pensamento sobre os Estados acabou por se concentrar no exercício irrestrito do poder dos Estados na medida em que ele possui o monopólio da força, seja no âmbito interno, quando entende que não há limitações para o exercício de seu poder sobre os seus cidadãos, seja no âmbito externo, por meio do direito à guerra contra os demais Estados. Es-

---

[22] Id. ibidem, p.33.

[23] Isso nos leva a estabilidade pelas razões correta que em Rawls envolve pelo menos dois planos: o primeiro, entendemos, é *epistêmico*, os povos devem compreender, interpretar e aplicar os princípios e ideais de uma concepção política que respeite o fato do pluralismo razoável (*LoP*, § 1º, p. 20) e o segundo é *prático-político* em que os povos devem desenvolver as virtudes políticas que são a cooperação política, o senso de imparcialidade, a tolerância e disposição para solução de compromissos com os outros (*LoP*, § 1º, p. 21).

[24] *LoP*, § 1º, p. 21.

[25] *LoP*, § 2º, 2.2, p. 33.

sa concepção de soberania, para o *LoP*, está errada[26], e Rawls entende como sendo uma das tarefas principais de sua teoria política colocar limites ao exercício do poder[27].

Acima de tudo, os povos liberais desenvolvem o interesse pelo *amour-propre* que para Rawls é "o respeito adequado de um povo para consigo mesmo, baseado na consciência comum das suas provações durante a história e cultura e suas realizações". O sentido prático performativo da formulação desse interesse fundamental é o que torna os povos ainda mais distintos dos Estados uma vez que ele é:

> Inteiramente distinto do interesse próprio pela segurança de si e do seu território, esse interesse mostra-se na insistência do povo em receber de outros povos o respeito e reconhecimento adequados da sua igualdade. O que distingue povos e Estados – e isto é crucial – é que os povos justos são plenamente preparados para conceder justamente o mesmo respeito e o mesmo reconhecimento adequados a outros povos como iguais[28].

Sendo assim, a soberania clássica não é capaz de atender aos princípios de justiça necessários para a formulação da sociedade dos povos. Isso nos conduz então a indagar como então restringir à soberania dos Estados. Para Rawls essa restrição vem primeiramente com o apoio e adequação dos povos aos princípios elaborados na segunda

---

[26] Além de conceitualmente equivocada, pois não consegue satisfazer as necessidades de uma concepção de justiça, essa noção de soberania está, para Rawls, na contramão do desenvolvimento histórico conceitual do direito internacional público, sobretudo após a II Guerra Mundial. (*LoP*, § 2, 2.2., p. 35). Para Rawls esta mudança consubstanciada nos limites do direito à guerra e na restrição do direito de soberania interna é um fato incontornável que ainda está carente de uma fundamentação lógica adequada, lacuna a ser suprida pela formulação do direito dos povos.

[27] *LoP*, introdução, p. 8, nota 08.

[28] Id. ibidem, p. 45

posição original. Evidentemente caberia discutir aqui outras formas de mitigação da soberania[29], porém, para nós, interessa como os direitos humanos constituem um elemento central nessa questão.

Rawls atribui aos direitos humanos um papel central para a sociedade dos povos, uma vez que estes **(a)** restringem as razões justificadoras da guerra e **(b)** põem limites à autonomia interna de um regime. Assim, o 6º Princípio dos Povos que determina o respeito aos direitos humanos constitui o elemento normativo inovador proposto por Rawls diante de outras teorias políticas contemporâneas das relações internacionais, uma vez que vai de encontro à soberania clássica, pois os direitos humanos "estabelecem um padrão necessário, mas suficiente, para a decência das instituições políticas e sociais", limitando o "direito nacional admissível de sociedades com boa reputação em uma Sociedade dos povos razoavelmente justa" [30]. Segundo Rawls os direitos humanos desempenham:

> 1. O papel de índice que aponta pelo menos a decência das instituições políticas de uma sociedade e da sua ordem jurídica.
>
> 2. Seu cumprimento é suficiente para excluir a intervenção justificada e coercitiva de outros povos, por exemplo, por meio de sanções, diplomáticas e econômicas ou, em casos graves, de força militar.
>
> 3. Eles estabelecem limites para o pluralismo

[29] Num mundo cada vez mais interdependente, as relações econômicas de uma econômica de mercado que se tornou financeira e especulativa também põem em cheque a soberania clássica dos Estados nacionais na medida em que as exigências do capital ou decisões de corporações privadas afetam a capacidade de ação dos Estados nacionais. Sobre isso cf. HABERMAS, Jürgen. *A Constelação Pós-nacional*. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. Littera Mundi: São Paulo, 2001.

[30] **LoP,** §10, 10.2, p.104.

dos povos[31].

Diante desses elementos, os direitos humanos representam a condição que torna possível a decência das instituições políticas, o que significa que estas só podem ser consideradas como razoavelmente justas quando cumprem suas determinações. Os direitos humanos, tal qual formulado por Rawls, permitem que a integridade física e moral dos sujeitos sejam preservadas num patamar básico para que tanto os povos, como os indivíduos, possam perseguir seus interesses sem ultrapassar os limites da razoabilidade. Numa comunidade política, os direitos humanos são justamente o *ponto ótimo*, isso não impede que seja reajustável, entre a conciliação dos interesses e a preservação do senso de justiça.

Uma vez que o foco da teoria de Rawls é a categoria do político e a correção das instituições[32], os direitos humanos permitem verificar quando está sendo cometida uma injustiça política ou quando as instituições de um determinado povo precisam ser corrigidas. Nisso também podemos encontrar a sua funcionalidade e aplicabilidade. Os direitos humanos são endossados por regimes liberais e decentes que podem utilizá-los como indicador de correção quando se precisar corrigir determinada instituição ou política social. Outro aspecto importante reside no fato de que eles são usufruíveis pelos cidadãos dos *povos* sendo objetivamente reivindicáveis permitindo assim que os cidadãos possam comparar sua situação interna e externa.

Assim, os direitos humanos representam o horizonte de possibilidade de transformação da realidade, parâmetro funcional e objetivo de comparações reais sobre a condição dos cidadãos, assim como preenchem a condição de serem formulados sobre ideias, princípios e conceitos morais ca-

---

[31] *LoP*, § 10, 10.2, p. 104-105.
[32] *LoP*, introdução, p. 07-08.

pazes de especificar uma sociedade justa[33]. Dois elementos são destacados por Rawls quanto a este critério: os princípios devem garantir a reciprocidade e a liberdade dos cidadãos[34]. Direitos humanos, tal como formulado por Rawls, garantem a aceitação de todos os povos (liberais e decentes) quanto aos seus termos, positivam o igual reconhecimento de status entre os cidadãos do diferentes povos e são possíveis de serem aceitos pela livre assertibilidade racional já tratada aqui quando nós falamos sobre a aceitação por razões certas.

A proteção à integridade física, liberdade de consciência parcial, direito à participação política (ainda que não igual) proteção contra genocídio e massacres étnicos, são termos razoáveis capazes de serem aceitos por todos os povos. Além disso, os direitos humanos quando concretizáveis permitem o espaço de liberdade em que nem o poder da máquina estatal nem os demais cidadãos e povos podem intervir sobre os indivíduos. Nesse aspecto o liberalismo de Rawls se manifesta na ideia de que precisamos ter uma margem de proteção livre de ingerências heterônomas. Por último, os direitos humanos garantem que os cidadãos possam crescer e participar da sociedade em que vivem, contribuindo para desenvolver nos cidadãos o senso de imparcialidade, tolerância, disposição para o compromisso.

Com esses elementos podemos ver porque Rawls entende que quando os direitos humanos estão sendo cumpridos por um regime, este pode ser considerado como decente e, portanto, pode participar da sociedade de povos livres e iguais. Sem querer avançar em pontos críticos, não podemos deixar de observar que, mesmo que a lista de Rawls seja mínima, não está excluída a possibilidade de outros direitos serem contemplados como direitos humanos.

---

[33] *LoP*, § 1º, 1.2, p. 18.
[34] Id. ibidem, p. 19.

A condição para isso é que eles possam ser formulados, compreendidos e aceitos, tanto por povos liberais quanto por povos decentes. Num primeiro momento, devemos admitir, tal condição parece ser para um defensor da democracia uma mitigação de Rawls em relação às exigências de uma teoria política mais normativa. Mas, talvez, embora ainda não tenhamos uma conclusão sobre isso hoje, pode-se explicar que Rawls na verdade está sendo muito mais exigente do que seus críticos entenderam.

Isso porque qualquer formulação de direitos humanos para pertencer à sociedade dos povos deve satisfazer tanto as concepções de povos liberais quanto de povos decentes. Isso faz com que ambos tenham de entrar em um empreendimento epistêmico de mútua compreensão sobre aquilo que será o conteúdo dos direitos humanos que eles irão compartilhar. Assim, parece-nos que, se Rawls não foi exigente quanto à indicação do rol de direitos humanos, ele o foi quanto à necessidade de um procedimento equitativo e deliberativo de formulação de tais direitos.

Tal exigência encontra sentido no ponto três que prescreve que os direitos humanos estabelecem os limites necessários ao pluralismo dos povos. Num primeiro aspecto negativo eles indicam os limites em que um regime político, cultura, religião, qualquer doutrina abrangente, pode prevalecer sobre seus cidadãos e sobre os povos. Os direitos humanos são a barreira contra o ultrapassamento dos abusos que esses elementos pré-políticos podem proporcionar sobre os cidadãos e sobre os povos. Por outro lado, uma vez que eles estabelecem os limites, as demais margens estão livres para serem usufruídas livremente pelos povos, permitindo assim que a diversidade étnica, cultural e religiosa, possa conviver numa compreensão mútua e cooperativa. Devemos frisar, eles não estabelecem apenas um *modus vivendi* entre os povos. Pelo contrário, são condições de possibilidade da vivência pacífica e harmônica, pois não

apenas limitam, mas produzem positivamente um ambiente rico para as relações de cooperação entre os povos.

1.Intervenções e os direitos humanos

Nessa última seção iremos abordar como os direitos humanos se ligam ao uso da força quando se verifica o direito à guerra e o direito na guerra. Em primeiro lugar, a Sociedade dos Povos está comprometida com a paz, pois as sociedades liberais e decentes não estão comprometidas com a guerra como meio de alcançar seus interesses. Os argumentos que Rawls usa para defender essa proposição se fundamentam na concepção de que os povos bem ordenados não guerreiam entre si[35], pois: (a) não possuem uma causa para ir à guerra uns com os outros; (b) possuem a natureza moral da razoabilidade que lhes impõe limites às exigências dês seus interesses e desenvolve as virtudes cívicas da cooperação, imparcialidade e tolerância; e (c) são estruturados de tal forma que a suas instituições liberais e decentes atendem aos interesses de seus povos de tal forma que há um processo de aprendizado moral que reforça a paz democrática.

Essas razões estruturam o que Rawls entende por *paz democrática*: condição em que a aceitação das normas jurídicas incorporadas ao Direito dos Povos desenvolve uma consciência reflexiva da necessidade de cooperar entre si e fortalecer uma confiança mútua. Interessante notar que esse é o mesmo argumento de Habermas sobre o papel civilizatório do direito e o aprendizado que este promove nos jurisconsortes livres e iguais[36]. Em *LoP* esse processo conduz aos povos a desenvolveram confiança e apoio nas instituições além de enxergaram vantagens para si[37]

[35] *LoP*, introdução, p. 09.
[36] Cf. HABERMAS, Jürgen. *O Ocidente Dividido*. Tradução de Luciana Villas Bôas. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 2006.
[37] *LoP*, §5º, p. 57,

desencadeando um processo psicológico de aprendizado moral pela juridicidade que o próprio Rawls entende como essencial para o Direito dos Povos[38].

Diante desse quadro, os povos podem ir à guerra nos seguintes casos: (i) para promover sua autodefesa, em conformidade com o 5º princípio do direito dos povos; (ii) para combater os *Estados fora da lei* agressivos; (iii) para suprimir as violações contra os direitos humanos perpetrados por *Estados fora da lei não agressivos*. Aqui nos interessa o caso em que há violações aos direitos humanos. Como dito acima, os direitos humanos são parâmetro de decência das instituições e ordem jurídica dos povos, limite para o pluralismo razoável e causa justificada para a intervenção no caso de descumprimento. Em *LoP* o descumprimento dos direitos humanos é perpetrado pelos *Estados fora da lei* no segundo caso acima, quando tais estados são agressivos e põem em risco tanto os seus povos quanto os demais da *Sociedade dos Povos*. Segundo Rawls:

> No Direito dos Povos, tal como elaborado pra os povos liberais e decentes, esses povos simplesmente não toleram Estados fora da lei. A recusa em tolerar tais Estados é consequência do liberalismo e da decência. Se a concepção política do liberalismo político é racional, e se os passos que devemos no desenvolvimento do Direito dos Povos também são, os povos liberais e decentes têm o direito, pelo Direito dos Povos, de não tolerar Estados fora da lei, e têm boas razões extremamente boas para essa postura. Os Estados fora da lei são agressivos e perigosos; todos os povos estão mais seguros se tais Estados mudam ou são forçados a mudar seu comportamento. Do contrário, eles afetam profundamente o clima de poder e violência in-

[38] Id. Ibidem.

ternacionais[39].

Todavia, há ainda um subcaso desse segundo que é descrito por Rawls como aquele em que o *Estado fora da lei* pode até não se belicoso, agressivo, mas desrespeita massivamente os direitos humanos no âmbito interno de seu regime. Na nota n. 06 da parte III sobre a Teoria não ideal de *LoP* Rawls indaga se é legítimo interferir num *Estado fora da lei* simplesmente porque violam os direitos humanos, ainda que tais Estados não representem um perigo, ameaça, ainda que tais Estados sejam fracos no sentido do poder militar e econômico. Esse é um caso diferente do *Estado agressivo fora da lei*.

Como tratado no caso anterior, a razão dos povos liberais e decentes de irem à guerra contra o Estado belicoso é primariamente ligada ao lado racional dos povos, que temem por sua segurança, esta compreendida como um dos bens básicos a todos os membros da Sociedade dos Povos. Agora, não há uma ameaça à segurança, uma vez que tal Estado fora da lei é não agressivo, inclusive é concebido como fraco. Rawls não se arvora em dar uma resposta tão fácil ao caso.

Ele entende que é devida sim a intervenção, porém ela deve ser o último recurso a ser utilizado, senão vejamos. Em primeiro lugar Rawls entende que é necessário discernir bem sobre o Estado que sofrerá a intervenção. Assim, uma primeira regra é saber se a violação perpetrada contra os direitos humanos decorre de um fator cultural alimentado pelo isolamento dessa sociedade em relação aos povos liberais e decentes. Para Rawls, então, a Sociedade dos Povos deve em primeiro lugar demonstrar que o respeito aos direitos humanos é fundamental para a cooperação social e integração dessa sociedade ao resto da comunidade dos povos. Rawls acredita que existem meios alternativos de demons-

[39] *LoP*, § 10, 10.3, p. 106.

tração da necessidade da mudança da cultura desse povo que não passa necessariamente pela força levada a cabo pela guerra, tais como: o comércio, o contato cultural a troca de informações, etc. Tal consideração leva em conta a tolerância nos limites da razoabilidade[40].

Todavia Rawls leva em consideração que se tais violações forem massivas e a sociedade permanecer inerte quanto às providências necessárias ao seu impedimento, então a sanção é aceitável e exigível. A Sociedade dos Povos não pode permanecer inerte em relação aos direitos humanos como vista acima. Eles constituem os limites da decência dos regimes. Além disso, poderia se pensar sobre a seguinte hipótese: os direitos humanos dos povos não podem ser violados por conta de regimes que ameaçam seus próprios cidadãos naquilo que de mais básico tem enquanto condição necessária para desenvolverem suas concepções de bem e os níveis de liberdades liberais ou decentes? Parece ser consequente com os princípios que conduzem e estruturam a Sociedade dos Povos a defesa daquilo que é razoavelmente exigível para que os povos possam viver em paz. Se os povos são o os sujeitos destinatários do Direito dos Povos eles não podem quedar violados diante de regimes que não respeitam seus interesses fundamentais.

Considerações Finais

O presente trabalho não pretendeu formular uma crítica à concepção de justiça para as relações internacionais elaborada por John Rawls no Direito dos Povos. Antes, se buscou apenas retomar os principais conceitos esboçados pelo autor acerca da possibilidade de uma formulação normativa para as relações internacionais que seja capaz de compreender o atual estágio social e político em que nos encontramos e, mesmo assim, manter uma vigilância crítica

[40] *LoP*, § 13, nota 06, p. 123.

ao apontar a possibilidade de melhorias daquelas que são nossas intuições mais básicas acerca da justiça. Rawls aposta que a formulação de princípios políticos e morais que levem em consideração a condição do pluralismo e da diversidade podem corrigir as injustiças sociais, proporcionando aos povos uma sociedade mais cooperativa, equitativa e imparcial. Por meio da correção e da formulação de instituições liberais e decentes é possível iniciar um processo psicológico de aprendizagem que fortalece o direito dos povos.

Nesse sentido, os direitos humanos exercem um papel central, pois eles representam o espaço mínimo necessário para que os povos possam ser razoáveis e racionais. Se sua formulação é minimalista quanto ao conteúdo apontado provisoriamente por Rawls ela é epistemicamente exigente, pois demanda a compreensão, interpretação e aplicação dos princípios de justiça que são antes de tudo fortalecidos na *práxis* de cidadãos que fomentem as virtudes políticas da cooperação. Talvez seja a exigência da maior aceitabilidade racional possível que leve Rawls a pensar uma concepção de direitos humanos capaz de incluir os *povos decentes*.

Todavia, uma vez que tais direitos passam por esse procedimento, a sua validade é fortemente defendida por Rawls, sobretudo no aspecto que mais caracteriza sua juridicidade, a coercibilidade. Rawls não admite que os *Estados fora da Lei* comprometam os direitos humanos, tanto no âmbito interno dos povos liberais e decentes, quanto no interior de seus próprios regimes. Isso fica claro quando até mesmo um *Estado fora da lei não agressivo*, que não ameaça a segurança dos povos, em que os direitos humanos são violados reiteradamente e o regime nada faz para evitar tais ilegalidades, deve sofrer a intervenção. Essa deve ser o último recurso e não pode nunca deixar de levar em consideração métodos alternativos de solução de conflitos e as

especificidades culturais do povo que sofre a intervenção. A partir disso, provisoriamente, em Rawls podemos dizer que a autodeterminação é verdadeiramente dos povos e não dos Estados que lhes representam. É o caso de pensarmos como Rawls é liberal no sentido de entender que o poder do Estado é tanto uma ameaça entre os povos quanto para os cidadãos.

Referências Bibliográficas

BEITZ, Charles R. Rawls's Law of Peoples. *Ethics*, Vol. 110, No. 4 (July 2000), pp. 669-696, The University of Chicago Press, disponível em http://www.jstor.org/stable/10.1086/233369, acesso em 12/10/2011.

FREEMAN, Samuel. *Rawls*. London: Routledge, 2007.

MARTIN, Rex; REIDY, David. *Rawls's Law of Peoples: a Realistic Utopia?* Blackwell Publishing, 2007.

RAWLS, John. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luis Carlos Borges com revisão técnica de Sérgio Sérvulo da Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Uma Teoria da Justiça*. Nova tradução baseada na edição americana revista pelo autor de Jussara Simões. Revisão Técnica de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

POGGE, Thomas. *Realizing Rawls*. London and Ithaca: Cornell University Press, 1989.

_____. Review. Rawls on international Justice. *Philosophical Quarterly*, Vol. 51, No. 203 (Apr., 2001), pp. 246-253, Blackwell Publishing for The Philosophical Quarterly, disponível em http://www.jstor.org/stable/2660572, acesso em 08/10/2011.

Erick Lima[*]

CRÍTICA SOCIAL E TEORIA DA JUSTIÇA: MEDIAÇÕES A PARTIR DE UM "PRAGMATISMO HEGELIANO"

Resumo: Gostaria de tentar reconstruir aqui, recorrendo a intuições provenientes do pragmatismo, o contexto no qual a teoria crítica da sociedade se conecta à teoria da justiça. Inicialmente, procuro evidenciar a influência de Hegel sobre a guinada intersubjetivista na teoria crítica, chamando atenção principalmente para o papel desempenhado nesse desdobramento pela ideia de "sofrimento social" (1). Em seguida, retomo algumas intuições que presidem uma radicalização hegeliana no "pragmatismo kantiano", vinculada a preocupações críticas (2). Finalmente, mostro a relação entre a perspectiva aberta pelo "sofrimento social" e as intuições provenientes do "pragmatismo hegeliano" na tentativa de conferir à teoria da justiça um lugar na teoria crítica (3).

Palavras-Chave: Hegel, Habermas, Honneth, Teoria Crítica, Teoria da Justiça.

Abstract: The paper aims at recovering the context in which critical theory is connected with a theory of justice based on a intersubjective conception of freedom. I attempt to do this by considering some issues in pragmatism. To begin with, the paper focuses on the influence of a hegelian inspired notion of social suffering on the intersubjective turn in critical theory (1). Then I argue that some issues in critical theory of society may lead to develop kantian pragmatism according to the morality/ethical life distinction (2). Finally I point out how the relation between the notion of social suffering and

[*] Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

some themes in hegelian pragmatism could specify the role to be played by a intersubjective theory of justice in critical theory (3).

Keywords: Hegel, Habermas, Honneth, Critical Theory, Theory of Justice.

1.Intersubjetividade, Teoria Social e Sofrimento: uma matriz hegeliana de crítica ?

Ao tencionar aplacar, pela recuperação das relações intersubjetivas e da mediação linguística como elementos irredutíveis do "espírito", a tendência marxiana à "absolutização" do processo de reprodução material como elemento socialmente determinante, Habermas despertou na teoria social o potencial das concepções hegelianas de intersubjetividade, tornando possível, pela via do conceito de reconhecimento, a *conexão entre crítica social e teoria da justiça*. Ele relaciona a concepção da autoconsciência como unidade de universalidade e singularidade à constituição[1] do mundo social pelos processos de socialização e individualização[2]. Além disso, sustenta que a compreensão pós-mentalista, alcançada por Hegel, de que o sujeito cognoscente está, enquanto espírito, desde sempre junto de seu outro, articula-se "nas reflexões contemporâneas ... sobre a individualidade das pessoas agentes e de seus contextos de ação." (HABERMAS, 2004, 188). Os seres humanos constroem ou formam (*ausbilden*) sua individualidade em formas de vida culturais, adquirindo uma específica autocompreensão

[1] "Comunidades existem essencialmente na figura de relações de reconhecimento recíproco entre membros. É por esta estrutura intersubjetiva da comunitarização (*Vergemeinschaftung*) de pessoas individuais que Hegel se deixa guiar na explicação lógica do conceito de "universal concreto" ou de "totalidade"". (HABERMAS, 2004, 200).

[2] Habermas sustenta que, ao compreender a intersubjetividade como cerne da subjetividade, Hegel descobre também "as consequências subversivas que a inicialmente imperceptível decisão mentalista de identificar o sujeito cognoscente com o eu traz consigo." (Ibidem).

como pessoas[3] "que, como eu e outro, ego e alter, entram em relações uns com os outros e, ao mesmo tempo, formam comunidades na consciência de sua absoluta diversidade."(HABERMAS, 2004, 199).

Como se sabe, a situação teórica da crítica da razão instrumental é, segundo Habermas, uma "*contradição performativa*" (HABERMAS, 2002, p. 170): a absolutização da racionalidade instrumental acaba por "demolir a barreira entre validade e poder ... A razão, enquanto razão instrumental, assimilou-se ao poder e renunciou, desse modo, à sua força crítica – este é o *último* desvelamento de uma crítica da ideologia aplicada a si mesma." (Idem, p. 170). Assim, com o desenvolvimento teórico do "conceito paradoxal da não-identidade" (Idem, p. 184), Adorno aguça o "desenfreado ceticismo perante a razão" (Idem, p. 185) e, com isso, o déficit nos "fundamentos normativos da teoria crítica da sociedade". (Idem, p. 185) Diante do forte nivelamento a que é conduzida a *Dialética do Esclarecimento* em sua tematização do nexo especificamente ocidental entre racionalidade e dominação, Habermas detecta, como condição para o olhar catastrófico, a estrutura dialética da relação desfigurada entre espírito e natureza (HABERMAS, 2012, 655).

O problema é que tal conceito de verdade, que se deixa "interpretar sob o mote da conciliação universal, de uma emancipação do homem por meio da ressurreição da natureza" (Idem, 657), teria de se apoiar, para obter sua ex-

[3] Para Habermas, "este caráter individual de pessoas falantes, que se comunicam umas com as outras e que agem, reflete-se, de certa maneira, *também* nas formas de vida culturais e práticas que ela compartilha com outras. Hegel conheceu o desafio filosófico que reside nestes fenômenos." (HABERMAS, 2004, 199). Eis por que Habermas atribui a Hegel uma de suas diretrizes: "todos os fenômenos históricos têm maior ou menor participação na estrutura dialética das relações de reconhecimento recíproco, nas quais pessoas são individualizadas pela socialização (*Vergesellschaftung*)." (HABERMAS, 2004, 199).

plicitação categorial, numa racionalidade prévia, na qual a própria reificação deixasse escritas suas marcas. Mas a crítica da razão instrumental se revela não possuidora de um "instrumental conceitual" (ADORNO/HORKHEIMER, 1985, 50) adequado à tematização do elemento que em seu diagnóstico aparece como oprimido[4]. Faz-se necessário tematizar explicitamente "a integridade do que é destruído pela razão instrumental." (Idem, p. 671). Mas isso somente é possível, pensa Habermas, se nas próprias "realizações miméticas ... se libera o núcleo racional em favor de uma filosofia da linguagem, entendimento intersubjetivo ou comunicação" (Idem, p. 672). Nestes termos, revela-se, como própria condição da mimese enquanto sugestão acerca de um contexto vital violado, a ideia normativa de uma "intersubjetividade incólume" (Idem), de uma "intersubjetividade sem violência" (Idem).

Habermas pensa esta subordinação do "aspecto parcial cognitivo-instrumental a uma *racionalidade comunicativa* mais abrangente" (Idem, p.672) a partir da inspiração contida na "causalidade do destino"[5], cujo significado mais

---

[4] "Ora, o universo conceitual da razão instrumental [não] foi criado ... *para dizer a uma natureza objetivada o que de mal se faz a ela*. A razão instrumental ... não coloca à disposição instrumentos explicativos que possam esclarecer o que significa afinal a instrumentalização de relações sociais e intrapsíquicas *sob a perspectiva de contextos vitais violados e deformados* ... Assim, a evocação da solidariedade social pode apenas indicar *que* a instrumentalização da sociedade e seus integrantes destrói algo; mas ela não pode apontar de maneira explícita *em que* consiste esta destruição." (HABERMAS, 2012, 671).

[5] O destino propicia uma reconciliação do "criminoso" com a comunidade ao fazer com que o indivíduo "sinta" seu delito como lesão da vida contra si mesma (HEGEL, 1970, 1, p. 345). Trata-se de uma versão juvenil, prenhe de potenciais político-filosóficos e sócio-teóricos, da compreensão da sociedade moderna como "sistema da eticidade perdida nos seus extremos" (HEGEL, 1970, 7, p. 339). Para Habermas, a "causalidade do destino", a força de restabelecimento de uma relação ética desencadeada pela complementaridade da

abrangente reside em que a "individualização" é pensada como realidade derivada, como algo que pressupõe um todo ético marcado pela reciprocidade do reconhecimento e da satisfação dos interesses privados. Nestes termos, um ato individual que põe em xeque a integridade da vida ética, representa, na verdade, sua suspensão momentânea, seu autoestranhamento, a neutralização forçada de sua validade prévia e originária[6]. A equação, estabelecida por Hegel, entre a luta como processo de "individualização" e a causalidade do destino como percepção de uma "socialização originária" pode ser tomada enquanto antecipação de uma teoria da modernização[7]. "A "reflexão" abandonada a si mesma deixa as totalidades orgânicas desunidas ruírem nas suas partes isoladas. Ela desfaz as relações intersubjetivas transformando-as em consequências da ação, observada re-

comunicação não coagida e da satisfação recíproca de interesses, é o exemplo originário da "dialética da relação ética", da *Kampf um Anerkennung* (HABERMAS, 1974, p. 791/792).

[6] "A dinâmica do destino resulta antes da perturbação das condições de simetria e das relações recíprocas de reconhecimento de um contexto de vida constituído *intersubjetivamente*, do qual uma parte se isolou, alienando de si todas as outras partes da vida em comum." (HABERMAS, 2002, p. 43).

[7] A "pragmática linguística universal" investigar as normas imanentes da atividade comunicacional orientada ao entendimento mútuo. Para Honneth, embora seja a normatividade imanente do agir comunicacional que funda a possibilidade de se adotar um ponto de vista crítico sobre o que cria empecilhos à plena efetivação da interação, somente a perspectiva do "não-reconhecimento" e do "desrespeito" embasa o ponto de vista da crítica social, a auto-compreensão dos sujeitos como parceiros na interação linguisticamente mediada (FISCHBACH, 1999, p. 123). Eis por que o modelo de Hegel passa a servir, como "dinâmica social do desrespeito (*Missachtung*)", enquanto reorientação da "teoria crítica" (HONNETH, 2000). Contudo, na interpretação fornecida por Habermas para a discussão sobre a "causalidade do destino" mostra-se que a virada linguística na teoria crítica vem inspirada por uma experiência da negatividade da cisão na eticidade.

ciprocamente, de atores que decidem conforme fins racionais, de tal modo que os indivíduos isolados são cortados das raízes das suas procedências comuns." (HABERMAS, 2001, 174). O escopo geral de uma teoria da modernização ressurge aqui aferível em termos da estrutura simbolicamente mediada da intersubjetividade social: a racionalização se inscreve na tessitura intersubjetiva das formas de vida.

Habermas parece recuperar potenciais da dialética anteriores à aporética da crítica totalizante: o entrelaçamento entre o contexto de sentido e o contexto factual, entre a validade e a gênese[8]. Sendo assim, poderíamos dizer, aproveitando a interpretação por Habermas da dinâmica crítica da sociedade capitalista como desencadeada, em Hegel e Marx, pela "dialética entre sistema e eticidade" (HABERMAS, 2012, p. 592), que Habermas procura preservar o potencial crítico pela reconstrução da normatividade, suscitada pelas rupturas do tecido simbólico, na perspectiva dos participantes dos jogos de linguagem pelos quais se reproduz um mundo da vida em processo de modernização.

Honneth ampara seu abandono do caráter pretensamente abstrato da distinção entre "sistema" e "mundo da vida" na radicalização do caráter constitutivo da dialética entre socialização e individualização para o mundo social. Recorre à experiência moral do malogro do reconhecimento, na qual a rede de interações implícita no conceito comunicativo de liberdade é considerada no tocante ao

[8] "[E]las precisam ser separadas pelo pensamento que faz a *mediação* da maneira procedural, o que significa: sempre de novo. Na argumentação, crítica e teoria, esclarecimento e fundamentação *se entrelaçam* continuamente, mesmo quando os participantes do discurso *tem de assumir* que, sob os inevitáveis pressupostos de comunicação do discurso argumentativo, somente tem vez a coação não coercitiva do melhor argumento. Mas sabem, ou poderiam saber, que também esta idealização só é necessária uma vez que as convicções se formam e se mantém em um *medium* que não é "puro"" (HABERMAS, 2001, p. 185/186).

estabelecimento insuficiente da identidade individual. Honneth já considerara o potencial da vida ética, intensificada em seus laços pela aniquilação de conflitos, para garantir o desenvolvimento das capacidades subjetivas necessárias a uma individualização bem-sucedida (HONNETH, 1992, capítulos I e II).

Em boa medida, a proposta defendida por Honneth para uma conexão entre teoria da justiça e teoria social se embasa na relação entre a crítica e a experiência da cisão e do sofrimento. Honneth proporá que a experiência de degradação moral, advinda do reconhecimento malogrado, deve formar o quadro pré-teórico capaz de reatar a teoria crítica da sociedade aos anseios pela emancipação social. Com isso, tenciona (HONNETH, 2000, p. 88-108) a "complementação" do paradigma comunicacional, compreendido em termos da pragmática universal, pelo aguilhão crítico da não emancipação, que brota diretamente da experiência de aviltamento gerada pela ruptura dos nexos sociais fomentadores da constituição não patológica da identidade do indivíduo. Haveria, portanto, um potencial normativo em jogo na interação social, o qual não concerne, todavia, prioritariamente às normas linguísticas da interação, mas se localiza, antes, na perspectiva dos sujeitos destituídos do reconhecimento em que se baseia sua autocompreensão como parceiros na interação (Idem, p. 98 e seg).

Frente a uma "teoria da socialização" pós-estruturalista (HONNETH, 1989, caps. 4, 5 e 6)[9] – da qual

[9] Interessante aqui é recorrer, do ponto de vista da epistemologia da crítica social, à "integração hegeliana", proposta por Honneth para o programa de uma crítica do poder. "Foucault e Habermas ... alcançam o âmbito fenomênico do social (*das Soziale*), o qual permaneceu estranho à tradição da teoria crítica da sociedade, a partir de lados extremamente contrapostos, no que tange à teoria da ação: Foucault no paradigma da "luta" (*Kampf*), Habermas naquele da "compreensão" (*Verständigung*). A partir de uma análise das dificuldades às quais

parece decorrer, devido a "premissas questionáveis", um "certo gênero de idealismo linguístico", uma "crítica totalizante da razão" (HABERMAS, 2001, 186) e uma compreensão niveladora da modernidade (HABERMAS, 2004, 83) – há que se lembrar certamente de que a *anteposição* da luta ao ser-reconhecido (*Anerkanntsein*) inviabiliza a interpretação de Hegel como sustentando uma realização intersubjetiva já acabada da liberdade. De fato, poder-se-ia dizer, seguindo Honneth, que desconectar a universalidade concreta, própria à subjetividade descentrada pelo reconhecimento, do processo de seu devir como luta (*Kampf*) e crime (*Verbrechen*) é eclipsar totalmente sua utilidade para a crítica social de relações de poder e de não-reconhecimento (*Missachtung*) de diferenças sob noções autocráticas da universalidade social.

2.Linhas gerais de um "Pragmatismo Hegeliano"

As reflexões práticas num ambiente marcado pelo pragmatismo foram intensificadas recentemente graças ao debate entre Putnam e Habermas em torno da objetividade dos valores[10]. A referência de Putnam à crítica de Hegel a

---

conduzem, em cada caso e num nível diferenciado de reflexão, estas propostas teóricas, devem resultar implicitamente as linhas que uma "crítica do poder" teria hoje de trilhar." (HONNETH, 1989, 8).

[10] Na esteira do diagnóstico feito por Rawls acerca do caráter inexoravelmente constitutivo que assume o pluralismo valorativo nas sociedades democráticas (HABERMAS, 2002b, 101, 103 e 105), Putnam e Habermas se engajaram numa controvérsia sobre um dos temas mais importantes e decisivos na filosofia política, a saber: o sentido cognitivo dos enunciados valorativos frente as pretensões normativas de validade e também, em última instância, frente a reivindicação de validade do conhecimento empírico acerca dos fatos. Ponto central do debate entre os dois filósofos é, portanto, se e como, diante do "fato do pluralismo" como realidade política inescapável da modernidade, de sua forte herança kantiana e da aposta teórica num

Kant (PUTNAM, 2002a, 109), no contexto criado por sua própria crítica à versão habermasiana da moral deontológica, encoraja-me a uma digressão com o objetivo de delinear os traços gerais de um *pragmatismo ético*, o qual conteria, por assim dizer, a radicalização do "pragmatismo kantiano"[11] numa direção hegeliana.

A "dialética do reconhecimento" significa tanto a elevação das pretensões normativas ao ser-reconhecido universal (HABERMAS, 2004, p. 210), quanto também, num significado epistêmico, a vinculação de uma orienta-

realismo cognitivo alheio às consequências eventualmente relativistas do contextualismo, pode-se trabalhar, para além das dimensões enfáticas de validade cognitiva e normativa, com uma objetividade enfática no âmbito prático-cultural dos valores.

[11] Habermas compreende Putnam como herdeiro da tradição kantiana, como um teórico que compartilha com ele próprio – juntamente a Apel e a Peirce – o "pragmatismo kantiano" (HABERMAS, 2004, 16), apesar de entender que ele não adere à noção de autonomia como autolegislação, permanecendo, em termos de filosofia prática, ligado a um pragmatismo aristotélico (HABERMAS, 2002b, 80). Mesmo assim, do ponto de vista epistemológico, o "realismo interno" defendido por Putnam contra o realismo metafísico, o representacionalismo e a ideia da verdade como correspondência, inspira-se na filosofia transcendental de Kant e, mesmo sob condições pós-metafísicas de destranscendentalização do sujeito cognoscente, não sucumbe ao contextualismo ou ao naturalismo radical. Em suma, para Habermas, Putnam ilustra o feliz caso de uma proposta epistemológica, de um "transcendentalismo linguístico" (HABERMAS, 2002b, 84), que, apesar de aderir à ideia descoberta pela virada linguística de um acesso não mediado linguisticamente à realidade nua, por se vincular à "premissa realista básica", continua a se pautar tanto por uma compreensão falibilista do conhecimento e pelo caráter indefinido e potencialmente aberto do aprendizado, quanto por pretensões enfáticas de validade, sem sucumbir, por conseguinte, ao naturalismo radical, ao relativismo e ao contextualismo (BERNSTEIN, 2011, 168-178). As linguagens enquanto sistemas conceituais formam conjuntos de condições possibilitadoras, um meio no qual se estabelece intersubjetivamente o contato com o mundo e, também por isso, o incremento recíproco de nosso saber do mundo e dos sistemas conceituais.

ção de vida a uma determinada perspectiva cognitiva do mundo. Essa ideia tem sido interpretada como explicitação da dimensão intersubjetiva da validade objetiva, a demonstração da necessidade de um conceito inferencialmente articulado de conhecimento[12], como movimento imanente desencadeado pelas insuficiências e instabilidade de uma forma não-inferencial, pretensamente autossuficiente, de cognição (PINKARD, 1996, p. 46). A noção de reconhecimento corresponde à mediação entre a intersubjetividade dos sujeitos e a compreensão autoconsciente e compartilhada daquilo que pode pretender ser legítimo ou "revestido de autoridade" (*authoritative reason*), compondo, assim, o núcleo da concepção hegeliana de espírito (*Geist*) enquanto "forma autoconsciente de vida", enquanto "forma de "espaço social" refletindo sobre si mesmo acerca de se é satis-

[12] Pinkard entende que a autoconsciência, equipada com a capacidade de gerar um ceticismo sobre suas próprias posições em seus próprios termos, torna-se, "ao menos minimamente [,] a assunção de uma posição no "espaço de social"" (PINKARD, 1996, p. 7), isto é, o criticismo para avaliação de motivos elencados nas práticas sociais de fornecer razões (*Reason-giving*). Sendo assim, segundo Pinkard, "o fornecimento de razões ... é ele mesmo uma prática social que atua no âmbito de uma forma determinada de "espaço social", permitindo alguns tipos de inferência e falhando em permitir outras" (Idem, p. 8). Eis por que, sendo uma consideração reflexiva e autoconsciente dos padrões e normas que reivindicam legitimidade, "todas estas formas de autoconsciência tem uma estrutura mediada (isto é, inferencial)." (Ibidem) A tese de uma alegada "socialidade da razão", a qual pretende que esteja em curso em Hegel "uma teoria normativa do agir racional de indivíduos ocupando posições no interior de um "espaço social" compartilhado e governado por regras" (REDDING, 2007, p. 14), representa uma ainda mais estreita relação entre o idealismo alemão (Kant, Fichte e Hegel) e a "pragmática linguística" surgida com o último Wittgenstein. "Para Hegel, assim como para Kant, *todas* as normas são normas *conceituais*: falar de normas e falar de conceitos são duas maneiras de caracterizar um fenômeno comum fundamental. A primeira coisa a perceber é que Hegel entende conceitos, o conteúdo das normas, como essencialmente articulado inferencialmente." (BRANDOM, 2002, p. 223).

fatório em seus próprios termos" (PINKARD, 1996, p. 8-9).

Tal reconstrução da diferença entre moralidade e eticidade em termos da relação entre intersubjetividade e objetividade facilita a percepção das linhas gerais de uma perspectiva em filosofia prática que gostaria de chamar de *pragmatismo ético*[13]. Quante sustenta a ideia de que Hegel apresenta vários paralelos com o modelo de pragmatismo defendido por Putnam, sobretudo no que diz respeito ao "primado do prático sobre o teórico", à "recusa da dicotomia entre normas e valores", ao "falibilismo" na filosofia prática (QUANTE, 2011, 287) e a uma "posição fundamentalmente anticética" (QUANTE, 2011, 280)[14]. Dessa leitura inovadora, Quante conclui que

> a tese hegeliana acerca da superação da moralidade na eticidade é para ser interpretada não de um ponto de vista da teoria da validade ... mas da perspectiva de uma teoria da fundamentação. Com outras palavras, trata-se para Hegel não de provar

[13] Um livro recente procura traçar as "inspirações" hegelianas na filosofia analítica. Para além da "superação hegeliana do dualismo esquema-conteúdo" (QUANTE, 2004, 10), da "concepção social de Hegel acerca da autoconsciência" (QUANTE, 2004, 10) e do "anti-cientificismo de Hegel" (QUANTE, 2004, 11), destaca-se também sua contribuição para uma tematização pela filosofia analítica das questões sistemáticas da filosofia prática. Segundo esse traço anti-cientificista, "a normatividade inerente às nossas práticas de conhecimento e ação é irredutível, e a relação entre natureza e espírito, de causalidade e normatividade, deixa-se descrever de forma apropriada somente desde o interior dessas práticas." (QUANTE, 2004, 13).

[14] "A crítica de Hegel ao formalismo e ao ceticismo ético, sua defesa de um realismo ético com respeito a práticas sociais e sua adesão a uma concepção de ética materialmente enriquecida, são características teóricas que se contrapõem a alguns desenvolvimentos na ética e na metaética contemporânea. Como para Hegel as práticas sociais são para elas fundacionais, deixam-se nele encontrar traços fundamentais de um pragmatismo ético." (QUANTE, 2004, 10/11).

> que as pretensões de validade da eticidade devem predominar sobre as pretensões de validade da moralidade, mas antes de mostrar, em primeiro lugar, que toda argumentação moral tem de se apoiar sobre premissas éticas pressupostas (QUANTE, 2011, 287).

Diretiva para a leitura do debate entre Putnam e Habermas em torno da objetividade axiológica – e, portanto, para a reconsideração do "pragmatismo kantiano" – é o fato de que o argumento hegeliano de "superação da moralidade na eticidade" se deixa ler como uma "estratégia pragmatista de fundamentação" (QUANTE, 2011, 293), profundamente vinculada à "fragilidade do espírito objetivo" (QUANTE, 2011, 288-291), à *vulnerabilidade*[15], portanto, da tessitura intersubjetiva dos nexos do mundo da vida aos quais os sujeitos devem, em qualquer caso, sua orientação prática. Isso significa considerar

> que uma eticidade vivida na práxis e que se conserva nela não necessita de nenhuma justificação por um princípio da razão prática, a qual se apoiaria em pressuposições exteriores. Tal fundamentação filosófica, caso ela se relacione às nossas

[15] De um ponto de vista antropológico, a moral pode ser compreendida como um mecanismo de proteção à *vulnerabilidade estrutural das formas de vida sócio-culturais*, isto é, à característica incontornável da espécie humana de somente ser capaz de proceder à individualização pela via da socialização. As formas de vida sócio-culturais se caracterizam, portanto, pelo fato de que os processos comunicativos que subjazem à intersubjetividade da interação, constroem e reproduzem originariamente a identidade do indivíduo e da coletividade sócio-cultural. A moral se dirige, em geral, a aplacar esta vulnerabilidade na forma da salvaguarda tanto da integridade individual, quanto do "tecido vital das relações de reconhecimento recíproco nas quais unicamente as pessoas podem estabilizar sua frágil identidade." (HABERMAS, 1986, 24). A filosofia moral deve se voltar axiologicamente tanto à intangibilidade dos indivíduos pela exigência de respeito à dignidade de cada um, quanto à proteção da tessitura intersubjetiva das relações comunitárias.

> convicções éticas em conjunto, assumiria um ponto de vista do qual, segundo Hegel, nós não dispomos quando argumentamos eticamente." (QUANTE, 2011, 296).

Sabe-se como a primeira geração da teoria crítica permanece crítica em relação ao pragmatismo norte-americano, vinculando-o em geral à filosofia analítica nominalista e atomista que se conecta ao positivismo lógico. Essa relação se modifica substancialmente em Habermas, sempre mais receptivo – quer do ponto de vista epistemológico, quer no âmbito da filosofia prática – a diretrizes e encaminhamentos tencionados no pragmatismo. Na verdade, a adesão de Habermas ao pragmatismo é tão forte que ele chegou, mais recentemente, a caracterizar sua posição epistemológica como um "pragmatismo kantiano".

Também Honneth apresenta, na construção de sua teoria social e de sua teoria da justiça, assimilação de desenvolvimentos provenientes do pragmatismo, sobretudo de Mead. Tendo como pano de fundo a tese da racionalização das modernas formas de vida enquanto possibilidade de tematização de pretensões de validez normativa, tornadas problemáticas no contexto da prática comunicativa cotidiana[16], Habermas mostra como a conexão entre normatividade, socialização e individualização, implícita no modelo do reconhecimento recíproco, pode ser reconduzida ao direcionamento da teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg sugerido pelos princípios pragmático-transcendentais

[16] Acerca dos principais antecedentes filosóficos da teoria habermasiana da racionalização, com especial ênfase na tematização do conteúdo normativo da modernidade inerente ao processo de des-diferenciação das esferas culturais de valor (HABERMAS, 1988, capítulo V e XII), tanto nos antecedentes weberianos da modernização como racionalização, quanto na motivação em vista dos resultados aporéticos da crítica da razão instrumental da "primeira geração da teoria crítica": (HABERMAS, 1988, capítulo II e IV).

da ética do discurso[17], contexto no qual a reflexão da "adoção ideal de papéis" de Mead serve de mediação e no qual o processo ontogenético de progressiva constituição do ponto de vista "pós-convencional" da moralidade se intensifica paralelamente ao processo de formação da identidade individual, assumindo paulatinamente a forma de um processo de sofisticação da autorrelação ao qual Honneth se refere em sua teoria social. A partir disso, a sucessão de estágios intersubjetivos no desenvolvimento do modelo hegeliano de eticidade pode se coadunar com uma teoria "ampliada" do desenvolvimento moral, de maneira a possibilitar a sua tematização pela via das transformações operadas na consciência individual. Honneth recorre à psicologia social de Mead para articular sócio-teoricamente e pós-metafisicamente um conceito de reconhecimento colhido nos esboços de "filosofia prática" de Hegel entre os anos 1802 e 1806[18], pretendendo obter com isso um princípio profícuo para sua teoria social e que, graças ao recurso ao naturalismo de Mead, pode ser despojado dos elementos eminentemente metafísicos que o conceito de reconhecimento tem na sistemática hegeliana[19]: é somente pelo recur-

[17] Em uma discussão acerca das dimensões da interpretação e da compreensão nas ciências sociais, Habermas chega a uma determinação, a partir da diferenciação entre os dois usos da linguagem, das perspectivas objetivante e performativa. É neste contexto que Habermas se refere à teoria do desenvolvimento moral de Lawrence Kohlberg, elaborada a partir da teoria do desenvolvimento cognitivo de Jean Piaget, com o objetivo de ratificar sua posição de que "as ciências sociais podem se tornar conscientes de sua dimensão hermenêutica, permanecendo fiéis no entanto, à tarefa de produzir um saber teórico." (HABERMAS, 1989, 49).

[18] Honneth diferencia, numa aguda análise dos textos de Jena, formas positivas de reconhecimento: relações interpessoais primordiais como amor e amizade, relações de direito e relações comunitárias baseadas na solidariedade (HONNETH, 1992, capítulos 1 e 2).

[19] O resultado lapidar da teoria hegeliana do reconhecimento, presente no *Systementwurf* 1803/04, segundo o qual a identidade do eu somente é

so à tipificação naturalista dos estágios de reconhecimento "idealizados" por Hegel que, segundo Honneth, o modelo de uma individualização crescente suscitada pelas "lutas por reconhecimento" se abre, enquanto teoria social normativa, à posterior investigação empírica e reconstrução do teor intuitivamente dado nos degraus de socialização.

O mais interessante é perceber, no entanto, como Honneth se deixa afetar por um "pragmatismo ético" de inspiração hegeliana no contexto da passagem de sua versão da teoria crítica para uma teoria da justiça. De fato, parece-me, é uma inspiração desse tipo que está em jogo na pretensão de desenvolver a tese hegeliana[20] acerca de um "entrelaçamento entre racionalidade e realidade social" (ADORNO; HORKHEIMER, 1988, 15). Boa parte da inspiração hegeliana presente nos fundamentos da teoria da justiça que está sendo desenvolvida por Honneth gira em torno de uma percepção dos conceitos de "eticidade" e "espírito objetivo" em que concorrem elementos provenientes do pragmatismo e da discussão do sofrimento social tal como elaborada, em geral, pelos expoentes da teoria crítica da sociedade. A despeito de sua inserção sistemática, o conceito de "espírito objetivo" contém, para Honneth, "a tese de que toda realidade social possui uma estrutura raci-

possível através do reconhecimento do outro, cuja identidade depende de meu reconhecimento, é "reconstruído" por Mead segundo as pressuposições naturalistas do pragmatismo. Mesmo sem o conhecimento prévio da amplitude social do modelo hegeliano, Mead conclui que a identidade do eu somente pode se constituir através da inserção do sujeito em relações intersubjetivas que envolvam a complementaridade de expectativas de comportamento (MEAD, 2005).

[20] Acerca da proveniência hegeliana dessa orientação na teoria crítica, Honneth menciona que "[os teóricos críticos] sustentam uma conexão interna entre as relações patológicas e a condição da racionalidade social ... A tese de que as patologias sociais devem ser entendidas como resultado da racionalidade deficiente é tributária basicamente da filosofia política de Hegel." (HONNETH, 2008, p. 393).

onal, diante da qual se devem evitar conceitos falsos ou insuficientes que levem a consequências negativas no interior da própria vida social, uma vez que essas encontram aí uma aplicação prática ... Hegel quer afirmar com sua representação da sociedade como "espírito objetivo" que a violação contra argumentos racionais, com os quais nossas práticas sociais sempre se encontram entrelaçadas num determinado tempo, causa dano e lesões à realidade social" (HONNETH, 2007, 51/52). Com essa tese epistemológica ou ontológico-social de uma realidade social como incorporação da razão (HONNETH, 2007, 95), Hegel se permite ver, sustenta Honneth em forte proximidade com o conceito de "segunda natureza" discutido por McDowell, "uma racionalidade suficiente que já se manifestou em nossas mentalidades e tradições, em nossas normas e valores, para podermos aceitá-las como um contexto social cujas prerrogativas morais temos de pressupor geralmente como indubitáveis." (HONNETH, 2007, 96/97) Daí porque a violação dos fundamentos racionais que permeiam a realidade social não pode ocorrer sem consequências deletérias para a relação a si dos participantes da interação, isto é, "consequências práticas que refletem um sofrimento de indeterminação." (HONNETH, 2007, 79) Além disso, em sua crítica à moral deontológica, Hegel opera, sob o título de "eticidade", com a tese de que "na realidade social, ao menos na modernidade, encontram-se dispostas esferas de ação nas quais inclinações e normas morais, interesses e valores já se misturaram anteriormente em formas de interações institucionalizadas." (HONNETH, 2007, 52) Com essa ideia, Hegel se torna capaz de objetar a Kant, num paralelo a sua crítica ao "vestígio mentalista da teoria kantiana do conhecimento" (HONNETH, 2007, 93), a abstração procedimental da síntese prática prévia entre dever e inclinação que marca a relação moral do indivíduo com a sociedade.

3.Reconhecimento, Normatividade e Teoria da Justiça

A concepção hegeliana da mediação intersubjetiva da liberdade positiva (HEGEL, 1970, 4, p. 118) tem sido desenvolvida em seus potenciais para uma filosofia prática normativa e para uma teoria social crítica e emancipatória (SIEP, 1998, p. 27), chegando mesmo, numa fusão de *Gerechtigkeitstheorie* e *Zeitdiagnose*[21], numa "reatualização", à conexão entre uma teoria da justiça e a uma alternativa para a crítica social (HONNETH, 2007). A ênfase na imbricação dos processos que originam a consciência singular e a universal, que conduz a uma consideração da teoria da justiça a partir dos processos mediadores de reconhecimento, traz, em relação a uma abordagem mais individualista e abstrata, a vantagem de levar em conta estruturas sociais vinculadas à socialização e à formação da personalidade. Para Hegel, a consciência universal, na qual os singulares reaparecem numa união amalgamada pelo conhecimento afirmativo e recíproco de si no outro, constitui "a forma da consciência da substância de toda espiritualidade essencial (*die Form des Bewusstseins der Substanz jeder wesentlichen Geistigkeit*)" (HEGEL 1995, § 436). O resultado do processo de reconhecimento recíproco é este "*aparecer* do substancial" (*Erscheinen des Substantiellen*), o "vir a ser fenômeno" do elemento "espiritual" no seu ser-aí. Na fórmula que designa o

[21] Para Honneth, a intersubjetividade latente no conceito hegeliano de eticidade – que segundo ele teria, num misto de *Zeitdiagnose* e *Gerechtigkeitstheorie*, um papel eminentemente terapêutico em relação às concepções essencialmente modernas da liberdade, mas unilaterais e monológicas, típicas das esferas da pessoa jurídica e do sujeito autônomo, do direito e da moral – pode ser reconstruída em relações de reconhecimento recíproco. O objetivo desta reconstrução da teoria da eticidade é demonstrá-la "como projeto de uma teoria normativa daquelas esferas de reconhecimento recíproco, cuja manutenção (*Aufrechterhaltung*) é constitutiva para a identidade moral de sociedades modernas." (HONNETH, 2007).

"verdadeiro conceito de consciência-de-si", "o eu que é um nós, e o nós que é eu", o qual marca o surgimento fenomenológico do espírito, trata-se do "âmbito do normativo, enquanto produzido pelos processos de reconhecimento mútuo." (BRANDOM, 2002, p. 222). Ao conceber a liberdade positiva enquanto concretizada pelo ser-reconhecido, e não simplesmente como autodeterminação da vontade individual, Hegel está, na verdade, honrando uma intuição de juventude[22] e, ao mesmo tempo, introduzindo a forma da base institucional, ou seja, o modo consciente, reflexivo, potencialmente moderno que tem de servir como sua mediação adequada[23]. Tal resultado é da mais alta importância, principalmente se tivermos em vista o alcance da crítica hegeliana às concepções limitadas da liberdade individual através do conceito de vontade livre em-si-e-para-si (HEGEL, 1970, 7, §§7, p. 21; HONNETH, 2007, p. 77 e ss). Portanto, o esforço de Hegel se deixa apreender como tentativa de retomar o conceito kantiano-rousseauísta de liberdade como autodeterminação, compreendendo-o no quadro geral do problema aristotélico das condições societárias de auto-atualização[24].

---

[22] "a mais elevada comunidade é a mais elevada liberdade, tanto segundo o poder, quanto segundo a execução." (HEGEL, 1970, 2, p. 82).

[23] "A liberdade, configurada em efetividade de um mundo, recebe a *forma da necessidade*, cuja conexão substancial é o sistema das determinações da liberdade, e cuja conexão fenomênica é como poder (*Macht*), o *ser-reconhecido*, isto é, seu vigorar na consciência" (HEGEL, 1970, 8, p. 302).

[24] Honneth evidencia o vínculo indissociável, presente nas instituições e práticas da eticidade, entre reconhecimento recíproco e a socialização como processo de formação das capacidades prático-cognitivas (HONNETH, 2007, p. 122, 131) adequadas a uma completa realização da liberdade. Schnädelbach se refere, exatamente no contexto da gênese da vontade livre em-si-para-si, à "autorreferencialidade prático-cognitiva da vontade" (SCHNÄDELBACH, 2000, p. 186). Desta forma, a reformulação do paradigma hegeliano de intersubjetividade prenuncia uma ultrapassagem da dicotomia entre a ética aristotélica e a

Foi justamente a partir desta ideia da gênese da normatividade nos processos de individualização e socialização que Honneth aprofundou sua incursão no debate entre comunitaristas e liberais, propondo interessante contraponto à teoria da justiça de Rawls[25], enquanto elabora um original redirecionamento da teoria crítica da sociedade. Tal conexão, que recupera o aguilhão crítico de algumas emendas "comunitaristas" (FORST, 1995, p. 181-212) ao liberalismo sem renunciar a uma concepção normativista de justiça, deve-se fundamentalmente a uma inspiração hegeliana: um conceito intersubjetivista de liberdade individual que estipula, como condição de contorno de uma teoria da justiça, uma concepção ético-institucional e intersubjetivamente mediada do bem viver, o fomento à tessitura de inte-

moral kantiana da autonomia. Ela defende que o ponto de partida na teoria hegeliana do reconhecimento poderia fornecer "a descoberta de uma alternativa na qual ambos os pontos de vista são de tal forma integrados que com isso nós podemos viver uma vida menos cindida", um programa no qual vê "a tarefa central de uma teoria moral hoje." (HONNETH, 2000, p. 172).

[25] Honneth propõe uma contraposição entre o projeto de uma teoria da justiça inspirada em Hegel, uma "reconstrução normativa", e as linhas fundamentais do construtivismo propugnado por J. Rawls, tencionando não somente eliminar impasses oriundos do embate entre correntes liberais e adeptos do contextualismo, mas também a separação, que Habermas pretende estar superada pela ética do discurso, entre éticas especializadas em questões de justiça e do bem viver. Sobre a separação entre as questões estritamente morais, ou concernentes à justiça, e as questões valorativas, que dizem respeito ao bem viver e à autorrealização, ver: Habermas, 1991, p. 80 e ss., e 1989, p. 143-223. Acerca de como esta importante questão se insere na problemática geral de fundamentação da ética do discurso, ver Habermas, 1989, 126 e ss. Com isso, Honneth não somente elimina um excessivo individualismo fundacional, mas também neutraliza aquele expediente "abstracionista", proveniente da tradição kantiana e que se consuma na pretensão de uma dedução do quadro institucional prioritariamente a partir de princípios.

rações unicamente capazes de efetivar a liberdade do indivíduo[26].

O sentido da "reatualização"[27] está em pensar uma teoria da justiça cujo programa esteja centrado na proteção daqueles tecidos sociais, potencialmente incorporados nas práticas intersubjetivamente mediadas, imprescindíveis à plena efetivação da liberdade do indivíduo. Neste sentido, a "inspiração" hegeliana residira na perspectiva ascendente, que parte da tessitura de práticas sociais definidas pelo próprio mundo social moderno, perscrutando, assim, o potencial das mesmas para a realização da liberdade; ao mesmo tempo em que, através de um aclaramento acerca dos riscos de um desenvolvimento patológico destas estruturas, obtém-se um quadro normativo criterioso para aferir a saúde das práticas sociais atuais. Neste diagrama fica delineada a

[26] Ele parte da constatação de que vigora, atualmente, uma concordância acerca do procedimento de fundamentação e o âmbito de objetividade de uma teoria social da justiça (HONNETH, 2004, p. 213). Neste sentido, "igualdade e autonomia individual aparecem, assim, atualmente, como os dois componentes indissociáveis de uma concepção racional da justiça." (Idem, p. 213-214) Todavia, Honneth percebe que "estes dois conceitos fundamentais declaram realmente muito pouco a respeito da maneira como a efetivação da liberdade individual de todos os membros da sociedade deve ser igualmente garantida." (Idem, p. 214); e, neste sentido, Honneth se pergunta "como seriam constituídos os princípios da justiça decididos pelos membros da sociedade, sob a condição de que eles vissem a efetivação de sua liberdade como dependente da efetivação da liberdade dos outros", abandonando assim, tal como Hegel, o ponto de partida centrado em um individualismo metódico, e adotando "o conceito comunicativo de liberdade individual." (Ibidem).

[27] Honneth se baseia na tese de que as ressalvas metodológicas corretas permitem o resgate, na *Filosofia do Direito*, de estruturas interativas que respondem por uma exitosa efetivação da identidade individual. Compreende-se como uma tentativa indireta de reatualização, na medida em que não tenciona tornar plausíveis nem a estruturação lógico-especulativa do conceito ontológico de espírito, nem o conceito substancial de Estado (HONNETH, 2007, p. 48 e ss).

conexão interna, que Honneth quer tornar profícua ao pensamento político atual, entre a teoria da justiça e o diagnóstico de época (Idem, p. 77 e ss.).

Honneth depreende, de sua inspiração hegeliana, um conceito normativo de eticidade que contém, em seu vínculo indissociável às práticas do mundo social moderno, as possibilidades de individualização bem-sucedida, propiciadas pelos nexos socializadores – e, portanto, alinhavadas em práticas intersubjetivas –, os quais têm, por sua vez, para desempenhar esta função, de se retroalimentarem (Idem, p. 114), ou seja, de desenvolverem processos de formação[28] que correspondam à progressiva aquisição, por parte dos indivíduos, das capacidades e elementos motivacionais necessários à participação nas estruturas desta "individualização através da socialização".

Tal programa nada tem a ver com a "dedução" de um quadro institucional, capaz de efetivar uma concepção de justiça, que faz abstração do contexto[29], mas sim com uma postura teórica que, inspirada no núcleo normativo

[28] Compreendendo a mediação institucional do reconhecimento como *Bildung*, Patten percorre a crítica hegeliana ao contratualismo evidenciando a aposta em que os processos de socialização e individualização vinculados ao conceito de reconhecimento são imprescindíveis para formar a própria liberdade individual (capacidades, atitudes volitivas e autocompreensão), à qual recorre o contratualismo para basear o contrato social em um assentimento arbitrário por parte do indivíduo (PATTEN, 1999, capítulo 4).

[29] Aqui se faz valer a ideia de um reaproveitamento de Hegel, uma vez que, para Honneth, as interações formativas não são somente um bem básico, mas a própria concepção moderna de justiça se vincula à ideia de possibilitar, no tecido formado pela prática comunicativa, a plena autorrealização individual. Trata-se, portanto, de um vínculo entre os princípios da justiça e as instituições que a efetivam, preconizada pela condição de uma individualização plena (HONNETH, 2007, p. 63, 131, 140).

proposto pelo conceito hegeliano de espírito objetivo[30], pauta-se pela reconstrução, a partir da necessária ancoragem das possibilidades de autorrealização individual nas instituições existentes, dos elementos normativos de uma concepção de justiça, desde o início atrelada à condição de fomentar concretamente uma individualização bem-sucedida. A "*Filosofia do Direito* hegeliana ... como projeto de uma teoria normativa, tem de ser concebida em relação àquelas esferas de reconhecimento recíproco cuja manutenção é constitutiva para a identidade moral de sociedades modernas." (Idem, p. 51)

Com isso, a tese de Hegel, vinculada à sua concepção ampla de *Recht*, de que práticas e instituições sociais modernas tem direitos (§30), pode ser interpretada sob o aspecto de sua insubstitutibilidade no fomento à autorrealização individual (Idem, p. 66). Tal interpretação mostra se conecta à ideia de que a eticidade moderna se constitui como conjunto de práticas e instituições, fraca ou fortemente asseguradas, constitutivas de uma socialização partilhada intersubjetivamente, responsáveis pelo forjamento de valorações, motivadores e interesses, cuja racionalidade é, ao menos, potencial (HONNETH, 2007, p. 112-113). Neste sentido, a ideia de que a eticidade constitui o funda-

[30] Apesar das ressalvas em relação ao conceito substancialista de estado e à estruturação lógico-especulativa da *Filosofia do Direito* (HONNETH, 2007, p. 50), Honneth se apropria da compreensão da sociedade moderna por trás do conceito de espírito objetivo, o qual, "sob a desconsideração de sua vinculação com o conjunto do sistema hegeliano, me parece conter a tese de que toda a realidade social possui uma estrutura racional" (Idem, p. 51). Ora, é lícito afirmar que a interpretação proposta por Honneth do conceito de espírito objetivo é, na verdade, o ponto nevrálgico de sua reatualização: a tese de que "uma racionalidade suficiente que já se manifestou em nossas mentalidades e tradições, em nossas normas e valores, para podermos aceitá-las como um contexto social cujas prerrogativas morais temos de pressupor geralmente como indubitáveis" (Idem, p. 96-97).

mento e a efetivação dos padrões de racionalidade típicos do direito privado e da moral da autonomia (HEGEL, 1970, 7, p. 285-286, 407) estabelece o vínculo interno entre teoria da justiça e diagnóstico de época, entre a teoria da eticidade como teoria normativa da modernidade, e a percepção dos limites e riscos de uma absolutização das estruturas racionais que constituem a pessoa de direito e o sujeito moral (HONNETH, 2007, p. 80 e ss). "É somente a participação na respectiva práxis de ação que leva a que processos necessários de aprendizado possam ser efetivados e as respectivas capacidades aprendidas." (HONNETH, 2007, p. 138) Finalmente, adquire sentido uma interpretação da passagem da moralidade para a eticidade, centrada na noção de *Pflicht* como *Befreiung* (HEGEL, 1970, 7, p. 296-297; HONNETH, 2007, 98 e ss), como constitutiva da "terapêutica" hegeliana das patologias do individualismo moderno, sedimentado na racionalidade jurídico-moral, pela tomada de consciência pelos agentes de uma normatividade já intersubjetivamente engendrada.

Referências Bibliográficas

ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. (1985). *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Jorge Zahar Editora: Rio de Janeiro.

BERNSTEIN, J (1995) *Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and Future of Critical Theory*. Routledge: New York. 19-50

BERSTEIN, R. (2010). *The Pragmatic Turn*. Polity Press: Cambridge.

BRANDOM, R (2002). *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press.

FISCHBACH, F. (1999). *Fichte et Hegel: la reconnaissance*. Paris: Presses Universitaires de France.

FORST, R. (1995). "*Kommunitarismus und Liberalismus: Stationen einer Debatte*", in: HONNETH, A. *Kommunitarismus und Liberalismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Campus

HABERMAS, J. 1974. "*Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geites'*". In: GÖHLER, G. *Frühe politische Systeme*. Frankfurt am Main: Ullstein.

_____. 1989. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. 1991. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Padiós, I.C.E-U.A.B.

_____. 2001. *A Constelação Pós-nacional: Ensaios Políticos*. Littera Mundi: São Paulo.

_____. 2002a. *Racionalidade e Comunicação*. Lisboa: Edições 70.

_____. 2002b. "*Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischen Pragmatismus*". In: RATERS M.-L. & WILLASCHEK, M. *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, pp. 280-305.

_____. 2002c. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2004. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola.

_____. 2012. *Teoria do Agir Comunicativo*. Volume 1 (Racionalidade da Ação e Racionalização Social). WMF – Martins Fontes: São Paulo.

HEGEL, G.W.F. 1970. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HONNETH, A. 1992. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. 1995. *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. 2000. "*Zwischen Aristoteles und Kant: Skizze einer Moral der Anerkennung*" in: HONNETH, A. *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. 2004. "*Gerechtigkeit und Kommunikative Freiheit: Überlegungen im Anschluss an Hegel*", in: Merker, B. – *Subjektivität und Anerkennung*. Frankfurt am Main: Mentis.

_____. 2007. *Sofrimento de Indeterminação*. São Paulo: Editora Singular/Esfera Pública, 2007

Mead, G. H. 2005. *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

NEUHOUSER, F. 2000. *Foundations of Hegel´s Social Theory: actualizing freedom*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

PATTEN, A. 1999. *Hegel´s Idea of Freedom*. Oxford: Oxford Univ. Press.

PINKARD, T. 1996. *Hegel´s Phnomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

PUTNAM, H. 2001. "*Werte und Normen*". WINGERT, L. & GÜNTHER, K. *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 280-313.

_____. 2002a. "*Antwort auf Jürgen Habermas*". In: RATERS M.-L. & WILLASCHEK, M. *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, pp.306-321.

_____. 2002b. *Colapso da Verdade e outros Ensaios*. Aparecida (SP): Editora Idéias e Letras.

QUANTE, M. 2004. *Hegels Erbe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

_____. 2011. *Die Wirklichkeit des Geistes: Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

REDDING, P. 2007. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge University Press: New York.

ROCKMORE, T. 2005. *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*. Yale University Press: New York.

SCHNÄDELBACH, H. 2000. *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SIEP, L. 1979. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg/München: Alber.

_____. 1992. "*Was heißt: 'Aufhebung der Moralität in der Sittlichkeit' in Hegels Rechtsphilosophie*". In: *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 217-39.

_____. 2000. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift" und „Phänomenologie des Geistes"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

THEUNISSEN, M. 1982. "*Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*". In: Henrich, D.; Horstmann, R. *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart: Reclam, pp. 317-81.

*Francisco Jozivan Guedes de Lima**

UMA POSSÍVEL REFUTAÇÃO ÀS CRÍTICAS DE MICHAEL SANDEL AO LIBERALISMO DEONTOLÓGICO DE KANT E RAWLS

Resumo: O artigo objetiva apresentar uma possível refutação às críticas de Sandel ao liberalismo de Kant e Rawls. Para Sandel, o liberalismo kantiano está embasado num mero procedimentalismo da razão, e a posição original de Rawls – seguindo o procedimento de Kant – recai num *eu desvinculado*; debilidades que enfraquecem a teoria da justiça de ambos os filósofos. O caminho principal para refutar as críticas de Sandel é a hipótese que ele confunde a esfera fática e a normativa.

Palavras-chave: Justiça, Liberalismo, Comunitarismo, Fático, Normativo.

Abstract: The paper aims to presents a possible refutation to criticism of Sandel to liberalism of Kant and Rawls. To Sandel, the Kantian liberalism is founded on mere procedure of reason, and the original position of Rawls – following the Kantian procedure – falls under *unencumbered Self* ; debilities which weaken the theory of justice of both philosophers. The principal way to refute the criticism of Sandel is the hypothesis that he confuses the factual and normative sphere.

Keywords: Justice, Liberalism, Communitarianism, Phatic, Normative.

Liberalismo e comunitarismo: suas bases modernas em Kant e Hegel

De um modo ampliado, as teorias da justiça, a partir do advento da modernidade, no que concerne à produção

* Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Jozivan2008guedes@gmail.com

filosófica, têm se movimentado em meio a dois paradigmas precípuos: o modelo liberal-procedimental de um lado, e o modelo comunitarista de um outro. Um acentua a necessidade de regras universais para se pensar princípios públicos de justiça e, para isso, recorre a modelos *a priori*, algo claramente encontrado no cerne da modernidade na filosofia prática de Kant e, na contemporaneidade, na filosofia política de Rawls. Outro acentua a necessidade de se respeitar o *Lebenswelt* de cada comunidade, de modo que não lhe sejam impostas regras universais e descontextualizadas.

O desafio que se impõe ao filósofo prático é a tarefa de construir uma teoria que se movimente entre esses dois modelos, sem, entretanto, perder a boa pretensão da busca de princípios universais de justiça, como postula o modelo liberal-procedimental e, concomitantemente, sem renunciar a riqueza contextual e concreta de cada comunidade ética. Em moldes interpelativos, poder-se-ia formular o referido desafio nos seguintes termos: como traçar princípios básicos de justiça que levem em consideração as diferenças e idiossincrasias de cada contexto e simultaneamente mantenham a universalidade?

Esse desafio foi possivelmente gestado no seio da modernidade através da crítica de Hegel ao formalismo kantiano. Infelizmente – como falecera em 1804 – Kant não teve oportunidade de confrontar a crítica hegeliana, sistematicamente estabelecida em 1820 a partir de *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, onde Hegel propôs a eticidade (*Sittlichkeit*) e uma teoria da liberdade institucional e intersubjetivamente mediada como uma alternativa à moralidade (*Moralität*) kantiana que na sua interpretação é vazia e meramente formal, isto é, desprovida de conteúdo e matéria. Em outros termos, para Hegel, a proposta moral kantiana

não passa de pura indeterminação[1]. Um sistema ético normativo deve, assim, ser gestado a partir da concreticidade das instituições e deve ter como motor os diversos costumes (*Sitten*) e contextos das comunidades, algo que sem sombra de dúvidas constitui o marco fulcral do comunitarismo.

Ao tratar da relação entre subjetividade e intersubjetividade, especificamente sobre o tema da destranscendentalização, Habermas afirma que, desde Hegel, de um modo geral os filósofos têm persistido no projeto da destranscendentalização do sujeito cognoscente kantiano. Partem do pressuposto hegeliano de um eu mediado intersubjetivamente e situado na história, em termos sandelianos, de um "eu engajado". Tomam por base a ideia pós-mentalista que "o sujeito cognoscente está sempre junto ao seu outro"[2].

Resta saber se Kant, seja em nível moral ou epistemológico, de fato, nega a dimensão intersubjetiva ou comunitária. Em nível epistemológico, por exemplo, o internalismo em Kant constitui apenas o primeiro momento da atividade cognitiva. Todavia, o conhecimento também tem numa segunda instância que remete às práticas sociais onde as crenças (*o considerar algo como verdadeiro para si*) são testadas no interior das comunidades onde os sujeitos estão inseridos. É nesse sentido que a Doutrina Transcendental do Método distingue dois tipos de crença, a saber, a crença enquanto "persuasão" que é a dimensão subjetiva do conhecimento – algo ainda solipsista, e a crença enquanto "convicção" que é aquela validada intersubjetivamente a

---

[1] Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad. Paulo Meneses [et. al.]. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, § 135, p. 147.

[2] HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 185.

partir do seu compartilhamento no mundo concreto e nas interações sociais[3].

Em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant também combate o que designa "egoísmo estético", "egoísmo ético" e "egoísmo lógico". O último constitui uma postura epistemológica que concebe como desnecessário o exame dos juízos subjetivos pelo entendimento de outrem, como se o conhecimento não necessitasse de "pedra-de-toque" (*criterium veritatis externum*)[4]. Para Kant, tal egoísmo deve ser superado pelo "pluralismo" ou "cosmopolitismo" (entendidos em sentido epistemológico) que consiste em proceder não como se o mundo estivesse encerrado no próprio eu, mas como um simples cidadão do mundo.

Contemporaneamente, a crítica ao formalismo moral de Kant tem sido revisitada tanto por kantianos quanto por hegelianos; Honneth, ao pensar uma reatualização da filosofia do direito de Hegel, afirmou que o formalismo kantiano não foi devidamente compreendido e que Hegel teria exagerado nas críticas, especificamente na hipótese que o imperativo categórico se aplicaria a tudo e, assim, poderiam ser universalizadas tanto boas quanto más máximas. Na visão de Honneth, "[...] não se levou suficientemente em consideração o fato de que Kant considerou necessária a aplicação de seu princípio moral somente onde já existem conflitos morais, ou seja, nos casos de um desafio prático"[5]. A tese de Hegel que a forma do imperativo categórico de Kant se aplica a tudo é errônea. Seria um absurdo, por exemplo, pensar o uso do imperativo categórico para justificar as práticas nazistas. Ou seja, a universalização de má-

---

[3] KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 486.

[4] KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo Iluminuras, 2006, p. 30.

[5] HONNETH, Axel. *Sofrimento de indeterminação*: uma reatulização da filosofia do direito de Hegel, p. 95.

ximas já pressupõe que a ação tenha em si uma finalidade boa tanto para o indivíduo quanto para a comunidade na qual ele está inserido.

Situando o liberalismo deontológico conforme Sandel

Para Sandel, Kant e Rawls são os expoentes do liberalismo deontológico[6] porque suas teorias são marcadas pela *prioridade do justo sobre o bem*, isto é, pela *prioridade dos princípios sobre as diferentes concepções de bem dos indivíduos* inseridos em suas diversas comunidades (*Gemeinschaften*). O primeiro pensa uma fundamentação moral do justo; o outro, pensa uma fundamentação política do justo. O justo é o foco e o ponto de partida é o recurso a um procedimento apriorístico, seja ele o imperativo categórico ou a posição original; uma condição inicial onde as partes não têm informações sobre sua condição natural, social, política, etc., haja vista estar sob o véu de ignorância.

Nas palavras do próprio Sandel,

> el 'liberalismo deontológico' es, sobre todo, una teoría acerca de la justicia. […]. Su tesis central podría formularse de la siguiente manera: la sociedad, composta por una pluralidad de individuos cada uno de los cuales tiene sus propios fines, intereses y concepciones del bien, está mejor ordenada cuando se gobierna por principios que no presuponen ninguna concepción particular del bien *per se*[7].

Sandel vê as origens do liberalismo moderno em Kant – na sua versão deontológica – e em Mill e Bentham – na sua versão utilitarista. Entretanto, se concebido de um

---

[6] Cf. SANDEL, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Traducción: María Luz Melon. Barcelona: Gedisa Editorial, 2000, p. 31.

[7] SANDEL, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Traducción: María Luz Melon. Barcelona: Gedisa Editorial, 2000, p. 13.

modo mais ampliado, sobretudo quando se destaca a inviolabilidade dos direitos fundamentais individuais, o liberalismo moderno já encontra seus indícios teóricos em Hobbes quando o mesmo defende que o fim da obediência dos súditos ao soberano é a proteção, acentuando assim o direito natural à preservação da vida:

> Entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de proteger. Porque o direito que por natureza os homens têm de se defenderem a si mesmos, quando ninguém mais os pode proteger, não pode ser abandonado através de pacto algum[8].

Em Locke, o liberalismo encontra sua versão mais aguda quando defende a limitação do poder soberano perante os direitos fundamentais e inalienáveis à vida, à segurança, à liberdade, à propriedade, etc., inclusive legitimando a partir daí o direito de resistência caso o soberano venha violar tais prerrogativas[9].

A objeção sociológica ao eu transcendental kantiano e a refutação à crítica de Sandel

Sandel sintetiza a objeção sociológica ao eu transcendental kantiano nos seguintes termos:

> La proclamada independencia del sujeto deontológico es una ilusión liberal. Interpreta mal la naturaleza fundamentalmente 'social' del hombre, el hecho de que somos seres condicionados 'de principio a fin'. En todo momento somos lo que hemos llegado a ser, una concatenación de deseos e inclinaciones que no deja nada libre para habitar un

[8] HOBBES, T. Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 188-189.

[9] Cf. LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. 2ª ed. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005, § 221-222, p. 579-580.

dominio noumenal[10].

Com isso, é posta em xeque a velha ideia da tradição racionalista que concebe a virtude ética como a capacidade da *ratio* determinar a *voluntas*, como se as inclinações, as paixões, sentimentos e emoções não tivessem em si mesmas funções cognitivas ou implicações morais.

No entender de Sandel, o eu humeneano, diferente do eu kantiano, se adéqua bem à proposta sociológica porque é um *eu* que não prescinde dos sentimentos, impressões e emoções: é um eu encarnado. Subjacente a isso está ideia que as impressões precedem à razão e, *ipso facto*, os sentimentos constituem a base da moralidade.

Poder-se-ia refutar a crítica se Sandel a Kant argumentando que ele não distinguiu suficientemente o "eu fenomênico" do "eu noumênico". Uma coisa é pensar o *eu fático*, outra é pensar o *eu normativo*; uma coisa é falar do *eu no horizonte do naturalismo* (descritivo / como *é* o eu), outra é falar do *eu de um ponto de vista normativo* (como *deve* agir o eu).

Do ponto de vista antropológico – e não simplesmente da moral que usa da ideia de um eu inteligível para alcançar princípios práticos universais – o sujeito em Kant é um misto de razão e paixões; não é à toa a sua tese de uma insociável sociabilidade. Além disso, mesmo em nível epistemológico, Kant está convicto que os sentidos não são culpáveis pelas distorções e erros nos juízos, pois como bem explicita em *Antropologia de um ponto de vista pragmático* ao tratar de um tópico intitulado "em defesa da sensibilidade", o julgar não é uma atribuição dos sentidos, mas do entendimento.

Do ponto de vista estritamente moral, a crítica de Sandel parece perder força quando se tem em vista a distinção entre *máximas* e *leis práticas*. A dimensão das paixões,

---

[10] SANDEL, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Traducción: María Luz Melon. Barcelona: Gedisa Editorial, 2000, p. 26.

afecções e emoções estão presentes nas máximas que são os princípios subjetivos da ação; ela é o ponto de partida irrecusável da ação que se pretende moral; o diferencial é que *normativamente* falando tais máximas precisam ser elevadas mediante o procedimento do imperativo categórico a leis universais de ação para que, assim, tornem possível a moralidade.

A proposta rawlsiana de justiça segundo Sandel e suas objeções

A questão precípua que ocupou Rawls e o motivou a pensar princípios políticos de justiça é possível que tenha sido a seguinte: *como traçar princípios de justiça com pretensão de universalidade diante de comunidades plurais?* Esse problema tem suscitado fortes debates entre liberais e comunitaristas.

Para Sandel a proposta de Rawls para tentar responder a essa questão

> […] consiste en derivar los primeros principios a partir de una situación hipotética de elección (la 'posición original'), caracterizada por condiciones tales que produzcan un resultado determinado, adecuado a seres humanos reales. No prevalece el reino de los fines sino las circunstancias ordinarias de la justicia, que toma prestadas de Hume. No es un futuro que cada vez se aleja más, sino un presente firmemente instalado en la circunstancia humana, el que da ocasión a la justicia[11].

Dito de modo mais claro, para Sandel a posição original rawlsiana[12] é marcada por um duplo aspecto: (i) tem o

[11] SANDEL, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Traducción: María Luz Melon. Barcelona: Gedisa Editorial, 2000, p. 29.

[12] A posição original proposta por Rawls tem como instrumental precípuo o artifício do "véu de ignorância", uma situação hipotética onde as partes estão desprovidas de informações sobre origem e *status* social, concepção de bem, posição econômica, nível cultural, geração a que pertencem, etc. Como esclarece o próprio autor, "a ideia da

efeito de abstrair-se das diferenças pessoais e dos fins privados para, assim, evitar barganhas na escolha de princípios de justiça; (ii) diferente da proposta moral kantiana – frisa equivocadamente Sandel – a posição original tem a vantagem de ser aplicada a seres humanos reais[13].

Na análise de Brian Barry, a posição original de Rawls tem a vantagem de em nível procedimental evitar que os poderosos se apoderem e deturpem princípios de justiça que teriam pretensão de validade para toda a sociedade, algo que reduziria as vantagens universais do procedimento apenas para alguns mais favorecidos que poderiam levar vantagem na negociação em torno dos referidos princípios. Isso implica que "si esta posición original representa a las circunstancias de la imparcialidad, debería bloquear la capacidad de los poderosos de imponer su voluntad sobre los demás"[14].

No que concerne à comparação com Kant, é possível que Sandel tenha incorrido num grave equívoco interpretativo; a proposta moral kantiana, apesar de, por uma necessidade normativa de universalização, ser procedimental, isso não implica dizer que ela não seja aplicada a seres humanos reais. Pelo contrário, de saída ela já pressupõe o esforço humano para que suas máximas sejam elevadas e convertidas em leis práticas que favoreçam a vivência moralmente harmônica do agente moral dentro de sua comunidade.

---

posição original é estabelecer um processo equitativo, de modo que quaisquer princípios aceitos sejam justos". RAWLS, John. *Uma teoria da justiça.* 2ª ed. Trad. Almiro Pisetta & Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002, § 24, p. 146.

[13] Cf. SANDEL, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia.* Traducción: María Luz Melon. Barcelona: Gedisa Editorial, 2000, p. 59.

[14] BARRY, Brian. *Teorías de la justicia.* Trad. Cecilia Hidalgo. Barcelona: Editorial Gedisa, S. A., 1995, p. 349.

Sandel divide a posição original de Rawls em três níveis fundamentais[15]: (i) uma teoria mitigada de bem, onde as partes não têm informação de seus fins particulares, mas são motivados por certos bens primários, algo que ainda mantém o caráter deontológico (primazia do justo sobre o bem); (ii) o nível dos princípios, o da liberdade / igualdade e da diferença; (iii) e o nível dos bens em geral.

No que diz respeito às objeções, Sandel se opõe à posição original rawlsiana num duplo sentido: (a) afirma que a pessoa imersa na posição original é demasiadamente formal, abstrata e, *ipso facto*, fortemente separada da contingência. Aqui se trata da ausência de um *eu engajado*. No seu entender, o *eu* da posição original é apenas um *eu desvinculado*; (b) a teoria mitigada de bem enfraquece a pretensa imparcialidade da posição original porque introduz pressupostos que podem não ser compartilhados universalmente, mas pressupostos da burguesia liberal ocidental.

Conforme Rainer Forst, Sandel está convicto que o sujeito moral da posição original de Rawls é "eu desengajado" e "atomístico", isto é, um "eu" individual que precede à comunidade. Com isso fracassa o projeto deontológico com um todo porque "a 'república deontológica' é uma comunidade de estranhos, sem caráter, sem vínculos, sem identidade [...]"[16].

Forst enfatiza que o *eu* de Sandel tem um senso de comunidade (*Gemeinschaftlichkeit*) que lhe é constitutivo; é um eu radicalmente situado (*radikal situierten Selbst*). Nesse sentido, Sandel "[...] propõe, como um contraconceito a um eu atomístico sem qualidades, um eu comunitário como um macrossujeito no qual todas as qualidades individuais são

---

[15] Cf. SANDEL, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Traducción: María Luz Melon. Barcelona: Gedisa Editorial, 2000, p. 43.

[16] FORST, Rainer. *Contextos da justiça*: Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 24.

essencialmente qualidades comunitárias"[17]. Obviamente que, indo para além do fático e do descritivo, poder-se-ia fazer a seguinte interpelação a Sandel: como é possível solucionar problemas morais que demandam soluções universais a partir de uma ética comunitarista que tem força para dirimir apenas conflitos particularmente localizados?

Uma possível refutação às críticas de Sandel a Rawls

As críticas de Sandel a Rawls podem ser refutadas em dois sentidos: um interno e outro externo. Um primeiro sentido aponta para uma incoerência lógica entre as premissas da sua crítica, haja vista numa primeira premissa ele afirmar que o *self* da posição original é um *eu* abstrato e desvinculado e, contraditoriamente, numa segunda premissa afirmar que o referido eu reproduz pressupostos da burguesia ocidental.

A rigor, como um *eu* pode ser demasiadamente formal e abstrato (desvinculado) e, ao mesmo tempo, se afirma que o mesmo introduz pressupostos liberais da burguesia ocidental? Se Sandel julga o *self* rawlsiano como um *eu* neutro, desengajado, terá que defender a não introdução de quaisquer ideologias burguesas no procedimento da posição original; mas se defender a intromissão de ideologias burguesas, terá que autorrefutar a sua tese de um *eu desengajado* da posição original, já que tal *self* seria conivente com uma doutrina de bem em específico; como consequência, isso tornaria o *eu* rawlsiano um eu comunitário, haja vista uma doutrina de bem (a ideologia burguesa) preceder a ideia de justo, implodindo assim a ideia de um liberalismo deontológico em Rawls.

---

[17] FORST, Rainer. *Contextos da justiça*: Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 27.

Um segundo sentido da refutação, baseada em Forst, aponta que Sandel não distingue suficientemente *pessoa ética* (dimensão comunitária própria das doutrinas abrangentes) e *pessoa moral* (concepção normativa de pessoa enquanto ser capaz de senso de justiça e concepção de bem), algo crucial para entender não só o procedimento da posição original de Rawls como o liberalismo deontológico como um todo.

Isso significa que *a doutrina rawlsiana em nenhum momento nega o engajamento da pessoa ética* (*comunitária*); esta tem força inclusive para endossar em nível empírico as normas supostamente baseadas nos princípios de justiça (exercício deliberativo). Rawls tem como ponto de partida, inclusive sociológico, de sua teoria da justiça a irrefutabilidade do pluralismo razoável.

Rawls está cônscio das diferenças éticas e comunitárias. Tal instância não é negada. A diferença é que, para se pensar princípios políticos de justiça que sejam maximamente imparciais e sirvam para as distintas comunidades, ele apela para o procedimentalismo da posição original. Uma coisa é pensar o eu ético (fático), outra o eu moral (normativo), algo que Sandel não explicitou suficientemente em sua crítica tanto a Kant quanto a Rawls. Portanto, faltou deixar claro a que tipo de *eu* sua crítica foi direcionada.

Referências bibliográficas

BARRY, Brian. *Teorías de la justicia*. Trad. Cecilia Hidalgo. Barcelona: Editorial Gedisa, S. A., 1995.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça*: Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad. Paulo Meneses [et. al.]. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HOBBES, T. Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HONNETH, Axel. Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel. Trad. Rúrion S. Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo Iluminuras, 2006.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. 2ª ed. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 2ª ed. Trad. Almiro Pisetta & Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SANDEL, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Traducción: María Luz Melon. Barcelona: Gedisa Editorial, 2000.

*Franco Rodríguez**

A INSUFICIÊNCIA DA *ETAPA ZERO* NO PROCEDIMENTO RAWLSIANO

Resumo: O presente trabalho procura discutir a eventual insuficiência de uma *etapa zero* no aparato conceitual procedimentalista rawlsiano, uma crítica desenvolvida inicialmente por Ernst Tugendhat. Por "etapa zero" entendemos uma etapa prévia às quatro etapas propostas por Rawls para a escolha e aplicação de princípios de justiça, a saber, (1) a posição original, (2) a etapa constitucional, (3) a etapa legislativa e (4) a etapa final. A função da mesma seria justificar o conjunto de pressupostos que compõe a posição original, o que, posteriormente, legitimará a escolha dos princípios de justiça que resultarem de tal experimento mental. A partir dessa crítica, chegaremos à proposição de um novo tipo de aparato conceitual procedimentalista dotado de uma *etapa zero*. Por meio dessa nova proposta, esperamos que seja possível discutir alguns problemas sociais que não podem ser abordados a partir da proposta rawlsiana.

Palavras-chave: Rawls, procedimentalismo, *etapa zero*.

Abstract: This project aims to discuss the deficiency of the stage zero by the rawlsian proceduralism conceptual apparatus, which was previously also criticized by Ernst Tugendhat. The stage zero was the first stage right before four others stages that were initially introduced by Rawls in terms of choices and applications of the principals of justice, (1) original position, (2) the constitutional stage, (3) the legislative stage and (4) the final one/stage. It tends to justify a set of as-

---

* Bacharel em Filosofia pela UDELAR, Uruguai. Doutorando em Filosofia pela UFSC, SC, Brasil. E-mail: francorodriguez1@hotmail.es

sumptions that integrate the original position, which later will legitimize the choices of the principals of justice as an outcome of these mental experiences. From this critique we could therefore be drawn to a new kind of a conceptual proceduralism apparatus that posses a stage zero. Throughout this proposal, some social problems that couldn't be approached by the rawlsian theory before, might be plausible to be contemplated.

Keywords: Rawls, proceduralism, *stage zero*.

1 A *Etapa Zero*

Como é de conhecimento de todo filósofo contemporâneo, a posição original é o experimento mental proposto por John Rawls para escolher princípios de justiça. Ademais, trata-se da primeira fase que Rawls propõe dentro de um exercício mental mais abrangente, composto por quatro etapas, a saber, a (1) posição original, (2) a etapa constitucional, (3) a etapa legislativa, e (4) a etapa final. Tal experimento mental abrangente visa não somente a escolha de princípios de justiça, como também a aplicação dos mesmos numa sociedade.

Os pressupostos introduzidos pelo autor para a aplicação da posição original não são poucos, entre eles:

> a) *O que as partes não devem saber:* lugar pessoal na sociedade, posição, classe social, status, se é rico ou pobre etc. (RAWLS, 2010, p. 25); suas capacidades naturais próprias (RAWLS, 2010, p. 25); concepção do bem e de seus fins últimos (RAWLS, 2010, p. 25) etc.
>
> b) *O que as partes devem saber:* que pertencem a uma sociedade bem-ordenada (RAWLS, 2000, p. 149); que sua sociedade está sujeita às circunstâncias da justiça (RAWLS, 2010, p. 136); as concepções tradicionais de justiça (RAWLS, 2010, p. 122-3) etc.
>
> c) *O que as partes devem supor:* que a sociedade

> real à qual pertencem possui condições favoráveis (RAWLS, 2010, p. 231); que elas mesmas têm interesses religiosos, morais e filosóficos que não devem arriscar (RAWLS, 2010, p. 148); que as demais pessoas também possuem um senso de justiça (RAWLS, 2010, p. 318) etc.
>
> d) *O que se deve supor das partes:* que pertencem a uma sociedade fechada, na qual só se ingressa com o nascimento e da qual somente se sai com a morte (RAWLS, 2003, p. 56); que o tipo de sociedade das partes é um sistema equitativo de cooperação social do qual até os menos favorecidos fazem parte (RAWLS, 2003, p. 5; 88-9).

Todavia, um dos maiores pressupostos da proposta rawlsiana é que as partes, na posição original, escolheriam de forma unânime a lista de princípios da justiça como equidade. Tal unanimidade referente tanto à espécie dos princípios quanto a sua ordem lexicográfica, estaria, de certa forma, fundamentada no fato de que as partes, no exercício mental da posição original, compartilhariam, por definição, *todos os conhecimentos e limitações cognitivas*. Dessa forma, não haveria problemas em se sustentar que aquelas partes poderiam chegar de modo unânime a uma mesma lista de princípios de justiça. Contudo, pode-se argumentar que essa unanimidade é derivada da própria construção da posição original, o que nos leva a questionar se esse conjunto de princípios será sempre, e sem exceções, o conjunto mais justo para toda e qualquer sociedade. Assim, o presente trabalho pretende discutir e apontar para um procedimento alternativo ao rawlsiano, que embora, e pelos mesmos motivos presentes na teoria desse autor, sustente a unanimidade das partes no momento de escolherem os princípios de justiça, por outro lado, garanta que os princípios escolhidos sejam apropriados para serem aplicados em sociedades reais. Levando em consideração tal objetivo, o

trabalho partirá da crítica de Tugendhat ao procedimento rawlsiano, segundo a qual a *etapa zero* seria insuficiente, buscando discutir, também, as implicações decorrentes dessa posição.

1.1 O que é a etapa zero?

No artigo *Observaciones sobre algunos aspectos metodológicos de Una Teoría de la justicia de Rawls* (1988, p. 15-38), presente em seu livro *Problemas de la ética*, Tugendhat ocupa-se, principalmente, de dois aspectos centrais do procedimentalismo rawlsiano, a saber, do equilíbrio reflexivo e da posição original. Neste trabalho, será privilegiada a discussão de Tugendhat sobre a posição original a fim de se extrair algumas conclusões a respeito da proposta rawlsiana, especialmente no que se refere à etapa zero.

Como será possível observar, Tugendhat é um sério crítico do procedimentalismo rawlsiano. Para iniciar a análise de sua tese, vejamos a seguinte passagem:

> O que resulta obscurecido pela forma em que Rawls introduz a posição original é que essa introdução representa em si um ato de escolha. A posição original tem que ser *adotada* como a *melhor* posição a partir da qual devem ser decididos os princípios morais em comparação com outras possibilidades como, por exemplo, a teoria do observador imparcial (TUGENDHAT, 1988, p. 28-9, grifos do autor).

O problema evidenciado nessa passagem é que Rawls opta pela posição original sem estar suficientemente justificado. Torna-se claro que Tugendhat não se compromete com a defesa da estratégia do observador imparcial proposta inicialmente por Adam Smith, mas, se o que realmente importa é a garantia de objetividade no processo de escolha de princípios, então este procedimento de Smith também deveria ser considerado como válido. O que Tugendhat

quer salientar é a simples falta de argumentação por parte de Rawls para justificar a implementação da posição original antes de qualquer outro exercício mental hipotético e a-histórico para a escolha de princípios de justiça. Todavia, a posição original rawlsiana – isto é, seu procedimento para a escolha de princípios de justiça – é uma opção entre outras muitas posições originais possíveis e que também poderiam ser adotadas para realizar essa escolha. Tugendhat também está certo ao sustentar que para a justificação da aplicação da posição original:

> [...] Rawls considerou suficiente indicar que *a*) muitos aspectos da posição original concordam com [as condições da argumentação moral] e *b*) que os princípios escolhidos na posição original concordam com nossos princípios ponderados (TUGENDHAT, 1988, p. 28)[1].

Rawls tem razão quando sustenta que a posição original da justiça como equidade "corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social" (RAWLS, 2010, p. 25), mas o motivo não é que a posição original seja a primeira etapa do seu aparato conceitual procedimentalista. Muito pelo contrário, essa correspondência da posição original com o estado de natureza dos contratualismos clássicos se deve a que *também* nestes últimos existe uma primeira etapa que é prévia ao estado de natureza. O que nem sempre resulta evidente no caso dos contratualismos, seja o hobbesiano, o lockeano ou o rousseauniano, é que, no procedimento como um todo, seus respectivos estados de natureza são precedidos por uma *etapa não hipotética,* a saber, a etapa da sua própria construção e justificação teórica. Como se sabe, no caso de Hobbes, ele vai supor um estado de natureza de homens egoístas e sem moralidade; já Locke

[1] O autor faz claramente referência à seção 4 de *Teoria* (RAWLS, 2010, p. 29-33).

partirá do pressuposto de um homem natural moral e, assim por diante, poderíamos mencionar diferentes propostas contratuais nas quais cada autor modela totalmente à vontade uma situação hipotética inicial. No entanto, essa situação hipotética deriva do trabalho não hipotético do seu propositor. Parece correto sustentar que tanto esses estados de natureza do contratualismo clássico quanto a posição original rawlsiana sejam a primeira *etapa hipotétic*a dos respectivos procedimentos aos quais pertencem, porém, isso não equivale a sustentar que elas sejam, literalmente, a *primeira* etapa do procedimento. Antes de qualquer etapa hipotética contratual, existe sempre uma etapa não hipotética que, da mesma forma que uma posição original, consiste na criação de uma primeira etapa hipotética.

Essas eventuais duas virtudes da posição original rawlsiana – os pontos *a* e *b* da passagem de Tugendhat acima citada – poderiam ser consideradas condições necessárias, mas não suficientes, para que ela seja preferida perante outros procedimentos para a escolha de princípios de justiça. Pelos motivos indicados, Tugendhat (1988, p. 29) evidencia na proposta de Rawls uma insuficiência teórica no que ele denomina "etapa zero", ou seja, uma etapa prévia às outras quatro do procedimento que teria por objetivo justificar a escolha da posição original perante outros exercícios mentais possíveis[2]. Como bem salienta Tugendhat (1988, p. 29), nessa etapa não existiria nenhum tipo de véu de ignorância, dado que ela não é levada adiante pelas partes, mas por nós mesmos, seres humanos "de carne e de osso" que estamos criando o procedimento. Pelos mesmos motivos, não há nessa etapa inicial nenhum tipo de apelo à *hipotetici-*

[2] Cabe ressaltar que "insuficiência" não significa "carência" ou "inexistência". O autor aqui não está dizendo estritamente que, na obra rawlsiana, não existe uma etapa zero; muito pelo contrário, na passagem anteriormente citada, Tugendhat se refere à passagem onde Rawls a enuncia.

dade. Aliás, o procedimento rawlsiano incorpora aspectos não hipotéticos, caso claro do equilíbrio reflexivo. Nele, somos *nós* os que comparamos os princípios que as partes escolheriam com os *nossos* juízos ponderados. Também podemos dizer que a etapa zero não se constitui em uma etapa hipotética, dado que agora não são as partes envolvidas que nela se apresentam, mas *nós* mesmos, no nosso mundo real. Da mesma forma, a etapa zero de um procedimento contratual como o rawlsiano está bastante longe de ser uma etapa hipotética, senão uma fase de construção teórica de pessoas reais, não hipotéticas.

O que cabe destacar é que a crítica feita por Tugendhat aponta para a insuficiência da etapa zero rawlsiana no sentido de sua inadequação para representar um verdadeiro "ponto de vista moral" (TUGENDHAT 1988, p. 30). Além disso, é possível afirmar, que essa insuficiência pode ser entendida em função de que ela não leva em consideração aspectos reais, não somente os morais, comprometendo assim a eventual aplicabilidade dos princípios de justiça derivados. Rawls observa que "uma ou mais pessoas podem entrar em qualquer momento em tal posição, ou melhor, simular as deliberações desta situação hipotética, raciocinando simplesmente conforme as restrições apropriadas" (RAWLS, 2010, p. 136-7; RAWLS, 2000, p. 327). Porém, o que não fica explicitamente claro na proposta rawlsiana é que existem características reais de sujeitos reais que não são contemplados nessa posição original. No procedimento rawlsiano, a inexistência de problemas reais – tais como a exclusão social – são condições de possibilidade para o procedimento como um todo poder funcionar. Não obstante, cabe perguntar pelas virtudes que teria uma posição original *X*, na qual, por exemplo, o véu de ignorância impedisse às partes saber se na vida real são ou não excluídos socialmente. É possível imaginar que elas, provavelmente, não conseguiriam chegar aos mesmos prin-

cípios de justiça a que chega Rawls, ou que pelo menos, elas escolheriam algum outro princípio que garantisse condições favoráveis para casos extremos não considerados pelo modelo de justiça em questão.

Em função da crítica de Tugendhat, poderíamos colocar a seguinte questão: se a posição original rawlsiana é uma simples escolha dentro de um vasto grupo de opções, levada adiante por parte de um ser humano real, – seu autor – por que motivo Rawls não optou por outro tipo de posição original, em lugar daquela que ele escolheu? Por que ele, por exemplo, não preferiu uma posição original com pressupostos mais próximos de alguma realidade particular, por exemplo, a dos Estados Unidos, para obter, assim, uma posição original *X* com maiores pontos de contato com a realidade social das sociedades democráticas ocidentais? Por que não ter proposto uma posição original alternativa que levasse em consideração as necessidades, por exemplo, de excluídos sociais, imigrantes etc.? A consequência imediata de tal decisão seria a superação da crítica de Tugendhat aqui mencionada, dado que a aplicação dessa posição original estaria justificada por ser um exercício que, por assim dizer, não fugiria demais da realidade, por exemplo, estadunidense. Tal posição original estaria justificada por uma "etapa zero" adequada, a saber, uma etapa na qual se justificaria um exercício mental apropriado para resgatar os problemas sociais reais. Nesse caso, a implementação de certas restrições nessa nova posição original, tais como: a de que as partes não saberiam se são imigrantes ou não, se são ou não excluídos sociais etc., estaria justificada porque, por exemplo, nos Estados Unidos, existem sérios problemas de exclusão social envolvendo imigrantes. Dessa forma, os problemas de aplicabilidade da proposta simplesmente desapareceriam.

Uma vez considerada a crítica de Tugendhat, é importante fazer alguns esclarecimentos. Se o que o autor de-

nuncia é a insuficiência da *etapa zero* para a justificação da posição original, pode surgir o problema de que esse tipo de argumentação incorra em um regresso ao infinito. Em outras palavras, se de fato é necessário uma etapa que justifique a implementação da *etapa um*, isto é, a posição original, também se poderia cogitar a necessidade de uma etapa prévia à etapa zero que a justificasse, e assim sucessivamente. Porém, há uma saída para esse possível questionamento. Como foi mencionado anteriormente, em concorrência com a posição original rawlsiana, poderiam existir outras posições originais. Muitas delas poderiam ser pensadas como superação de problemas reais que existem atualmente em nossas sociedades. Nesses casos, esse tipo de procedimento superaria o problema do regresso ao infinito, dado que a *etapa zero* estaria condicionada diretamente pela realidade social da sociedade em que serão aplicados os princípios de justiça. O seguinte esquema tenta ilustrar a situação:

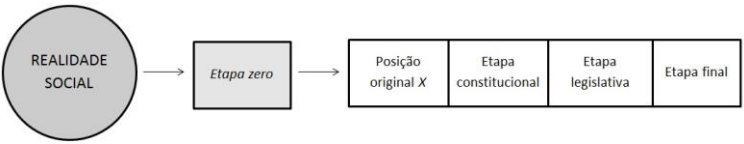


Figura 1. Realidade social e *etapa zero*.

No caso aqui proposto, a posição original *X* estaria justificada porque, ao mesmo tempo em que os princípios escolhidos passariam pela prova do equilíbrio reflexivo (RAWLS, 2010, p. 32) – como também aconteceria no caso rawlsiano –, também representariam os melhores interesses de cidadãos reais, aqueles aos quais estaria dirigido o modelo de justiça obtido. A etapa zero trata de um diagnóstico social para a detecção dos problemas mais significativos da sociedade em questão e é aqui que o trabalho conjunto da Filosofia com as Ciências Humanas poderia ter lugar. Pro-

fissionais da Economia, da Sociologia, do Serviço Social, poderiam contribuir para o desenho de uma posição original *X* que levasse em consideração os resultados obtidos no âmbito do debate da etapa zero. Esse é o tipo de procedimento que parece necessário a fim de que uma teoria da justiça social possa estar justificada e consiga atender aos problemas reais da sociedade. Sem essa ponte entre a realidade e o modelo de justiça, o abismo existente entre ambos os polos deriva de uma falha procedimental que tornaria problemática a aplicabilidade da própria teoria da justiça.

Uma vez apresentada a ideia de etapa zero, passaremos à discussão de uma eventual posição original *X* comprometida com a realidade social das nossas sociedades reais.

2 Uma Posição Original *X*

Percebendo que a construção de uma posição original como aquela concebida por Rawls é realizada de uma forma não hipotética por seres reais, é possível que cada um de nós, da mesma forma que Rawls fez na *Teoria da justiça*, construamos uma posição original como experimento mental para a escolha de princípios de justiça. O que aqui será apresentado não é um modelo de justiça alternativo ao rawlsiano, mas uma posição original *X* para um novo procedimento de escolha de princípios de justiça.

2.1 Posição original inicial para sociedades reais[3]

O que apresentaremos nesta seção não é um modelo de justiça alternativo ao rawlsiano, mas uma posição origi-

[3] Para facilitar a comparação entre o procedimento rawlsiano e o novo procedimento aqui proposto, em todas as listas a seguir apresentadas, serão marcadas em itálico aquelas condições que já existem no procedimento rawlsiano.

nal X para um novo procedimento de escolha de princípios de justiça[4].

Que se deve supor das partes.

- Que são autointeressadas.

- Que não gostam de correr riscos.

-Que preferem ter o maior número de bens primários possível.

As partes não devem saber.

Da sua pessoa:

- Lugar pessoal na sociedade. Posição, classe social, status, se é rico ou pobre etc.

- Capacidades naturais próprias.

- Inteligência.

- Força.

- Sua concepção do bem e seus fins últimos.

- Suas tendências psicológicas especiais: inveja, vontade de dominar os outros etc.

- Suas convicções morais e religiosas.

- Sua descendência.

-A que geração elas pertencem.

Da sua sociedade:

- Sistema político.

- As reservas de recursos naturais e seus bens de produção

- O nível de tecnologia desenvolvido

- A boa ou má sorte de sua própria geração.

- As doutrinas abrangentes da sua sociedade.

---

[4] No procedimento rawlsiano, como foi apresentado, existem coisas que (1) as partes *não devem* saber, (2) coisas que elas *devem* saber, (3) coisas que elas *devem supor* e (4) outras coisas que nós *devemos supor* das partes. No entanto, a construção da presente posição original *X* será bem mais simples, não contando com o ponto (3). Ademais, a ordem na qual os pontos serão apresentados também será diferente em relação à apresentação da posição original rawlsiana.

- Não devem ter bases para realizar cálculos de probabilidades sem estar apoiados em um conhecimento dos fatos.

As partes devem saber.

- Que na sociedade real à qual elas pertencem têm lugar o princípio de "escassez moderada" e de "conflito de interesses" da mesma forma que em qualquer sociedade humana.

- Que o tipo de sociedade das partes é um sistema equitativo de cooperação social, mas do qual nem todos fazem parte, seja por decisão própria ou por estarem impossibilitados.

- Que elas mesmas têm interesses religiosos, morais e filosóficos que não devem arriscar.

- Que elas não pertencem a uma sociedade fechada.

- Que elas não pertencem a uma sociedade bem-ordenada, no sentido de que ela não estão efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça.

- Que elas não pertencem a uma sociedade com condições favoráveis.

- Que na sociedade à qual pertencem existem casos sérios de deficiências físicas e que elas podem ser deficientes físicos.

- Que na sua sociedade não somente existem casos sérios de exclusão social, mas que elas também podem ser excluídos sociais.

- Que na sociedade à qual pertencem existem problemas de justiça social envolvendo imigrantes tanto legais quanto ilegais e que elas podem ser imigrantes de ambos os tipos.

- Que na sociedade à qual pertencem existem casos sérios de escravidão e que elas poderiam chegar a ser escravos.

- Que na sociedade à qual pertencem há uma grande desigualdade na distribuição da riqueza.

- Que na sociedade à qual pertencem estão presentes as diversas formas de egoísmo.

- O nível cultural da sua sociedade.
- O grau de civilização da sua sociedade.
- A condição histórica da sua sociedade.
- Que as partes não necessariamente têm juízos corretos.

O primeiro ponto que devemos esclarecer se refere aos aspectos que devemos pressupor em relação às partes. Como se pode observar, na nossa posição original *X* só existem três pressupostos que operam como condição de possibilidade para a realização do experimento mental, a saber, que as partes (1) são *autointeressadas*, que (1) *não gostam de correr riscos* e que (1) *preferem ter o maior número de mais bens primários possível*. Mas, em função de tais delimitações, pode surgir a seguinte objeção: esse tipo de restrição das partes não significa, de certa forma, considerá-las como pessoas canônicas – a crítica aqui realizada ao procedimento rawlsiano? Respondendo a esta crítica, podemos argumentar que os pressupostos aqui assumidos são puramente concebidos como condições das partes e não das pessoas, o que não representa uma visão canônica nem normativa da pessoa, como acontecia explicitamente na proposta rawlsiana. O que o experimento da posição original *X* exige é que, no momento da escolha de princípios de justiça, as partes se comportem como seres autointeressados, que não correm riscos e que preferem o maior número de bens primários. Para o procedimento não é necessário ter uma concepção normativa de pessoa. Na sociedade real, as pessoas muitas vezes podem não se comportar – e seria fácil demonstrar que de fato não se comportam – com base nesses pressupostos. Uma mesma pessoa, por exemplo, pode, em algum momento da sua vida, se comportar de forma puramente autointeressada, mas, em outro momento, atingir o grau máximo de altruísmo. O mesmo se aplica a pessoas diferentes. Algumas podem ser mais ambiciosas que outras, outras

podem gostar de correr mais riscos etc. Mas o que interessa para o funcionamento do nosso experimento mental é que as partes – isto é, construções hipotéticas do nosso intelecto que não são a mesma coisa que as pessoas reais— sejam consideradas como portadoras das três características mencionadas acima.

É possível sustentar que a necessidade proposta por Rawls de um desconhecimento *total* das partes a respeito das características da sua sociedade talvez seja desnecessária e em alguns casos até inconveniente. Certamente, alguns aspectos básicos da sociedade em questão, tais como seu nível cultural, seu grau de civilização e sua condição histórica, poderiam contribuir em vez de interferir de forma negativa na escolha de princípios de justiça. O desconhecimento das partes sobre certas características da sua sociedade pode consistir em um elemento fundamental para a elaboração de uma teoria da justiça global, assim como propõe Rawls em *O direito dos povos*. Porém, como já foi dito, é possível que algumas informações sobre as particularidades da sociedade possam contribuir para que as partes escolham princípios de justiça mais convenientes para elas. Nada há de intrinsecamente errado no fato de criarmos um procedimento em que as partes não devam agir necessariamente de forma imparcial O importante, nesse caso, é que elas escolham princípios de justiça apropriados para a resolução de problemas sociais. Dessa forma, nessa nova posição original, as partes não teriam por que ser imparciais.

3 Procedimento para a escolha de princípios não definitivos

Da mesma forma que outros tantos aspectos do modelo de justiça rawlsiano, o valor dos princípios que ele defende é uma simples questão de escolha. Esses princípios, por exemplo, não teriam porque ser definitivos. Seu valor poderia ser perfeitamente provisório. Assim que consegui-

rem resolver certos problemas sérios pontuais, ou por algum motivo passassem a ser princípios não desejados, eles poderiam ser substituídos por novos princípios de caráter igualmente não definitivo. O seguinte esquema busca ilustrar essa ideia:

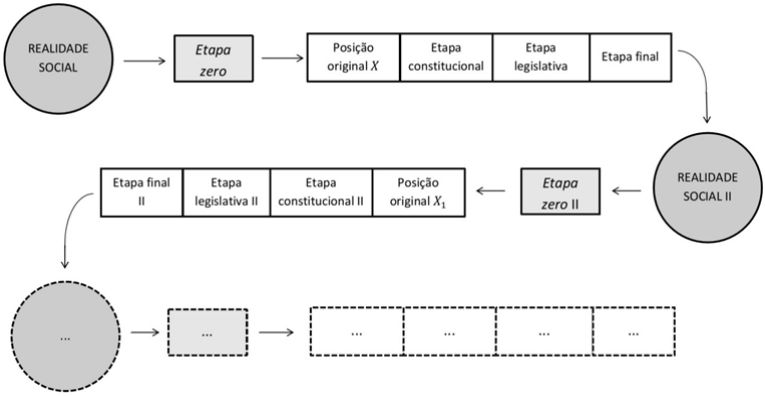


Figura 4: Procedimento para a escolha de princípios não definitivos.

Este esquema pretende ilustrar de que forma poderia acontecer uma constante formulação e reformulação de princípios de justiça em função das necessidades das sociedades. O processo, basicamente, consiste em partir sempre da realidade social do momento, evidenciada pelo processo que chamamos "etapa zero" para, depois, considerando uma posição original de simetria suficiente com a realidade, formular os princípios de justiça que regulamentariam o processo constitucional e legislativo. Uma vez ocorrida uma mudança social significativa, sempre se poderia pensar mais uma etapa para a escolha de novos princípios de justiça a fim de inspirar um novo processo para a construção de normas, e assim sucessivamente.

Algo que vale a pena salientar é que esta proposta não pretende de forma alguma oferecer princípios de justiça alternativos aos princípios da justiça como equidade. O que aqui está sendo proposto não é a superação dos princípios de justiça de Rawls, mas de seu aparato procedimentalista conceitual para a escolha constante dos princípios de justiça mais adequados para uma sociedade. O que se propõe, portanto, não é indicar um modelo de justiça alternativo, mas mostrar que o exemplo de posição original consiste em um dos muitos possíveis exercícios mentais para a escolha de princípios de justiça. Para entender melhor esse ponto, pode-se observar o seguinte esquema:

	PROCEDIMENTOS	**MODELOS DE JUSTIÇA (PRINCÍPIOS)**
UTILITARISMO	-	Princípio de utilidade (diferentes versões)
PERFECCIONISMO	-	Princípio perfeccionista
INTUICIONISMO	Escolha da ponderação certa dos princípios de justiça para casos concretos através da intuição	Numerosos princípios com valor *prima facie* (sem status definitivo)
PROPOSTA RAWLSIANA	Posição original	Justiça como equidade (princípios de justiça definitivos, concretos, substantivos)
	Espaço para críticas internas	*Espaço para críticas externas*

Figura 2. *Procedimentos e modelos de justiça*

O esquema acima permite visualizar a composição dupla da proposta de Rawls em comparação com outros procedimentos e modelos de justiça. Por um lado, ela sustenta (1) uma forma de escolha de princípios de justiça. Por outro, propõe (2) certos princípios de justiça com valor substantivo.

O que se procurou defender neste trabalho é que o *procedimento* rawlsiano poderia ser repensado com base nas

necessidades reais das nossas sociedades. Dessa forma, com o procedimento aqui proposto, poderíamos chegar a defender outros princípios de justiça ajustados às novas necessidades sociais. Cabe destacar, também, que esse tipo de escolha constante de princípios de justiça tampouco se comprometeria, da mesma forma como no caso rawlsiano, com a busca epistemológica da verdade[5]. Os princípios alcançados não seriam necessariamente verdadeiros, mas princípios que as partes, nas diferentes posições originais, escolheriam entre outros tantos. Contudo, com a proposta deste procedimento pretende-se ir além do modelo sustentado por Rawls, na medida em que recusaria uma das grandes exigências do procedimentalismo rawlsiano, a saber, que as partes "têm que decidir de uma vez para sempre o que para elas significará justo e injusto" (RAWLS, 2010, p. 25) – uma pretensão que Rawls não abandonará ao longo da sua longa carreira (RAWLS, 2003, p. 145).

Referências

HABERMAS, Jurgen; RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político.* Barcelona: Paidós, 2000.

RAWLS, John. *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública.* Barcelona: Paidós, 2001.

_____. *Justiça como equidade: uma reformulação.* São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *O liberalismo político.* São Paulo: Ática, 2000.

_____. *Teoría de la Justicia.* México, D.F.: Fondo de Cultura Económico, 2010.

SEN, Amartya. *A ideia de justiça.* São Paulo: Schwarcz, 2012.

[5] Aludindo à conhecida defesa rawlsiana da crítica habermasiana segundo a qual a justiça como equidade não se ocupa de questões de verdade nem deveria fazê-lo. A esse respeito, ver (HABERMAS; RAWLS, 2000, p. 62; 99-100).

TUGENDHAT, Ernst. Observaciones sobre algunos aspectos metodológicos de Una Teoría de la justicia de Rawls. In: *Problemas de la ética*. Barcelona: Crítica, 1988.

*Gabriel Goldmeier**

A NECESSIDADE DA EDUCAÇÃO CÍVICA NO LIBERALISMO IGUALITÁRIO "REFINADO" DE RAWLS

Resumo: As instituições públicas brasileiras são injustas. Podemos fazer tal afirmação ao menos ao compará-las com as instituições justas propostas por John Rawls. Tal fato então coloca uma questão fundamental: como podemos desenvolver as instituições brasileiras para que essas promovam a justiça? Nossa resposta é: pela cultivação de virtudes liberal-igualitárias nos cidadãos brasileiros. Assim, esse trabalho tem a intenção de aproximar o debate político contemporâneo de uma reflexão sobre a forma com que um Estado justo deve desenvolver ações para promover a educação a seus cidadãos. Inicialmente, defendemos que o liberalismo igualitário de Rawls, "refinado" pelo nacionalismo, pelo multiculturalismo e pelo feminismo, reflete os ideais de uma sociedade justa. A coordenação dessas diferentes doutrinas que, para algumas pessoas, pode parecer impossível, é brevemente apresentada como um processo de aperfeiçoamento teórico experimentado nas últimas décadas, desde a publicação de *Uma Teoria da Justiça*, de John Rawls - essa coordenação se dá pela agregação de alguns elementos do utilitarismo (consideração de todos como iguais), do libertarianismo (respeito à liberdade formal), do liberalismo igualitário (respeito às liberdades substantivas), do nacionalismo (busca por um sentido de fraternidade na unidade nacional), do multiculturalismo (aceitação da ideia que somos constituídos por nossas culturas) e do feminismo (atenção para as injustiças dentro culturas e famílias). Depois disso, apresentamos as políticas educacionais públicas como essenciais no processo de construção deste tipo de Estado li-

* E-mail: gabrielgol@hotmail.com

beral. De acordo com tal ideia, há a necessidade de políticas educacionais: (i) para promover um bom entendimento por parte dos indivíduos sobre o que significa a justiça, e (ii) para ensiná-los a se disporem a praticá-la. Estabelecido isso, a Abordagem das Capacitações, desenvolvida por Amartya Sen e Martha Nussbaum, é usada como base para uma reflexão sobre de que forma devemos desenvolver este processo educacional, a fim de promover a razão prática e a afiliação à comunidade. De acordo com esses estudiosos, o desenvolvimento de políticas públicas educacionais devem respeitar três pontos essenciais: (i) a promoção de meios para aumentar a liberdade dos indivíduos, (ii) o cultivo da cidadania, (iii) o incentivo ao crescimento econômico. Essa reflexão nos permitirá explorar cada uma dessas diferentes questões e perceber de que forma elas são essenciais para a promoção da justiça: a admissão da liberdade como o respeito ao bem mais básico da dignidade humana; o cultivo da cidadania como a única forma de desenvolver a consciência sobre o que significa a justiça; o crescimento econômico como a forma de garantir os bens públicos, principalmente aos menos favorecidos. No final, como agenda de pesquisa, vamos indicar algumas reflexões sobre duas questões abertas associadas à relação entre justiça e educação: uma que incide sobre alguns métodos pedagógicos úteis para o desenvolvimento de uma sociedade justa, outra que observa diferentes maneiras de medir se tais políticas estão bem implementadas por diferentes governos ao redor do mundo. (Por exemplo, o IDH - Índice de Desenvolvimento Humano das Nações Unidas - mede, por meio de comparações, o desenvolvimento social e econômico de diferentes países e tem forte inspiração nas ideias de justiça de Sen).

Abstract: Brazilian public institutions are unfair. We can say it at least if we compare them with what John Rawls propose as a fair State in his works. He presents a fundamental question: how can we develop Brazilian institutions so that

they promote justice? Our answer is: by cultivating liberal-egalitarian virtues in Brazilian citizens. Then, this work intends to bring the contemporary political debate closer to a reflection on how a just state should develop actions to promote education for its citizens. Initially, it is supported that egalitarian liberalism of Rawls, "refined" by nationalism, multiculturalism, and feminism, reflects the ideals of a just society. The coordination of these different doctrines, that, for some people, could appear impossible, is briefly presented as a process of theoretical improvement experienced in the last decades, since the publication of *A Theory of Justice*, by John Rawls - this coordination happens by aggregation of some elements of utilitarianism (consideration of all as equals), libertarianism (respect of formal liberty), egalitarian liberalism (respect of substantive liberty), nationalism (search of a sense of fraternity in the national unity), multiculturalism (acceptance of the idea that we are constituted by our cultures), and feminism (attention to injustices inside cultures and families). After that, we present public policies of education as essential in the process of building this type of liberal State. According to that, we need educational policies (i) to promote a good understanding by the individuals about what justice means, and (ii) to teach them to dispose themselves in order to practice it. After establishing this, the Capabilities Approach, developed by Amartya Sen and Martha Nussbaum, is used as a basis for a reflection about the way we should develop this educational process in order to promote practical reason and affiliation to the community. According to these scholars, the development of educational public policies should respect three essential points: (i) the promotion of means to improve the liberty of individuals; (ii) the cultivation of citizenship; (iii) the incentive for the economic growth. This reflection will allow us to explore each one of these different points and to see how essential they are to promote justice: endorsement of liberty as respect to the most basic good to human dignity; cultivation of citizenship as the only way to develop the consciousness of

what justice means; economic growth as the way to guarantee public goods, mainly for the worst off. At the end, just as research agenda, we will indicate some reflections about two opened questions associated with the relation between justice and education: one which focuses on some useful pedagogical methods to develop a just society; another which observes different ways to measure if such policies are well implemented by different governments around the world. (For example, HDI - Human Development Index of United Nations -, which measures this by comparisons between social and economic development of different countries and has strong inspiration in Sen's ideas of justice).

Introdução

O presente trabalho tem por intenção aproximar o debate político contemporâneo da reflexão sobre de que maneiras um Estado que busca a justiça deve desenvolver ações voltadas à promoção da educação dos seus cidadãos.

Inicialmente, defenderemos que o liberalismo igualitário de John Rawls, "refinado" pelo nacionalismo, pelo multiculturalismo e pelo feminismo, reflete os ideais de uma sociedade justa. A coordenação dessas diferentes doutrinas, que para alguns pode parecer impossível, é apresentada, ainda que brevemente, como um processo de aperfeiçoamento teórico ocorrido nas últimas décadas desde a publicação de *Uma teoria da justiça*, de Rawls - essa coordenação se dá pela agregação de elementos das teorias utilitarista (a consideração de todos como iguais), libertariana (o respeito à liberdade formal), liberal igualitária (o respeito à liberdade substantiva), nacionalista (a busca por um sentido de fraternidade na unidade nacional), multiculturalista (a aceitação de que somos constituídos pelas culturas às quais pertencemos) e feminista (o olhar para as injustiças ocorridas dentro dos núcleos cultural e familiar).

A seguir, apresentaremos as políticas públicas de educação como essenciais no processo de construção desse tipo de Estado liberal. Segundo entendemos, são elas (i) que garantem uma boa compreensão por parte dos indivíduos do que é a justiça e (ii) que fazem com que os mesmos se disponham a realizá-la. Dito de outro modo, são as políticas educacionais que desenvolvem nos indivíduos as virtudes essenciais para o exercício da cidadania.

Feito isso, utilizaremos a Abordagem das Capacitações de Amartya Sen e Martha Nussbaum como o fundamento da reflexão sobre de que forma deve se dar esse processo de educação que procura desenvolver nos cidadãos a razão prática (ou capacidade crítica) e o sentimento de afiliação (ou pertencimento) à comunidade. Segundo esses autores, muito comprometidos com a essência das ideias rawlsianas, o desenvolvimento das políticas públicas de educação deve respeitar três eixos de ação: (i) a promoção de meios para a liberdade dos indivíduos; (ii) a cultivação da cidadania nos mesmos; e (iii) o estímulo ao crescimento econômico. Isso fará com que, de forma rápida, exploremos cada uma dessas vertentes e vejamos como elas são essenciais à promoção da justiça: a promoção da liberdade, como respeito ao bem mais básico à dignidade humana; a cultivação da cidadania, como o único meio possível de fazer com que todos tenham a consciência do que é justo e, portanto, ajudem a colocar a justiça em prática; e o crescimento econômico, como a forma de garantir bens públicos (via arrecadação de impostos) principalmente aos mais necessitados.

Por fim, apenas como agenda de pesquisa, indicaremos algumas reflexões relativas a dois pontos em aberto ligados à aproximação entre a justiça e a educação: a primeira reflexão está focada nos métodos pedagógicos necessários para que uma educação voltada à promoção da justiça seja bem realizada - a fim de propormos o prosse-

guimento no debate, indicaremos a leitura de *Not for profit*, de Nussbaum; a segunda pensa sobre como medir se tais políticas estão sendo bem realizadas pelos diferentes governos ao redor do mundo - essa reflexão passará pela apresentação dos avanços e dos limites do Índice de Desenvolvimento Humano da ONU, um método de comparação entre os desenvolvimentos sócio-econômicos dos diferentes países que tem uma forte inspiração nas ideias de Sen.

1. Uma breve reflexão sobre a justiça do modelo liberal igualitário "refinado"

A fim de refletirmos sobre como devem ser estruturadas políticas públicas educacionais para que essas promovam a justiça, precisamos primeiramente esclarecer o que entendemos por um Estado justo. Assim, como o debate ético e político contemporâneo tem sido centrado na reflexão sobre os deveres do Estado em relação à garantia da *liberdade*, da *dignidade* e do *bem-estar* humanos, apresentaremos a seguir a maneira com que as principais correntes filosóficas contemporâneas procuram acomodar esses três conceitos em suas teorias. Na verdade, a partir dessa reflexão, apresentaremos – de forma ultrassimplificada, pois, apesar de ser um ponto muito importante, não é objetivo desse texto aprofundar essa reflexão - como o apelo a tais conceitos se refina, o que resulta em um aperfeiçoamento das teorias ao longo dos tempos. Para tal, passaremos a uma breve comparação entre o *utilitarismo*, o *libertarianismo*, o *liberalismo igualitário*, o *nacionalismo* (um primeiro tipo de comunitarismo), o *multiculturalismo* (um segundo tipo de comunitarismo) e o *feminismo*.[1]

[1] O "aperfeiçoamento" que será apresentado, em que cada teoria proporciona soluções a certos problemas da teoria anterior, foi muito inspirado na construção sugerida por Will Kymlicka em *Contemporary Political Philosophy*.

Como ponto de partida, tomemos o *utilitarismo* clássico, doutrina predominante até meados do século XX, que defende que a promoção do *aumento do bem-estar médio deve ser o objetivo primeiro de um Estado que busca a justiça*. Assim, o utilitarismo, apesar de defender políticas que aumentem a média de bem-estar e não o igual bem-estar a todos, é uma teoria de *caráter igualitário condizente com as demandas democráticas contemporâneas*, já que considera todos igualmente no momento do cálculo da média de bem-estar (todos têm o mesmo "peso" no momento do cálculo). *Considerar os indivíduos igualmente no momento do cálculo de utilidade seria a forma de respeitar a dignidade de cada um*.[2] Além disso, estabelece sua base de raciocínio a partir de algo que, pelo menos aparentemente, é aquilo a que todos procuramos: o *bem-estar* (a promoção do prazer e o afastamento da dor). Contudo, a teoria apresenta uma série de problemas, dentre os quais, os principais são: (i) o fato de que o aumento do bem-estar médio legitima eventuais *desrespeitos ao que costumamos chamar de direitos individuais*; (ii) *o provável erro da escolha da busca pela promoção do bem-estar como ponto fundador de uma construção teórica sobre a justiça*, dado que, antes do bem-estar, parece inerente ao homem a reivindicação pelo direito à *liberdade*.

Na segunda metade do século passado, a doutrina liberal então surge como resposta ao utilitarismo. Para os liberais, antes do bem-estar, *a liberdade é entendida como o princípio primeiro a ser igualmente repartido entre as pessoas*. Contudo, a defesa da liberdade pode ser vista de *duas formas completamente distintas*, uma baseada na *mínima intervenção do Estado* nas relações entre as pessoas, outra baseada na ideia de que o *Estado deve intervir fortemente* na sociedade a fim de

[2] Em um famoso artigo intitulado *Equality of what?*, bem como em seu livro *Desigualdade reexaminada*, Amartya Sen coloca que qualquer teoria democrática que busca respeitar a dignidade dos cidadãos deve buscar ser desenvolvida a partir de algum critério de igualdade. Em *A virtude soberana*, Ronald Dworkin, também desenvolve muito bem esse ponto.

garantir meios para que as pessoas possam fazer suas escolhas livremente. A abordagem conhecida como *libertariana* tem um forte apelo à ideia da liberdade, dado que *nega a atuação do Estado no sentido de limitar os acordos reais entre as pessoas* - para os defensores do libertarianismo, o Estado não pode determinar um salário mínimo nem cobrar impostos a fim de garantir serviços sociais mínimos à população. No entanto, ela é incapaz de garantir a liberdade de escolha a muitas pessoas que, por infortúnios naturais (serem doentes) ou sociais (serem pobres), não têm como alcançar uma situação econômica que lhes permita, de fato, realizar os projetos que gostariam. A fim de corrigir esse problema, a abordagem *liberal igualitária* desenvolvida desde seus fundamentos por John Rawls em *Uma teoria da justiça*[3], apesar de ter como norte a promoção da maior gama possível de liberdades às pessoas, *leva em conta o fato de que tais liberdades somente poderão ser garantidas se recursos mínimos forem dados a todos*. Logo, políticas de arrecadação progressiva de impostos que promovem a redistribuição de parte dos ganhos dos mais ricos aos mais pobres são defendidas com o intuito de dar a todos esse mínimo. Isso não significa que os liberais igualitários defendam a igual distribuição de recursos, como defendem os socialistas. Todavia, indica que eles percebem que as pessoas devem ter acesso a recursos mínimos de tal sorte a ampliarem suas oportunidades.

Contudo, apesar de essa última proposta parecer mais condizente com a defesa de uma liberdade de oportunidades igualmente distribuída, a execução desse projeto não é

[3] Nessa exposição inicial, *Uma teoria da justiça*, de John Rawls, é a única obra citada por duas razões: (i) ela é a obra mais importante do debate político contemporâneo, sendo que todos os trabalhos que a sucederam, ou procuravam aperfeiçoá-la, ou refutá-la; (ii) nossa concepção de uma sociedade justa está muito alicerçada em seus fundamentos. Vale ainda dizer que Rawls sofistica sua teoria em *Justiça como equidade* e em *Liberalismo político*.

simples, já que *as pessoas precisam se engajar em um sentimento de solidariedade a fim de aceitarem participar de tal redistribuição*. Os mais ricos precisam aceitar a ideia de que parte dos seus ganhos deve ser transferida aos mais pobres; os mais pobres precisam aceitar que nem todos os tipos de desigualdade de recursos são injustas (esse ponto não será explorado aqui, mas, como refutação aos socialistas, muitas formas de justificar as desigualdades tem sido apresentadas pelos autores liberais igualitários). A questão que então se coloca é: como fazer isso? *Alguns comunitaristas* defendem então que *tal engajamento só será possível se um espírito de unidade nacional for desenvolvido*. Para tais teóricos, *as pessoas precisam se sentir comprometidas com os demais cidadãos* para aceitarem construir instituições que sustentem as ideias liberais. A construção dessa unidade, que chamaremos de *nacionalismo*, não é simples e muitos entendem que ela só será possível se certas liberdades forem restringidas em nome da promoção de alguma ideia de bem comum. Por exemplo, uma língua e um sistema educacional únicos são formas de promover tal unidade. Todavia, um excesso desse espírito unificador pode gerar uma série de problemas: o todo pode acabar sucumbindo o indivíduo e isso pode fazer com que as liberdades individuais, antes ditas centrais no raciocínio político, sejam excessivamente diminuídas e, até mesmo, anuladas. Obviamente, se a ideia de bem comum se der em torno da ideia da liberdade, esse problema é atenuado.

No entanto, ainda há a questão das culturas minoritárias que acabam perdendo força em tal tipo de organização social. Isso porque a preocupação dos teóricos "comunitaristas nacionalistas" parece ser apenas a de unir o povo para garantir liberdades, não de construir condições para que as culturas, em especial as minoritárias, sobrevivam. Alguns poderão perguntar: por que devemos nos preocupar com a preservação de certa cultura? A resposta dada pelos "*comunitaristas multiculturalistas*" é rápida: porque *os indivíduos não exis-*

tem dissociados de suas culturas e, ao não valorizá-las, o Estado não os estaria tratando dignamente. Por exemplo, a autoestima de um quebequense que vive no Canadá e foi alfabetizado em francês dependeria da valorização da língua francesa pela sociedade canadense; a autoestima de um nordestino dependeria da valorização de sua cultura pela sociedade brasileira. Nesse sentido, defensores do multiculturalismo sustentam que as diferentes culturas existentes dentro de uma nação sejam valorizadas a fim de que os indivíduos pertencentes às mesmas sejam tratados com dignidade.

Esse ponto parece importante, mas deve ser pensado com certas ressalvas. A valorização das diferentes culturas deve ser feita a fim de fortalecer as autoestimas e tratar com dignidade os cidadãos pertencentes às mesmas. Contudo, *algumas culturas são fundadas a partir de uma explícita negação da dignidade de alguns de seus cidadãos*. Algumas culturas, por exemplo, não subjugam as mulheres, outras admitem preconceito contra parte de seus membros (portadores de necessidades especiais, homossexuais etc.). *Essas devem então sofrer algum tipo de sanção de um Estado que acredita nos ideais liberais*. Parte do movimento *feminista* tem defendido a intervenção do Estado exatamente em relação a esse ponto.

Posto esse movimento de aperfeiçoamento das teorias políticas desenvolvido nos últimos 50 anos, podemos dizer, ainda que conscientes de que tal afirmativa carece de um maior desenvolvimento, que entendemos como justo o Estado liberal igualitário tal qual proposto por Rawls e "refinado" - e não mais do que isso - pelos movimentos nacionalista, multiculturalista e feminista das últimas décadas. Nesse sentido, como defenderemos a seguir, vemos o papel central da educação pública na consolidação da justiça social.

2. A educação como um meio de colocar a justiça em prática

Admitindo-se que um Estado justo deve ser organizado a partir dessas ideias, devemos agora ser capazes de pensar como colocá-las em prática. Acima defendemos a necessidade da construção de bases comuns para a formação de um Estado democrático. Essas são geradoras de identificação dos diferentes indivíduos que o compõem e fazem com que se desenvolva o espírito de solidariedade entre eles. Mas, para que esse Estado seja *estável*, ele deve ser construído a partir de critérios compartilhados por todos os cidadãos. Para tal, é fundamental que os indivíduos (i) tenham uma *boa compreensão sobre o que é a justiça* e, ao mesmo tempo, (ii) estejam *dispostos a realizá-la*.

Em relação a essa questão, a maior dificuldade para a conscientização da população sobre o que é o justo diz respeito ao desenvolvimento da compreensão de cada um sobre suas obrigações para com os demais cidadãos. Vimos acima que a busca pelo estabelecimento de certa unidade nacional objetiva desenvolver um espírito de solidariedade através da ideia de que todos os cidadãos são, de algum modo, "irmãos" e, portanto, devem e merecem a preocupação dos demais. Essa prática, porém, não parece suficiente. Em primeiro lugar, pelo fato de que muitos, mesmo vivendo em sociedades em que o ideal de nação é forte, *não desenvolvem esse sentimento* de preocupação com o próximo. Por exemplo, alguns desenvolvem um *espírito excessivamente individualista* e simplesmente não conseguem perceber que devem, parcialmente, se doar para o próximo. Além disso, outros, mesmo sentindo que devem se preocupar com os seus coirmãos, por *não compreenderem exatamente o que é a justiça*, não agem de forma justa. Alguns, por exemplo, não percebem que não basta garantir uma igualdade formal de oportunidades e que é necessário que certas condições materiais sejam dadas a todos a fim de que a justiça seja promovida.

A preocupação com o desenvolvimento de uma *consciência* nos indivíduos que lhes permita tanto *identificar o que é o justo* como *querer colocar a justiça em prática* visa apenas formar cidadãos preocupados com o próximo. Contudo, vimos que um Estado justo deve procurar aumentar as liberdades dos indivíduos e isso somente pode ser alcançado se uma série de condições sociais forem garantidas a cada um. Assim, se, por um lado, o Estado deve conscientizar os indivíduos sobre seus deveres com o próximo, por outro, deve dar condições a todos de realizarem seus planos de vida como desejarem. E é justamente com o intuito de *formar um cidadão altruísta e ao mesmo tempo com habilidades suficientes para colocar seus diferentes planos de vida em prática* que, nos últimos anos, teóricos como Martha Nussbaum e Amartya Sen têm se esforçado para desenvolver uma teoria da justiça conhecida como *Abordagem das Capacitações*.

3. A Abordagem das Capacitações

O economista indiano Amartya Sen, prêmio Nobel em 1998, e a filósofa estadunidense Martha Nussbaum lideram a linha de pesquisa da Abordagem das Capacitações[4]. A partir de seus trabalhos, *podemos definir "capacitações" como um conjunto de oportunidades de escolhas de como ser e agir* (*liberdades substanciais*)*, isto é, as capacitações são as combinações alternativas de seres e fazeres realizáveis pelos indivíduos*. Além disso, podemos dizer que o foco da Abordagem das Capacitações está tanto no desenvolvimento de habilidades que permitem aos indivíduos buscarem seus planos de vida com liberdade como na construção de cidadãos e de uma

[4] O termo "capacitação" foi cunhado por Sen e desenvolvido em importantes obras como *A ideia de justiça, Desigualdade Reexaminada* e *Desenvolvimento como liberdade*. Recentemente, Nussbaum também tem desenvolvido o tema, e seu recente *Creating Capabilities* é todo dedicado a explorá-lo. Os dois, inclusive, foram os primeiros presidentes da Human Development and Capability Association (HDC).

sociedade conscientes de que isso precisa ser garantido a todos.

Posta a definição de capacitações, podemos pensar como a teoria pode ser aplicada na prática. Nussbaum argumenta que os escritos de Sen, apesar de esse último ser o fundador da teoria, por serem excessivamente abstratos, pouco auxiliam em uma compreensão da aplicabilidade da mesma. Por essa razão, Nussbaum propõe uma lista de *capacitações centrais* do mesmo modo com que são propostos *direitos fundamentais*. Suas dez capacitações centrais então são: (i) uma expectativa de vida normal; (ii) a saúde do corpo; (iii) a integridade do corpo protegida; (iv) a liberdade para sentir, imaginar e pensar; (v) a liberdade para dar e receber carinho e amor; (vi) a razão prática, também entendida como pensamento crítico; (vii) afiliação, no sentido de viver com e para os outros seres humanos; (viii) o respeito a outras espécies; (ix) o acesso à diversão; (x) o controle sobre o nosso meio (político e material) (NUSSBAUM, 2011, 33-4). Sobre essa lista, admite que talvez ela não seja perfeita e propõe que correções sejam feitas. De qualquer sorte, seu objetivo está focado na proteção de áreas centrais para a preservação da dignidade dos indivíduos. Como Nussbaum exemplifica, todos concordam com a importância de uma igualdade de ensino primário e secundário, mas não parece ser a capacidade de bem assoviar algo que devamos promover igualmente a todos (NUSSBAUM, 2011, 32).

Sobre essa lista, é importante destacar que, para Nussbaum, apesar dessas dez capacitações centrais se sustentarem mutuamente, duas delas, por possuírem um "*papel arquitetônico*" no sentido de fazerem parte da constituição das outras, merecem uma atenção especial. São elas a *razão prática* e a *afiliação*. Nussbaum define razão prática, que também poderíamos entender como *capacidade crítica*, como a habilidade "para formar uma concepção de bem e se enga-

jar em uma reflexão crítica sobre um plano de vida" e afiliação, que também podemos entender como *pertencimento*, como a habilidade "de viver na direção dos outros [...] tendo as bases sociais do autorespeito e não humilhação" (NUSSBAUM, 2011, 34). A razão prática está, por exemplo, associada à saúde no sentido de que o acesso à boa nutrição é incompleto se as pessoas não puderem planejar como cuidarão da saúde, isto é, sendo livres para escolher entre alimentos mais saborosos ou nutritivos. A afiliação, por sua vez, é fundamental para que as pessoas escolham agir no sentido de desenvolver um ambiente de respeito ao próximo.

Nesse sentido, *a educação tem papel fundamental na Abordagem das Capacitações*. Isso por duas razões: (i) somente através dela, as pessoas poderão desenvolver essas duas capacitações de caráter arquitetônico, já que, ao menos para Nussbaum, enquanto algumas capacitações devem ser apenas garantidas, tanto a razão prática como a afiliação são capacitações que devem ser ensinadas; (ii) além disso, será através da educação que os meios econômicos para garantir a promoção das capacitações serão produzidos. Analisemos, então, essas questões mais de perto.

4. A educação para a liberdade

Sobre a *razão prática*, dissemos acima que o seu desenvolvimento visa dar condições ao próprio indivíduo de fazer escolhas de forma livre, com autonomia. Nesse sentido, em *Women and Human Development*, Nussbaum diz que a educação tem como característica ser capaz de promover outras capacitações. A ideia é que as pessoas com um nível básico de escolaridade conseguem se articular melhor na busca de uma "vida que têm motivo para dar valor" (NUSSBAUM, 2000).

Por essa razão, a educação serve como o "antídoto" ao problema das *preferências adaptativas* apresentado por Sen.

Segundo ele, uma das grandes dificuldades de se levar em conta a satisfação das preferências dos indivíduos é que, muitas vezes, essas preferências são bastante influenciadas pelas circunstâncias de vida das pessoas. Para exemplificar esse ponto, Kymlicka, em *Contemporary Political Philosophy,* cita uma fábula de Esopo em que uma raposa, ao não alcançar as uvas que deseja, passa a pensar que as mesmas estão azedas (KYMLICKA, 2002, 15). Isso também acontece, como cita Nussbaum em *Creating Capabilities*, com mulheres que não têm opção de deixar de ser donas de casa e passam a acreditar que aquela é a única forma de ter uma vida feliz (NUSSBAUM, 2011, 83-4). Nesse sentido, além de o Estado ter a obrigação de construir instituições que sustentem as diferentes escolhas dos indivíduos - por exemplo, de nada adianta um indivíduo escolher escutar Bach e não ter acesso a esse bem cultural -, ele deve também se preocupar em educar seus cidadãos para que esses não fiquem a mercê de pensamentos que "autolimitem" as suas escolhas. Seguindo essa ideia, por exemplo, Sen não defende que o Estado deva decidir pelo indivíduo se esse escutará Bach ou música popular, mas sustenta que ambas as opções devem lhe ser apresentadas (ensinadas) e garantidas para que assim ele possa decidir livremente.

5. A educação para a cidadania

Em relação ao que chama de "*afiliação*", Nussbaum desenvolve um livro, *Not for profit*, para discutir exatamente como o ensino formal pode colaborar com o desenvolvimento do espírito cívico[5]. Nele, defende fortemente um tipo de *pedagogia* em que o *senso de cooperação* e a *capacidade de pensamento questionador* sejam muito reforçados. O "método socrático" de estímulo ao questionamento dos alunos ao

[5] Nussbaum não cita essa relação em seus escritos, mas a julgo bastante evidente.

invés da mera transmissão de conteúdos passa a ser uma de suas bandeiras. Debates em que *o ponto de vista contrário ao que se defende deve realmente ser levado a sério* e em que *o avanço da discussão vale muito mais do que a "vitória" retórica* são propostos. Além disso, são propostos outros *recursos pedagógicos* com esse fim. Os principais estão ligados ao *reforço às artes e às humanidades*, como o intuito de desenvolver a capacidade imaginativa dos estudantes, algo que, segundo Nussbaum, favorece a construção da ideia do outro, um passo fundamental para o desenvolvimento do respeito pelos demais indivíduos. Todos esses pontos têm relação com o que Nussbaum classifica como "educação liberal", certamente uma educação que busca cultivar virtudes que sejam úteis para a construção de um Estado em que o valor maior defendido por todos seja o da liberdade.

6. A educação para o crescimento econômico

Colocada a importância da formação do espírito cívico, vale ainda citar a observação de Sen, em *Desenvolvimento como liberdade*, de que a Abordagem das Capacitações tem também o papel de propulsor econômico, e de que, portanto, o ensino também tem um valor instrumental. Segundo ele, é através da educação que as pessoas podem se tornar mais produtivas, contribuindo com o processo de expansão econômica que promova a si mesmas e aos demais mais liberdades. Para um liberal igualitário como ele, a proteção àqueles em piores condições pode vir do estímulo à produtividade e à admissão das diferenças de ganhos, desde que, junto a isso, haja a redistribuição via impostos arrecadados. Esse ponto tem ligação direta com a ideia revolucionária do *princípio da diferença*, proposta por John Rawls em *Uma teoria da justiça*. Logo, há um estímulo ao crescimento, mas a um crescimento com redistribuição. *Maximizar o bem-estar médio é, assim, visto como positivo, desde que isso seja subordinado à prote-*

ção aos menos favorecidos via o respeito às liberdades básicas igualmente distribuídas e à igualdade de oportunidades.

7. Um primeiro encaminhamento: métodos pedagógicos

Feitas essas considerações sobre quais devem ser os objetivos das políticas educacionais de um Estado que busca a justiça, permanece a questão sobre como educar os indivíduos no sentido de aumentar suas liberdades, de torná-los cidadãos mais comprometidos com os outros e trabalhadores mais produtivos.

Métodos educacionais que visam tornar os indivíduos mais produtivos têm sido centrais para todos Estados que buscam crescer economicamente em um mundo competitivo.[6] Por essa razão, esses métodos têm sido amplamente discutidos por uma vasta literatura. A Abordagem das Capacitações, que defende o dever do Estado de aumentar as possibilidades de escolhas de todos os seus cidadãos, igualmente tem ganhado muitos adeptos, principalmente nos países desenvolvidos. Por essa razão, métodos que permitem aos indivíduos desenvolver suas diferentes capacidades também tem sido desenvolvidos. Como essa literatura é recentemente nova, vale citar uma coletânea de artigos que trata do tema: *Amartya Sen's Capability Approach and Social Justice in Education*, editada por Melaine Walker e Elaine Unterhalter. Mas, além desses dois pontos, como o texto procurou apontar, há um clamor cada vez maior pelo desenvolvimento, via educação, de um compromisso com a cidadania. Nesse sentido, o livro *Not for profit*, de Nussbaum, se apresenta não somente como um texto que visa

[6] Vale chamar a atenção para o fato de que o crescimento não visa apenas à superação de adversários comerciais, mas também o aumento da arrecadação com o objetivo de redistribuir aos com mais dificuldades. Nesse sentido, estimular a capacidade produtiva pode ser visto como uma política voltada à igualdade e não simplesmente à ganância e à competitividade.

chamar a atenção para esse tipo de problema, mas também como um texto que procura propor soluções para o mesmo. Sua leitura, portanto, torna-se fundamental para quem deseja pensar em como "ensinar" (Nussbaum prefere o termo "cultivar") certas virtudes essenciais ao desenvolvimento dos Estados democráticos contemporâneos.

8. Um segundo encaminhamento: índices de medição do desenvolvimento educacional

Depois de desenvolvida essa reflexão sobre como devemos educar nossos jovens, devemos também pensar em como medir se essa educação tem sido bem realizada. Por muitos anos, o desenvolvimento dos países era apenas medido pelas suas Rendas Per Capita. A fim de avançar em relação a esse ponto, o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) tem desenvolvido, desde 1990 o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), que além da renda, mede também a expectativa de vida (saúde) e a quantidade de anos estudados e de perspectiva de estudo (educação).

Tal índice foi, em boa medida, influenciado pelas propostas de Sen associadas à sua Abordagem das Capacitações e a uma proposta sobre como pensar a justiça a partir de um *método comparativo*[7]. Muito teria que se discutir a esse respeito, mas, assim como em relação à discussão sobre os métodos pedagógicos proposta acima, apenas apresento a direção dos pontos a serem desenvolvidos. A principal delas diz respeito às vantagens e eventuais problemas sobre a forma com que o IDH mede a escolaridade da população. Por razões distintas, acreditamos que não são os anos de escolaridade que indicam o desenvolvimento

[7] Seu método comparativo, desenvolvido especialmente em *A ideia de justiça*, visa se opor às propostas de teorias transcendentais como a rawlsiana.

educacional de uma nação, já que, entre outras coisas, tal medição não determina a qualidade do que se ensina (algo que o exame internacional PISA mede apenas parcialmente, pois somente observa os desempenhos dos alunos em Matemática, Ciência e Linguagem) e ela não serve para evidenciar a priorização do ensino das crianças.

Referências Bibliográficas

DWORKIN, R. *Sovereign Virtue* (2000). Cambridge: Harvard University Press.

KYMLICKA, W. *Contemporary Political Philosophy* (2002). Oxford: Oxford University Press.

NUSSBAUM, M. C. *Women and Human Development*. The Capabilities approach. New York: Cambridge University Press, 2000.

_____. *Not for profit: Why democracy needs the humanities* (2010). Princeton: Princeton University Press.

_____. *Creating Capabilities* (2011). Cambridge: Harvard University Press.

RAWLS, J. *A Theory of Justice - Revised Edition* (1999). Cambridge: Harvard University Press.

_____. *Justice as Fairness: A Restatement* (2001). Cambridge: Belknap Press.

_____. *Political Liberalism* (1993). New York: Columbia University Press.

SEN, A. *Inequality reexamined* (1992). Oxford: Oxford University Press.

_____. *Development as Freedom* (1999). Oxford: Oxford University Press.

_____. *The Idea of Justice* (2009). New York: Penguin Books.

UNTERHALTER, E. *Gender Equality, Education, and the Capability Approach*.In: WALKER, M. & UNTERHALTER, E. *Amartya Sen's Capability Approach and*

Social Justice in Education (2007). New York: Palgrave Macmillan.

*Helen Marques Peixoto**

SOBREINCLUSÃO E SUBINCLUSÃO NO JUDICIÁRIO

Resumo: A característica de generalidade das regras faz com que abarquem mais casos do que deveriam ou menos, gerando, respectivamente, a sobreinclusão e a subinclusão. Em tais situações, põe-se a questão do que, em geral, prevalece: a aplicação da regra ou sua superação de modo a garantir a justiça do resultado, com a consecução da finalidade subjacente à norma. Experimentos realizados com cidadãos e advogados indicaram que, para produzir um resultado justo, a desobediência à regra legal foi aceita e considerada recomendável. Indaga-se, porém, se essa opção pela justiça do resultado também é realizada pelo Judiciário. Minha hipótese é de que não, de que prevalece a aplicação da regra. Para analisar a questão, seleciono alguns julgados do Tribunal Regional do Trabalho da Primeira Região.

Palavras-chave: Sobreinclusão; subinclusão; Estado de Direito; regras; princípios; formalismo; particularismo; Judiciário; argumentação jurídica; argumentação moral.

Em 28 de outubro de 2004, o Tribunal Superior do Trabalho noticiou, em sua página na internet, uma decisão que estabelecia que, embora houvesse prova dos fatos alegados pela empresa como ensejadores de uma justa causa, a prova era ilícita, porque partia de uma gravação telefônica autorizada pelo juízo criminal apenas para fins penais e com relação a outras pessoas suspeitas do crime[1].

---

* Mestranda em Direito pela PUC-Rio. Juíza do Trabalho.

[1] Disponível em <http://www.tst.jus.br/busca-de-noticias?p_p_id=buscanoticia_WAR_buscanoticiasportlet_INSTANCE_xI8Y&p_p_lifecycle=0&p_p_state=normal&p_p_mode=view&p_p

Logo, não poderia ser confirmada a justa causa objeto da reclamação trabalhista.

Em 22 de março do mesmo ano, o mesmo tribunal informou que, embora houvesse prova de que o ex-empregador, ao dar referências do ex-empregado, dizia que ele era preguiçoso, desobediente e perigoso, essa prova era ilícita e não poderia ser utilizada a fim de se condenar o patrão à indenização por danos morais. Tratava-se de uma gravação telefônica entre o ex-empregador e um terceiro, interceptada pelo ex-empregado[2].

Esses dois casos ilustram como a aplicação de uma regra[3] – a da proibição de prova ilícita – acaba por gerar resultados, ao menos em alguns casos, injustos. Sabe-se que o fato ocorreu, mas a prova que se tem dele não é admitida pela ordem jurídica.

Evidencia-se, com essas situações, a importância da tensão entre a segurança jurídica decorrente da aplicação da lei e a justiça dos resultados, que pode estar relacionada a uma visão moral do ordenamento jurídico.

_col_id=column-2&p_p_col_count=2%20&advanced-search-display=yes%20&articleId=248036%20&version=1.0%20&groupId=10157%20&entryClassPK=248038> Acessado em 21.05.2013.

[2] Disponível em <http://www.tst.jus.br/busca-de-noticias?p_p_id=buscanoticia_WAR_buscanoticiasportlet_INSTANCE_xI8Y&p_p_lifecycle=0&p_p_state=normal&p_p_mode=view&p_p_col_id=column-2&p_p_col_count=2%20&advanced-search-display=yes%20&articleId=239972%20&version=1.0%20&groupId=10157%20&entryClassPK=239974> Acessado em 21.05.2013.

[3] O termo "regra" é utilizado no presente estudo, em termos gerais, no sentido de normas imediatamente descritivas, que se diferem dos princípios por serem estes imediatamente finalísticos. As regras descrevem, pois, comportamentos, enquanto que os princípios dizem respeito a um estado de coisas a ser buscado. Entretanto, alargamos um pouco o conceito para os fins desse estudo, já que consideramos também os entendimentos que estão consolidados pelos Tribunais Superiores, em jurisprudência que delimita o sentido e alcance de enunciados legais, como no caso do conceito de prova ilícita.

A preocupação - de cunho normativo - referente à melhor postura a ser adotada poderá ser melhor debatida se uma correlata, de cunho descritivo, estiver bem estudada: será que os juízes estão dispostos a superar a regra para aplicar aquilo que entendem como justo? É na busca da compreensão desse problema que está centrado o presente estudo, que formula algumas possíveis respostas e busca confirmá-las ou rechaçá-las com a análise de alguns julgados.

Observe-se que, nesse ponto, o estudo independe da discussão a respeito do que seja um resultado justo. Basta que tomemos alguns casos comuns em que há uma certa concepção compartilhada de justiça ou então que tomemos a própria visão do juiz do que seja justo, extraída da fundamentação que este utiliza para proferir a decisão.

A discussão é instigante, já que existem bons argumentos para se perseguir um ou outro ideal, seja o de observância das regras, porque espelham a decisão emanada do órgão representativo da população, seja de persecução do resultado justo, porque todas as regras possuem uma finalidade subjacente que, defende-se, se sobrepõe ao seu texto literal.

Subinclusão e Sobreinclusão

Essas questões estão atreladas às ideias de subinclusão e sobreinclusão, que decorrem da característica da generalidade das leis. Por genéricas, tem-se não apenas que as leis são aplicáveis a todos os integrantes de um tipo, mas também que nem sempre obstam o mal que se quer evitar ou garantem o bem que se quer alcançar[4].

---

[4] STRUCHINER, Noel. O direito como um campo de escolhas: por uma leitura das regras prescritivas como relações. In*: Nas fronteiras do formalismo: a função social da dogmática jurídica hoje.* RODRIGUES, José Rodrigo; DA SILVA E COSTA, Carlos Eduardo Batalha e BARBOSA,

Para esclarecer, veja-se que é comum que a criação de uma regra prescritiva decorra da observação de um caso particular, que é tomado como exemplo de uma situação que se quer evitar ou de uma meta que se quer alcançar. Assim, escolhem-se os dados relevantes do exemplo para formular a regra, sendo necessário que esses dados tenham um nexo causal probabilístico relevante com a finalidade que se persegue.

Pode-se citar como exemplo a regra que impõe, no Direito do Trabalho, a jornada máxima de oito horas. Historicamente, ela decorreu da situação em que, dada a abundância de mão de obra e ausência de postos de trabalho suficientes para abarcá-la, os trabalhadores aceitavam submeter-se a jornadas extenuantes, para não perder o emprego. O empregador estava em posição de impor as regras e o empregado não tinha muita opção, senão aceitá-las, para sua própria sobrevivência.

Considerando-se a extrema situação de desigualdade de forças que caracteriza esse tipo de relação, tomou-se esse caso de exploração da mão de obra como algo que se quer evitar, estabelecendo-se uma jornada de trabalho máxima que, no caso brasileiro, em regra geral, é de oito horas (art. 7º, XIII, CRFB/88).

Entretanto, isso não significa que a limitação da jornada é suficiente para satisfazer a justificação subjacente à regra: vedação de exploração extenuante do trabalho. Muitas vezes se vê esse tipo de situação em um lapso temporal de oito horas (e até menos) e, por outro lado, atividades bastante tranquilas em jornada de dez horas. Como dito, é somente provável que uma jornada de mais de oito horas seja exploratória, mas isso não é necessariamente verdadeiro para todos os casos. Nesse

---

Samuel Rodrigues, organizadores. Rio de Janeiro: Editora Saraiva, 2009, p. 109.

ponto é que se dá a situação de sobreinclusão e subinclusão, quando, da aplicação da regra, não se obsta o mal que se pretende evitar ou não se garante o bem que se quer alcançar.

Poderíamos exemplificar essa questão com o caso dos empregados domésticos. Recentemente, com a aprovação da Emenda Constitucional 72/2013, eles também passaram a estar protegidos com a jornada máxima de oito horas. Isso decorreu do caso exemplar que se quer evitar de exploração de sua força de trabalho, por jornadas extenuantes, realizadas por algumas famílias. Mas pense-se, por exemplo, na seguinte situação: uma empregada doméstica contratada apenas para fazer companhia, no período noturno, à Sra. Maria, uma pessoa idosa, que já sofreu um enfarto e, por isso, não pode ficar sozinha. A Sra. Maria faz sua própria comida e tem autonomia para caminhar, realizar sua higiene pessoal e para dormir. Entretanto, o risco de passar mal exige que possua uma acompanhante. Essa acompanhante passa a maior parte do tempo dormindo no trabalho. Entretanto, permanece cerca de dez horas na residência da Sra. Maria.

Pela aplicação da regra de que deve ser observada a jornada de oito horas, acaba sendo ilícita a exigência de trabalho na nona e décima horas. A sanção prevista é de pagamento dessas horas como extraordinárias, com reflexos nas demais parcelas contratuais, como décimo terceiro salário e férias. Como se vê, no caso da Sra. Maria, a limitação legal da jornada – oito horas – não evita o mal de exploração da mão de obra por jornadas extenuantes. O trabalho da acompanhante não é extenuante no caso narrado.

Visto o exemplo, tem-se que a sobreinclusão ocorre quando a regra alcança casos particulares que não geram a

consequência que representa a justificação da regra.[5] Não há exploração de mão de obra pela Sra. Maria e, mesmo assim, a regra estabelece que ela não pode exigir mais do que oito horas de trabalho de sua acompanhante.

Já a subinclusão diz respeito à situação em que a regra não engloba situações que deveria para atingir a justificação que lhe é subjacente[6]. Há operadores de telemarketing, por exemplo, que trabalham apenas seis horas, mas têm que atingir metas irrealizáveis nesse lapso temporal, o que faz com que o trabalho seja bastante extenuante.

Observe-se que, mesmo com essas dificuldades, a generalização é necessária para a comunicação e para a pretensão de influenciar comportamentos. Seria inexequível a tarefa de tentar regrar todos os casos possíveis, com todas as exceções e contingências existentes[7].

Como, então, lidar com essa característica inerente a qualquer regra? Que decisão tomar diante de uma experiência recalcitrante, que ocorre justamente quando aparece um caso que foge à estatística, situando-se fora do nexo causal probabilístico?

A postura formalista opta pela aplicação da regra.[8] Segundo ela, não se pode levar em consideração fatores externos aos previstos no enunciado normativo. Quando da incidência da lei se extrai um resultado claro, o

---

[5] SCHAUER, Frederick. *Playing by the rules: a philosophical examination of rule-based decision-making in law and in life.* Clarendon law series. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 31-33.

[6] Idem.

[7] STRUCHINER, Noel. O direito como um campo de escolhas: por uma leitura das regras prescritivas como relações. In: *Nas fronteiras do formalismo: a função social da dogmática jurídica hoje.* RODRIGUES, José Rodrigo; DA SILVA E COSTA, Carlos Eduardo Batalha e BARBOSA, Samuel Rodrigues, organizadores. Rio de Janeiro: Editora Saraiva, 2009, p. 110.

[8] Idem, p. 116.

responsável pela decisão se vincula a esse resultado e a nenhum outro.

A postura particularista ou conversacional[9], ao reconhecer a existência da sobreinclusão e da subinclusão, defende que as decisões devem se pautar pela busca do melhor resultado possível para cada caso que possa aparecer, de acordo com a justificação da regra ou com outras razões pertinentes. Devem ser consideradas todas as circunstâncias do caso para se realizar o cálculo decisório, sendo as regras apenas sugestões.

Esses modelos são extremos. Há modelos intermediários, como o particularismo sensível às regras e o positivismo presumido[10]. Existe, ainda, uma postura mais extrema ainda, que vê nas preferências pessoais do agente responsável pela decisão (no caso, o juiz) o fator preponderante na solução da questão.[11] Deixando de lado, porém, as razões espúrias ou arbitrárias, os dois modelos anteriores expressam os extremos do que pode ser considerado legítimo segundo uma ou outra concepção de Estado de Direito, e o objetivo é analisar para qual desses extremos pendem as decisões judiciais.

Embora as correntes teóricas acerca do Estado de Direito estejam situadas mais no âmbito conceitual que no da prática decisória, esses dois prismas – o decisório e o conceitual – estão imbricados, como se verá.

Observe-se que a opção pelo formalismo jurídico não nega que a aplicação da literalidade da lei gera, em determinadas ocasiões, resultados subótimos, mas parte da consideração de que o modelo particularista pode gerar mais erros que acertos.

---

[9] Idem, p. 115.

[10] Idem, pp. 120-125.

[11] Essa postura se refere ao Realismo Jurídico. A respeito, ver SCHAUER, Frederick. *Thinking like a lawyer: a new introduction to legal reasoning*. Londres: Harvard University Press, 2009.

Do ponto de vista normativo, uma forma de se compreender o debate formalismo *versus* particularismo envolve a alocação de poder[12]. Se, em determinado contexto, uma sociedade confia amplamente nos juízes das cortes superiores, então o modelo particularista se apresentaria como o mais adequado, porque aloca mais poder no Judiciário, confiando que os erros decisórios serão poucos e que, na maior parte, os resultados serão melhores.

Se essa confiança, entretanto, não existe, o modelo formalista se apresentaria como o mais pertinente, por entrincheirar as regras, alocando mais poder nos órgãos de produção legislativa.

Há, porém, outra forma de se entender a questão[13]. Segundo essa visão, não se trata de uma decisão contextual sobre qual modelo é o melhor, mas sim de uma decisão moral ou política: o formalismo jurídico aloca poder naqueles que estão legitimados a decidir, porque eleitos: os integrantes do Poder Legislativo. Assim, os responsáveis pela decisão deveriam reconhecer a autoridade das regras mesmo quando sua aplicação não realiza a justificação que gerou a sua criação.

Seja, pois, sob uma ou outra visão, nota-se que o debate normativo envolve, como já mencionado, bons argumentos para a defesa de um ou outro modelo.

O Estado de Direito

Se a questão da sobreinclusão e subinclusão pode ser analisada sob a perspectiva da prática decisória, também está estreitamente relacionada à adoção do Estado de Direito. No meio das incertezas do tempo atual, parece que

---

[12] STRUCHINER, Noel. *O direito como um campo de escolhas: por uma leitura das regras prescritivas como relações*, pp. 118-120.
[13] Idem.

em um ponto há um consenso: que o Estado de Direito é um importante fator legitimante[14]. Previsto na Declaração de Valores Democráticos dos sete países mais desenvolvidos, é senso comum que a característica que define a tradição política ocidental é a liberdade sob o Estado de Direito.

Não se tem lembrança de uma outra concepção política que tenha assumido tal caráter consensual na humanidade.[15] No entanto, apesar de sua ascensão a um ideal global, o conceito de Estado de Direito é bastante controverso. Significados conflitantes têm sido utilizados. Isso porque envolve a divergência a respeito da amplitude do Direito que regra esse Estado: ele inclui também ideais de justiça e equidade, ou diz respeito apenas às leis que emanam da autoridade competente? A primeira visão, mais ampla, é considerada substantiva, já que envolve questões éticas e morais. A segunda, mais estrita, diz respeito a uma concepção formal do ordenamento jurídico[16].

As concepções formais estão relacionadas à forma como a lei foi promulgada, exigindo que o tenha sido pela autoridade competente, que possua clareza suficiente para guiar as condutas e que seu objetivo seja influenciar comportamentos futuros (que seja prospectiva). Foca-se nas fontes apropriadas e na forma legal. Já as concepções substantivas são aquelas que, além desses fatores, incluem também direitos subjetivos que derivam do ou que embasam o Estado de Direito. Segundo essas formulações, a lei "boa"

---

[14] TAMANAHA, Brian Z. *On the rule of law: history, politics theory.* Nova Iorque: Cambridge University Press, 2004.

[15] Idem.

[16] SCHWEITZER, N. J.; SAKS, Michael J. e LOVIS-MCMAHON, David. *Is the rule of law a law of rules? Judgments of rule of law violations.* Disponível em <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1439055>. Acessado em 28.02.2013, p. 02.

é aquela que abrange esses direitos e a "ruim" é a que não os incorpora. Inclui-se, no conceito de Estado de Direito, requisitos de conteúdo.

Embora a distinção entre concepções formais e substantivas seja didática, não se deve tomá-la por estrita: tanto as versões formais possuem implicações substantivas quanto as substantivas incorporam requisitos formais.

Pensando em termos de sobreinclusão e subinclusão, se, para ser legítimo, um Estado deve incorporar em seu Direito determinado conteúdo, como defendem as correntes substantivas, então parece que o Judiciário, enquanto integrante desse Estado, também deve observar esses argumentos de conteúdo, incorporando, na fundamentação de suas decisões, razões de substância.

Por outro lado, se um Estado legítimo é aquele cujo Direito deve observar apenas requisitos formais, então supõe-se que os juízes não poderiam, legitimamente, deixar de aplicar uma regra que obedeça aos requisitos formais já informados.

Isso quer dizer que, nos casos ditos claros[17], mas que também comportam uma avaliação moral, já que a aplicação da regra produz um resultado injusto, a amplitude do conceito de Estado de Direito poderá influenciar na legitimidade de uma decisão que abarque o argumento moral, superando o jurídico estrito[18].

---

[17] DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério.* Trad. Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 127.

[18] Struchiner e Schecaira distinguem a argumentação jurídica da moral, considerando que a primeira é aquela considerada institucional, amplamente baseada em regras que fornecem razões de autoridade (STRUCHINER, Noel e SHECAIRA, Fábio Perin. A distinção entre direito e moral e a distinção moral do direito. In*: RDE Revista de Direito do Estado.* Ano 7, nº 22. Rio de Janeiro: Renovar, jan/mar 2012, pp.131-145; p. 137). Já a argumentação moral diz respeito à adução de razões de substância (consequencialistas e deontológicas), muitas vezes fundadas em princípios (STRUCHINER, Noel e SHECAIRA, Fábio

Nos casos difíceis, parece que é rara outra alternativa que não o recurso às razões morais[19], porque as soluções possíveis envolvem a aplicação de um princípio ou valor inerente à finalidade do Direito.

Notes-se que, enquanto que o formalismo e o particularismo podem ser bem analisados sob a ótica do agente responsável pela decisão, já que podem retratar o que se passa no Judiciário, o conceito de Estado de Direito tem sua importância sob a ótica dos jurisdicionados, ou seja, das pessoas que são afetadas pelas decisões particularistas ou formalistas. Isso porque a relevância do conceito de Estado de Direito, como visto, decorre de sua função legitimadora do Estado. E a legitimidade de uma decisão, seja ela particularista ou formalista, deve ser observada, para uma melhor compreensão do problema, sob a perspectiva do cidadão comum, não de quem decide.

O Estado de Direito sob a Perspectiva do Jurisdicionado: uma análise empírica

Os experimentos realizados por alguns autores[20] procuraram compreender as reações individuais à violação

---

Perin. Op. cit. p. 136 e 142. Segundo os autores, o julgamento moral às vezes está embasado em justificativas que levam em consideração as consequências da decisão - razões consequencialistas - e, outras vezes, está calcado em argumentos de caráter deontológico, com preponderância das emoções - razões deontológicas).

[19] STRUCHINER, Noel e SHECAIRA, Fábio Perin. A distinção entre direito e moral e a distinção moral do direito. In*: RDE Revista de Direito do Estado.* Ano 7, nº 22. Rio de Janeiro: Renovar, jan/mar 2012, pp. 131-145.

[20] SCHWEITZER, N. J.; SYLVESTER, Douglas J. e SAKS, Michael J. *Rule violations and the rule of law: a factorial survey of public attitudes.* Disponível em <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=951005>. Acessado em 28.02.2013.

SCHWEITZER, N. J.; SAKS, Michael J. e LOVIS-MCMAHON, David. *Is the rule of law a law of rules? Judgments of rule of law violations.*

da regra legal por uma determinada autoridade, buscando acessar qual concepção de Estado de Direito é invocada[21]. Participaram estudantes e advogados.

No primeiro experimento, foi solicitada a leitura de uma estória e a opinião dos participantes a respeito do narrado na vinheta. Estabeleceram-se três variações nos casos apresentados: a força da norma (se a regra era apenas uma recomendação ou uma imposição), a intenção do agente (se boa ou ruim) e a decisão adotada (de respeitar ou violar a norma). Utilizou-se um caso comum e cotidiano, que não adentrava discussões políticas.

A conclusão foi a de que, dados determinados casos claros, a observância das leis legítimas foi considerada desejável quando tais leis produziam um resultado justo. Mas quando surgia uma consequência injusta a partir da aplicação da lei, os participantes prestaram pouca atenção às leis e, em alguns casos, puniram um indivíduo por obedecer às regras quando geraram uma solução injusta.

Quando a intenção era ruim, a decisão mais apropriada, segundo os participantes, era de obediência à norma. Quando boa, ou seja, para produzir um bom resultado, a decisão mais apropriada era, segundo eles, de desobedecer à norma.

Desse modo, concluiu-se que, para produzir um resultado justo, a desobediência à lei foi aceita e considerada recomendável. As conclusões sugerem que o resultado bom é determinante no julgamento moral, alinhando-se com uma visão substantiva do Estado de Direito.

Disponível em <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1439055>. Acessado em 28.02.2013.

[21] *Is the rule of law a law of rules? Judgments of rule of law violations.* Disponível em <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1439055>. Acessado em 28.02.2013.

No segundo experimento, o estudo procurou discernir três cenários distintos: a posição da autoridade sendo ocupada por um juiz, por um professor e por um árbitro de um jogo de basebol. Os elementos por trás dos cenários são os mesmos: uma autoridade viola uma norma para obter um resultado justo.

No primeiro cenário, entendeu-se que era apropriado que o juiz desconsiderasse ou superasse a regra para garantir um veredito justo. No segundo, os participantes consideraram apropriada a atitude do professor que violava a regra da escola para assegurar que os estudantes recebessem uma nota justa. No terceiro, porém, houve clara opção pela regra do jogo, mesmo que isso levasse determinado time a sofrer alguma injustiça.

De todo modo, quando a intenção é ruim do ponto de vista moral do participante, em geral entende-se que o mais acertado é obedecer à lei. A desobediência só vem como recomendável ou aceitável quando a observância da norma gera um resultado injusto.

A distinção entre regra (impositiva) ou recomendação se mostrou irrelevante na experiência com os estudantes. Os advogados deram maior atenção a esse aspecto, mas o que foi essencial foi o resultado, se justo ou injusto.

Pendendo para uma concepção substantiva de Estado de Direito, a pesquisa indica que a maioria dos cidadãos considera legítima a decisão judicial que, para garantir a justiça do resultado, deixa de aplicar uma regra. Vejamos se, na Justiça do Trabalho da Primeira Região, os julgados também compartilham esse tipo de resposta às situações de sobreinclusão e subinclusão.

Casos da Justiça do Trabalho

Se sob a ótica do cidadão comum (no caso, estudante) há legitimidade em uma decisão que supera a regra para garantir um resultado justo, a análise de decisões

judiciais parecem informar que o Judiciário pende para o formalismo, em casos de sobreinclusão e subinclusão. Para chegar a esse indício, realizou-se um estudo de acórdãos proferidos no âmbito do Tribunal Regional do Trabalho da Primeira Região, por meio de sua biblioteca digital[22].

Limitou-se a pesquisa empírica a ser aplicada a uma Justiça Especializada, a Trabalhista, como forma de iniciar o estudo da questão, procurando um ponto de contato entre as atividades da autora pesquisadora e juíza.

Da análise de cerca de quinhentos acórdãos, a maioria prolatada no ano de 2013, utilizando-se como palavras de busca termos como "justo" e "equitativo", observou-se que são poucos os casos em que há referência expressa ao conflito entre a previsão legal e a justiça do resultado. Normalmente a fundamentação se restringe à narração do caso, ao fundamento legal (ou menção a precedente judicial) e à conclusão. Entretanto, foram detectadas algumas situações do tipo da ora estudada. Vejamos alguns exemplos.

O primeiro diz respeito à multa incidente quando o empregador dispensa o empregado sem justa causa e não paga (ou não ajuíza ação de consignação em pagamento) no prazo fixado pelo art. 477, § 6º, CLT. Em um dos julgados, ficou registrado que

> Não parece razoável impor a multa do artigo 477 da CLT à empresa já que, apesar de não ter consignado os valores, expediu vários telegramas ao autor, tentando entrar em contato com este inclusive para o pagamento das verbas rescisórias. Não me parece justo que se exija da empresa tal postura diante de empregado comprovadamente relapso que, frise-se, não só abandonou o emprego após curto contrato, como sequer compareceu à audiência de prosseguimento e, finalmente, tampouco

[22] http://bd1.trt1.jus.br/xmlui

> apresentou contrarrazões ao apelo do réu.[23]

A maioria dos julgados, porém, aplicava a multa independente das circunstâncias do caso concreto, bastando que estivessem presentes os elementos descritos no dispositivo legal que prevê a incidência da penalidade (art. 477, § 8º, CLT)[24]. Ilustrativamente:

> MULTA DO § 8º DO ARTIGO 477 DA CLT. DÚVIDA QUANTO À LEGITIMIDADE. A dúvida concernente à legitimidade para o recebimento das verbas rescisórias não se constitui em fato impeditivo para que a reclamada adotasse outra medida a fim de adimplir a obrigação. Neste sentido, cabível no caso concreto ter a recorrente se utilizado da Ação de Consignação em Pagamento (artigo 890 do CPC), com fundamento no inciso IV do artigo 335 do CC/02 ("*se houver dúvida sobre quem deva legitimamente receber o objeto do pagamento*"). Assim não procedendo, correta a aplicação da multa prevista no § 8º do artigo 477 da CLT, porque ultrapassado o prazo legal."[25]

---

[23] BRASIL. Tribunal Regional do Trabalho da Primeira Região. Recurso Ordinário número 0000870-78.2010.5.01.0022, da 1ª Turma. Rio de Janeiro, RJ, 05.03.2013. Disponível em <http://bd1.trt1.jus.br/xmlui/bitstream/handle/1001/467572/000087078201050100 22%2319-03-2013.pdf?sequence=1&#search=justo>. Acessado em 03.08.2013.

[24] Exemplos de acórdãos lidos em que houve aplicação da multa independente das circunstâncias do caso concreto: 0000935-22.2011.5.01.0060 - DOERJ 03-07-2013, Relator / Redator designado: Angelo Galvao Zamorano; 0148900-46.2002.5.01.0342 - DOERJ 23-01-2013, Relator / Redator designado: Roberto Norris; 0000934-14.2011.5.01.0003 - DOERJ 03-07-2013, Relator / Redator designado: Mirian Lippi Pacheco; 0001058-43.2011.5.01.0020 - DOERJ 17-05-2013, Relator / Redator designado: Mirian Lippi Pacheco; 0001081-83.2011.5.01.0021 - DOERJ 21-02-2013, Relator / Redator designado: Marcelo Antero de Carvalho.

[25] BRASIL. Tribunal Regional do Trabalho da Primeira Região. Recurso Ordinário número 0000934-14.2011.5.01.0003, da 5ª Turma. Rio de

Um outro caso diz respeito à obrigação legal de o empregador anotar o contrato de trabalho na Carteira de Trabalho e Previdência Social (CTPS). Considerou-se irrelevante que o empregado não tenha entregue o documento para as devidas anotações na época própria. Parece, portanto, que mesmo que a culpa pelo descumprimento da regra seja atribuível ao empregado, a omissão do empregador ainda assim é tida por ilícita. *In verbis:*

> **Insurge-se a reclamada contra a determinação de proceder aos** registros do contrato de trabalho, argumentando que não lhe foi apresentada a CTPS para respectivas anotações.
>
> (…) o registro do contrato de trabalho é imposição do art. 29 da CTPS, que estabelece o prazo de quarenta e oito horas para as devidas anotações, sendo certo ser do empregador a obrigação de fazê-las.
>
> Trata-se de obrigação de fazer da qual o empregador não poderá se eximir, sob pena de responder pelas contribuições não recolhidas, considerando-se que cabe a ele a responsabilidade pelo regular recolhimento.[26]

Outra situação em que ficou clara a opção pela segurança da aplicação da regra em detrimento da justiça do

---

Janeiro, RJ, 17.06.2013. Disponível em <http://bd1.trt1.jus.br/xmlui/bitstream/handle/1001/491090/000093414201150100 03%2303-07-2013.pdf?sequence=1&#search=multa 477 consignação>. Acessado em 03.08.2013.

[26] BRASIL. Tribunal Regional do Trabalho da Primeira Região. Recurso Ordinário número 00840-2005-012-01-00–0, da 9ª Turma. Rio de Janeiro, RJ, 04.04.2006. Disponível em <http://bd1.trt1.jus.br/xmlui/bitstream/handle/1001/31843/008400 06920055010012%2328-04-2006.pdf?sequence=1&#search=prova e ilícita >. Acessado em 03.08.2013.

resultado foi o seguinte, que versa sobre aplicação da prescrição:

> PRESCRIÇÃO é instituto de proteção, garantindo prevalência à segurança, em detrimento da justiça. Porque se o justo não é perseguido ao tempo certo, a ordem jurídica, em favor da estabilização social, fica com a segurança.[27]

Dando prevalência a um resultado justo, encontramos o seguinte julgado:

> a ata de fls.38 registra a presença de sua preposta 14 minutos após o início da audiência, não havendo, ao contrário do que dito no recurso, qualquer prazo de tolerância para o atraso da parte.
>
> Todavia, os documentos de fls.51 revelam, principalmente o segundo a despeito de pouco legível – a necessidade do comparecimento da preposta (...) (v. ata de fls.35) ao hospital onde sua mãe estava internada, tendo o fato ocorrido nos dias 16, 17 e 18.
>
> Conquanto os documentos em tela não guardem relação com as rigorosas exigências contidas na Súmula 122, entendo que merecem crédito, na medida em que emanadas de Órgão Público, e expressam motivo razoável e justo a justificar o atraso de 14 minutos da preposta à audiência designada.[28]

---

[27] BRASIL. Tribunal Regional do Trabalho da Primeira Região. Recurso Ordinário número 0112300-83.2009.5.01.0082, da 9ª Turma. Rio de Janeiro, RJ, 09.04.2013. Disponível em <http://bd1.trt1.jus.br/xmlui/bitstream/handle/1001/476557/0112300832009501008 2%2319-04-2013.pdf?sequence=1&#search=justo>. Acessado em 03.08.2013.

[28] BRASIL. Tribunal Regional do Trabalho da Primeira Região. Recurso Ordinário número 0295700-60.2009.5.01.0451, da 1ª Turma. Rio de Janeiro, RJ, 12.12.2012. Disponível em <http://bd1.trt1.jus.br/xmlui/bitstream/handle/1001/457334/02957

Em sentido distinto, aplicando o entendimento consolidado na Súmula 122, observou-se o seguinte acórdão:

> Realizada a audiência no dia 03/05/2012, o reclamante apresentou no dia seguinte documento comprobatório de sua impossibilidade de locomoção, o que deve ser acolhido como motivo justo para sua ausência na assentada, conforme Súmula 122 do C. TST.[29]

Sendo a pesquisa qualitativa, não se pode extrair uma conclusão certa e determinada a respeito do problema ora enfrentado, mas apenas indícios de uma prática decisória menos particularista que formalista.

Conclusão

No presente estudo, foram analisadas algumas decisões judiciais em casos de sobreinclusão e de subinclusão da regra. Trata-se, pois, daquela decisão judicial que resolve um caso que comporta dois tipos de solução: uma decorrente de uma simples subsunção da situação concreta à regra, priorizando-se a interpretação gramatical, outra decorrente da justiça do resultado, superando-se a regra em prol de uma solução que preserve a finalidade para a qual foi criada a norma.

Foram considerados os modelos decisórios formalista e particularista, procurando compreender para qual desses dois extremos pendem as soluções judiciais já referidas. Como visto, há quem defenda até mesmo que os fatores

---

006020095010451%2328-01-2013.pdf?sequence=1&#search=justo>. Acessado em 03.08.2013.

[29] BRASIL. Tribunal Regional do Trabalho da Primeira Região. Recurso Ordinário número 0140300-14.2006.5.01.0013, da 5ª Turma. Rio de Janeiro, RJ, 02.04.2013. Disponível em <http://bd1.trt1.jus.br/xmlui/bitstream/handle/1001/473065/01403001420065010013%2310-04-2013.pdf?sequence=1&#search=justo>. Acessado em 03.08.2013.

que embasam a solução do litígio seriam questões concernentes basicamente às preferências pessoais do juiz, como propugnou a corrente teórica denominada Realismo Jurídico[30]. Entretanto, esse tipo de decisão não é legítima, seja qual for a concepção de Estado de Direito que se adote. Sendo assim, o estudo não adentrou na análise de razões arbitrárias ou espúrias, que em geral não estão expressas nos julgados, sendo, portanto, dificilmente mensuráveis.[31]

Partindo-se, pois, dos dois modelos já mencionados, formalista e particularista, foram analisados, por amostragem, julgados do Tribunal Regional do Trabalho da Primeira Região. A maior parte revelou a presença de uma fundamentação embasada num silogismo simples, com a narração dos fatos e enquadramento na regra legal ou orientação jurisprudencial pertinente para extração da solução.

Na maioria dos casos em que há utilização de razões morais, com argumentos de substância, observa-se que não se trata de situação de sobreinclusão ou subinclusão. Isso porque não há regra clara aplicável. Em geral, ou o enunciado legal é composto por conceitos com pequeno grau de determinação (como por exemplo, a expressão "cargo de confiança" do art. 224, § 2º, CLT) ou existe uma lacuna normativa[32]. Nesses casos, parece que não seria possível decidir sem o ingresso de dados valorativos.

Do ponto de vista do cidadão comum, pesquisa empírica concluiu que as opiniões se alinham a uma visão substantiva do Estado de Direito, que acolhe a justiça do

---

[30] SCHAUER, Frederick. *Thinking like a lawyer: a new introduction to legal reasoning.* Londres: Harvard University Press, 2009.

[31] Segundo a própria corrente realista, quase sempre é possível justificar com base em fontes normativas qualquer solução intuitiva previamente tomada. Vide op. cit.

[32] BOBBIO, Norberto. *Teoria do Ordenamento Jurídico.* Tradução Maria Celeste C. J. Santos; rev. téc. Claudio De Cicco; apres. Tércio Sampaio Ferraz Júnior. 10ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

resultado como parte integrante do Direito[33] e potencialmente legitima decisões particularistas.

Nos casos de sobreinclusão e subinclusão detectados na biblioteca digital consultada, as decisões judiciais analisadas informam que as conclusões obtidas com os experimentos realizados com cidadãos comuns não se repetem no caso dos juízes, já que, mesmo diante de um caso concreto, observa-se a prevalência de uma postura judicial pendente para o formalismo, enquanto que, em caso de sobreinclusão ou subinclusão, os cidadãos priorizaram a justiça do resultado em detrimento da aplicação da regra[34].

Bibliografia

ARPALY, Nomy e SCHROEDER, Timothy. Praise, blame and the whole self. In: *Philosophical studies* 93: 161-188, 1999.

ÁVILA, Humberto. *Teoria dos Princípios: da definição à aplicação dos princípios jurídicos*. 3ª ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2004.

BARROSO, Luís Roberto. A Reconstrução Democrática do Direito Público no Brasil. In: *A Reconstrução Democrática do Direito Público no Brasil*. Luís Roberto Barroso (org.). - Rio de Janeiro: Renovar, 2007, pp. 34-39.

[33] SCHWEITZER, N. J.; SYLVESTER, Douglas J. e SAKS, Michael J. *Rule violations and the rule of law: a factorial survey of public attitudes*. Disponível em <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=951005>. Acessado em 28.02.2013.
SCHWEITZER, N. J.; SAKS, Michael J. e LOVIS-MCMAHON, David. *Is the rule of law a law of rules? Judgments of rule of law violations*. Disponível em <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1439055>. Acessado em 28.02.2013.

[34] Idem.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério.* Trad. Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GRAY, Kurt; KNOBE, Joshua; SHESKIN, Mark; BLOOM, Paul; BARRETT, Lisa Feldman. *More than a body: mind perception and the nature of objectification*, 2011. Disponível em: <http://www.mpm.umd.edu/Gray,%20Knobe,%20Sheskin,%20Bloom%20&%20Barrett.%20(in%20press).%20Objectification.pdf>. Acessado em: 13.11.2012.

HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica Constitucional – A sociedade aberta dos intérpretes da Constituição: contribuição para a interpretação pluralista e "procedimental" da Constituição.* Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002.

HART, Hebert. A teoria do direito norte-americana pelos olhos ingleses: o pesadelo e o nobre sonho. In: *Ensaios sobre Teoria do Direito e Filosofia.* Coleção teoria e filosofia do direito. Ronaldo Porto Macedo, coord. São Paulo: Campus Jurídico, pp. 137-161

_____. *O conceito de Direito.* 3ª ed. Tradução de A. Ribeiro Mendes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KNOBE, Joshua & DORIS, John M. Strawsonian variations: folk morality and the search for a unified theory. In: *The handbook of moral psichology.* Oxford: Oxford University Press, 2007.

KNOBE, Nichols. Free will and the bounds of the self. In: *The Oxford handbook of free will.* 2a ed. Robert Kane, coord. Oxford: Oxford University Press, 2011.

MACCORNICK, D. Neil; SUMMERS, Robert S. *Interpreting Statutes*: a Comparative Study. Dartmouth, 1991.

RAWLS, John. Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica. *Lua Nova*, n. 25, 1992, p. 25-59.

ROSE, Jonathan. *The rule of law in the western world: an overview.* Disponível em

<http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1426343 > acessado em 06.05.2013.

SARMENTO, Daniel. *A ponderação de interesses na Constituição Federal*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2000.

_____. O Neoconstitucionalismo no Brasil: Riscos e Possibilidades. In: LEITE, George S.; SARLET, Ingo W. (Org.). Direitos Fundamentais e Estado Constitucional. Coimbra: Coimbra Editora, p. 9-49, 2009.

SCHAUER, Frederich. *Thinking like a Lawyer: a new introductin to legal reasoning*. Kindle Edition. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

SLOVIC, Paul. *If I look at the mass I will never act: psychic numbing and genocide*. Judgement and decision making, vol. 2, nº 2, Abril 2007, pp. 79-95.

SCHWEITZER, N. J.; SYLVESTER, Douglas J. e SAKS, Michael J. *Rule violations and the rule of law: a factorial survey of public attitudes*. Disponível em <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=951005>. Acessado em 28.02.2013.

SCHWEITZER, N. J.; SAKS, Michael J. e LOVIS-MCMAHON, David. *Is the rule of law a law of rules? Judgments of rule of law violations*. Disponível em <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1439055>. Acessado em 28.02.2013.

STRUCHINER, Noel. *Just say no to empathy: making the case for autistic decision-making*. Disponível em <http://www.udg.edu/LinkClick.aspx?fileticket=-I2m6LuIGSo%3D&tabid=9724&language=ca-ES>. Acessado em: 28.12.2012.

_____. O direito como um campo de escolhas: por uma leitura das regras prescritivas como relações. In: *Nas fronteiras do formalismo: a função social da dogmática jurídica hoje*. RODRIGUES, José Rodrigo; DA SILVA E COSTA, Carlos Eduardo Batalha e BARBOSA, Samuel Rodrigues, organizadores. Rio de Janeiro: Editora Saraiva, 2009.

_____. *Para falar em regras. O positivismo conceitual como cenário para uma investigação filosófica acerca dos casos difíceis do direito.* Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2005.

_____ e SHECAIRA, Fábio Perin. A distinção entre direito e moral e a distinção moral do direito. In*: RDE Revista de Direito do Estado.* Ano 7, nº 22. Rio de Janeiro: Renovar, jan/mar 2012, pp.131-145.

SYTSMA, Justin e MACHERY, Edouard. *The two sources of moral standing*, 2012. Disponível em: <http://philsci-archive.pitt.edu/9130/>. Acessado em: 13.11.2012.

TAMANAHA, Brian Z. *On the rule of law: history, politics theory*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2004.

*Jaderson Borges Lessa**

UMA CONGRUÊNCIA DA JUSTIÇA E DO BEM EM JOHN RAWLS

Resumo: O texto discute o tema da prioridade do justo e das ideias de bem a partir do desenvolvimento da concepção política de justiça elaborada por John Rawls. Essa ideia desempenha uma função fundamental na teoria da justiça como equidade. Uma objeção à tese liberal do primado do justo sobre o bem é de que não se leva em consideração o contexto de sociedades pluralistas democráticas contemporâneas ao justificar uma concepção política independente das ideias do bem. Mostra, no entanto, que para Rawls toda concepção de justiça deve combinar o justo e o bem, pois são congruentes, e a prioridade do justo não recusa isso. Mas essa congruência não significa que se impõe uma única doutrina particular de bem, pelo contrário, significa apenas que as mais diversas formas de vida permissíveis são limitadas pelos princípios de justiça política. Chama a atenção para a questão de se ao impor certo limite às concepções do bem a concepção política da justiça como equidade não seria injusta, uma vez que o autor admite que nenhuma concepção política de justiça, tem como impedir efeitos ou influências sociais que acabam, seja de um modo ou de outro, por beneficiar determinadas concepções de bem em detrimento de outras.

Palavras-chave: Justiça, Equidade, Congruência, Concepção política, Concepção do bem.

---

* Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES. E-mail: jadersonbl@gmail.com e jaderson.lessa@acad.pucrs.br

Abstract: The paper discusses the issue of priority of the fair and the ideas of the good from of the development of political conception of justice elaborated by John Rawls. This idea plays a fundamental role in the theory of justice as fairness. One objection to liberal thesis of primacy of the fair about the good is that it does not take into account the context of contemporary democratic pluralistic societies to justify a political conception independent of the ideas of the good. Shows, however that to Rawls all conception of justice must combine fair and well, for they are congruent, and the priority of fair does not refuse it. But this does not mean that congruence imposes a single particular doctrine of good on the contrary, it just means that the most diverse forms of life permissible are limited by the principles of political justice. Draws attention to the question of whether to impose certain limit to conceptions of the good the political conception of justice as fairness would not be unfair as it the author admits that no political conception of justice, has as prevent effects or social influences that end up in one way or of another benefiting certain conceptions of the good the detriment of others.

Keywords: Justice, Fairness, Congruence, Political Conception, Conception of the Good.

Introdução[1]

Os filósofos políticos, conforme disse Robert Nozick, têm agora de trabalhar com a teoria de Rawls ou, então, esclarecer por que não o fazem, pois *Uma Teoria da Justiça* é um estudo sobre filosofia moral e política como

[1] Algumas partes deste texto estão relacionadas com a minha pesquisa de dissertação de mestrado sobre o justo e o bem na justiça como equidade de John Rawls. Sou grato especialmente ao meu orientador Prof. Dr. Thadeu Weber pelo seminário sobre teorias da justiça a qual analisamos a controvérsia entre liberalismo e comunitarismo, na PUCRS 2013/1.

nunca se viu desde John Stuart Mill[2]. Esta modesta contribuição que proponho aqui está figurada a partir do que ficou conhecido como o "debate entre liberais e comunitaristas" e, assim, configurada a partir da justiça como equidade de John Rawls. Inicialmente, gostaria de deixar claro que ao ter em panorama uma tese especial nesse debate da filosofia política contemporânea não desejo simplificar a contenda entre Rawls e os comunitaristas, pois entendo que o debate entre liberais e comunitários se desenvolveu de uma forma muito mais complexa, a qual abrange completamente e compreende vários elementos e aspectos distintos, e uma reconstrução do conjunto de todas as posições diferenciadas que se ampliaram, em ambos os lados, transporiam os limites desta exposição[3].

Uma crítica comum dos comunitaristas à teoria liberal de Rawls é de que a justiça como equidade seria "indiferente ao contexto", uma vez que há a prioridade do justo diante das concepções de bem. Efetivamente, uma característica que é própria da justiça como equidade é que o conceito de justo precede o de bem. Entretanto, a anterioridade da justiça pode provocar alguns equívocos como, por exemplo, a opinião de que uma concepção de justiça não pode apelar a uma ideia do bem, ou ainda, de que a justiça como equidade seria intolerante em relação a certas concepções do bem, ou desconsideraria os conteúdos das crenças em uma sociedade pluralista. Desse modo, não é tão simples ponderar sobre a prioridade do

---

[2] Cf. NOZICK, 1991, p. 201-202.

[3] Nesse sentido, por exemplo, embora se possa dizer que Charles Taylor, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre e Michael Walzer são "comunitaristas", pelo fato de serem teóricos críticos do "liberalismo", esses autores apresentam diferenças significativas. É importante também sempre distinguir, por exemplo, o liberalismo de John Rawls, do libertarianismo de Robert Nozick. Cf. GARGARELLA, 2008; FORST, 2010.

justo na teoria da justiça de John Rawls. Uma concepção política de justiça não pode estar sujeita a uma única concepção do bem, pois não comporta a todos na sociedade, da mesma forma, também não pode fundar-se inteiramente no justo. Rawls empenha-se em mostrar que o justo e o bem são complementares e que uma concepção de justiça deve ajustar as ideias do justo e as ideias do bem. E, nesse sentido, não significa justificar a prioridade do justo impondo uma doutrina particular de bem, mas sim que se estabelecem certos critérios à estrutura da sociedade.

Em certo sentido, Rawls retoma a perspectiva deontológica de Kant, ao passo em que justiça não significa aplicar um critério utilitarista ou perfeccionista, isto é, respectivamente, não se deve optar por uma ação que maximize o bem-estar de um maior número de pessoas, nem estabelecer determinada concepção de bem como um ideal do Estado e que deva ser perseguido pelos cidadãos. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* de Kant, que conforme observa Michael Sandel, em *Justiça*, foi uma crítica arrasadora ao utilitarismo, ao mostrar que a moral está fundamentada no respeito às pessoas como fins em si mesmas, e não em outra finalidade como, por exemplo, no aumento da felicidade[4]. E, também, é interessante lembrar que o mesmo Kant pronunciou que o erro dos filósofos foi fixar uma ideia de bem e a partir disso a justiça, no sentido de adsorver o "bem supremo", ou "bem soberano", e daí, então, a lei moral. Isso implica em Kant que o bem, o objeto da faculdade de desejar é posterior, ou seja, há uma precedência da lei moral sobre o bem. Todavia, em Rawls, apesar das semelhanças, ou, precisamente através das dessemelhanças, já que talvez não seja possível fazer uma ligação direta entre Kant e Rawls, se diz que há uma precedência do justo sobre o bem. Para Rawls, as diferentes

[4] Cf. SANDEL, 2012, p. 135 ss.

concepções de bem devem poder fixar uma concepção de justiça[5].

Desse modo, adentra-se na ideia de concepção política de justiça, onde o justo não é simplesmente extraído de uma única concepção do bem que não comporta a todos na sociedade, pelo contrário, essa concepção política de justiça deve basear-se em várias ideias do bem, mas não pode depender delas. E, nessa aparente restrição, suponho, pode ser encontrado o ponto de convergência, do justo e do bem, das sociedades democráticas contemporâneas, uma vez que a justiça como equidade se ajusta ao fato do pluralismo razoável, característica dessa sociedade, e, assim, nessa congruência, encontrar um ponto de convergência que possibilite uma sociedade justa.

Sendo assim, argumenta-se em um primeiro momento sobre a ideia de uma concepção política de justiça. Em um segundo momento procura-se mostrar como essa concepção política elaborada por Rawls limita as concepções de bem da sociedade e, então, questionar se a justiça como equidade é equitativa nesse sentido.

Uma Concepção Política de Justiça

Aqueles que têm alguma familiaridade com a teoria de Rawls seja para trabalhar com sua teoria ou explicar porque não o fazem[6], certamente irão entrar em acordo, sem nem precisar de um experimento de pensamento como a posição original, sobre a importância que adquiriu a ideia

---

[5] Não irei aqui adentrar, por exemplo, na discussão sobre o construtivismo moral kantiano e o construtivismo político de Rawls. Sobre isso, cf. *O Liberalismo Político*, sobretudo a Conferência III; e também *Crítica da Razão Prática*, e *Doutrina do Direito*. Além disso, OLIVEIRA, 2003, p. 27 ss e também 1998, p. 105 ss.

[6] Remeto aqui mais uma vez ao comentário de uma dos maiores críticos da teoria de Rawls. Cf. NOZICK, 1991, p. 202.

de uma concepção política de justiça [*political conception of justice*], desde *O Liberalismo Político*, parte disso por causa de em *Uma Teoria da Justiça* Rawls não ter conseguido demonstrar que a justiça como equidade era uma concepção política, e não uma doutrina abrangente. Uma vez que as concepções de bem, em certo sentido, estão limitadas por essa concepção de justiça, a qual é política, essa ideia é essencial para a discussão aqui proposta acerca de uma congruência do justo e das ideias do bem na justiça como equidade.

Para o contexto da discussão é preciso considerar que "a ideia é que, numa democracia constitucional, a concepção política de justiça deveria ser, tanto quanto possível, independente de doutrinas religiosas e filosóficas sujeitas a controvérsias" (RAWLS, 2000, p. 202). Contudo, para que isso seja possível, isto é, para que a concepção política seja independente das doutrinas abrangentes, há um pressuposto fundamental: a concepção política é pensada para uma sociedade democrática. Nesse sentido,

> [...] em matéria de prática política, nenhuma concepção moral geral pode fornecer um fundamento publicamente reconhecido para uma concepção da justiça no quadro de um Estado democrático moderno. [...] uma vez que a teoria da justiça como equidade é concebida como uma concepção política da justiça válida numa democracia, ela deve tentar apoiar-se apenas nas ideias intuitivas que estão na base das instituições políticas de um regime democrático constitucional e nas tradições públicas que regem a sua interpretação (RAWLS, 2000, p. 204-205).

A justiça como equidade, como concepção política de justiça, têm três predicados distintivos os quais

rememoro brevemente[7]. A *primeira característica* refere-se ao fato de que uma concepção política aplica-se a um tipo específico de objeto, na justiça como equidade visa-se em especial aquilo que Rawls denominou "estrutura básica da sociedade", a qual é o objeto primário da justiça. A estrutura básica são as principais instituições econômicas, sociais e políticas[8]. A *segunda característica* refere-se à apresentação, isto é, a formulação, pois uma concepção política deve se sustentar por si própria, nesse sentido, não pode ser justificada nem pode ser formulada como uma doutrina abrangente. A *terceira característica* é o fato de seu conteúdo anunciar ideias básicas implícitas na "cultura política pública" de uma sociedade democrática contemporânea. Essas três características de uma concepção política encontram-se na justiça como equidade. Isso significa que a justiça como equidade, "[...] se apresenta como uma concepção de justiça que pode ser compartilhada pelos cidadãos como a base de um acordo político refletido, bem informado e voluntário." (RAWLS, 2011, p. 11)[9].

---

[7] Cf. *O Liberalismo Político*, Conferência I, § 2. O parágrafo seguinte, sobre essas três características, está baseado no que foi dito ali por Rawls.

[8] São exemplos de instituições a constituição, o sistema jurídico, as formas de propriedade, a economia. Sobre a estrutura básica, cf., por exemplo, *O Liberalismo Político*, Conferência VII. E também *Justiça como Equidade:* uma reformulação, Parte IV.

[9] Naturalmente, poderiam surgir outras concepções políticas, isto é, outras teorias poderiam se enquadrar nessas características. Mas isso não é um problema para Rawls, pois poderiam disputar o apoio dos cidadãos e essas concepções se aprofundariam, ou até mesmo, se fosse o caso, se modificariam. Por exemplo, a concepção liberal da igualdade de Ronald Dworkin, como elaborada na obra *Uma questão de princípio*. O próprio Rawls dá esse exemplo no artigo *A ideia de um consenso por justaposição*. Cf. *Justiça e Democracia*, p. 256, n. 12.

É sempre importante lembrar que para Rawls a teoria da justiça como equidade não deve ser metafísica ou epistemológica, isso porque se baseia em valores políticos[10]. Sobre isso o esclarecedor e instrutivo artigo de Rawls *Justice as Fairness: Political, not Metaphysical*[11] apresenta, conforme observou Catherine Audard[12], uma mudança no pensamento de Rawls, que recusa a pretensão universalista e proclama que sua teoria é apenas "política". E ainda, como bem observou Luiz Bernardo Leite Araújo, esse liberalismo estritamente político, ao tomar como ponto de partida o "fato do pluralismo" se distingue das formulações clássicas de ordem metafísica[13].

Com efeito, uma concepção política com suas três características se diferencia e se distancia de uma doutrina abrangente. Concepções abrangentes [*comprehensive conceptions*] razoáveis se caracterizam por serem doutrinas pessoais – filosóficas, morais, e religiosas – que de uma maneira sistemática e completa, compreendem em um todo os mais diferentes aspectos da vida humana e, consequentemente, extrapolam as questões meramente políticas. Ou seja, em outras palavras pode-se dizer que essa diferenciação entre concepção política e doutrina abrangente se dá pela "questão do alcance", isto é, para o

---

[10] Diz Rawls: "Assim, o objetivo da teoria da justiça como equidade não é metafísico nem epistemológico, mas prático. De fato, ela não se apresenta como uma concepção verdadeira, mas sim como uma base para um acordo político informado e totalmente voluntário entre cidadãos que são considerados como pessoas livres e iguais." (RAWLS, 2000, p. 211).

[11] Este artigo foi publicado em inglês no ano de 1985 em *Philosophy and Public Affairs*. Encontra-se também em *Collected Papers* (1999). Uma versão traduzida para o português encontra-se em *Justiça e Democracia* (2000).

[12] Cf., por exemplo, *John Rawls e o conceito do político*, em *Justiça e Democracia* (2000).

[13] Cf. ARAUJO, 2010, p. 92-93.

filósofo norte-americano uma concepção "[...] é abrangente quando inclui concepções do que se considera valioso para a vida humana, bem como ideais de virtude e caráter pessoais, que devem conformar grande parte de nossa conduta não política." (2011, p. 206)[14]. Assim, uma doutrina abrangente alcança objetos que vão além da estrutura básica e do campo estrito do político, como é o alcance de uma concepção política.

Entretanto, é verdade que em *Uma Teoria da Justiça*, conforme mencionado anteriormente, Rawls não conseguiu demonstrar isso. Já na Introdução de *O Liberalismo Político*, o autor diz que na obra primeira "[...] não se distingue uma doutrina moral da justiça de alcance geral de uma concepção estritamente política de justiça." (RAWLS, 2011, XVI). O grave problema que o filósofo percebe nisso é o seguinte:

> Uma sociedade democrática moderna não se caracteriza apenas por um pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes, e sim por um pluralismo de doutrinas incompatíveis entre si e que, no entanto, são razoáveis. Nenhuma dessas doutrinas é professada pelos cidadãos em geral. [...] O liberalismo político também pressupõe que uma doutrina abrangente razoável não rejeita os princípios fundamentais de um regime democrático. É claro que também podem existir doutrinas abrangentes desarrazoadas, mesmo insanas, em uma sociedade. Em tal caso, o problema consiste em contê-las, de maneira que não corroam a unidade e a justiça da sociedade. (RAWLS, 2011, p. XVII).

[14] Sobre a ideia de doutrina parcialmente abrangente ou doutrina plenamente abrangente, cf. *O Liberalismo Político*, I, § 2.

Esse é, pois, o "fato do pluralismo razoável". Assim, temos claramente configurado a questão fundamental a qual o liberalismo político rawlsiano busca responder:

> [...] como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais que se encontram profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis entre si? Em outras palavras: como é possível que doutrinas abrangentes profundamente divergentes, ainda que razoáveis, possam conviver e que todas endossem a concepção política de um regime constitucional? (RAWLS, 2011, p. XIX).

Diante disso, a partir de agora se discute como essa concepção política de justiça elaborada por Rawls restringe as concepções de bem da sociedade e se questiona se a justiça como equidade é equitativa nesse sentido.

O Limite e a Equidade da Justiça frente às Concepções de Bem

No início do texto foi dito que uma crítica ordinária dos comunitaristas à teoria liberal de Rawls é de que a justiça como equidade é "indiferente ao contexto". Embora não seja meu objetivo aqui mostrar com essa crítica parece não ser suficiente para aplicá-la a justiça como equidade, é importante observar, contudo, que está ligada precisamente, ao menos em um de seus aspectos, a tese do significado da primazia do justo sobre o bem[15]. Conforme Araújo:

---

[15] Digo "ao menos em um de seus aspectos", pelo fato de a mesma crítica de ser "indiferente ao contexto", poderia ser aplicada, conforme eu entendo, em outros aspectos, como por exemplo, a concepção de pessoa ser um "eu desvinculado" no sentido de que há na teoria de Rawls premissas atomísticas, para usar a expressão de Sandel. Nesse sentido, para ele a pessoa e a comunidade estão vinculadas por meio de um "senso comunitário" e é esse senso que constitui o "eu", o qual não

> A justificação da tese do primado do justo sobre o bem assume uma feição filosófica exatamente pelo fato de que as objeções tentam fazer valer a dependência em relação ao contexto e o enraizamento em uma tradição de todas e quaisquer formulações da justiça e da razão prática, inclusive em suas versões procedimentais. (ARAUJO, 2003, p. 40).

Contudo, esse primado da justiça sobre o bem, não deveria ser entendido como se Rawls não levasse em consideração o contexto. Rawls não procurou construir princípios de justiça sem referência às práticas morais das sociedades existentes. Mas, ao contrário, Rawls admitiu, de alguma maneira, uma certa dependência do contexto, ao dizer que seu ponto de partida é a cultura política pública da sociedade, isto é, a partir de um pano de fundo compartilhado de ideias básicas e princípios implicitamente reconhecidos[16]. E conforme Gargarella parece que a influência e importância do contexto sociocultural na formulação de escolhas individuais é um dado evidente para qualquer liberal e, sobretudo, para Rawls[17].

Dessa forma, essa prioridade do justo sobre o bem na justiça como equidade deveria ser mais bem entendida como sendo tão-somente enquanto restringe as concepções de bem da sociedade. Assim, não parece ser adequado

---

é simplesmente sentimentos comunitários os quais atribui à teoria de Rawls. Cf. SANDEL, 1998, p. 149.

[16] Embora eu não me estenda aqui nesse ponto, não gostaria com esse breve comentário minimizar essa questão que constitui um papel importante admitido por Rawls na revisão de *Uma teoria de Justiça* e, sobretudo, com a publicação de *O Liberalismo Político*. Sobre essa questão de o ponto de partida não ser a posição original, mas sim as crenças e intuições morais, e como Rawls levou em consideração as críticas nesse sentido conferir, por exemplo, OLIVEIRA, 2003; e KUKATHAS e PETTIT, 2005.

[17] Cf. GARGARELLA, 2008.

presumir, segundo Rawls, que essa prioridade sugere que uma concepção política liberal não pode se valer de nenhuma ideia do bem. Ou ainda daquelas ideias as quais são uma questão de escolha individual, de alguma preferência[18]. Sendo assim: "Não há dúvida de que isso é incorreto, já que o justo e o bem são complementares. Toda concepção de justiça deve, isto sim, combinar ambos os tipos de ideias de forma específica. A prioridade do justo não nega isso." (RAWLS, 2011, p. 204).

Ao se ter em vista a ideia de concepção política de justiça e ainda a diferença para uma doutrina abrangente, uma concepção política limita as concepções do bem na medida em que admite fazer parte de uma concepção política somente as ideias de bem as quais também sejam ideias políticas. Isso significa "[...] que são ou podem ser compartilhadas por cidadãos considerados livres e iguais" e também que "não pressupõem nenhuma doutrina plena ou parcialmente abrangente." (RAWLS, 2011, p. 207). Dito de outro modo, isso significa unicamente que as ideias do bem quando estão em consonância com a concepção política de justiça são acolhidas, isto é, as concepções abrangentes são admissíveis desde que não violem os princípios de justiça.

Todavia, poder-se-ia perguntar, ao impor esse limite, é a teoria da justiça como equidade equitativa com as concepções de bem? Essa restrição imposta pelos princípios de justiça não encorajaria ou desestimularia uma ou outra doutrina abrangente? E, se assim for, não parece até mesmo incompatível com a ideia defendida anteriormente, de que as ideias do bem são admissíveis desde que não viole os princípios, mas isso não priorizaria algumas ideias do bem e outras não seriam excluídas completamente? Assim, não parece que esse limite é injusto?

---

[18] Cf. *O Liberalismo Político*, V, p. 204.

Quando Rawls discutiu essa questão ele disse ser inevitável que a estrutura básica da sociedade encoraje algumas e desencoraje outras concepções de bem, mas se isso é justo ou injusto, depende do modo com se faz[19]. Essa questão se apresenta por pelos menos duas razões:

> [...] primeira, as formas de vida associadas a essas doutrinas podem estar em conflito frontal com os princípios de justiça; segunda, ou podem ser admissíveis, mas se mostrar incapazes de conquistar adeptos, sob as condições políticas e sociais de um regime constitucional. (RAWLS, 2011, p. 231-232).

Rawls comenta essa ideia a partir do exemplo da escravidão na Grécia antiga e a do Sul dos Estados Unidos entre os séculos XVIII e XIX, pois, por exemplo, alguém uma forma de vida que defenda a escravidão está claramente em conflito com os princípios de justiça. Ou seja, "[...] uma concepção do bem que exija a repressão ou a degradação de determinadas pessoas por motivos, digamos, raciais, étnicos, ou perfeccionistas [...]" (RAWLS, 2011, p. 232), não são compatíveis com os princípios de justiça de uma sociedade democrática contemporânea, e com isso, essa concepção de bem deixará de existir ao violar os direitos e liberdades fundamentais[20].

---

[19] Cf. *O Liberalismo Político*, V, § 6. *Collected Papers*, p.267-285.

[20] Lembrando que esse é o primeiro princípio de justiça da teoria da justiça como equidade e que há uma ordem lexicográfica na aplicação desses princípios. Mais exatamente, os princípios se expressam assim: "(a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e (b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio de diferença)." (RAWLS, 2003, p. 60).

Naturalmente o exemplo de Rawls é um caso extremo, mas a partir disso pode-se questionar: Isso não implicaria que a concepção de justiça trata as concepções de bem, ou até mesmo as pessoas que professam essas concepções, de forma desigual, uma vez que é arbitrariamente contra essas visões as quais esvaeceriam ou mal conseguiriam manter-se? A resposta de Rawls a essa questão[21], é de que o mundo social tem perdas, e não há como evitá-las, pois nenhuma sociedade poderia acolher todas as formas de vida em seu âmago, porém não se deveria dizer e considerar que isso seja injusto, é uma contingência social[22]. Diz Rawls:

> Assim, se o liberalismo político é enviesado de modo arbitrário contra certas concepções de bem e favorável a outras, isso é algo que depende de até que ponto [...] realizar seus princípios em instituições resulta em condições de fundo equitativas para que se possam professar e promover concepções do bem distintas e até mesmo antagônicas. O liberalismo político só seria injustamente enviesado contra determinadas concepções abrangentes se, digamos, apenas as concepções individualistas pudessem perdurar em uma sociedade liberal ou se predominassem a tal ponto que as associações que afirmam valores religiosos ou comunitários não pudessem florescer e, além disso, as condições que levassem a esse resultado fossem elas próprias injustas, em vista das circunstâncias atuais e das previsíveis no futuro. (RAWLS, 2011, p. 234-235).

---

[21] Sobre essa questão Rawls admite a influência de Isaiah Berlin, o qual diz: "Alguns dentre os grandes bens não conseguem viver juntos. Esta é uma verdade conceitual. Estamos condenados a escolher, e cada escolha pode acarretar uma perda irreparável." (BERLIN, 1991, p.13 apud RAWLS, 2011, p. 233, n. 32).

[22] Cf. *O Liberalismo Político*, V, § 6.

No entanto, se é assim, o liberalismo político é, então, ou ao menos parece ser incapaz de formar uma estrutura básica justa, onde toda e qualquer forma de vida possuam uma ocasião favorável e equitativa de se conservar e difundir-se. Todavia, por outro lado, parece que, para Rawls, se uma doutrina abrangente não consegue perdurar em uma sociedade democrática que garante as liberdades fundamentais iguais e a tolerância recíproca, não há uma maneira de preservá-la e, ao mesmo tempo, permanecer no âmbito do político. Mas, reconhece que a experiência histórica corrobora que diferentes grupos, com tradições e formas de vida também distintas, conseguem manter-se e, sobretudo, respeitar os direitos e as liberdades fundamentais de cada pessoa[23].

Considerações Finais

Com efeito, diante disso, pode-se dizer que a tese da prioridade do justo sobre o bem da teoria da justiça como equidade elaborada por John Rawls, em conformidade com o princípio liberal de se respeitar as muitas e diversas ideias do bem, diante do pluralismo razoável, desde que compatíveis com os princípios de justiça política, rejeita a possibilidade de impor uma doutrina particular de bem para toda a sociedade. Além disso, a tese da prioridade do justo sobre o bem assegura a todos os direitos e liberdades básicas iguais, independentes de suas concepções de bem. Em resumo, isso significa, portanto, que a justiça como equidade é equitativa frente às concepções de bem, na medida em que todas as concepções que respeitam os princípios de justiça são permissíveis, que todas as doutrinas abrangentes razoáveis podem se desenvolverem. A concepção política não recusa a ideia do justo e do bem serem congruente, apenas estabelece certos critérios, mas

[23] Cf. *O Liberalismo Político*, V, § 6.

isso não significa que se favoreça ou promova alguma concepção específica de bem. Todavia, Rawls reconhece que não é possível que a estrutura básica da sociedade não tenha influência sobre as concepções de bem que irão persistir e, ao mesmo tempo, acredita ser improfícuo tentar impedir essa influência. Mas se há realmente nisso uma congruência, na mesma medida ou abertura, ou simplesmente alguma analogia entre o justo e as ideias de bem, então, poderemos discutir mais detalhadamente. De qualquer forma, ainda mantenho esse pequeno estudo configurado a partir da tese de Rawls, especialmente, no que se refere à ideia de que a justiça estabelece o limite, mas o bem mostra o que vale a pena perseguir[24].

Referências

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. *A Prioridade do Justo sobre o Bem no Liberalismo Político e na Teoria Discursiva*. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. [org.]. *Justiça e Política*: homenagem a Otfried Höffe. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. *Pluralismo e Justiça*: estudos sobre Habermas. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

_____. *Uma questão de justiça*: Habermas, Rawls e MacIntyre. In: FELIPE, Sônia T. [org.]. *Justiça como Equidade*: Fundamentação e interlocuções polêmicas. Florianópolis: Insular, 1998.

BONELLA, Alcino Eduardo. *Concepção de Justiça Política em Rawls*. In: FELIPE, Sônia T. [org.]. *Justiça como Equidade*: Fundamentação e interlocuções polêmicas. Florianópolis: Insular, 1998.

COSTA, Sérgio; WERLE, Denilson Luís. *Universalismo e contextualismo*: Rawls e os comunitaristas. In: FELIPE, Sônia T. [org.]. *Justiça como Equidade*:

[24] Cf. *Liberalismo*, V.

Fundamentação e interlocuções polêmicas. Florianópolis: Insular, 1998.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça*. Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

FREEMAN, Samuel. *Congruence and the Good of Justice*. In: FREEMAN, Samuel. [org.]. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls*: um breve manual de filosofia política. Traduzido por Alonso Reis Freire. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Colección Pensamiento Contemporáneo. Dirigida Por Manuel Cruz. Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Paidós, 1998.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Traduzido por Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Doutrina do Direito*. São Paulo: EDIPRO, 2007.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2009.

KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip. Rawls: *Uma teoria da justiça e seus críticos*. Traduzido por Maria Carvalho. 2ª ed. Lisboa: Gradiva, 2005.

NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e Utopia*. Traduzido por Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *O Debate acerca da fundamentação de uma Teoria da Justiça*: Rawls e Habermas. In: FELIPE, Sônia T. [org.]. *Justiça como Equidade*: Fundamentação e interlocuções polêmicas. Florianópolis: Insular, 1998.

OLIVEIRA, Nythamar de. *Kant, Rawls e a Fundamentação de uma Teoria da Justiça*. In: FELIPE, Sônia T.

[org.]. *Justiça como Equidade*: Fundamentação e interlocuções polêmicas. Florianópolis: Insular, 1998.

_____. *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

RAWLS, John. *A Theory of Justice. Original Edition*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

_____. *História da Filosofia Moral*. Traduzido por Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Justiça como Equidade*: uma reformulação. Traduzido por Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Justiça e Democracia*. Traduzido por Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Uma Teoria da Justiça*. Traduzido por Jussara Simões. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *O Liberalismo Político*: Edição ampliada. Traduzido por Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

SANDEL, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. *Justiça*: o que é fazer a coisa certa. Traduzido por Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. 9ª ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012.

TAYLOR, Charles. *Fuentes del yo*: La construcción de la identidad moderna. Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Paidós, 1996.

_____. *La ética de la autenticidad*. Colección Pensamiento Contemporáneo. Dirigida Por Manuel Cruz. Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Paidós, 1991.

WEBER, Thadeu. *Autonomia e Consenso Sobreposto em Rawls*. Éthic@, Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 131-153, Dez. 2011.

_____. *Ética e filosofia política*: Hegel e o formalismo kantiano. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

*Jorge Armindo Sell**

INSTITUIÇÕES OU PESSOAS COMO OBJETO DA JUSTIÇA?

Resumo: Qual é o objeto mais apropriado às diversas convicções de justiça que temos? São as instituições de uma sociedade ou as condições de vida das pessoas? Essa é uma das questões levantadas pela mais recente obra de Amartya Sen, *A Ideia de Justiça* (2009), a partir da qual dirige sérias críticas à concepção de justiça de John Rawls. Segundo ele, considerando a discrepância entre as instituições das sociedades e o comportamento real das pessoas, nossas preocupações com a justiça deveriam ser dirigidas paras as condições de vida das pessoas ao invés de concentrarem-se apenas nas estruturas sociais. Isso fica ainda mais evidente para Sen tendo em vista as várias mazelas que afligem as pessoas nas sociedades pelo mundo afora, que demandam uma solução comprometida com suas circunstâncias em lugar de preocupar-se apenas com a busca de arranjos sociais justos. Esse diagnóstico é uma das bases motivacionais da abordagem da justiça de Sen, cujo problema central concerne à remoção das injustiças flagrantes e ao melhoramento da justiça no mundo, aqui e agora, ao invés de especular sobre as sociedades perfeitamente justas. Embora persuasivas, essas afirmações abrem uma nova discussão e estão sujeitas a uma série de objeções. Em primeiro lugar, mesmo que a organização das instituições sociais nem sempre permita saber como as vidas das pessoas se desenrolam, não se pode negar que as estruturas sociais influenciam de forma profunda as vidas das pessoas ao ponto de não ser mais possível compreender as suas vidas fora das estruturas sociais. Além disso, como encarar seriamente a tarefa enfren-

* Mestrando em Filosofia pela UFSC, bolsa CAPES, cujo objeto de pesquisa são as abordagens contemporâneas da justiça de Amartya Sen e John Rawls. Florianópolis – Brasil. E-mail: jasellvaires@gmail.com

tar as injustiças sem dar a devida atenção aos arranjos institucionais produtores de desigualdades? Essas observações convidam a um exame da justiça como equidade de John Rawls de modo a avaliar o papel que as instituições de uma sociedade têm na produção resultados equitativos que condicionam as vidas das pessoas. Por outro lado, tais críticas também suscitam um exame da noção rawlsiana de justiça procedimental pura e as razões que fazem Rawls entender a justiça distributiva a partir dela. Em segundo lugar, essa a mudança de objeto acarreta não só uma mudança no problema da justiça, mas também na compreensão do sentido e na força normativa deste conceito que, por fim, buscar-se-á caracterizar.

Abstract: What is the most appropriated subject of the several beliefs of justice we have? Are it the institutions of a society or people's live conditions? This is one of the questions raised in the latest Amartya Sen's work, *The Idea of Justice* (2009), from which he drives serious critics to John Rawls' conception of justice. According him, given the unconformity between institutions of the societies and people's actual behavior, our commitments to justice should be directed to lives people lead rather than focus only on social structures. This become more evident for Sen in view of the several diseases afflicting peoples in societies around the world which demands a solution committed with its circumstances instead of concern only with the search of fair social arrangements. This diagnostic is one of the motivational bases of Sen's approach to justice, whose central problem concerns removal of patent injustices and the improvement of justice on world, here and now, instead of only speculate just social arrangements. Although persuasive, these claims start a new discussion and are subject of several objections. In first place, even if the institutional arrangements not always allow us to know how people's lives are lived, it's undeniable that social structures so deeply influence people's lives to the point it is not possible to comprehend their life outside social structures. Furthermore, how

it is possible to seriously face the task of wrestling injustices without give proper attention to social arrangements which produce inequalities? These considerations invite us to examine on the way how Rawls' justice as fairness in order to appraisal the role of society's main institutions in producing fair outcomes which influence people's lives circumstances. By other hand, these critics also raise an examination of the Rawlsian notion of pure procedural justice and the reasons why Rawls understands distributive justice from it. In second place, this change on the subject of justice entails not only a changing in the problem of justice itself but also both in the understanding and the normative strength of this normative concept which, at the end, is expected to characterize.

Qual é o objeto mais apropriado às diversas convicções de justiça que temos? São as instituições de uma sociedade ou as vidas das pessoas? Essa é uma das questões colocadas pela mais recente obra de Amartya Sen, *A Ideia de Justiça* (2009), a partir da qual dirige sérias críticas à concepção de justiça de John Rawls. Uma das principais críticas diz respeito ao objeto apropriado da justiça. Segundo ele, dada a discrepância entre as instituições de uma sociedade e o comportamento real das pessoas, nossas preocupações com a justiça deveriam ser dirigidas para as condições de vida das pessoas – que incluem não somente as instituições, como também contingências sociais e ambientais –.

Essa busca está ligada, em primeiro lugar, ao problema central da justiça identificado por Sen. Pois, segundo ele, o que nos move às questões de justiça não é a compreensão de que o mundo "é privado de uma justiça perfeita [...] mas sim de que a nossa volta existem injustiças claramente remediáveis que queremos eliminar" (SEN, 2011, p. 9). Muitas das mazelas que imediatamente constatamos serem injustiças flagrantes são extremamente perturbadoras e

urgentes ao ponto de não ser necessário lançar mão de um complexo aparato conceitual para reconhecê-las. Nem tampouco demandam um acordo sobre o que é uma sociedade justa para mobilizarem as pessoas, já que tais situações por si só provocam em nós a motivação suficiente para enfrentá-las. E, mais importante, essas injustiças não estão exclusivamente relacionadas às instituições sociais e ao seu ordenamento, mas às situações de privação enfrentadas pelos seres humanos, tais como fomes, doenças evitáveis que persistem devido à falta de assistência médica e outras formas de privação.

Da mesma forma, para Sen (Ibidem, p. 11), ainda que as mazelas mais prementes tenham sido superadas, é possível perceber que as vidas que pessoas levam podem ser melhoradas de diferentes maneiras sem a necessidade de um acordo completo sobre a justiça. Assim, em função desse problema, modifica-se também o objeto de nossas preocupações com a justiça que, desde a publicação da *Teoria da Justiça* de John Rawls, concentraram-se nas instituições de uma sociedade justa. Levando em consideração a tarefa de apresentar-se como alternativa, a abordagem de Sen empreende parte de sua justificação por meio de algumas críticas à justiça como equidade de Rawls.

Segundo Sen (Ibidem, p. 98-106), levando-se em conta a discrepância entre as instituições de uma sociedade e o comportamento real das pessoas, não é possível esperar que, a partir da mera avaliação de aspectos institucionais, seja possível avaliar adequadamente as condições de vida das pessoas. Para ele, há diversas contingências que influenciam as perspectivas de vida das pessoas, bem como as liberdades e oportunidades concretas que elas desfrutam, cujo enfrentamento escapa a uma avaliação focada apenas

nas instituições[1]. E Rawls, ao limitar sua abordagem a estas, estaria deixando de fora do alcance de sua concepção fatores decisivos para as possibilidades de vida das pessoas.

A partir dessa crítica, Sen também acusa a concepção de justiça de Rawls de pressupor uma relação causal entre princípios razoáveis e o comportamento razoável de cidadãos numa sociedade:

> uma vez obtido o contrato social, as pessoas abandonam qualquer busca estreita do auto interesse e seguem, em vez disso, as regras de comportamento necessárias para que o contrato social funcione. A ideia rawlsiana de comportamento 'razoável' se estende ao comportamento real que se pode presumir, uma vez que as instituições escolhidas – por unanimidade na posição original, sejam estabelecidas (Ibidem, p. 109).

No entanto, segundo Sen, a tarefa de uma concepção de justiça viável às condições de nosso mundo tem de incluir considerações sobre como melhorar as vidas das pessoas e remover as injustiças do mundo a partir das condições em que elas efetivamente vivem. E, face a esse desafio, a concepção de Rawls teria passado ao lado da questão da aplicação dos princípios de justiça às condições do nosso mundo, consistindo de uma "simplificação drástica e formulista de uma tarefa enorme e multifacetada – a de combinar a operação dos princípios de justiça com o comportamento real das pessoas" (Ibidem, p. 99-100).

Sen (Ibidem, p. 110) reconhece que essa estratégia poderia funcionar dentro de alguns objetivos que Rawls coloca para sua concepção de justiça, principalmente se eles forem entendidos como a busca de princípios de justiça

---

[1] Dentre essas contingências, incluem-se: "(1) *Heterogeneidades pessoais* [...]; (2) *Diversidades no ambiente físico* [...]; (3) *Variações no clima social* [...]; (4) *Diferenças de perspectivas relacionais* [...]" (Ibidem, p. 289-90, itálicos no original)[1].

perfeitamente justos para o desenho de uma sociedade perfeitamente justa. No entanto, para Sen, tal estratégia dificilmente teria sucesso dentro das circunstâncias do nosso mundo e das suas diversas lacunas[2]. Esse também é um traço da concepção de Rawls que, segundo Sen, caracteriza-a como uma abordagem "institucionalista transcendental" da justiça (Ibidem, p. 36-9, *passim*). Em sua *Ideia de Justiça*, essa classificação designa as abordagens teóricas preocupadas predominantemente com a busca das sociedades perfeitamente justas que ignoram boa parte das circunstâncias adversas das sociedades reais[3]. E, ao fazê-lo, comprometem sua capacidade de aplicação prática, tendo poucas contribuições a dar à deliberação política ordinária e aos desafios prementes das sociedades atuais.

---

[2] Sen (2011, p. 108-10) reconhece que a justiça como equidade é sensível à diversidade comportamental entre as sociedades, que a aplicação dos princípios leva em conta "parâmetros reais do comportamento social padrão" e outras contingências sociais. Entretanto, sua estratégia de centrar-se amplamente nos arranjos institucionais oferece sérias dificuldades à tarefa de implementar a justiça no mundo e tratar de várias contingências geradoras de injustiças. E as instituições não podem ser consideradas boas ou ruins em si mesmas, deixando em segundo plano as vidas das pessoas.

[3] Tomando como ponto de partida aquilo que identifica como o problema central para uma abordagem da justiça (apresentado acima), Sen (2009, p. 7) divide a tradição filosófico-política desde o Iluminismo em duas correntes, representando duas diferentes abordagens: o Institucionalismo Transcendental (*Transcendental Institutionalism*) e as Abordagens Comparativas focadas nos resultados (*Realisation-focused Comparison*). Enquanto que a primeira se ocupa com a justiça perfeita e é focada em arranjos institucionais, a segunda está preocupada em melhorar a justiça no mundo e está focada nas vidas que as pessoas podem levar. A justiça como equidade, bem como as concepções da justiça de Dworkin, Nozick, e dos filósofos contratualistas seriam classificadas no primeiro grupo, enquanto Sen classifica-se no segundo grupo, o qual inclui filósofos como Adam Smith, Mill, Marx, Condorcet e o teórico da teoria da escolha social Kenneth Arrow. Sobre isso, ver Sen (2011, p. 17).

A alternativa de Sen, por sua vez, visa acomodar as contingências (institucionais, sociais, culturais e ambientais) decisivas para as vidas das pessoas, ao mesmo tempo em que fomenta sua participação nas decisões que lhes concernem. E, embora não seja possível expô-la em todos os seus detalhes, vale notar que sua abordagem (também denominado "sistema de avaliação social") oferece uma estrutura avaliativa da justiça independente da concepção de Rawls, colocado-se também como alternativa ao utilitarismo[4]. Tal sistema tem três características gerais. Em primeiro lugar, Sen (Ibidem, p. 49, 249-53, *passim*) propõe uma ampliação do raciocínio consequencialista, ao entender que as condições de vida que as pessoas desfrutam devem ser tomadas como centro da avaliação da justiça, incluindo também nessa avaliação as diferentes liberdades e processos através dos quais esses resultados emergem. Assim, em segundo lugar, ele propõe a mudança no foco avaliativo da justiça, dos bens e recursos que as pessoas possuem para as liberdades efetivas e oportunidades reais que as pessoas dispõem para realizar os objetivos que elas valorizam. Embora sem poder aqui examinar com maior detalhe os conceitos de capabilidades (*capabilities*) e funcionamentos (*functionings*) – ou mesmo o conceito de agência (*agency*), cabe notar que Sen constrói uma complexa avaliação do bem-estar e da liberdade das pessoas que vai além da mera avaliação baseada

[4] A ideia de um "sistema de avaliação social" em Sen é apresentada por Osmani (2008), para o qual a avaliação da justiça em uma sociedade tem três aspectos principais: 1) Avaliação consequencialista ampliada dos resultados das decisões, que incorpora os próprios processos de decisão e o conceito de agência; 2) Métrica de avaliação (desses resultados) baseada nas noções de capabilidades e funcionamentos e; 3) Princípios de agregação aplicados aos resultados mediante a teoria da escolha social, afim de elaborar listas alternativas de prioridades, que pressupõe também a deliberação pública e a participação dos concernidos pelas políticas. Sen aceita essa sistematização (Ibidem, p. 269, 412, 466).

nas tradicionais medidas bem estar e da titularidade dos recursos ou bens primários[5]. Uma das ideias norteadoras dessa abordagem é que as vidas das pessoas não podem ser avaliadas apenas pelos bens e recursos que elas possuem porque contingências físicas, sociais, culturais e ambientais diversas afetam suas possibilidades de conversão naquilo que elas valorizam[6]. Em terceiro lugar, tendo em conta a pluralidade e a complexidade dos objetivos visados pelas pessoas, o ordenamento das prioridades de justiça tem de mudar de princípios de justiça rigidamente construídos para princípios de agregação que possam dar conta de um grande volume de informações, sem ficar paralisado face à incomensurabilidade dos objetivos das pessoas[7] ou da incompletude das avaliações.

Com essa e outras contribuições, Sen amplia um debate com a obra de Rawls e o liberalismo igualitário em geral que já dura algumas décadas e, mais do que isso, coloca uma questão para as reflexões sobre a justiça em geral. Afinal, muitas das reflexões teóricas depois de Rawls tomaram como pressuposto que a justiça diz respeito à organização das instituições de uma sociedade. No entanto, será que as críticas de Sen são acertadas em sua afirmação de que a concepção de Rawls baseia-se na suposição de uma causalidade entre seus princípios de justiça e o comportamento dos cidadãos numa sociedade? Além disso, elas são suficientes para que as instituições deixem de ser o foco de uma

[5] Sobre isso, ver Sen (Ibidem, p. 316-7, 320-323).

[6] Sobre isso, ver Sen (2011, p. 289-90).

[7] Quando Sen utiliza o termo "pessoas", ele se refere aos seres humanos em geral de quaisquer sociedades pelo mundo afora. Isso diverge substancialmente de Rawls (2003, 2011), para quem o termo pessoa designa exclusivamente o cidadão de uma democracia com motivações para a justiça e a cooperação social formadas sob instituições livres ao longo do tempo. Esse contraste nas noções básicas é fundamental para entender tanto a divergência entre ambos como a resposta rawlsiana às críticas de Sen, apresentada abaixo.

concepção de justiça, ou pelo menos, sua preocupação central? E, mais do que isso, podem as vidas das pessoas ser consideradas justas ou injustas isoladamente, sem a devida relação com as instituições e seus pressupostos normativos? Essas questões convidam a um exame da concepção de justiça de Rawls.

A Sociedade Democrática e a Justiça para Rawls

Para responder a essas críticas, é preciso considerar primeiramente como o problema da justiça surge para Rawls e o modo como ele é enfrentado na justiça como equidade[8]. Para Rawls (2003, 2011), o problema da justiça surge, em primeiro lugar, a partir do fato de que as pessoas cooperam em uma sociedade para produzir os bens de que necessitam e em relação aos quais lançam suas pretensões[9]. E, considerando que elas não ficam indiferentes ao modo pelo qual essa distribuição é realizada e que esses bens são

[8] Antes de fazer isso, cabe ressaltar que a reflexão aqui desenvolvida toma como base a versão reformulada da justiça como equidade apresentada nos artigos dos anos 80, no *Liberalismo Político* e na *Justiça como Equidade: uma reformulação*. As razões para isso, além das notórias inconsistências da *Teoria da Justiça* em relação ao problema da estabilidade e a concepção abrangente de pessoa de que ela se utiliza, incluem também o fato de que a justiça como equidade, tal como apresentado no *Liberalismo Político*, apresenta um enraizamento na tradição política das sociedades democráticas que permite responder de forma mais efetiva as críticas de Sen no que concerne à motivação dos cidadãos para a justiça. É claro, isso não impede o uso de considerações da *Teoria da Justiça* e dos textos mais antigos para evidenciar pontos mais específicos.

[9] Nesse sentido, segundo Johnston (2010), a concepção de sociedade como sistema equitativo de cooperação usada por Rawls utiliza-se da ideia de divisão social do trabalho já elaborada por Adam Smith em sua *Riqueza das Nações*. Ela apresenta a sociedade como um esforço coletivo orientado a produzir de modo eficiente as mercadorias e outros meios necessários para atender as necessidades das pessoas, onde a riqueza é entendida como um produto social.

em número limitado, a questão de determinar os termos de cooperação mediante os quais os resultados do esforço cooperativo são distribuídos assume caráter central. No entanto, é preciso considerar que a sociedade como sistema equitativo de cooperação que ele tem em vista não designa uma sociedade qualquer, mas apenas uma sociedade democrática. Como afirma Cohen (2003), um dos traços marcantes da concepção de justiça rawlsiana é ter ampliado o sentido de democracia para além do governo popular e instituições livres, incluindo nela também a noção de sociedade democrática na qual os participantes são entendidos como tendo o mesmo conjunto de direitos fundamentais em função de seu status moral e político igual. Em vista disso, a concepção de pessoa não designa um cidadão de uma sociedade qualquer, mas apenas o cidadão de uma sociedade onde, dentre outras coisas, há um conjunto de direitos e liberdades que permitem aos indivíduos escolherem livremente suas opções culturais, religiosas ou éticas sem sofrerem sanções estatais por isso[10]. Em outras palavras, ela designa o cidadão de uma democracia e, em vista desse horizonte teórico, a justiça como equidade visa aplicar-se somente às instituições mais centrais das democracias[11].

Ao tomar como ponto de partida as sociedades democráticas e sua tradição política, a concepção de Rawls possui o que se poderia chamar de um aspecto "imanente" e um aspecto "transcendente" da justiça. O aspecto imanente encontra-se presente na análise que Rawls faz da tradição democrática e se apresenta, conforme comenta Denilson Werle, na tentativa constante de Rawls de

> mostrar [...] a inserção dos princípios de justiça na cultura política pública (vale dizer, na eticidade política) das democracias constitucionais modernas. Os fundamentos de sua concepção de

[10] Sobre isso, conferir Rawls (2011, Introd.).
[11] Sobre isso, conferir Rawls (Ibidem, p. 12-13).

> justiça estão inseridos numa eticidade política existente, ainda que não se limitem e não possam ser deduzidos somente dessa eticidade. Rawls elabora um procedimento de justificação para mostrar que os padrões críticos para reformas políticas na estrutura básica da sociedade (WERLE, 2008, p. 83).

Em outras palavras, a concepção de Rawls não pode ser rotulada como meramente "transcendental" porque seus princípios já estão enraizados nos valores morais e políticos que definem o comportamento dos cidadãos uns para com os outros numa democracia. Por outro lado, ela contempla também um momento propriamente normativo que, por assim dizer, pode ser considerado transcendente porque visa dar sistematicidade e ampliar o alcance desses valores, sendo que isso é feito pela construção dos princípios de justiça. Estes, além de sistematizar os valores morais e políticos de uma democracia, visam orientar a deliberação política nessas sociedades de modo a torná-las mais justas e estáveis do que atualmente já são. Em outras palavras, o aspecto transcendente compreende as pretensões normativas da justiça como equidade.

Embora muito mais possa ser dito acerca disso, pode-se notar que a concepção de Rawls não pressupõe que o comportamento dos cidadãos tende a ajustar-se imediatamente à princípios definidos de uma forma que lhes é totalmente alheia. Isso porque os princípios de justiça que organizam as instituições são definidos a partir de valores tradicionalmente aceitos pelos cidadãos numa democracia, de modo que, ao aceitá-los, estes estão – ao menos em parte – reafirmando as convicções de justiça que já sustentam e o comportamento razoável que já está embutido na cultura dessas sociedades. Resta então considerar a outra crítica, a saber, de que é possível deslocar a avaliação da justiça para além dos aspectos meramente institucionais.

Então, por que instituições? Foi dito acima que a cooperação em sociedade é o ponto de partida para o problema da justiça em Rawls. Porém, para ele, a importância da sociedade vai muito além, pois ela modela aquilo que as pessoas são, bem como suas capacidades, aptidões e suas pretensões de justiça:

> os elementos que afetam a efetivação das capacidades naturais figuram as atitudes sociais de ajuda e estímulo e as instituições encarregadas de seu aprendizado e da sua utilização. Mesmo uma capacidade potencial em um dado momento não é independente das formas sociais existentes e dos acontecimentos particulares e anteriores que sobrevêm no curso da vida. [...] Não há como saber o que teríamos sido se esses dados tivessem sido diferentes (RAWLS, 2000, p. 19).

Desse modo, as querelas distributivas não podem se furtar ao fato de que as vidas das pessoas são em boa medida influenciadas pelo modo como as instituições sociais tratam as contingências naturais ou sociais. Para Rawls, "o que uma teoria da justiça deve reger são as desigualdades de perspectivas de vida entre cidadãos, resultantes das posições sociais de partida, das vantagens naturais e das contingências históricas" (Ibidem, p. 19-20). Isso porque, os efeitos a longo prazo dessas contingências são significativos e suas consequências acumuladas determinam as perspectivas de vida dos indivíduos.

Não obstante, considerando o debate proposto por Amartya Sen, é possível perguntar: por que a regulação dessas contingências que afetam as perspectivas de vida das pessoas deveria ser feita mediante a regulação instituições sociais ao invés de tratar diretamente das condições de vida e das oportunidades que as pessoas efetivamente possuem? Para responder a essa questão, é preciso examinar o problema da justiça distributiva em Rawls e as razões pelas

quais ele é entendido por meio do critério de justiça procedimental pura.

De acordo com a perspectiva rawlsiana, as instituições têm importante papel em modelar aquilo que as pessoas são e suas expectativas de vida. Por isso, para ele, a realização da justiça nas sociedades consiste de organizar as instituições de modo que a cooperação social por elas regulada produza de forma equitativa resultados que proporcionem aos cidadãos os meios básicos necessários para o exercício e manutenção de suas liberdades básicas e da igualdade de oportunidades:

> O papel das instituições que fazem parte da estrutura básica é garantir condições justas para o contexto social, [que é o] pano de fundo para o desenrolar das ações dos indivíduos e das associações. Se essa estrutura não for convenientemente regulada e ajustada, o processo deixará de ser justo, por mais equitativas que possam parecer as transações particulares consideradas separadamente (Ibidem, p. 13-4).

Em outras palavras, as instituições devem ser o objeto da justiça porque são elas que determinam a justiça dos resultados da cooperação social, sendo que, no caso em que essa regulação não acontece, a estrutura social apenas reafirma – ou até amplia – as desigualdades pré-existentes. Segundo Rawls, isso não poderia ser feito se a concepção de justiça fosse aplicada aos indivíduos e suas ações, por algumas razões.

A primeira delas é que não é possível "dizer se acordos concluídos são justos ou equitativos, do ponto de vista social, simplesmente observando a conduta dos indivíduos ou de associações em seu contexto imediato (ou local)" (Ibidem, p. 14). Isso porque, para Rawls, essa avaliação depende do modo como a estrutura básica trata as contingências numa sociedade e se ela é capaz de manter a justiça ao

longo do tempo. Avaliar a justiça a partir de acordos individuais torna o critério de avaliação preso ao contexto e sem a possibilidade de comparações, de modo que não há um critério que impeça a reafirmação das desigualdades já existentes.

Em segundo lugar, mesmo que os acordos individuais tenham como ponto de partida um contexto social equitativo, em que todos tenham níveis mínimos de renda e riqueza, essas condições "podem existir num dado momento e em seguida degradar-se pouco a pouco, mesmo que ninguém aja de forma injusta" (Ibidem, p. 15). Isso inclui a suposição de que o sistema de mercados livres necessariamente tende a produzir acumulações de riqueza e desigualdades ao longo do tempo que comprometem o exercício dos direitos e liberdades básicas bem como a igualdade de oportunidades.

Em terceiro lugar, não há regra que seja aconselhável aplicar a indivíduos e às transações individuais isoladamente que possa evitar a erosão das condições sociais equitativas porque algo assim não seria praticável pelos indivíduos em função de sua complexidade e não cumpriria às exigências de publicidade das normas (Ibidem, p. 16). Por isso, em quarto lugar, Rawls sugere uma divisão de funções na estrutura básica, entendida como o conjunto de instituições mais importantes de uma sociedade, na qual elas são responsáveis tanto por regular os acordos individuais como também por ajustar e compensar "continuamente as inevitáveis tendências a distanciar-se de uma situação de equidade", tais como os impostos (Ibidem, p. 16). Sob esses arranjos, indivíduos podem exercer seus direitos e planejar suas ações mediante regras publicamente conhecidas.

Nessa perspectiva, as instituições de uma sociedade têm papel decisivo nas vidas dos cidadãos e sua organização determina os resultados da cooperação social de tal modo que essa função não poderia ser realizada através de

princípios para indivíduos. Para Rawls, isso é a base para afirmar que problemas de justiça distributiva devem ser tratados mediante a noção de justiça procedimental pura, explicada por ele através de uma comparação "com a justiça procedimental perfeita e imperfeita" (Idem, 2008, p. 103). Cada um dos três tipos de procedimento distingue-se do outro na respectiva relação que estabelece com os resultados da distribuição que regula. Por exemplo, por justiça procedimental perfeita, Rawls entende duas características principais:

> Em primeiro lugar, há um critério independente para definir o que é a divisão justa, um critério definido em separado e antes do processo que se deverá seguir. Em, em segundo lugar, é possível elaborar um método que com certeza produzirá o resultado desejado (Ibidem, p. 103).

O exemplo utilizado por Rawls para explicar isso consiste de um bolo a ser dividido com o objetivo de se obter uma divisão igual e que, para realizá-lo, a divisão deve caber à última pessoa que retirar seu pedaço. Nesse caso encontram-se presentes os dois requisitos, o critério independente que concebe a divisão justa como uma divisão igual e o procedimento elaborado a partir dela para alcançar esse resultado (em que a divisão cabe à última pessoa que retira seu pedaço).

A justiça procedimental imperfeita, por outro lado, é ilustrada pelo processo penal, onde o objetivo perseguido é "que o réu seja declarado culpado se, e somente se, tiver cometido o crime do qual é acusado" (Ibidem, p. 104). No entanto a relação entre o procedimento e seu resultado nesses casos não é necessária, pois "parece impossível elaborar as normas jurídicas de modo a que sempre levem ao resultado correto" (Ibidem, p. 104). Nesses casos frequentemente é difícil explicar porque as coisas não procedem corretamente e "falamos de um malogro da justiça: a injus-

tiça não provém de falha humana, mas da combinação fortuita de circunstâncias que derrotam a finalidade das normas jurídicas" (Ibidem, p. 104). Por isso, nesses casos, nem o procedimento nem um critério externo a ele são suficientes para que se produza o resultado desejado.

A justiça procedimental pura, "em contraste, verifica-se quando não há um critério independente para que o resultado correto: em vez disso, existe um procedimento correto ou justo que leva a um resultado também correto ou justo, seja qual for, contanto que se tenha aplicado corretamente o procedimento" (Ibidem, p. 104). Segundo Rawls, as regras de um jogo são um procedimento que exemplifica essa noção. Se devidamente cumpridas, elas oferecem um procedimento que garante um resultado justo independentemente dos que nele participam, desde que ninguém trapaceie. Assim, a justiça como equidade, ao reconhecer que: 1) a estrutura básica regula a distribuição das vantagens e encargos provenientes da cooperação social e; 2) que isso exerce profunda influência nas vidas que as pessoas levam e nas oportunidades que elas têm; busca configurar as instituições de tal modo que elas produzam resultados justos e mantenham essa característica ao longo do tempo. Nas palavras de Rawls,

> tomar a estrutura básica como objeto primário nos permite ver a justiça distributiva como um caso de justiça procedimental pura de fundo: quando todos seguem as regras publicamente reconhecidas de cooperação, a distribuição específica que daí resulta é aceita como justa, seja qual for (Idem, 2003, p. 77).

Em outras palavras, a concepção de justiça de Rawls visa oferecer um critério pelo qual regular a organização das principais instituições de uma sociedade de tal forma que elas mesmas sejam um procedimento justo capaz de produzir distribuições de bens e vantagens sociais que, por se

submeterem às restrições justas do procedimento, tornam-se elas mesmas justas[12].

É claro que, por justiça procedimental pura, não se entende a maneira pela qual são organizadas as instituições reais. Pelo contrário, trata-se de um ideal teórico (e normativo) pelo qual deve ser orientado tanto o nosso raciocínio em questões de justiça distributiva como nossas escolhas sobre instituições. Não obstante, ela tem um potencial crítico pois, na justiça como equidade, as distribuições a partir das quais os cidadãos auferem suas vantagens da cooperação social não podem ser compreendidas independentemente das instituições que regulam essa distribuição. Nas palavras de Rawls, "as distribuições específicas não podem ser julgadas separadamente das titularidades [direitos] dos indivíduos, a que eles fazem jus por seus esforços no interior do sistema equitativo de cooperação do qual essas distribuições resultam" (Ibidem, p. 71). Isto é, não faz sentido avaliar a justiça olhando exclusivamente para as vantagens auferidas pelos cidadãos sem levar em conta seus direitos e as instituições que regulam sua posse e seu exercício[13]. Desse ponto de vista, "não há nenhum critério para uma distri-

[12] Infelizmente não será feita aqui – em virtude do limitado espaço – uma explicação mais completa de como o critério de justiça procedimental pura perpassa a concepção de justiça de Rawls, desde a escolha dos princípios na Posição Original até o desenho das instituições nos estágios constitucional e legislativo de aplicação dos princípios. Mesmo assim, tanto a *Teoria da Justiça* como obras posteriores seguem esse mesmo critério e importantes ser encontradas em Rawls (2003, p. 71-77 & 2008, p. 242).

[13] Essa é a razão pela qual, numa perspectiva rawlsiana, não é possível julgar ações ou situações individuais como justas ou injustas. "É um equívoco focalizar as posições relativas variáveis dos indivíduos e exigir que cada alteração, considerada como uma transação única e de forma isolada, seja em si mesma justa. É o arranjo da estrutura básica que deve ser julgado, e julgado de um ponto de vista geral" (Idem, 2008, p. 106).

buição justa fora das instituições de fundo e das titularidades que emergem do funcionamento efetivo do procedimento" (Ibidem, p. 71). Em outras palavras, considerando a sociedade como esquema de cooperação onde cidadãos interagem constantemente entre si mediante regras e arranjos institucionais que estes determinam os resultados da cooperação social e os quinhões distributivos de cada um, não faz sentido avaliar a justiça olhando apenas para as situações individuais sem levar em conta os arranjos institucionais que são determinantes para a situação de cada indivíduo.

No caso da querela entre Rawls e Sen acerca das avaliações de justiça, essas considerações são importantes e merecem uma interpretação específica. Isso porque Sen não está preocupado apenas com o montante de capacidades e habilidades que cada indivíduo exerce, mas sim com o conjunto de condições responsáveis por produzi-las que, como visto acima, incluem também a consideração de aspectos institucionais, sociais, culturais e biológicos. Sua crítica uma abordagem da justiça focada apenas nas instituições segue-se do objetivo de considerar as sociedades que delas emergem, mas não negligencia seu papel determinante para as condições dos indivíduos.

Entretanto, embora Sen certamente considere as instituições sociais como tendo importante papel para a geração das capabilidades individuais, as primeiras são consideradas apenas uma dentre outras condições para a geração das últimas. E isso lhe impede de perceber como as instituições sociais determinam de modo singular e profundo os pontos de partida dos indivíduos, suas expectativas ao longo da vida, bem como seu bem-estar e sua liberdade ao longo do tempo. Em outras palavras, mais importante do que oferecer uma consideração sobre as diversas circunstâncias responsáveis por produzir as condições de vida individuais, é preciso levar em consideração como tais cir-

cunstâncias são tratadas pelas instituições à luz de um critério normativo. Essa falta de uma devida consideração às instituições traz algumas dificuldades à abordagem da justiça de Sen.

Em primeiro lugar, tomando aqui o comentário de Álvaro de Vita (2008, p. 111-3) acerca da abordagem das capabilidades de Sen, é possível perceber que ela não incorpora um critério distributivo pelo qual guiar a tarefa de melhorar a justiça no mundo. Além disso, essa abordagem tampouco faz uso de um critério independente, tal como o de justiça procedimental pura ou outro critério que permita abordar as desigualdades sociais. E, mesmo que Sen tenha ampliado sua abordagem de forma a torná-la independente da concepção de justiça rawlsiana, ela continua sem um critério que sirva para pensar os procedimentos distributivos de modo a garantir que se produzam resultados equitativos ou para, eventualmente, criticar os atuais esquemas distributivos. Com isso, não há dentro do sistema avaliativo de Sen um diagnóstico sensível às desigualdades entre pessoas que se situam acima de um limiar mínimo de capabilidades, até porque o tema da desigualdade e o modo pelo qual ele deve ser tratado não ficam claros a partir dessa abordagem. Assim, ao não dar atenção às estruturas sociais produtoras das injustiças, a abordagem de Sen escolhe o "foco" de avaliação inadequado em vista das tarefas de lutar contra as injustiças e promover a melhoria da justiça.

Embora outras observações poderiam ser feitas acerca dessa divergência entre Rawls e Sen, algumas mais, outras menos importantes, uma delas tem destaque: afinal, como é possível entender o conceito de justiça no caso em que ele pretende ser aplicado às vidas das pessoas, e como distingui-lo do conceito de caridade? Nesse mesmo sentido, como argumenta Rainer Forst (2012), não há como distinguir dentro desse sistema avaliativo a situação de uma vítima de uma catástrofe natural da situação de uma vítima de

uma ordem institucional injusta quando estão em jogo avaliações de justiça ou injustiça. Afinal, como alguém em uma situação de infortúnio e privação pode ser considerada em situação mais ou menos injusta, sendo que nenhuma pessoa colaborou para que isso acontecesse? Forst (Ibidem), a partir de sua própria perspectiva teórica, entende que o modo de evocar a noção de justiça proposto por Sen perde de vista o ponto principal envolvido nas discussões sobre justiça, a saber, de que as pessoas estão inseridas em contextos sociais de produção e distribuição de bens, direitos e vantagens em geral. E, ao reivindicá-los, sua principal motivação é não serem vítimas de dominações sociais, políticas e econômicas arbitrárias em função de assimetrias de poder cujos resultados podem incluir regras injustas e até mesmo situações de pobreza. Como resultado, isso coloca a justiça dentro de um contexto de relações interpessoais, não podendo ela ser compreendida como um atributo das situações individuais isoladas.

Embora a crítica de Forst seja feita a partir de sua própria perspectiva acerca da justiça, ela aponta para problemas que comprometem a pretensão teórica de Sen de oferecer uma abordagem da justiça. E, juntamente com as críticas de Vita e outros, apontam sérias limitações na realização de seu objetivo principal que é eliminar as injustiças e promover o melhoramento da justiça no mundo. É claro, elas não necessariamente comprometem o intento de Sen de oferecer uma abordagem das injustiças mais flagrantes que poderiam escapar ao esquema teórico rawlsiano, mas certamente representam um sério desafio.

Conclusões

Essa breve exposição visou apresentar as críticas de Sen à justiça como equidade no que diz respeito ao seu objeto de aplicação, as instituições fundamentais de uma sociedade. Como visto, Sen oferece um modelo alternativo de

avaliação social, que coloca as vidas das pessoas como objeto das avaliações de justiça. Entretanto, mostrou-se que suas críticas à pretensão rawlsiana de refletir acerca da justiça por um viés institucional são equivocadas e até mesmo que sua alternativa apresenta sérias dificuldades.

Não se pretende aqui estabelecer uma conclusão definitiva a esse debate. É possível que a abordagem de Sen ainda tenha respostas para dar às objeções levantadas. Além disso, pode-se considerar genuína sua preocupação de dar maior centralidade às vidas das pessoas dentro de suas reflexões teóricas, escapando de uma interpretação meramente estatística e monetária do bem-estar e da liberdade. Algo semelhante pode ser dito sobre as ferramentas teóricas que ele oferece cuja capacidade para diagnosticar e combater situações de privação enfrentadas pelas pessoas é bastante exitosa como comprovam as inúmeras aplicações que ela tem tido[14]. Entretanto, a menos que ele ofereça razões adicionais para colocar as condições de vida das pessoas no centro de nossas preocupações teóricas, não há razões suficientes para abandonar as instituições enquanto objeto central de nossas preocupações com a justiça. Por outro lado, é importante notar que as objeções de Sen e sua alternativa obrigam a um reexame de algumas pressuposições tidas como dadas na discussão acerca da justiça, assim como do próprio caráter desse conceito normativo, que ainda permanecem longe de consenso.

[14] Estima-se que a abordagem das capabilidades de Sen tenha sido tomada como base para a elaboração de dezenas de diferentes formas de avaliação da vantagem e bem-estar individuais. Sobre essa repercussão, ver: ROBEYNS, Ingrid & CROCKER, David A. Capability and Agency. In: MORRIS, Christopher W. *Amartya Sen* (Contemporary Philosophy in focus). Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 60-90.

Referências Bibliográficas

COHEN, Joshua. For a Democratic society; In: Samuel Freeman (Org). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 86-139.

DREBEN, Burton. On Rawls on Political Liberalism, In: *The Cambridge Companion to Rawls*. New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 316-46.

FORST, Rainer. Two Pictures of Justice (apresentação oral), In: *Mesa Redonda "Two Pictures of Justice"*, Florianópolis, setembro de 2012. Disponível em: http://law.uvic.ca/demcon/victoria_colloquium/documents/PicturesofJustice-Final.pdf. Acesso em 13/05/2013.

GARGARELLA, Roberto. *As Teorias da Justiça depois de Rawls*: Um Breve Manual de Filosofia Política. Trad. Alonso Reis Freire. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

JOHNSTON, David. John Rawls's Appropriation of Adam Smith, In: *Revista Dois Pontos*, vol. 7, nº 4. Curitiba, São Carlos, Setembro 2010, pp. 65-86.

OSMANI, S. R. The Sen system of social evaluation. In: BASU, Kaushik; KANBUR, Ravi. *Essays for a better world: essays in honor of Amartya Sen*. vol.1: Ethics, welfare and measurement. Oxford University Press, 2008, pp. 15-34.

RAWLS, John. *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. Org. Erin Kelly, trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005.

_____. *Uma Teoria da Justiça*. Edição revista. Trad. Jussara Simões, rev. trad. Álvaro de Vita, 3ª ed. Coleção Justiça e Direito. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *O liberalismo Político*. Trad. Álvaro de Vita. Ed. ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

SEN, Amartya K. What Do We Want from a Theory of Justice? In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 103, No. 5, May, 2006, pp. 215-238.

_____. *The Idea of Justice*. Massachusetts: Harvard University Press, 2009.

_____. *A Ideia de Justiça*. Trad. Denise Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes. Rio de Janeiro: Companhia das letras, 2011.

VITA, Álvaro de. *O Liberalismo Igualitário: Sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

WERLE, D. L. *Justiça e Democracia: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas*. São Paulo: Singular; Esfera pública, 2008.

_____. A ideia de justiça e a prática da democracia (Crítica), In: *Novos Estudos* – CEBRAP, nº 92. São Paulo, Março 2012, pp. 153-161.

*José Aldo Camurça de Araújo Neto**

O PAPEL DO RECONHECIMENTO NAS FILOSOFIAS DE AXEL HONNETH E NANCY FRASER

Resumo: A filosofia política vem assistindo a um acirrado debate em torno da noção de *reconhecimento*. Um crescente número de pesquisadores, de diversas áreas das ciências, debruça-se sobre esse conceito. Autores como Axel Honneth e Nancy Fraser são alguns dos muitos representantes que analisam esse tema em suas teorias. Porém, cada um analisa o reconhecimento em perspectivas diferentes. Fraser propõe um paradigma de *reconhecimento* assentado na acepção weberiana de *status* e assinala a importância da *redistribuição* de recursos materiais, defendendo que, em diversos casos, desigualdades sociais não estão calcadas em padrões simbólicos de não-reconhecimento. Honneth, por sua vez, alega adotar uma visão mais ampla de *reconhecimento,* que não se restringiria à dimensão cultural da justiça, encampando os aspectos econômicos. O autor alemão coloca o conflito social como objeto central da teoria critica, pois para ele a base da interação e o conflito é o próprio conceito de reconhecimento. Mas, qual a relevância deste tema para o debate acerca da justiça? Que motivos levaram Honneth e Fraser a fazer esta análise das sociedades contemporâneas? Como mediar a categoria reconhecimento numa sociedade multifacetária como a nossa? São perguntas como estas que o presente artigo irá responder. A partir destas perguntas, as lutas de reconhecimento social passam a ter como objetivo uma ação orientada para favorecer a equidade, o equilíbrio. Além de equilíbrio, a exposição deste trabalho irá permitir duas compreensões plausíveis so-

---

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor Substituto da Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: nossopais2005@yahoo.com.br

bre estes dois autores. A primeira é que Honneth resgata a participação política, a democracia, a justiça e a sociedade civil na esfera do debate acerca do papel do reconhecimento em relação às minorias. A segunda é que Fraser foca na questão da desigualdade de gênero, ou seja, os problemas relativos ao papel da mulher nos tempos atuais. Portanto, a categoria reconhecimento é bastante pertinente nos dias de hoje. E isso Honneth e Fraser possuem grandes parcelas de contribuição a esse debate.

Palavras-Chave: Reconhecimento, justiça e redistribuição.

Abstract: Political philosophy has seen a fierce debate around the notion of recognition. A growing number of researchers from various fields of science, focuses on this concept. Authors such as Axel Honneth and Nancy Fraser are among the many representatives who analyze this issue in their theories. However, each of them analyzes recognition from different perspectives. Fraser proposes a paradigm for recognizing posed in the Weberian sense of status and notes the importance of redistribution of material, arguing that in many cases, social inequalities are not modeled on symbolic patterns of non-recognition. Honneth, in turn, claims to adopt a broader recognition, that would not be restricted to the cultural dimension of justice, it would include the economic aspects as well. The German author places the conflict as the central object of critical theory, since for him the basis of interaction and conflict is the concept of recognition itself. But, what is the relevance of this topic for the debate about justice? What reasons led Honneth and Fraser to do this analysis of contemporary societies? How to mediate the category of recognition in a multifaceted society like ours? These are questions that this article will answer. From these questions, the struggles for social recognition will have as a goal an oriented action in order to promote fairness and balance. Besides balance, the exposure of this work will allow two plausible

understandings about these two authors. The first one is that Honneth rescues political participation, democracy, justice, and civil society in the sphere of debate about the role of recognition towards minorities. The second is that Fraser focuses on the issue of gender inequality, that is, problems concerning the role of women in modern times. Therefore, the category of recognition has been quite relevant today. In this aspect, Honneth and Fraser have a great deal of contribution to this debate.

Keywords: Recognition, justice and redistribution.

Introdução

Dentre as principais correntes da filosofia política contemporânea, que analisam o papel do reconhecimento, estão a de Axel Honneth e Nancy Fraser. Honneth adota uma visão mais ampla desse termo, não restringindo à dimensão cultural da justiça, encampando os aspectos econômicos. O autor alemão coloca o conflito social como objeto central da teoria critica, pois para ele a base da interação e do conflito é o próprio conceito de reconhecimento. Fraser, por sua vez, propõe um paradigma de reconhecimento assentado na acepção weberiana de *status*, assinalando a importância da redistribuição de recursos materiais. Em outras palavras, as desigualdades sociais não estão calcadas em padrões simbólicos de não reconhecimento.

Mesmo assim, o debate entre os dois autores não se limita simplesmente quanto à efetivação ou não do reconhecimento. Até porque para que esta noção se efetive, a justiça é um elemento central nesta discussão. As questões de justiça das sociedades contemporâneas pautam-se no aspecto das lutas pelo reconhecimento cultural às reivindicações salariais ou redistributivas. Hoje, os grupos sociais

estão cada vez mais diferenciados e com uma pauta de reivindicações específicas.

Os movimentos das mulheres, dos negros e dos homossexuais, para citar apenas os três mais conhecidos, exigem que a sociedade os reconheça como cidadãos iguais, com iguais direitos de casamento, educação, trabalho, que os grupos culturais hegemônicos. Mesmo assim, o debate acerca da inclusão ou não destas minorias não se restringe a essas perspectivas.

Em outros termos, existe relação entre os termos reconhecimento e justiça? Que motivos levaram Honneth e Fraser a fazer esta análise das sociedades contemporâneas? Como mediar a categoria reconhecimento numa sociedade multifacetária como a nossa? São perguntas como estas que o presente artigo irá responder.

A partir destas perguntas, as lutas de reconhecimento social passam a ter como objetivo uma ação orientada para favorecer a equidade, o equilíbrio. Numa sociedade diversificada como a nossa, não reconhecer as contribuições das minorias é legitimar as várias formas de preconceito ou de exclusão vigentes. E nisso os autores contemporâneos combatem ferozmente.

Além desse fato, há ainda o entendimento que Axel Honneth e Nancy Fraser expressam duas interpretações plausíveis ao tema em questão. Na primeira o autor alemão resgata a participação política, a democracia e a justiça na esfera do debate acerca do papel do reconhecimento em relação às minorias. Na segunda, a autora americana foca na questão da desigualdade de gênero, ou seja, os problemas relativos ao papel da mulher nos tempos atuais.

E será este contexto que será trabalhado neste trabalho. A categoria reconhecimento tornando-se pertinente,

promissora[1] nos dias de hoje. Não por acaso a escolha destes dois intelectuais para a presente discussão.

O Reconhecimento em Honneth

O objetivo de Axel Honneth ao escrever a obra *Luta por reconhecimento, a gramática moral dos conflitos sociais* é trazer a questão da justiça para o plano psicológico. Segundo o autor, a questão central da justiça não é o da distribuição econômica, mas sim a do 'reconhecimento'. O cerne da questão é a noção de identidade. O autor alemão defende, com bastante clareza, que a identidade de cada um é construída pela aceitação/reconhecimento do outro. Se um grupo ou um indivíduo não tem sua identidade, seu modo de ser, respeitado pelo grupo hegemônico isso automaticamente configura uma situação de injustiça.

Nesse aspecto, seu argumento é extraído da noção que ele tem de conflito. Buscando construir uma teoria social de caráter normativo, Honneth parte da proposição de que o conflito é intrínseco tanto à formação da intersubjetividade como dos próprios sujeitos. Ele destaca que esse aspecto não é conduzido apenas pela lógica da autoconservação dos indivíduos. Trata-se, sobretudo, de uma luta moral, visto que a organização da sociedade é pautada por obrigações intersubjetivas[2]. Nesse sentido, o autor adota a

---

[1] O sucesso em se discutir o reconhecimento na sociedade moderna, deve-se ao fato de que os conflitos não se limitam ao âmbito moral dos indivíduos; ganha *status* de causa social, política. Nesse sentido, para se compreender as questões de reconhecimento, precisa-se ampliar a discussão: da moral individual para as causas sociais, do coletivo (BAVAGNANI, 2009, p. 39-40).

[2] Há autores que discordam do pensamento de Honneth. Charles Taylor, por exemplo, defende a tese de que a luta por reconhecimento não é algo apenas moral, normativo; "é uma necessidade humana vital" (TAYLOR, 1994, p. 26). Segundo Taylor, nossa identidade é formada pela presença do reconhecimento ou pela falta dele. Até mesmo um reconhecimento errôneo, limitado, pode fazer parte de nossa formação,

premissa de Hegel, para quem a luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de suas identidades gera "uma pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político das instituições garantidoras de liberdade" (HONNETH, 2003, p. 29).

A ideia hegeliana é a de que os indivíduos inserem-se nos diversos embates através dos quais não apenas constroem uma imagem coerente de si mesmos, mas também possibilitam a instauração de um processo em que as relações éticas da sociedade seriam liberadas de unilaterizações e particularismos. Esses embates dar-se- iam, na visão de Hegel, nos âmbitos da 1) família; 2) direito (identificado com a sociedade civil) e 3) Eticidade (representada pelo Estado, que é definido por Hegel como o espírito do povo). [3]

Honneth reatualiza o termo reconhecimento, utilizado pelo jovem Hegel nos escritos de Jena[4], por meio da psicologia social de Georg H. Mead[5] (1863-1931). Assim como Hegel, o psicólogo norte-americano defende a gênese social da identidade e vê a evolução moral da sociedade na luta por reconhecimento. Mead aprofunda o olhar intersubjetivista, defendendo a existência de um diálogo interno

---

"desde que as pessoas ou a sociedade lhe espelharem em retorno uma imagem limitada, aviltante ou desprezível dela própria" (Ibid., p. 25).

[3] A eticidade em Hegel reúne o aspecto individual e coletivo num só conceito. Nesse sentido, o indivíduo em seu ser e no seu agir empírico pertencem ao espírito universal (HEGEL, 1991, p. 54). Este espírito universal Hegel denomina de povo. É nele "que está posta a relação de uma multidão de indivíduos. Não é uma multidão sem relação, nem uma simples pluralidade. Ele é a singularidade absoluta." (Ibid, p. 54-55).

[4] Alguns desses textos são: "*Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*" (1802), "*Sistema da Vida Ética* "(1803), e "*Sistema da Filosofia Especulativa*" ou "*Realphilosophie de Jena*" de 1805/1806.

[5] A fim de conhecer o pensamento deste intelectual norte-americano, vide *Diálogo com os tempos moderno: o pensamento social e político de G. H. Mead*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2009.

(ora entre impulsos individuais, ora pela cultura internalizada), e investiga a importância das normas morais nas relações humanas. A partir desse *insight*, Honneth sistematiza uma teoria do reconhecimento.

> São as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades (HONNETH, 2003, p. 56).

Ele atualiza os argumentos de Hegel e de Mead, extraindo deles três princípios integradores: 1) As ligações emotivas fortes; 2) A adjudicação de direitos e 3) A orientação por valores.

As interações emotivas se concretizam por meio da intersubjetividade amorosa e são as mais importantes para a estruturação da personalidade dos sujeitos. Apoiando-se na psicanálise de Donald Winnicott [6] (1896-1971), Honneth analisa as relações entre mãe e filho, indicando que tais contatos passam por uma transformação que vai da fusão completa à dependência relativa. Nessa dinâmica conflitiva, um aprende com o outro a se diferenciarem e verem-se como autônomos: ainda que dependentes, eles podem sobreviver sozinhos. Disso advém a possibilidade da autoconfiança. Para Honneth, em cada relação amorosa se atualiza o jogo dependência/autonomia oriundo dessa fusão originária, dele dependendo a confiança básica do sujeito em si mesmo e no mundo.

---

[6] Da mesma forma que Mead, Winnicott é bastante conhecido na esfera da Psicologia. Mais especificamente, nos estudos acerca da relação criança e os adultos. Ele defende a tese de que cada ser humano traz um potencial inato para o amadurecimento. Isto, porém, só será efetivo quando o ambiente facilitar essas condições. Esse ambiente é representado pela figura da mãe. Para maiores detalhes, vide duas obras: *A criança e seu mundo* (1964) e *O brincar e a realidade* (1971).

A adjudicação de direito, por sua vez, pauta-se pelo princípio moral universalista construído na modernidade. O sistema jurídico deve expressar interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade, não admitindo privilégios e gradações. Por meio do direito, os sujeitos reconhecem-se reciprocamente como seres humanos dotados de igualdade, que partilham as propriedades para a participação em uma formação discursiva da vontade. Nesse sentido, as relações jurídicas geram autorrespeito: "consciência de poder se respeitar a si próprio, porque ele merece o respeito de todos os outros" (HONNETH, 2003, p. 195).

A terceira e última dimensão do reconhecimento dá-se no domínio das relações de solidariedade, que propiciam algo além de um respeito universal. Para o autor, é no interior de uma comunidade de valores, com seus quadros partilhados de significação, que os sujeitos podem encontrar a valorização de suas idiossincrasias. E vários conflitos buscam, exatamente, a reconfiguração de tais quadros dada a revisibilidade destes.

> Nas sociedades modernas, as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida. (HONNETH, 2003, p. 207).

As Limitações do Reconhecimento em Honneth: O Desrespeito

Ao analisar os estágios especulativos para a efetivação do reconhecimento, Axel Honneth inverte o processo. Em outras palavras, analisa criticamente os momentos, as situações em que o desrespeito aparece. Tais momentos negativos são:

> 1) Aquelas que afetam a integridade corporal dos sujeitos e, assim, sua autoconfiança básica;

> 2) A denegação de direitos, que destrói a possibilidade do autorrespeito, à medida que inflige ao sujeito o sentimento de não possuir o status de igualdade e
>
> 3) A referência negativa ao valor de certos indivíduos e grupos, que afeta a autoestima dos sujeitos.

No primeiro tipo, exemplificado pelo estupro e pela tortura, a pessoa vê-se privada da oportunidade de dispor livremente do seu corpo, experimentando não apenas dor física, mas o sentimento de estar indefesa e à disposição de outro sujeito, o que compromete inclusive seu senso de realidade. É a forma de desrespeito que têm os impactos mais profundos sobre a pessoa, abalando a autoconfiança que ela conquistou gradualmente através da experiência, na infância, de poder coordenar seu corpo autonomamente.

No segundo tipo, cuja manifestação radical é a escravidão, a pessoa sofre uma negação ou privação de seus direitos como membro igual da comunidade, comprometendo seu autorrespeito. Dito de outro modo, sua habilidade de relacionar-se consigo como um parceiro de interação com iguais direitos em relação aos demais fica prejudicado.

Por fim, o terceiro tipo é a humilhação ou desvalorização de estilos de vida individuais ou coletivos. Nela, o sujeito deixa de participar de relacionamentos intersubjetivos que abalam, portanto, sua autoestima. Nesse sentido, a capacidade individual de ver-se a si mesmo como possuidor de traços e habilidades características que sejam merecedoras de estima são cortados, eliminados nesse processo.

Para Honneth, todas essas formas de desrespeito e degradação impedem a realização do indivíduo em sua integridade, totalidade. Mas, se, por um lado, o rebaixamento e a humilhação ameaçam identidades, por outro, eles estão na própria base da constituição de lutas por reconhecimen-

to. O autor procura justificar por que a experiência do desrespeito pode representar uma força motriz no processo do desenvolvimento em sociedade. O desrespeito pode tornar-se impulso motivacional para lutas sociais, à medida que torna evidente que outros atores sociais impedem a realização daquilo que se entende por bem viver. [7]

Nesse aspecto, o raciocínio de Honneth se assemelha à teoria pragmatista das emoções de Dewey (1859-1952). Segundo esta teoria, os sentimentos são reações afetivas que surgem da repercussão do sucesso ou do fracasso de nossas intenções práticas. Há, pois, uma relação entre sentimentos e expectativas: enquanto a frustração de expectativas - que se baseia no sucesso instrumental das intervenções no mundo- leva a rupturas "técnicas", a frustração de expectativas de conduta normativa leva a conflitos "morais" no mundo da vida em sociedade. Ora, é exatamente isso que explica porque as experiências de desrespeito podem ser tão instrutivas.

Esse é o ponto defendido por Honneth. Ele afirma que os obstáculos, que surgem ao longo das atividades dos sujeitos, podem converter-se em indignação e sentimentos negativos (vergonha, ira). Tais sentimentos permitem um deslocamento de atenção dos atores para a própria ação, para o contexto em que ela ocorre e para as expectativas ali presentes. Disso podem advir impulsos para um conflito, desde que o ambiente político e cultural sejam propícios para tanto.

Toda reação emocional negativa que vai de

[7] Semelhante tese está presente na teoria de Charles Taylor. Para ele, através das lutas simbólicas, os sujeitos negociam identidades e buscam reconhecimento nos domínios intimo e social. Ele aponta, ainda, que as lutas por reconhecimento têm ocorrido com mais frequência ultrapassando o foro interno, através de protestos públicos. Protestos esses que não buscam a simples tolerância ou condescência, mas o respeito e a valorização do diferente. (TAYLOR, 1994, p. 67).

> par com a experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém novamente em si a possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo da resistência política. (HONNETH, 2003, p. 224).

O que Honneth defende, em última instância, é que os conflitos intersubjetivos por reconhecimento, encetados por situações desrespeitosas vivenciadas cotidianamente, são fundamentais para o desenvolvimento moral da sociedade e dos indivíduos. Esta é à base de sua concepção formal de boa vida, a qual "tem de conter todos os pressupostos intersubjetivos que hoje precisam estar preenchidos para que os sujeitos se possam saber protegidos nas condições de sua autorrealização" (HONNETH, 2003, p.270). Tal eticidade formal – alicerçada no amor, no direito e na estima social – só pode ser construída na interação social.

E é a partir desta sistematização que Honneth propõe sua teoria crítica para a categoria reconhecimento. Seguindo o raciocínio do autor alemão, Nancy Fraser traz algumas questões mais aprofundadas acerca do papel efetivo ou não do reconhecimento nos dias atuais.

Ao trazer para discussão a importância da redistribuição no processo de mediar os conflitos da sociedade, a autora americana vai mais além que Honneth. E será essa concepção, a chave de leitura que será analisada no próximo tópico.

A Redistribuição em Nancy Fraser

Buscando construir um paradigma alternativo do *reconhecimento*, Nancy Fraser não defende a premissa adotada por Axel Honneth. Tal premissa consiste na afirmação de que a luta por reconhecimento visa à valorização dos sujeitos. Não apenas Fraser pensa dessa forma. Carolin Emcke

concentra-se na dimensão construtiva da identidade para criticar essa ideia defendida por Honneth.

Segundo Emcke, há vários grupos que não escolheram ser vistos como grupos surgindo como o resultado indesejado de práticas discriminatórias. Nessas circunstâncias, o reconhecimento almejado não é o que fixa a identidade desses sujeitos, mas o que "abre e protege o espaço em que eles podem se desenvolver e se transformar" (EMCKE, 2000, p. 484). Mesmo porque, Emcke não acredita que os outros possam vir a ser substancialmente estimados, estimulados a serem inseridos no grupo.

Inspirada na afirmação de sua colega americana, Fraser defende a tese de que a proposta do autor alemão acerca do reconhecimento leva a posições sectaristas, discriminatórias. No entanto, ela só sistematiza sua posição de forma clara e consistente depois de um longo percurso que a conduz de suas raízes neomarxistas ao campo da teoria crítica mais contemporânea.

Fraser aponta para a defesa de uma justiça que envolva tanto a *redistribuição* como o *reconhecimento*. Ela recoloca o campo da economia na construção de conflitos emancipatórios, defendendo, tal como fizera a corrente marxista, a centralidade da esfera da produção na construção de uma sociedade mais justa.

Diferente de Honneth – que aponta a redistribuição como elemento integrante do reconhecimento – Fraser aponta que essas lutas têm lógicas muito distintas, ainda que surjam quase sempre imbricadas. A redistribuição buscaria o fim do fator de diferenciação grupal, enquanto o reconhecimento estaria calcado naquilo que é particular a um grupo. Segundo a autora, isso gera uma *esquizofrenia filosófica*, já que as pessoas afetadas por injustiças materiais e culturais

teriam que negar e afirmar sua especificidade ao mesmo tempo. [8]

Buscando resolver esse dilema, Fraser dá continuidade a seu percurso em alguns ensaios (2000; 2001; 2003), nos quais se afasta, pouco a pouco, da justificativa marxista da economia, construindo um modelo que tem como categoria central a ideia de paridade de participação. Nesses textos, a autora critica, sistematicamente, o que chama de paradigma identitário do reconhecimento, cujo expoente seria Axel Honneth.

Fraser julga que pensar o reconhecimento a partir da perspectiva de uma autenticidade identitária é um equívoco não apenas teórico, mas também político.

Ela acredita que tal viés geraria dificuldades para a observação empírica e conduziria à reificação de identidades e a uma incapacidade de discernir reivindicações justificáveis das não justificáveis. "Enfatizando a necessidade de elaborar e exibir uma identidade coletiva autêntica, auto-afirmativa e auto-gerada, ele [o viés] coloca uma pressão moral nos indivíduos para que se conforme a uma dada cultura grupal" (FRASER, 2000, p. 112). Podem surgir, assim, formas repressivas de comunitarismo que reforçam dominações intragrupais, bem como sectarismos que conduzem ao separativismo social. [9]

---

[8] No ensaio *From Distribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age* (1997), Fraser propõe que a solução seria adotar políticas *transformativas*, que buscam corrigir desigualdades a partir dos pressupostos que as embasam. A autora aponta que é somente através delas que se pode combinar redistribuição e reconhecimento sem gerar estratégias conflitantes. Em seus trabalhos mais recentes, todavia, Fraser (2000; 2003) deixa de recomendar remédios específicos e propõe um olhar contextualizado.

[9] Apesar das considerações criticas de Fraser a teoria de Honneth, não é possível afirmar, categoricamente que autora acerta nestas criticas. Honneth também possui um olhar intersubjetivista longe da reificação. ZURN (2003, p. 531) é bastante esclarecedor quando afirma que um

Como alternativa, ela propõe um modelo de reconhecimento calcado na ideia weberiana de *status*. Nessa perspectiva, o não reconhecimento não é explicado em termos de depreciação da identidade, mas como subordinação social: "o que requer reconhecimento não é a identidade específica do grupo, mas o status de seus membros individuais como parceiros por completo na interação social" (FRASER, 2000, p. 113). Assim, a análise do desrespeito adquire um objeto palpável de análise: *padrões institucionalizados de desvalorização cultural*, que constroem certas categorias de atores sociais como normativas e outras como inferiores. Estejam tais padrões instituídos em leis formais ou em sentidos informais, seu resultado é a configuração de atores que são menos do que membros efetivos da sociedade. Não há necessidade, pois, de investigar sentimentos de não-reconhecimento interiores aos sujeitos. Além disso, não é preciso se ater aos casos em que os próprios grupos percebem-se como desvalorizados.

Nota-se, que, sob esse viés, a luta por reconhecimento não procura a valorização de identidades, mas a superação da subordinação. Para tanto, faz-se necessário mudar valores e instituições reguladores de interações, o que varia em cada situação. O "modelo de status não está comprometido *a priori* com nenhum tipo de solução específica para o não reconhecimento" (FRASER, 2000, p. 113). As soluções só podem ser elaboradas contextualmente.

Fraser (2001; 2003) busca embasar, filosoficamente, esse projeto ao propor uma guinada da *ética* para a *moral*. De acordo com a autora, a primeira remonta ao conceito hegeliano de *Sittlichkeit* e diz respeito a valores historicamente configurados em horizontes específicos que não podem ser

---

modelo de reconhecimento baseado na noção de identidade não necessariamente conduz à intolerância, ao separativismo intergrupal e ao conformismo intragrupal.

universalizáveis. A ética trata do *bem viver*. Já a moral está calcada no conceito kantiano de *Moralität* e se refere a questões de *justiça*, pautando-se pelo *correto* e não pelo *bom*. As normas da justiça são universalmente vinculantes, não sendo tão contingentes como as da ética.

Ao mover-se nessa direção, a autora nega a perspectiva defendida por Honneth de que seria um momento de auto-realização coletivo. Assim, ela "liberta a força normativa de reivindicações de reconhecimento da dependência direta de um horizonte substantivo específico de valor" (FRASER, 2001, p. 25). A partir desses argumentos, percebe-se que ocorreu uma dinamicidade, processualidade conceitual da filosofia de Fraser se comparado com a filosofia de Honneth.

O modelo de redistribuição como alternativa para a teoria do reconhecimento trouxe consequências bastante frutíferas para Fraser. Segundo ela, tais consequências abrangem quatro aspectos. A primeira delas, não se opta por uma concepção específica de *bem* em detrimento de outras: "o modelo de status é deontológico e não-sectário" (FRASER, 2003, p. 30). Em segundo lugar, o problema do desrespeito é situado em relações sociais e não em estruturas internas dos sujeitos, o que poderia culpabilizar as vítimas pela absorção da opressão ou levar à prática autoritária de policiamento de valores. Em terceiro lugar, ela "evita a visão de que todos têm igual direito à estima social" (FRASER, 2003, p. 32). Diferentemente de Honneth, ela diz que o que é preciso é que todos possam buscar estima.

A quarta consequência diz respeito à questão que motivou Fraser a construir todo seu modelo: a guinada moral resolve a *esquizofrenia filosófica* causada por tentativas de atrelar as lógicas da redistribuição e do reconhecimento. Segundo ela, trata-se de duas dimensões da justiça, cuja integração não pode se dar pela redução de uma a outra. Uma vez que o objetivo é remover impedimentos à formação de

relações simétricas, é possível pensar o imbricamento de ambas as lutas.

A questão distributiva alicerça as condições objetivas para a realização da *paridade de participação*. Os recursos materiais devem assegurar independência e voz aos participantes da interação social. Já a questão do reconhecimento estaria no cerne das condições intersubjetivas da paridade[10]. "Padrões institucionalizados de valor cultural devem expressar igual respeito a todos os participantes e garantir oportunidades iguais para a obtenção da estima" (FRASER, 2003, p. 36).

A chave da guinada de Fraser está, portanto, na ideia de *paridade de participação*. Este é o padrão normativo que deve reger tanto as lutas sociais como as análises de tais conflitos e, não, a noção de auto-realização propagada por Honneth.

No modelo de Fraser, só são justificáveis as reivindicações de reconhecimento que sejam moralmente vinculantes, fomentando a *paridade de participação*, sem gerar formas alternativas de subordinação. Até porque cada grupo social varia conforme o contexto, a situação especifica e pré-definir o reconhecimento destes grupos a partir de condições objetivas/subjetivas torna-se um grande risco à exclu-

[10] Para se referir a obstáculos às condições *objetivas* e *intersubjetivas* da paridade, Fraser usa, respectivamente, os termos *classe* e *status*. Enquanto "classe é uma ordem de subordinação objetiva derivada de arranjos econômicos" (FRASER, 2003, p. 49), "status representa uma ordem de subordinação intersubjetiva derivada de padrões institucionalizados de valor cultural" (Ibid, p. 49). Status e classe correspondem a dimensões analiticamente distintas: ainda que se imbriquem em jogos de influência recíproca, há, nas sociedades contemporâneas, um desacoplamento parcial dos mecanismos econômicos das estruturas de prestígio. Por isso, ela julga não serem adequadas nem as explicações economicistas (como as do marxismo ortodoxo), nem as culturalistas (como a que, na visão dela, Honneth defenderia), Fraser propõe um *dualismo perspectivo* em que qualquer prática pode ser pensada a partir das duas dimensões.

são, à sectarismo. O importante é que as próprias pessoas afetadas participem, em processos dialógicos, da construção de soluções para superar quadros de subordinação.

Conclusão

Os modelos apresentados de Axel Honneth e Nancy Fraser acerca do papel do reconhecimento são extramente profícuos, interessantes. Até porque as interpretações de cada um geraram, e continuam gerando, renovações importantes para a Teoria Critica nos dia atuais.

A partir da junção de elementos indicados pelos dois projetos de renovação da teoria crítica, pode-se compor um modelo complexo de justiça, mais apto a compreender as tramas relacionais por meio das quais a sociedade se repensa e transforma-se. Esse modelo deve atentar, como o faz Honneth, para a importância das lutas intersubjetivas travadas quase que de forma subterrânea no cotidiano. É por meio delas que os sujeitos se auto-realizam e, por mais que a justiça não se resuma à auto-realização, não pode ser pensada sem ela.

Mas o modelo também deve explicitar a importância de lutas coletivas travadas argumentativamente em uma esfera pública que permite a alteração de padrões interacionais instituídos e a revisão de regras informais de convivência. E nesse aspecto, Fraser traz sua contribuição de maneira qualificada. A *participação paritária* em tal esfera é fundamental, sendo que, somente por meio dela, a sociedade pode se reconstruir reflexivamente.

A partir dessas considerações, percebe-se que estes dois autores contemporâneos trazem a pertinência, a relevância de se discutir o papel do reconhecimento nos tempos atuais. Numa sociedade tão diversa, multifacetária como a nossa é fundamental essa discussão. Seja para abordar os dilemas do multiculturalismo nas sociedades modernas, seja para compreender os possíveis efeitos das

políticas públicas que se intitulam, muitas vezes, inclusivas, a categoria reconhecimento se mostra bastante promissora. Mesmo porque a filosofia política contemporânea vem assistindo a um acirrado debate em torno desse conceito. E nisso Honneth e Fraser têm grandes parcelas de contribuição para a difusão desse tema.

Bibliografia

ARAÚJO NETO, J, A, C. A categoria "reconhecimento" na teoria de Axel Honneth. *Argumentos*, ano 3, n.5, 2011, p. 1-9.

BAVAGNANI, H, B. Luta por reconhecimento: a filosofia social do jovem Hegel segundo Honneth. *Kinesis*, v. 1, n. 1, mar. 2009, p. 39-57.

EMCKE, C. Between Choice and Coercion: Identities, Injuries, and Different Forms of Recognition. *Constellations*, v.7, n. 4, p. 483-495, 2000.

FRASER, N. From Distribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age. In: _____. *Justice Interruptus – critical reflections on the 'postsocialist'condition*. London: Routledge, 1997 [1995], p. 11-39.

_____. Rethinking recognition. In: *New Left Review* (II), 3, p. 107-120, 2000.

_____. Recognition without ethics? *Theory, Culture & Society*. Londres / Thousand Oaks / New Delhi, v. 18 (2-3): 21-42, 2001.

_____. Rethinking the Public Sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. In: DURING, Simon (Ed.). *The Cultural Studies Reader*. Londres: Routledge, 1999. p. 518-536.

_____. Social Justice in the age of identity politics: Redistribution, Recognition, and Participation. In: FRASER, N; HONNETH, A. *Redistribution or Recognition. A political- Philosophical exchange*. Londres/Nova York: Verso, 2003. p. 07-109.

HEGEL, G. W. F. *O Sistema da vida ética*. Lisboa: Edições 70, 1991.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento*: *a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luis Repa. São Paulo: Ed.34, 2003.

_____. *Sofrimento de indeterminação*: *uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Ed. esfera Pública, 2007.

MENDONÇA, R. F. Reconhecimento em debate: os modelos de Honneth e Fraser em sua relação com o legado habermasiano. *Revista Sociologia Política*, Curitiba, n.29, Nov de 2007, p.169-185.

SILVA, F. C. d. *Em Diálogo com os Tempos Modernos. O Pensamento Social e Político de G.H. Mead*. RJ, Tempo Brasileiro, 2009.

TAYLOR, C. The politics of recognition. In: GUTMANN, A (Ed). *Multiculturalism*: Examining the politcs of recognition. Princeton: University Press, 1994, p. 25-73.

WINNICOTT, D. *A criança e seu mundo*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1985.

_____. *O brincar e a realidade*. Trad. de José Octávio de Aguiar Abreu e Vanede Nobre. Rio de Janeiro, Imago, 1975.

ZURN, C, F. Identity or status? Struggles over recognition in Fraser, Honneth, and Taylor. In: *Constellations*, vol 10, n.4, 2003. p. 519-537.

*José Elielton de Sousa**

UMA ANÁLISE CRÍTICA DA LEITURA DE RAINER FORST DO COMUNITARISMO MACINTYREANO

Resumo: O texto problematiza a leitura que Rainer Forst faz do comunitarismo macintyreano em sua obra *Contextos da Justiça*, contrapondo-a ao próprio texto de MacIntyre, a fim de levantar possíveis insuficiências dessa leitura ou, pelo menos, complexificá-la.

Palavras-Chave: Rainer Forst, Alasdair MacIntyre, Comunitarismo.

Abstract: The text discusses the Rainer Forst's reading about the communitarianism's MacIntyre in his work *Contexts of Justice*, in contrast to the text itself MacIntyre, to raise possible shortcomings of that reading or at least complicates it.

Key-works: Rainer Forst, Alasdair MacIntyre, Communitarianism.

Introdução

Com a publicação na Alemanha, em 1994, de *Contextos da Justiça* (2010), de Rainer Forst, a controvérsia entre liberais e comunitaristas ganha um importante capítulo. Nessa obra, Forst analisa exaustivamente os principais conceitos de ambas as posições, aprofundando-os criticamente, com o intuito de apontar uma terceira via: a democracia deliberativa habermasiana.

Para tanto, Forst distingue quatro planos conceituais a partir dos quais ele esclarece os conceitos fundamentais e

* Professor Assistente da UFPI; Doutorando em Filosofia pela PUCRS. E-mail: jose_elielton@yahoo.com.br

os respectivos problemas de cada posição: pessoa ética, pessoa de direito, pessoa política e pessoa moral. Considerando a complexidade de ambas as teorias, Forst opta, em sua exposição, por um tratamento diferenciado das posições individuais e de seus desenvolvimentos, evitando, assim, cair na armadilha de considerar que há homogeneidade em ambos os lados e que os argumentos liberais e comunitaristas são, em princípio, irreconciliáveis entre si.

Esse texto tematiza especificamente a leitura que Forst faz do comunitarismo macintyreano, no decorrer de sua investigação acerca dessa controvérsia entre liberais e comunitaristas, contrapondo-a ao próprio texto de MacIntyre, a fim de levantar possíveis insuficiências dessa leitura ou, pelo menos, complexificá-la.

Forst leitor de MacIntyre

MacIntyre é lido por Forst como um dos principais representantes do comunitarismo. Segundo ele, "em todos os quatro planos da discussão do debate entre liberalismo e comunitarismo, a crítica de MacIntyre às teorias deontológicas da justiça assume a posição mais consistente de crítica ao liberalismo" (2010, p. 243). Na leitura de Forst, é fundamentalmente o conceito de tradição que permite a MacIntyre operacionalizar sua crítica ao liberalismo, vinculando uma determinada concepção de identidade pessoal com uma crítica à neutralidade ética dos princípios do direito, uma defesa de uma eticidade substantiva da comunidade política e, por fim, uma teoria da razão prática e da racionalidade das tradições.

A argumentação de Forst visa mostrar que o *monismo ético* macintyreano, com relação ao vínculo entre pessoa, moralidade e razão, contém problemas que surgem quando esses termos são medidos segundo seu próprio padrão, como o próprio MacIntyre exige de uma crítica racional (Cf. 2010, p. 244). Contra a concepção macintyreana de que

a razão prática deve ser compreendida com reflexão ética imanente ao contexto de uma tradição, Forst quer afirmar a contratese de que devem ser distinguidos contextos diferentes nos quais são colocados questões da vida boa, sobre direitos iguais, obrigações políticas e normas morais e que, nesses contextos, para cada situação devem ser dadas respostas *diferentes* para as respectivas questões normativas (Cf. 2010, p. 245). Vejamos, então, como Forst expõe esses quatro pontos da crítica macintyreana ao liberalismo e como ele constrói sua contracrítica a partir dessa crítica.

Comecemos pela leitura de Forst do conceito macintyreano de identidade pessoal. Forst vê em MacIntyre uma das principais objeções à teoria liberal deontológica: sua crítica à pretensão de neutralidade dessa teoria. Segundo tal crítica, a pretensão de neutralidade de justificação da teoria liberal não é uma posição moralmente defensável, mas antes o resultado de uma "catástrofe moral", a saber, a tentativa do Iluminismo de justificar uma concepção moral livre das tradições históricas, das práticas éticas e de uma visão teleológica da natureza humana; ou seja, não é possível justificar normas de modo universal e independente de valores particulares (Cf. 2010, p. 67).

Segundo Forst, o argumento com o qual MacIntyre sustenta sua tese fundamenta-se numa determinada teoria da pessoa, a qual pressupõe que sua identidade forma-se somente em contextos comunitários particulares, ou seja, a teoria da identidade pessoal de MacIntyre "tem como pressuposto que o eu só pode realmente encontrar a si mesmo quando não está desvinculado "racionalmente" [...] das tradições e comunidades éticas e suas concepções do bem" (2010, p. 246). Uma vida é, dessa forma, plena de sentido apenas como narrativa individual no interior de uma coletividade, ela mesma parte de uma tradição.

E nesse sentido, afirma Forst, na perspectiva macintyreana, o liberalismo não pode ser mais visto como a supe-

ração de todas as tradições, mas como uma delas, isto é, como uma entre outras tradições, que não deve declarar uma pretensão de prioridade moral (Cf. 2010, p 70). A pretensão de uma neutralidade e tolerância ética justificadas moralmente é, afinal, um mascaramento do fato de que também o liberalismo está fundamentado numa concepção especifica de vida boa. Logo, conclui Forst citando MacIntyre, o liberalismo se apoia, por assim dizer, numa "má teoria do bem": os pontos de partida da teorização liberal nunca são neutros em relação a concepções do bem humano; são sempre pontos de partida liberais (Cf. 2010, p. 70).

Mas, se, para MacIntyre, só podemos nos compreender no contexto de papéis e comunidades, a questão levantada por Forst consiste em saber como ir além dos papéis e da comunidade. Segundo ele, não fica suficientemente esclarecido como os vários papeis desiguais, aos quais MacIntyre se refere, pertencentes a diferentes contextos, podem ser unificados no interior de uma identidade, nem como podem ser avaliados, nesses contextos, valores conflitantes e o que significa reconhecer-se como pessoa autônoma (Cf. 2010, p. 68-71).

Outro ponto que, em sua leitura, Forst levanta contra MacIntyre diz respeito à sua compreensão de uma eticidade substantiva da comunidade política. Segundo Forst, a concepção de MacIntyre da essência de uma comunidade política representa o exemplo paradigmático de uma teoria aristotélica que procura, por meio de uma teoria da identidade da pessoa, fundamentar uma determinada concepção da moral e da comunidade política. Segundo MacIntyre, não pode haver uma concepção coerente da moral sem um conceito de bem humano como *télos*, assim como não poder haver uma comunidade política que não incorpore e tenha como fim esse ideal de vida (2010, p. 132). Assim, a comunidade política é constitutiva para um conceito de virtude imanente à práxis somente quando providencia a to-

dos os membros uma identidade que seja aceitável *para eles*, ou seja, um projeto comum, compartilhado por todos aqueles engajados nesse projeto. Para Forst, todavia, a concepção macintyreana do político está mais próxima do republicanismo moderno do que de uma teoria clássica da *pólis* (Cf. 2010, p. 248).

É que, segundo Forst, para MacIntyre não existe lugar para uma moral independente, ao lado da unidade de ética, política e teologia, como tentaram fundamentar os modernos, especialmente Kant. Contudo, para Forst, mostra-se, porém, que MacIntyre tenta fundamentar a plausibilidade de sua tese ao colocar no lugar da moral uma ética *formal*, uma política *não exclusivista* e uma teologia *moralmente* substantiva. Segundo ele, essa conclusão é completada por meio da demonstração de que não apenas acrescenta essas suposições adicionais em sua teoria, como também que sua própria tese da superioridade *racional* da tradição aristotélico-tomista está baseada num conceito de racionalidade que é constituído procedimentalmente e confirma, num plano hermenêutico, que MacIntyre tem de relativizar o estreitamento ético de seus conceitos de pessoa, de moral e de razão (2010, p. 249).

Com essa questão chegamos a terceira e última objeção da leitura forsteriana de MacIntyre, pois o que ele pretende aqui é justamente questionar a concepção macintyreana de racionalidade. Segundo ele, *After Virtue* expressa a tese de que a tradição aristotélica pode ser amplamente defendida contra outras tradições, o que implica um determinado conceito de comparação racional, fornecido em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Na visão de Forst, é com base nessa concepção de racionalidade que MacIntyre diagnostica a "crise epistemológica" das concepções morais modernas, recorrendo tanto a um argumento histórico como a um argumento conceitual (Cf. 2010, p. 249-251). Para ele, a concepção de comparação racional de Ma-

cIntyre – e sua conclusão dessa comparação – deve ser entendida a partir dessa tese forte sobre a integridade do eu e deve poder ser medida a partir dessa tese. Mas, como a superioridade de uma tradição pode ser fundamentada e no que consiste a superioridade da tradição tomista?

Segundo Forst, em sua concepção de comparação racional, "MacIntyre busca encontrar um caminho entre a falsa suposição de uma linguagem e uma razão neutras, transcendentes ao contexto, e a tese de universos éticos radicalmente separados uns dos outros" (2010, p. 151). Forst expõe o modo como MacIntyre lida com essa questão da comparação racional, se detendo na análise do conceito macintyreano de investigação moral constitutiva da tradição e constituída pela tradição. De acordo com tal conceito, uma tradição se estabelece e se forma num universo ético, depois de superar dois estágios iniciais, o pré-crítico e o crítico, e atingir o terceiro estágio, o de superação dos problemas identificados durante a crítica. Uma tradição contém, assim, seus próprios padrões de racionalidade a partir dos quais são levantados argumentos, ou seja, a pretensão de verdade de tal tradição é absoluta, mas deve sempre se comprovar reiteradamente num "teste dialético" diante dos membros dessa tradição. Para Forst, contudo, "a tradição deve satisfazer um padrão de racionalidade *abrangente* de segunda ordem, que MacIntyre não caracteriza como tal: deve ser justificada *universalmente* perante seus membros" (2010, p. 251-252).

Ainda sobre a comparação racional, outra questão levantada por Forst diz respeito à "crise epistemológica" de uma tradição, isto é, quando uma tradição não consegue fornecer respostas adequadas, da perspectiva de seus próprios padrões, para os problemas (Cf. 2010, p. 252). É que segundo ele, os três critérios elencados por MacIntyre funcionam somente quando os problemas identificados podem ser resolvidos, pois quando são insolúveis o caminho apon-

tado é o "encontro" com outra tradição, a qual fornece os meios que, à luz dos padrões da primeira tradição, resolvem e explicam a crise epistemológica.

> Essa nova explicação, porém, não pode preencher o terceiro critério, o da continuidade. Com isso, os membros da primeira tradição são forçados a reconhecer a racionalidade superior da segunda. [...] Contudo, MacIntyre oferece uma explicação insuficiente sobre como os membros de tradição podem "ir ao encontro" de uma outra. Pois se as tradições forem realmente tão drasticamente diferentes [...] então permanece obscuro como os membros da tradição "A", que estava intacta antes da crise epistemológica, poderiam saber que a "B" tem recursos apropriados para a solução da crise. Reconhecê-los pressupõe que a tradição "B" já tenha sido aprendida como "segunda linguagem principal" – porém, não havia nenhum motivo para fazê-lo antes da crise na tradição "A" (2010, p. 252-253).

Forst quer identificar aqui uma possível contradição interna na argumentação macintyreana, pois, em sua visão, MacIntyre afirma que os membros de uma tradição conhecem apenas sua própria tradição e, para poderem reconhecer outra como sendo superior, já devem conhecê-la e saber que ela é superior.

Segundo Forst, a saída apontada por MacIntyre é a tese forte de que a compreensão de uma outra tradição somente é possível por meio de sua vivência. Contudo, ressalta ele, isso pressupõe a possibilidade de compreender simultaneamente duas tradições e, com base nos mesmos problemas e na mesma identidade pessoal, compará-las como respostas a uma e mesma questão. MacIntyre não pode contestar essa possibilidade hermenêutica, pois no fim a nova tradição é considerada já como uma resposta aos problemas da antiga (2010, p. 254).

Para Forst, essa sua concepção ética unilateral das tradições contradiz sua própria concepção ética de pessoa; MacIntyre não consegue deixar de aceitar uma racionalidade hermenêutica do reconhecimento recíproco de modo a não defender a tese da clausura dos universos éticos que põe em questão a continuidade do eu, uma continuidade que se mantém *entre* tradições, e a não relativizar sua concepção monista de pessoa.

Para ele, esse conceito macintyreano de racionalidade de segunda ordem é ele próprio normativo e contexto-transcendente: ele estabelece critérios de tipo formal que as tradições têm de preencher no momento em que se erguem à pretensão a uma fundamentação racional. Com isso, o próprio MacIntyre "é forçado a propor uma separação entre princípios formais de segunda ordem e conteúdos ético-substantivos do bem: tanto no sentido hermenêutico como no sentido prático" (2010, p. 255). Forst conclui sua leitura de MacIntyre afirmando que sua concepção ética de pessoa, moral e razão não consegue contestar o critério de racionalidade da justificação dialógica, nem do ponto de vista hermenêutico, nem do prático, na medida em que à abertura ética "interna" corresponde uma aberta moral "externa", uma abertura para razões (Cf. 2010, p. 258).

Feita a exposição da leitura de Forst do comunitarismo macintyreano, cabe-nos agora contrapor essa leitura com o próprio texto de MacIntyre com o intuito de verificar se a mesma de sustenta.

Contrapondo Forst e MacIntyre

A filosofia de MacIntyre se desenvolve num contexto amplo de crítica à modernidade e de defesa da retomada da tradição aristotélico-tomista como uma alternativa à crise profunda em que se encontra a reflexão filosófica contemporânea. MacIntyre parte do diagnóstico de que a linguagem e a prática morais contemporâneas se encontram em

grave estado de desordem de tal forma que parece não haver um modo racional de assegurar um acordo moral em nossa cultura (Cf. 2007, p. 2-10). Esse estado de desordem é fruto de uma cultura que não conseguiu resolver seus problemas práticos e filosóficos: a cultura iluminista, forjada no nordeste da Europa no século XVIII, e seu fracassado projeto de justificar a moralidade de forma universal e independente (Cf. 2007, p. 39).

Para MacIntyre, este projeto falhou porque se assenta numa mutilação do esquema moral aristotélico-medieval que lhe elimina a concepção teleológica. Os iluministas tentaram encontrar uma base racional para suas crenças morais a partir de uma compreensão particular da natureza humana, na qual há, por um lado, um conjunto de preceitos morais herdados e, por outro, uma concepção de natureza humana que tinha sido expressamente concebida para se contrapor a estes preceitos morais. A falta de percepção desse fato impediu-os de reconhecer o caráter impossível de sua tarefa de fundamentar racionalmente e de forma independente a moralidade (Cf. 2007, p. 51-56).

A saída apontada por MacIntyre para superar nossas dificuldades morais é a recuperação da ética aristotélica das virtudes, numa perspectiva tomista, retomando-a como uma tradição de pesquisa racional, entendida numa perspectiva narrativa em que história, filosofia e sociologia se entrelaçam num tecido compreensivo que busca explicar a moralidade e seu caráter específico, contextual, como também justificá-la racionalmente. Longe da conotação depreciativa que o termo tradição[1] adquiriu modernamente, MacIntyre o compreende como

> Uma argumentação racional, desenvolvida ao longo do tempo, na qual certos acordos fundamen-

[1] Para uma visão ampla sobre o conceito de tradição na filosofia macintyreana, ver CARVALHO, 2011.

> tais são definidos e redefinidos em termos de dois tipos de conflitos: os conflitos com os críticos e inimigos externos à tradição, que rejeitam todos ou pelo menos partes essenciais dos acordos fundamentais, e os debates internos, interpretativos, através dos quais o significado e a razão dos acordos fundamentais são expressos e por cujo progresso uma tradição é constituída (2010, p. 23).

Segundo MacIntyre, querendo ou não, somos suportes de uma tradição que é viva quando "é uma discussão historicamente desenvolvida e socialmente incorporada e é, precisamente, uma discussão que em parte versa sobre os bens que constituem essa tradição" (2007, p. 222).

As tradições são, dessa forma, um conjunto de práticas formadas e transmitidas através de gerações, as quais definem o contexto no qual a busca individual pelo bem-viver acontece. MacIntyre explica que prática é qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, por meio da qual os bens internos a essa forma de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade, e parcialmente definidores, tendo como consequência a ampliação sistemática dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e dos conceitos humanos dos fins e dos bens envolvidos (2007, p. 187).

Contudo, como há uma multiplicidade de práticas, muitas vezes formuladoras de bens não necessariamente convergentes, conflituosos, é necessário que se tenha uma concepção unitária do bem humano, levando em consideração sua vida como um todo, de tal forma que se possua um critério de hierarquização dos bens vinculados às práticas. MacIntyre concebe então a vida do indivíduo como uma narrativa, isto é, uma unidade narrativa, na qual nascimento, vida e morte fazem parte de uma mesma narrativa com começo, meio e fim. A ação humana é, dessa forma,

aquela que pode ser narrada, isto é, tornada inteligível, partindo das intenções, motivos, paixões e propósitos de um agente humano e encontrando seu lugar numa narrativa (2007, p. 205).

Quanto à questão do que dá unidade a uma vida individual, a resposta macintyreana é que a unidade de uma vida humana é a unidade de uma busca narrativa. Buscas às vezes fracassam, são frustradas, abandonadas ou dissipadas por desvios; e vidas humanas podem fracassar também, de todas essas maneiras. Mas os únicos critérios de êxito ou fracasso de uma vida humana como um todo são os critérios de êxito ou fracasso numa busca narrada ou a ser narrada (2007. p. 219). Assim, é possível dizer que a unidade da vida humana consiste em uma narrativa incorporada em uma única vida, e que o bem desta vida é obtido pela resposta de como posso viver esta unidade e levá-la à sua completude. Essa busca de unidade implica, portanto, um *télos* que vai sendo desenhado pelas respostas dadas às dificuldades que vão aparecendo. A boa vida para o homem é, portanto, "a vida gasta procurando a boa vida para o homem, e as virtudes necessárias para esse procurar são aquelas que nos capacitarão a entender o que mais e mais é a boa vida para o homem" (2007, p. 219).

Mas não se trata de uma busca individual, uma vez que nossas identidades são socialmente constituídas. MacIntyre acredita que não é possível procurar o bem somente *qua* indivíduo, pois o que é viver a vida boa concretamente varia de uma circunstância para outra e, mais que isso, todos tratamos nossas circunstâncias como portadoras de uma identidade social particular. Nesse sentido, a procura individual do próprio bem é, em geral e caracteristicamente, realizada dentro de um contexto definido pelas tradições das quais a vida do indivíduo faz parte, permitindo-lhe assim, avaliá-los e hierarquizá-las, e isso é verdadeiro com re-

lação aos bens internos às práticas e também aos bens de uma única vida (Cf. 2007, p. 222).

MacIntyre propõe, portanto, uma concepção narrativa do sujeito em busca do pleno florescimento que capacita à realização de um plano de vida, acompanhada de uma ênfase contínua na importância da tradição, constituída precisamente de um conjunto de práticas formadas e transmitidas através de gerações e que definem o contexto no qual se desenrola a busca individual do bem-viver. Assim, sua concepção de via boa não parece ser formal, como aponta Forst, uma vez que o florescimento humano em MacIntyre está diretamente relacionado à ideia de atividade, de ação; florescer como pessoa não é um estado de alma, mas sim um conjunto de atividades que conduzem à excelência e ao pleno desenvolvimento das potencialidades humanas.

Entretanto, MacIntyre adverte que, apesar da identidade do indivíduo pertencer a comunidades como a família, a vizinhança ou a cidade, não significa que esteja preso às limitações da particularidade daquelas formas de comunidade ou condenado às determinações da particularidade social em que está mergulhado. Essas particularidades constituem apenas o dado inicial, o ponto de onde começamos a nos mover, a lançarmo-nos para além de tais particularidades na busca do bem, do universal. Quer dizer, minha identidade é, em grande parte, oriunda do que herdei de um passado específico que está presente, de alguma forma, no que sou atualmente. Ela é, portanto, uma identidade em construção, aberta, e não algo determinado, preso ao contexto, como Forst objeta.

Uma tradição, nesse sentido, é uma história de conflitos, é uma narrativa dos debates que conduziram a sua formulação ao estágio atual. Como as tradições têm um caráter histórico, nunca são estáticas nas suas formulações, sofrem um processo permanente de recriação e transfor-

mação. As tradições são, desse modo, portadoras de uma dinâmica interna para a qual o conflito é um elemento importante, pois ele é responsável pela definição e redefinição dos acordos fundamentais que estabelecem os primeiros princípios de uma tradição.

A narrativa histórica de tradições implica "uma narrativa da pesquisa e do debate dentro de uma tradição e também uma narrativa do debate e da discordância entre uma tradição e suas adversárias, debates e discordâncias que definem pormenorizadamente os diversos tipos de relações antagônicas" (2010, p. 376). Só podemos identificar adequadamente nossos próprios compromissos e os dos outros nos conflitos argumentativos do presente se os situarmos dentro das histórias que os fizeram ser o que são; não há nenhuma base, nenhum lugar para a pesquisa, nenhum modo de se avançar, avaliar, aceitar e rejeitar argumentações raciocinadas que não seja fornecido por uma ou outra tradição (Cf. 2010, p. 376).

Contudo, essa incomensurabilidade entre tradições não implica, necessariamente, que o que se diz numa tradição não possa ser ouvido por outra e nem que não se possa decidir acerca da pretensão de superioridade racional de uma tradição sobre a outra. Segundo MacIntyre, tradições que diferem radicalmente sobre certos assuntos podem, quanto a outros, compartilhar crenças, imagens e textos. Considerações exigidas no interior de uma tradição só podem ser ignoradas, pelos que conduzem a pesquisa ou o debate em outra, à custa de, segundo seus próprios padrões, excluir boas razões relevantes para crer ou descrer em algo, ou para agir de uma forma e não de outra (2010, p. 377).

É que a incompatibilidade lógica, naturalmente, exige que em algum nível de caracterização, cada tradição identifique aquilo em relação a que ela mantém sua tese, alguma estrutura mínima, de modo que seus adeptos e os de sua

adversária possam reconhecer que todos estão apresentando asserções sobre um único e mesmo assunto. O que não impede que cada uma possa, naturalmente, ter seus próprios padrões particulares através dos quais julgam o que deve ser considerado único e o mesmo, no assunto em questão (Cf. 2010, p. 377).

Para MacIntyre, a superioridade racional de uma tradição sobre outra se demonstra pela habilidade desta de transcender as limitações daquela outra, providenciando de seu próprio ponto de vista uma explicação e entendimento melhor dos fracassos, frustações e incoerências do outro ponto vista, tal como julgados pelos padrões internos àquele outro ponto de vista, do que ele pode dar de si mesmo; tal explicação nos capacitaria a dar uma melhor interpretação histórica, uma narrativa verdadeira, mais adequada e inteligível daquele outro ponto de vista e seus sucessos e fracassos do que ele pode providenciar por si mesmo (Cf. 1984, p. 47). Assim, o que nos capacita a fazer uma avaliação e uma escolha racional e objetiva entre teorias rivais não é aplicar padrões absolutos, mas somente padrões históricos; é introduzindo uma perspectiva histórica que teremos bases racionais para mudar de uma teoria para outra, sem contudo ter de mostrá-la como válida em termos absolutos (Cf. 1984, p. 47).

Ainda assim, MacIntyre reconhece que há certa intradutibilidade entre teorias rivais, pois, devido profundas diferenças culturais, uma dessas tradições pode estruturar suas teses mediante conceitos tais que impliquem necessariamente a falsidade das teses sustentadas por uma ou mais tradições (2010, p. 377). Contudo, isso não impede que haja uma compreensão mútua. É no enfrentamento de conflitos com o nível de complexidade e de mutação envolvido em transições de um tipo de ordem social e cultural para outro, de uma linguagem para outra, que os maiores desafios são postos para a sobrevivência das tradições de pesquisa.

No entanto, os conflitos internos podem ocasionalmente destruir o que tinha sido a base do acordo fundamental comum, de modo que ou uma tradição se divide em dois ou mais componentes em conflito, cujos adeptos são transformados em críticos externos de suas posições, ou a tradição perde toda coerência e não sobrevive. Além disso, pode, de fato, acontecer que o uso dos métodos de pesquisa e das formas de argumentação, através dos quais o progresso racional tinha sido feito até então, comece a ter o efeito de, cada vez mais, revelar novas inadequações, incoerências até então desconhecidas, e novos problemas, para cujas soluções não parece haver recursos ou recursos suficientes no tecido de crenças já estabelecido (Cf. 2010, p. 388).

Esse tipo de dissolução de certezas historicamente fundadas é o que MacIntyre chama de "crise epistemológica". Para ele, a solução para uma crise epistemológica genuína requer a invenção ou a descoberta de novos conceitos e a estruturação de um novo tipo ou novos tipos de teoria que satisfaçam três exigências muita precisas: 1ª) solucionar os problemas das teorias anteriores não resolvidos de modo sistemático e coerente; 2ª) dar uma explicação justamente da esterilidade e incoerência anterior da tradição antes que ela adquirisse essa inovação – visto que a crise epistemológica só pode ser reconhecida pelo que foi, retrospectivamente; 3ª) e apresentar uma continuidade fundamental das novas estruturas conceituais e teóricas em relação às crenças comuns, em cujos termos a tradição de pesquisa tinha se definido até então (Cf. 2010, p. 388-389).

Segundo MacIntyre, essa possibilidade que toda tradição tem, quer ela o reconheça ou não, de sofrer, em algum momento no futuro, uma crise epistemológica, reconhecível pelos seus próprios padrões de justificação racional, é o grande motor de desenvolvimento das tradições (Cf. 2010, p. 390-391). Nesse estado de crise fundamental e

radical, os adeptos de uma tradição podem se voltar para as asserções de uma tradição rival particular de um modo novo – talvez uma tradição com a qual tenham coexistido por algum tempo, talvez uma que estejam encontrando pela primeira vez – e passem a compreender as crenças e modos de vida dessa outra tradição, na tentativa de encontrar saídas para suas próprias dificuldades, como se fosse uma segunda língua. Segundo MacIntyre, a partir daí, elas podem se sentir compelidas a reconhecer que, nesta outra tradição, é possível construir, valendo-se de conceitos e teorias peculiares a ela, aquilo que eles foram incapazes de fornecer, com base em seus próprios recursos teóricos e conceituais: uma explicação convincente e esclarecedora – pelos seus próprios padrões – de porque sua própria tradição intelectual foi incapaz de resolver seus problemas ou recuperar sua coerência. Os padrões através dos quais eles consideram essa explicação convincente e esclarecedora serão os mesmos padrões através dos quais consideram sua tradição insuficiente ante a crise epistemológica (2010, p. 391).

Mas se, por um lado, esta nova explicação satisfaz duas das exigências necessárias para uma reação adequada a uma crise epistemológica numa tradição, por outro lado, não consegue satisfazer a terceira exigência, uma vez que a nova explicação da tradição rival não apresenta nenhuma continuidade com a história da tradição precedente em crise, como objetou Forst. Com isso, observa MacIntyre, a racionalidade da tradição exige um reconhecimento, por parte daqueles que até então habitaram e deram sua adesão à tradição em crise, que a outra tradição é superior à sua, em relação tanto à sua racionalidade quanto às suas reivindicações de verdade. Assim, o que a explicação proporcionada pela outra tradição terá revelado é uma falta de correspondência entre as crenças dominantes de sua própria tradição e a realidade revelada pela explicação mais bem-sucedida, e pode muito bem ser a única explicação

bem-sucedida, que foram capazes de descobrir. Portanto, a reivindicação de verdade para aquelas que foram até então suas crenças foi derrotada (2010, p. 392).

Para MacIntyre, "uma pré-condição para que os adeptos de duas tradições diferentes compreendam-nas como rivais e conflitantes é que eles sejam capazes de compreender um ao outro, relativamente bem" (2010, p. 397). Segundo ele, temos duas espécies de tradução através das quais uma tradição pode ser transmitida de sua língua original para línguas posteriores: a tradução que-diz-o-mesmo e a tradução através de inovação linguística (2010, p. 399). O conceito de língua com o qual MacIntyre opera é o de uma língua tal como a usada por e numa comunidade particular, num lugar e numa época particulares, com crenças, instituições e práticas comuns. Consequentemente, só podemos comparar e contrastar as línguas quanto ao grau a que uma língua-em-uso particular está vinculada a um conjunto particular de crenças, as crenças de uma tradição específica, de modo que rejeitar ou modificar radicalmente as crenças implicará um tipo correspondente de transformação linguística (2010, p. 401).

Segundo MacIntyre, o que está implicado nesse tipo de aprendizagem de uma segunda língua é, por assim dizer, tornar-se novamente criança para aprender aquela segunda língua – e a cultura correspondente – como uma segunda língua. Assim, a marca caraterística de alguém que adquiriu duas línguas maternas é sua capacidade de reconhecer quando, e em que sentidos, certas asserções numa língua são intraduzíveis na outra. Entretanto, isso só é possível de ser reconhecido por alguém que vive ambos os esquemas conceituais alternativos, que conhece e seja capaz de falar a língua de cada um desde um ponto de vista interno; que seja, por assim dizer, um habitante nativo com duas línguas primeiras, cada uma delas com seus próprios modismos conceituais característicos (Cf. 1990, p. 113-114). MacIntyre

reconhece que tais pessoas são pouco numerosas, "são os 'habitantes' de situações de fronteiras, que em geral incorrem em suspeita e em incompreensão pelos membros de ambas as tradições opostas" (1990, p. 114).

Ora, através dos habitantes de situações de fronteiras, o critério da continuidade, exigido para solução de uma crise epistemológica é atendido, permitindo assim que uma tradição encontre outra, de modo a solucionar a crise em que a primeira se encontra. Com isso, a objeção de Forst sobre a falta de clareza em MacIntyre acerca do encontro entre tradições com vistas a superar uma crise epistemológica parece não se sustentar. O conceito de habitante de fronteiras permite a MacIntyre solucionar a crise entre tradições, sem contradizer os critérios elencados por ele e sem a necessidade de uma aprendizagem posterior que se daria somente depois de diagnosticado a crise, como o acusa Forst.

O que MacIntyre quer mostrar é que a mudança conceitual, a escolha entre teorias morais incomensuráveis pode ser ainda racional, mesmo sem a pretensão de estar lançando mão de uma perspectiva que supostamente tenha maior grau de validade absoluta ou de critérios neutros e externos a ambas. Podemos, portanto, usar uma noção internalista e falibilista de racionalidade, onde é racional mudar de uma visão ou teoria ética para outra, não porque esta possua a "verdade" ou uma "validade absoluta", mas sim porque é capaz de resolver problemas, incoerências, anomalias, inconsistências e limitações da teoria e esquema morais anteriores, constituindo, assim, um avanço sobre eles em termos relativos e não absolutos[2].

Feita a exposição da concepção macintyreana de vida boa e do conceito de racionalidade prática que lhe dar sustentação, cabe-nos ainda considerar a visão de comunidade

[2] Cf. CARVALHO, 2007, p. 20.

política implicada em tal concepção de vida boa. A constituição de uma *pólis,* de uma comunidade política, de cunho aristotélico-tomista como a defendida por MacIntyre, pode ser compreendida como a expressão de um conjunto de princípios sobre como os bens devem ser ordenados de maneira a constituir um modo de vida e o que tanto a constituição como a vida de um Estado particular expressam é um julgamento sobre qual modo de vida é o melhor e em que consiste o florescimento humano (Cf. 2010, p. 45).

MacIntyre resume em três pontos o que devemos considerar quando pensamos na estrutura de comunidades tal como ele compreende. Primeiro, que o exercício da racionalidade deliberativa é sempre imperfeito, portanto, não devemos por tanta atenção nos erros cometidos nesse exercício, mas sim observarmos se tais comunidades têm capacidade de corrigir tais erros e superar conflitos, conseguindo ir além de suas limitações. Segundo, sua política não é a política marcada pelo conflito de interesses, como é a do Estado moderno; a pergunta política fundamental é que recursos necessitam cada indivíduo e cada grupo para que possam contribuir para o bem comum, pois numa comunidade bem ordenada é interesse de todos que cada um seja capaz de contribuir. Em terceiro lugar, um dos traços distintos dessas comunidades assim estruturas é a importância dada às necessidades das crianças e das pessoas incapazes no tocante à atribuição de cuidado e de outros recursos. Nessas comunidades, quem não é criança reconhece nelas a criança que já foi um dia e quem não é velho reconhece neles aquilo que eles serão no futuro (Cf. 1999, p. 144-145).

Para MacIntyre, uma comunidade política deve ter, dessa forma, como uma de suas prioridades a ampla participação de todos os seus membros nos processos de deliberação racional, pois sua "noção de raciocínio político como um aspecto do raciocínio prático cotidiano tem co-

mo contraparte uma noção de atividade política como um aspecto da atividade cotidiana de todo adulto capaz de se engajar nela" (1999, p. 141). Ela pressupõe a defesa radical de participação política direta e não por processos autoritários, totalitários ou mesmo excludentes, a qual os Estados modernos parecem ser incapazes de oferecer (Cf. 1999, p. 142-145).

Contudo, a posição de MacIntyre no interior do comunitarismo tem algumas peculiaridades que o tornam bastante diferente de outros comunitaristas[3]. Ao contrário da maioria dos comunitaristas, MacIntyre desenvolve uma crítica ampla, não apenas do liberalismo e suas incongruências, mas do projeto moderno como um todo; isso implica numa recusa radical de qualquer conciliação com as teorias ético-politicas modernas em voga, sejam liberais, sejam marxistas ou ainda republicanas. Ele chega mesmo a recusar o rótulo de comunitarista, afirmando que não crer "nos ideais ou nas formas de uma comunidade como panaceia para as doenças sociais contemporâneas" (2003, p. 207).

Além disso, as tensões geradas entre o modelo macintyreano de comunidade e a ordem liberal predominante em nossas sociedades precisam ainda ser esclarecidas em sua filosofia, pois MacIntyre não chega a fornecer maiores detalhes acerca da implantação efetiva desse modelo de comunidade. Nesse sentido, a face política da relação entre filosofia moral e filosofia política que existe na obra de MacIntyre precisa ser aprofundada no sentido de uma construção positiva que explicite sua concepção de ordem política mais ampla do que aquela das pequenas comunidades particularizadas[4].

---

[3] Sobre essas peculiaridades de MacIntyre no interior do comunitarismo, ver COSTA, 2010, p. 34-40.

[4] Cf. CARVALHO, 2003, p. 310.

Considerações Finais

Do que foi exposto, podemos concluir que Forst compreende adequadamente a posição de MacIntyre no interior de debate entre liberais e comunitarista, inclusive reconhecendo que a crítica de MacIntyre, diferentemente dos mais comunitaristas, é ampla e se estende ao projeto moderno como um todo. Contudo, suas objeções à MacIntyre parecem decorrentes de uma leitura parcial deste pensador, o que o conduz a algumas caracterizações insustentáveis frente ao texto macintyreano. Forst desconsidera aspectos importantes da teoria macintyreana expressas não apenas em artigos pontuais, mas em obras mais recentes como *Dependent Rational Animals*, as quais esclarecem algumas obscuridades da postura macintyreana.

Talvez, essa parcialidade seja decorrente da necessidade de Forst de enfraquecer as teses fortes das duas teorias conflitantes com vistas a uma terceira via, a ideia habermasiana de uma democracia deliberativa. Isso o conduz a uma postura que tenta fazer concessões a ambas as teorias, o que, por um lado, representa uma tentativa louvável de superar essa controvérsia, unindo-as numa teoria mais robusta, mas sem abrir mão de elementos conceituais importantes; mas, por outro lado, corre o risco de incorrer em imprecisões quanto a leitura dos partidários dessas teorias, como no caso do comunitarismo macintyreano.

Referências Bibliográficas

CARVALHO, Helder B. A. Comunidade moral e política na ética das virtudes de Alasdair MacIntyre. *Ethic@*, v. 6, nº 4, p. 17-30, 2007.

_____. Comunitarismo, Liberalismo e Tradições Morais em Alasdair MacIntyre. In: OLIVEIRA, M. A. ALVES, Odílio, S; SAHD NETO, L. F. *Filosofia Política Contemporânea.* Petrópolis: Vozes, 2003. p. 287-310.

_____. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. 2. ed. Teresina: EDUFPI, 2011.

COSTA, J. C. *A crítica ao liberalismo na filosofia de Alasdair MacIntyre*. Curitiba, PR, 2010. Dissertação (mestrado) – PPG em Filosofia, PUCPR. Curitiba, PR, 2010.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

MacINTYRE, Alasdair. *After virtue. A study in moral theory*. 3ª ed. London, Duckworth, 2007.

_____. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago, Open Court Publishing Company, 1999.

_____. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. Nietzsche ou Aristóteles? In: BORRADORI, Giovanna. *A filosofia americana. Conversações com Quine, Davidson, Putnan, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre e Kuhn*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo, SP: editora UNESP, 2003.

_____. The Relationship of Philosophy to its Past. In*:* RORTY, R. et al (eds). *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

_____. *Three Rival Versions of Moral Inquiry: encyclopedia, genealogy and tradition*. London, Duckworth, 1990.

*José Henrique Sousa Assai**

'MENSCHENRECHTE' NO PENSAMENTO HABERMASIANO E A LUTA PELA EFETIVAÇÃO POR DIREITOS: O CASO DO CDVDH (CENTRO DE DEFESA E VIDA DOS DIREITOS HUMANOS)

Resumo: Habermas está convencido, perante a configuração sociopolítica do Estado de direito democrático, de que uma Constituição política coexiste com a ideia de uma democracia transnacional. Em seu recente ensaio intitulado "*Zur Verfassung Europas*", ele apresenta o conceito de Direitos Humanos enquanto condição inclusiva para uma comunidade política e que, por sua vez, diz respeito à participação ativa dos cidadãos no processo democrático – formação da opinião pública e da vontade – no Estado de direito. Por outro lado, Habermas expõe como princípio fundamental da democracia a consolidação da soberania nacional; mas, ele acredita que sem o processo de transnacionalização da soberania ("*Transnationalisierung der Volkssouveränität*"), o Estado democrático, por si mesmo, malogra em seu projeto de legitimação na ordem social e política. Como forma de postular critérios ético-normativos, baseados no uso da razão comunicativa, por um lado; e que, por outro, tais critérios de cunho jusfilosóficos possuem como *'Hintergrund'* o legado kantiano, Habermas deslinda em três aspectos os desafios da democracia transnacional, a saber: a livre comunitarização ("*Vergemeinschaftung*") democrática, a capacidade de ação das organizações coletivas

* Docente do Curso de Ciências Humanas (área Filosofia) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Mestre em Filosofia (UFC). Participante do Grupo de Trabalho/ANPOF – Teorias da Justiça. Coordenador do Grupo de Pesquisa (CNPQ) – Filosofia e Ciências Humanas (UFMA).

e, por fim, o medium de integração de uma sociedade civil. É com essa tríplice articulação que, sob o ponto de vista prático, a nossa pesquisa faz referência ao CDVDH (Centro de Defesa da vida e dos Direitos Humanos) de Açailândia (MA), município que possui um dos maiores índices de não respeitabilidade no tocante a efetivação dos direitos aos trabalhadores do (no) campo no Brasil; pois, sem a observância política de tais princípios, a efetivação pelos direitos aos trabalhadores da área rural do referido município e parte da região amazônica torna-se fragilizada. Tomando como referência o ensaio "*Zur Verfassung Europas*", demonstraremos o conceito habermasiano de Direitos Humanos ("*Menschenrechte*") centrado em uma forte concepção transnacional de democracia que, por um lado, não é óbice para a práxis política-normativa de direitos humanos a nível nacional e que por isso mesmo oferece critérios e orientações para a política inclusiva de emancipação e reconhecimento da luta por direitos; e, por outro, pressupõe de forma vinculante a triádica caracterização do Estado democrático de direito acima arrolada e o trabalho do CDVDH.

Palavras-Chave: Direitos Humanos. Democracia. Comunidade política.

Abstract: Habermas is convinced that a political constitution coexists with the idea of a transnational democracy. In his essay entitled "*Zur Verfassung Europas*", he introduces the concept of human rights as a condition for an inclusive political community and, in turn , relates to the active participation of citizens in the democratic process – formation of public opinion and will – the rule of law . On the other hand, Habermas explains how fundamental principle of democracy consolidation of national sovereignty , but he believes that without the process of transnationalization of sovereignty ("*Transnationalisierung der Volkssouveränität*"), the democratic state itself , fail on your project legitimacy in social and political order. In order to postulate ethical- normative criteria,

based on the use of communicative reason, on the one hand, and on the other, such criteria have jusfilosóficos imprint as *'Hintergrund'* legacy Kant, Habermas unravels on three aspects of the challenges of transnational democracy, namely the free communitarization ("*Vergemeinschaftung*") democratic action capacity of collective organizations and, finally, the medium integration of a civil society. It is with this triple conjunction that under the practical standpoint, our research refers to CDVDH (Center for Defense of Life and Human Rights) of Açailândia (MA), a city that has one of the highest respectability in terms of not the realization of the rights of the workers (in) field in Brazil , because without political observance of such principles, the realization of the rights of workers in the rural area of the city and part of the Amazon region becomes weakened. Taking as reference the essay "*Zur Verfassung Europas*" we'll demonstrate, in this research, Habermas' concept of Human Rights ("*Menschenrechte*") is centered on a strong conception of transnational democracy, on the one hand, there is an obstacle to the political-normative praxis on national level and therefore offers the same criteria and guidelines for the inclusive policy of emancipation and recognition of the struggle for rights, and, on the other hand, assumes the form of binding the triadic characterization of democratic rule of law and the work of CDVDH.

Keywords: Human Rights. Democracy. Political Community.

Os direitos humanos (*Menschenrechte*) consolidam-se como um dos temas fundamentais no pensamento habermasiano sendo que o mesmo encontra-se inserido na principal tríade de pesquisa para Habermas ao longo de sua

atividade [1]: a esfera pública (aqui estabelece-se o ancoramento do poder democrático), a razão (como fundamento do pensar as proposições jurídico-normativas[no tocante aos direitos]) e o discurso (aqui as proposições que dizem respeito aos direitos humanos são acareadas em sua validade).

As atividades afirmativas do Centro de Defesa da Vida e dos Direitos Humanos (doravante CDVDH)[2], no município de Açailândia no Estado do Maranhão, tornam possível pensar, sob o ponto de vista filosófico, em uma filosofia política capaz de responder, se não cabalmente, pois aqui não se trata de uma ideia redentora, mas pelo menos como orientação à práxis, aos problemas encontrados nas atuais sociedades que violam a vida em seu sentido pleno. Assim, se por um lado, as ações programáticas do CDVDH tornam-se referências práticas em nossa pesquisa no que diz respeito à dignidade da pessoa humana; por outro, tomaremos por referência filosófica as contribuições de Habermas com relação ao tema da dignidade da pessoa humana para que, por fim, possamos relacionar o saber filosófico habermasiano à proposta afirmativa do CDVDH. Apresentaremos, portanto, como roteiro de nossa pesquisa primeiramente o conceito de dignidade da pessoa humana ("*Menschenwürde*") e de direitos humanos ("*Menschenrechte*") como pontos centrais de nossa pesquisa (I). A partir daí, o conceito de dignidade exige a noção de direitos humanos

---

[1] HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. 400 p. (Biblioteca Colégio do Brasil 14).

[2] O Centro de Defesa da vida e dos Direitos Humanos é uma organização não governamental, sem fins lucrativos, criada em novembro/1996 no município de Açailândia (MA) com o objetivo de defender a dignidade da pessoa humana – vida – e promover, como corolário de suas ações programáticas, a efetivação contra a violação aos direitos humanos. Disponível em:<www.cdvdhacai.org.br>. Acesso 12 nov. 2103.

como ponto de ancoragem teórica que se vincula e porque não dizer fundamenta filosoficamente as ações do CDVDH. Nesse sentido, e considerando o ponto anterior como condição exequível de nossa reflexão, apresentaremos em seguida os três elementos da proposta habermasiana no que diz respeito à constituição da ordem democrática (II): a livre comunitarização de pessoas jurídicas; a capacidade de ação das organizações coletivas e, por fim, o medium de integração da sociedade civil que se apresenta enquanto solidariedade cívica. Esse segundo item reafirma que as ações afirmativas do CDVDH possuem forte conotação normativa que, por sua vez, podem ser relacionadas com a proposta habermasiana de dignidade e direitos humanos.

(I) Conforme salientamos, para Habermas, a sua longa atividade de pesquisa resume-se três questões fundamentais: razão, esfera pública e discurso (*Entre Naturalismo e Religião*). Nesse sentido, o texto intitulado "*Zur Verfassung Europas*" (Sobre a Constituição da Europa) reúne esses três aspectos de sua filosofia política. Nele, especificamente o conceito de Direitos Humanos e dignidade da pessoa humana são discutidos. Nesse sentido, a ideia de direitos humanos é apresentada primacialmente enquanto "*condição inclusiva do sujeito à uma comunidade política*"[3] ("*Menschenrechte werden verstanden als Bedingungen der Inklusion in eine politische Gemeinschaft*") e o conceito de dignidade da pessoa humana "*fundamenta a indivisibilidade dos direitos fundamentais*"[4]. Ambos vinculam-se ao postulado da participação ativa dos cidadãos no processo democrático – entenda-se aqui também a formação da opinião pública e da vontade assim como a tomada de decisões para determinados fins – no Estado de

[3] HABERMAS, Jürgen. *Zur Verfassung Europas*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011. p. 36.
[4] HABERMAS, 2011, p. 20.

direito. Por outro lado, há também o postulado afirmativo habermasiano da soberania nacional como princípio basilar da democracia no cenário pós-secular; entretanto, Habermas acredita que sem o processo de transnacionalização da soberania ("*Transnationalisierung der Volkssouveränität*"), o Estado democrático, em si, malogra em seu projeto de legitimação perante a atual ordem sociopolítica e econômica.

Em "*Zur Verfassung Europas*", Habermas apresenta três aspectos os desafios da democracia transnacional, a saber: a comunitarização ("*Vergemeinschaftung von Rechtspersonen*") de pessoas jurídicas (que concede direitos aos cidadãos no plano de serem livres e iguais); a capacidade de ação das organizações coletivas ("*die Kompetenzverteilung im Rahmen einer Organisation*") e, por fim, o medium de integração da sociedade civil. Nesse mesmo texto (*Sobre a Constituição da Europa*), Habermas oferece algumas pistas para a consolidação de uma Constituição Política capaz de reorientar a sociedade diante dos sinais de não emancipação ou como ele mesmo afirma de "patologias da razão". Para isso, segundo Habermas, é necessário pensar, sob o ponto de vista da forma governamental do Estado, na transnacionalização da democracia. O termo transnacionalização[5] denota que o conteúdo político da Esfera Pública não pode mais estar centrado em si mesmo, ou seja, a nível do Estado nacional, porém, é preciso torná-lo transnacional (este conceito revela não apenas um "alargamento" ou expansão da democracia nos Estados nacionais, porém a construção e consolidação de critérios morais e normativos universais que efetivem os princípios democráticos). Essa constante busca para efetivar a democracia é que Habermas sugere conceitualmente como "utopia realista dos direitos humanos" ("*realistische Utopie der Menschenrechte*"). Para Habermas,

[5] HABERMAS, Jürgen. *Ach Europa:* Kleine Politische Schriften XI. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2008. 191 p.

a exequibilidade do programa dos direitos humanos depende precisamente da concepção que se tenha acerca da dignidade da pessoa humana.

Em outra passagem, no mesmo texto em questão (*Sobre a Constituição da Europa*), Habermas define a dignidade da pessoa humana ("*Menschenwürde*") como [6]

> um sismógrafo que indica o que é constitutivo para um ordenamento democrático – que são precisamente os direitos que são concedidos aos cidadãos de uma comunidade política e, com isso, os mesmos poderem considerar-se mutuamente como membros de uma voluntária associação de livres e iguais.

Poderíamos diferenciar – e temos referência para isso na tradição filosófica – os conceitos de *dignitas e persona*, mas o conceito acima indica muito mais do que textualmente apresenta, pois no Estado democrático não cabe à ausência da dignidade da pessoa humana e que necessariamente deve ser diagnosticada pela não observância aos direitos fundamentais. Ora, é exatamente nesse diagnóstico normativo e precisamente empírico que tanto a dignidade da pessoa humana quanto os direitos humanos estabelecem um vínculo temático no tocante à inclusão dos cidadãos a uma determinada comunidade política. Essa "pertença normativa" não é contraposta por Habermas, porém ele sinaliza para a seguinte pergunta: "Qual é o sentido moral dessa inclusão?", onde cada um seria respeitado como sujeito de igual (is) direito(s) em sua dignidade humana. Nessa indagação está posta a tensa relação entre direitos humanos universais e direitos civis particulares ("*partikularen Bürgerrechten*"). O argumento, nesse caso, consiste no surgimento, nas relações internacionais, de (as) obrigações morais entre estados (e cidadãos) a partir de uma interdependência sistemática da

[6] HABERMAS, 2011, p. 21.

crescente sociedade global. É a partir desse ponto que resultam as reivindicações inclusivas de dependências recíprocas nas interações [da facticidade à normatividade]. Em suma[7],

> o conceito de dignidade da pessoa humana transfere o conteúdo de uma moral do mútuo respeito por todos na condição de cidadãos que [primeiramente] criam sua dignidade (*selbstachtung*) [no sentido de auto-estima] e [em segundo] que todos os outros cidadãos sejam reconhecidos como 'sujeitos de direitos iguais'.

(II) O teor sismográfico da dignidade da pessoa humana reflete-se, sobretudo, na liberdade. De qualquer modo, parece ser que a razão constitui-se como fundamento paradigmático jusfilosófico; pois, o caráter logocêntrico centrado no sujeito permite que, volitivamente, atribuamos à liberdade um fundamento normativo e autocertificador. É nesse sentido que Habermas define a liberdade como a "capacidade das pessoas à autolegislação racional"[8]. Na atribuição e uso da liberdade enquanto faculdade orientadora à práxis, Habermas apresenta três condições para a constituição da ordem democrática no qual apresentaremos a seguir:

1. A Constituição (formação) de uma comunidade de pessoas jurídicas

Na verdade, para Habermas, a essência de uma comunidade democrática consiste no processo de "comunitarização" ("*Vergemeinschaftung*") de pessoas jurídicas que concedem direitos a si mesmos no intuito de garantir a autonomia civil; portanto, no Estado democrático de direito não basta ter o conceito de pessoa enquanto entidade ôntica puramente, mas, sobretudo, é preciso o revestimento ju-

[7] HABERMAS, 2011, p. 26.
[8] HABERMAS, 2011, p. 29.

rídico-normativo ao sujeito a fim de que as garantias constitucionais sejam-lhe exequíveis. Para que essas mesmas garantias sejam teleologica-mente assumidas enquanto normatividade no Estado democrático de direito faz-se necessário a estruturação, sob o ponto de vista civil, de instituições capazes de "ecoar o vozerio babilônico" ("*babylonisches Stimmengewirr*") da esfera pública política[9]. É por isso que Habermas argumenta a favor da possibilidade sócio-estrutural da capacidade organizativa dos cidadãos.

2. A 2ª questão trata sobre a capacidade de ação das organizações sociais

Significa afirmar que a divisão de competências no âmbito de uma Organização – institucionalmente falando – deve garantir a capacidade de ação dos cidadãos. Nesse sentido, uma recente entrevista concedida pelo próprio Habermas a *Der Spiegel* e a luta por reconhecimento de direitos

[9] HABERMAS, 2008, p. 159. Nessa passagem, Habermas utiliza-se da metafórica citação da tradição véterotestamentária para assentar que na esfera pública há um espaço caracterizado por "abstrato" que é definido como um "alargamento do espaço social" *("Erweiterung der sozialen Räume")* e especificamente na esfera pública política, portanto, há aqui a denotação normativa de esfera pública, – tema desenvolvido por Habermas há décadas (o caráter da repolitização da esfera pública) – todo tipo de anúncio da mídia bem como as instituições culturais (teatro, museus, bibliotecas etc.) apresentam-se como elementos de uma esfera pública política. Ela assume, por assim dizer, a tarefa de condensar as "opiniões públicas" no intuito de tematizá-las mediante as tomadas de posições diante dos problemas encontrados no espaço público. Em suma, a dinâmica interna e externa de uma esfera pública que se autorreconhece também como esfera pública política é tema fundamental nessa análise reconstrutiva da concepção política habermasiana. Cf. LUBENOW, Jorge Adriano. *A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas: para uma reconstrução da autocrítica*. Cadernos de Ética e Filosofia Política, São Paulo, ano 1, n. 10, p. 103-123, 2007. E também: _____. *A Despolitização da Esfera Pública em Jürgen Habermas sob a perspectiva sociopolítica*. Problemata, v.3, n. 1, p. 54-95, 2012.

do CDVDH (em Açailândia-MA)[10] tornam-se elementos exemplificadores da referida questão.

Nessa entrevista a *Der Spiegel*, logo no 1º parágrafo, traz um adjetivo pouco comum para Habermas: "azedo" ("*sauer*"). Sim, no início da referida entrevista Habermas afirma que está "tão azedo que ele parece ver cair o edifício constitucional diante de seus olhos" [...] exconjura ("*beschimpfe*") os partidos políticos porque os mesmos não tem capacidade de alterar o quadro atual"[11]. Mesmo diante de tal posição e que por assim dizer não é um diagnóstico novo na concepção política habermasiana[12], onde o Estado democrático – a democracia enquanto tal – encontra-se diante "de uma crise de caráter sistêmico e funcional" – ainda é possível pensar sobre a eficácia e consolidação da democracia mesmo diante dos imperativos sistêmicos que, por sua vez, aviltam o mundo da vida, a saber: personalidade, sociedade e a cultura. Em suma, tanto a ordem ontogênica quanto a filogênica no mundo vivido. Para efeito prático da mobilização da sociedade civil perante os mecanismos sistêmicos de poder temos alguns exemplos mais recentes: A República Helênica assim como a maioria dos Estados nacionais da União Europeia em crise tornam-se exemplo dessa incapacidade momentânea da gestão estatal perante a ordem sistêmica. Por outro lado, não poderíamos olvidar também a luta constante da ANDES e demais entidades para uma séria política pública para a Educação, pois não é

---

[10] O CDVDH de Açailândia lutou ativamente pela aprovação da PEC 10 (Projeto de Emenda Constitucional que prevê, sem indenização, expropriar a terra por quem comete o escravismo). O referido Projeto de Lei estava tramitando há dez anos e em 22/5/2012 foi aprovada na Câmara e posteriormente enviada ao Senado.

[11] Georg Diez. Der Spiegel. *Habermas: Schluss Jetzt!* Fevereiro de 2012.

[12] HABERMAS, Jürgen. Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien. In: _____. *Die Neue Unübersichtlichkeit: Kleine PolitischeSchriften V*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. p. 141-163.

possível conceber apenas 2,89% do Orçamento Geral da União no ano de 2010 para que a educação seja suficiente. Um pérfido planejamento que o governo afirma não ser possível alocar 10% do PIB para a educação em 2023 de acordo com o Projeto de Lei 8035/2010, pois "estrangulará a economia". Claro que nessa lógica "do buraco negro" (já que consume tudo o que está a sua volta) não é possível porque se faz necessário pagar juros e amortizar a dívida pública que estava orçada em 44,93% dos recursos da União ainda em 2010. Em 2012 já tínhamos a "continha" para pagar acima de 383 bilhões de reais e em 2013, até 1/6, a dívida consumiu R$ 406 bilhões o que equivale a 51% do gasto federal[13]. Seria uma "utopia realista" – como argumenta Habermas – rever esses critérios? É por isso que essa capacidade de articulação das entidades civis é fundamental no exercício da democracia. E isso se deve não só para o esclarecimento desses fatos, mas também um efetivo caminho para a resolução desses mesmos problemas – dessa crise sistêmica do e no capitalismo[14] – e, nesse aspecto, essas mesmas entidades civis ocupam um lugar de destaque na arena da comunicação na esfera pública política.

Outro exemplo da ação da sociedade civil na luta pela efetivação de sua dignidade e direito é o próprio cenário socioeconômico e geopolítico no Maranhão. Pressionada por organizações da sociedade civil como Centro de Defesa

---

[13] Lembremos que o Congresso Nacional aprovou e a Presidente Dilma sancionou o Orçamento da União no ano de 2012 no montante de R$ 2.150.458.867.507 (2 trilhões, 150 bilhões, 458 milhões, 867 mil e 507 reais). Deste recurso orçamentário, a educação ficou apenas com 3,18%, o trabalho com 1,9%, a saúde com 3,98%. Cf. Auditoria Cidadã da Dívida em http://www.auditoriacidada.org.br.

[14] HABERMAS, Jürgen. Demokratie oder Kapitalismus? Vom Elend der nationalstaatlichen Fragmentierung einer kapitalistisch integrierten Weltgesellschaft. In: _____. *Im Sog der Technokratie: Kleine Politische Schriften XII*. Berlin: Suhrkamp, 2013. p. 138-157.

e Vida dos Direitos Humanos, MST, Sintraf e Fetaema, após consequentes assassinatos com resquícios de pistolagem entre estes o assassinato do líder camponês Raimundo Cabeça, a Comissão de Direitos Humanos (CDH) da Assembleia Legislativa do Maranhão realizou no dia 11/05/2012, uma audiência pública sobre a Pistolagem no Maranhão para encontrar soluções para o problema da pistolagem que decorre, sobretudo, devido ao trabalho escravo e a posse de terras. O evento foi realizado na Câmara de Vereadores de Buriticupu. Além disso, de acordo com os dados do CDVDH, encontramos também o relatório sobre conflitos no campo em 2012, da Comissão Pastoral da Terra (CPT) destacando o Maranhão como o segundo Estado no Brasil com maior número de assassinatos no campo, os casos envolvem, sobretudo, as comunidades quilombolas, indígenas, camponeses e ribeirinhos. O relatório aponta ainda que a região nordeste como a região no Brasil com maior parte dos conflitos por terra, nos quais 46% do total, seguido da região norte com 29 %. A mesma distribuição regional observou-se em relação aos conflitos por água, mostrando a vinculação, nestas regiões, das disputas por esses dois bens vitais. Os conflitos por água destacam-se nos estados do Maranhão e Bahia.

Tomando por referência as patologias sociais esboçadas acima e na tentativa de resolução de (desses) conflitos é que o conceito de solidariedade civil torna-se importante na concepção habermasiana[15].

---

[15] No tocante ao conceito de solidariedade, a crítica de Hauke Brunkhorst à Habermas é interessante, pois para Brunkhorst, o conceito de solidariedade civil habermasiana no intuito de compreender o atual cenário europeu e global, ainda é frágil. Cf. BRUNKHORST, Hauke. *Solidarität: von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsge-nossenschaft*. Berlin: Suhrkamp, 2002. 247 p.

3. O medium de integração de uma solidariedade civil

A solidariedade cívica é importante, no contexto de uma ação programática de cunho político, pois ela é necessária em três aspectos: para a formação da vontade política; e a partir dela, para a produção comunicativa do poder democrático; e, por fim, para a legitimação do exercício do poder ("*Herrschaftsausübung*"). A atitude solidária preconiza um horizonte compartilhado de mundos da vida onde se possa constituir uma comunicativa vontade coletiva ("*kolletiver Wille kommunikativ*").

Esses três aspectos assinalados anteriormente denotam o objetivo fundante do Estado democrático entendido transnacionalmente enquanto "a constituição de uma sociedade civil mundial"[16]. A tradição kantiana é resgatada aqui no tocante ao tema da sociedade cosmopolita que se apresenta não só como uma república mundial, mas, sobretudo, enquanto associação constituída de cidadãos e de um povo ("*überstaatliche Assoziation von Bürgern und Staatsvölkern*") para além do Estado nacional. Só que esses mesmos aspectos não precisam ser entendidos apenas no cenário transnacional, porém no contexto nacional também, pois criar condições coletivas para fomentar o vínculo social – solidariedade civil – não é *particularidade* de uma situação política de caráter transnacional, mas atinge, sobretudo, *a nacionalidade*.

Para efetivar a construção dessa sociedade civil mundial, Habermas está convencido de que os Estados nacionais desenvolver duas questões: uma base jurídica para constituir a política de direitos humanos e a garantia dos direitos fundamentais.

[16] HABERMAS, 2011, p. 86.

1) Uma base jurídica para constituir a política de Direitos Humanos

Aqui diz respeito não precisamente só aos conteúdos normativos, mas aos princípios que fundamentam tais conteúdos. Exemplo desse processo de formação de uma base jurídica capaz de construir programas eficazes que se contraponham a uma ideologia contrária a dignidade da pessoa humana e aos direitos que lhe são outorgados por corolário é a PEC do Trabalho Escravo (PEC 57/1999). O argumento, nesse caso, reside na discussão sobre alterar a tipificação de trabalho escravo e degradante contida no Art 149 do Código Penal. É preciso lembrar que para a bancada ruralista o conteúdo da PEC do Trabalho escravo é muito subjetivo, pois

> reduzir alguém a condição análoga à de escravo, quer submetendo-o a trabalhos forçados ou a jornada exaustiva, quer sujeitando-o a condições degradantes de trabalho, quer restringindo-o, por qualquer meio, sua locomoção em razão de dívida contraída com o empregador ou preposto[17].

Diante desse contraditório cenário não resta dúvidas que se faz necessário à construção de uma base jurídica para a política de efetivação da dignidade da pessoa humana assim como dos seus direitos. Leve-se em conta também que muitos trabalhadores são auxiliados pelo CDVDH pela ausência do reconhecimento e efetivação de direitos por parte das empresas que os contratam[18]. Para Habermas,

---

[17] Cf. art. 149 do CPP. In: BRASIL. *Código de Processo Penal*. Vade Mecum. 5. ed. São Paulo: Rideel, 2008.

[18] Deputados no Maranhão tentam aprovar mais um projeto de enfrentamento a prática de trabalho escravo no Estado. O *projeto de lei nº 078/2013*, de autoria do deputado Bira do Pindaré, propõem que as empresas que se beneficiarem direta ou indiretamente de mão de obra escrava serão impedidas de exercer o mesmo ramo de atividade econômica ou abrir nova empresa no setor por cinco anos. Para isso, a empresa terá cancelado seu cadastro de contribuinte do Imposto sobre

uma política de construção e efetivação de direitos e especificamente de direitos humanos só passa a ter maior sentido no interior de uma forte concepção democrática de esfera pública. Sem a exequibilidade de um projeto democrático de esfera pública torna-se difícil o processo para se estabelecer uma base jurídica que seja constitutiva de direitos humanos.

Em seu XI Escrito Político – *Ach Europa* – Habermas apresenta um preâmbulo nocional a respeito da Democracia – na qual está aqui o elemento da EP – e depois argumenta a respeito da esfera constitucional que deve cuidar da proteção do estado jurídico. A democracia moderna, para Habermas, reúne três elementos: *a autonomia privada de cidadãos* que tem direito para orientar uma vida autodeterminada; *a sociedade civil democrática*, e, portanto, de inclusão de cidadãos livres e iguais na comunidade política; *uma esfera pública política independente*, que liga a sociedade civil à formação da opinião pública e da vontade. Esses três elementos – direito de igualdade e liberdade, participação democrática e um poder (governo) através da opinião pública – são, na verdade, "a família do Estado Constitucional" ("*Familie der*

Circulação de Mercadorias e Serviços (ICMS), o que inviabiliza seu funcionamento. A proposta do Deputado é de que o projeto seja aprovado ainda neste ano. Esse é o segundo projeto de lei a ser discutido pela Assembleia Legislativa do Maranhão que busca reduzir o trabalho escravo. Em abril de 2012, os deputados aprovaram uma lei que impede o Governo do Estado de firmar contratos com empresas que tenham feito uso de trabalho escravo. De inicio a lei foi vetada pelo governo, mas depois de outras análises, no início de 2013, foi sancionada pela Governadora. Cf. CENTRO DE DEFESA E VIDA DOS DIREITOS HUMANOS (CDVDH). *Mais um projeto para enfrentar a escravidão.* Disponível em: < http:// www. cdvdhacai.org.br/14-exemplo-de-dados-artigos/228-bira>. Acesso em 14 jun. 2013. Importante lembrar que a *PEC 57/1999* diz respeito à expropriação de terras em que se constatem trabalhadores em regime análogo de escravidão.

Verfassungsstaaten") [19]. Ainda que pese o fato da diferença fundamental, para Habermas, entre concepção liberal (preferência para a liberdade da sociedade civil) e concepção ou tradição republicana (a participação ativa do cidadão no processo democrático ou na formação da opinião pública), o Estado Constitucional possui, no entendimento habermasiano, três aspectos relevantes, a saber:

O projeto de um Estado Constitucional trata da proteção do Estado de direito da esfera privada através[20]:

> de um sistema de iguais liberdades fundamentais para todos os cidadãos, que simplesmente seria restringido através do direito de liberdade da alteridade (princípio do direito kantiano);
>
> acesso (*Zugang*) a Tribunal (is) (*Gerichten*) independente (s), que confere(m) a todos o direito à proteção jurídica;
>
> separação de poderes entre o legislativo, executivo e judiciário que garanta a união da administração pública ao direito e à lei.

O projeto constitucional trata também da participação política do cidadão por meio[21]

> de iguais associações, direitos de participação e comunicação para todos;
>
> de eleições periódicas e eventualmente referendos sobre o fundamento do inclusivo e igualitário direito à eleição;
>
> da competência entre diferentes partidos, plataformas e programas; e
>
> do princípio da maioria para decisões em representativas entidades associadas.

---

[19] HABERMAS, 2008, p. 141.
[20] HABERMAS, 2008, p. 140-141.
[21] Id. Ibid.

O projeto constitucional cuida, por fim, do funcionamento de uma esfera pública política cidadã por meio[22]

> da separação entre Estado fiscal e sociedade de economia (pelo qual, em princípio, as garantias das liberdades econômicas individuais não prejudiquem uma situação econômica neoliberal);
>
> da liberdade de imprensa, mídias e da liberdade de informação;
>
> e dos regulamentos que garantam o acesso (*Zugang*) da massa e da sociedade civil à esfera pública política assim como prevenir ou inclinar a cobrança (*Vereinnahmung*) sociopolítica e econômica das arenas de comunicação pública.

A partir de tais considerações Habermas está convencido de que estes três elementos – iguais direitos de liberdade, participação democrática e governo mediante opinião pública – formam o cerne do Estado constitucional; e que, no entanto, organizaram-se em duas diferentes tradições: a tradição liberal revela uma preferência para a liberdade dos cidadãos do Estado, enquanto que a tradição republicana e a tradição deliberativa acentuam, cada vez mais, a participação ativa do cidadão na formação da vontade democrática ou na formação da opinião pública racional.

A Esfera pública política ocorre, portanto, entendida comunicativamente, no interior de uma compreensão democrática do Estado de Direito, quando há proteção jurídica – que garanta a todos os direitos fundamentais – e a efetiva participação política. Na verdade, a compreensão normativa da esfera pública, em Habermas, postula, preliminarmente, o paradigma de uma filosofia que não esteja centrada na razão solipsista, pois, dessa forma, não poderia haver a ação comunicativa.

---

[22] Id. Ibid.

2)A garantia dos direitos fundamentais[23]

Habermas está convencido de que uma das consequências do Estado liberal é justamente a garantia que o Estado deve assegurar aos seus cidadãos, pois não se trata de exaurir o discurso jurídico sobre garantia de direitos fundamentais ("*Grundrechte*"), porém em estabelecer principialmente a existência desses mesmos direitos no Estado democrático.

O conceito habermasiano de Direitos Humanos ("*Menschenrechte*") e da Dignidade da Pessoa Humana ("*Menschenwürde*") não fica apenas na pura abordagem descritiva – ou parafraseando o próprio Habermas no início do texto – em uma "sismografia". É preciso, por outro lado, responder à questão "de onde devem vir os motivos?" para uma política normativa. As respostas encontradas não são decisivas, porém consolidam-se como caminhos de uma sociedade justa. Em tempos de luta pelo reconhecimento desses direitos, "a disposição para protestar" ("*Protestbereischaft*") é o "ímã de neodímio" dessa grande "sismografia política" que faz a mediação entre a abordagem descritiva e normativa na luta pela efetivação dos Direitos Humanos e da Dignidade da Pessoa Humana. Essa disposição não só para protestar, mas também para gerar condições de vida digna consolida-se até agora enquanto repto fundamental no trabalho do CDVDH.

Referências

Açailândia (Maranhão). Centro de Defesa da vida e dos Direitos Humanos.

---

[23] CANOTILHO, José Gomes. As Estruturas Subjectivas. Sentido e Forma dos Direitos Fundamentais. In: _____. *Direito Constitucional*. 6. ed. Coimbra: Almedina, 1993. p. 495-572.

Auditoria Cidadã da Dívida. Disponível em: <http://www.auditoriacidada.org.br>. Acesso 12.11.2013.

BRASIL. *Código de Processo Penal*. Vade Mecum. 5. ed. São Paulo: Rideel, 2008

BRUNKHORST, Hauke. *Solidarität: von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsge-nossenschaft*. Berlin: Suhrkamp, 2002. 247 p.

CANOTILHO, José Gomes. As Estruturas Subjectivas. Sentido e Forma dos Direitos Fundamentais. In: _____. *Direito Constitucional*. 6. ed. Coimbra: Almedina, 1993. 1255 p.

HABERMAS, Jürgen. Demokratie oder Kapitalismus? Vom Elend der nationalstaatlichen Fragmentierung einer kapitalistisch integrierten Weltgesellschaft. In: _____. *Im Sog der Technokratie: Kleine Politische Schriften XII*. Berlin: Suhrkamp, 2013. p. 138-157.

_____. *Zur Verfassung Europas*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011. 129 p.

_____. Schluss Jetzt! *Der Spiegel*, Berlin, n. 47, 2011.

_____. *Ach Europa:* Kleine Politische Schriften XI. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2008. 191 p.

_____. *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. 400 p. (Biblioteca Colégio do Brasil 14)

_____. *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Stuttgart: Reclam, 2001. 87 p.

_____. Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien. In: _____. *Die Neue Unübersichtlichkeit: Kleine PolitischeSchriften V*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. p. 141-163

LUBENOW, Jorge Adriano. *A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas: para uma reconstrução da autocrítica*.

Cadernos de Ética e Filosofia Política, São Paulo, ano 1, n.10, p. 103-123, 2007.

_____. *A Despolitização da Esfera Pública em Jürgen Habermas sob a perspectiva sóciopolítica*. Problemata, v.3, n. 1, p. 54-95, 2012.

Jovino Pizzi[*]

JUSTIÇA E A QUESTÃO DO SUJEITO PRONOMINAL

Resumo: O nível pós-convencional do âmbito moral está ligado a um processo social. O procedimento pragmático-comunicativo abandona qualquer apriorismo teísta. Sem qualquer *a priori*, as deliberações atendem ao processo de discussão pública entre os concernidos. A pergunta se volta então a identificar quem são os sujeitos. Paul Ricoeur separa a abordagem objetual da forma pronominal de reconhecer o sujeito. O tratamento pronominal não se resume ao binômio falante-ouvinte, pois requer que todos os pronomes pessoais sejam reconhecidos e admitidos como coatores. O problema se acentua quando aparece a terceira pessoa (singular ou plural) enquanto indica um sujeito neutro ou desinteressado. Todavia, as exigências pragmático-comunicativas presumem um tratamento pronominal tanto ao sujeito falante (eu ou nós) como aos ouvintes (tu ou vós), sem ignorar a perspectiva do pronome pessoal *ele* e/ou *eles*. A suposição de que há terceiras pessoas neutras tem consequências desastrosas para a própria fundamentação discursiva da moral. A ideia do sujeito pronominal requer, pois, um novo giro ao próprio *linguistic turn*. No fundo, haveria a necessidade de configurar uma teoria do agir que pudesse garantir um papel participante aos sujeitos coautores, mesmo que no pronome pessoal estivesse na terceira pessoa (singular ou plural).

Palavras-Chave: Agir comunicativo; Sujeito coautor; tratamento pronominal.

---

[*] Universidade Federal de Pelotas. E-mail: jovino.piz@gmail.com

Abstract: The postconventional level of moral exigencies is connected to a social process. The pragmatic-communicative procedure abandons any a priori theist. Without any *a priori*, the deliberations attend the public discussion among all concerned subjects. The question is: who are the subjects. Paul Ricoeur separates objectual approach from the pronoun form of recognizing the subject. The pronominal treatment is not restricted to the speaker-listener binomial. It requires that all personal pronouns are recognized and admitted as coauthors. The problem is when the third person (singular or plural) appears indicating a neutral or disinterested subject. However, the pragmatic communicative exigencies assume a pronominal treatment to ensure the idea of both the speaking subject coauthor (I or we) and the listeners (you, singular or plural), without ignoring the perspective of the third personal pronoun (it or they). The assumption that there are neutral third parties has disastrous consequences for the foundation of moral rules. The idea of the subject pronoun therefore requires a new twist to the own *linguistic turn*. At the bottom, there would be the need to configure an action theory that could guarantee a participative role to all coauthors, even if the personal pronoun was in the third neutral person (singular or plural).

Key-words: Communicative action; Coauthor subject; Pronominal treatment.

1. Introdução

Em tempos de incertezas, com distintos diagnósticos sistemático do presente e em vistas às desconfianças em relação aos prognósticos, a filosofia não pode permanecer neutra diante dos acontecimentos. Na verdade, ela também sofre os reflexos de suas próprias concepções. A excessiva antropocentralidade é, sem dúvida, um dos aspectos controversos, especialmente em relação ao âmbito moral e as concepções de justiça. É claro que não há como fugir do

locus antropológico, mas vai algum tempo que outras vozes ecoam e reclamam por uma ampliação dos limites da moralidade, pois aspectos ligados aos não humanos e ao meio ambiente também entram na pauta da discussão.

Hinkelammert afirma que o antropocentrismo é responsável pelas incertezas que rondam o futuro da humanidade e do planeta. Daí, a pergunta se é possível uma filosofia capaz de contemplar questões que ultrapassam o horizonte antropológico. Os seres não humanos são sujeitos? Eles devem também ser levados em conta no momento de delinear o âmbito moral? Que tipo de consideração moral eles devem receber? O que dizer dos direitos dos animais ou da ética concernente ao meio ambiente? Como tratar essas questões desde o âmbito moral? A justiça deve se preocupar com essas questões?

Mais que nada, este texto pretende apontar alguns aspectos ligados a uma filosofia deveras antropocentrada e, então, ter em vista um tratamento pronominal capaz de considerar outras vozes que podem interferir no âmbito moral. Aliás, as tentativas de delinear o âmbito moral considerando a plausibilidade dos direitos dos animais e da questão ecológica não são de hoje. E mais: diversas áreas do conhecimento têm evidenciado essa preocupação, mas, às vezes, a filosofia permanece alheia ou, quem sabe, se ressente de uma fundamentação plausível. Na verdade, a discussão evidencia uma impossibilidade em afiançar o âmbito moral em vistas a considerar os não humanos e dos demais seres da natureza enquanto sujeitos inerentes a própria normatividade.

Em vista disso, há quatro aspectos a serem tomados em consideração. O primeiro deles se reporta ao excessivo antropocentrismo, algo intrínseco a fundamentação discursiva da moral (2.0). Em segundo lugar, a categoria de "sujeito" não pode limitar-se ao horizonte das relações humanas como tais. Ela poderia também ter em vista outros *sujeitos*,

de modo a considerar os não humanos e a própria natureza como participantes ativos (4.0). Por fim, o terceiro ponto indica para a noção do sujeito pronominal vinculado a um redimensionamento da própria comunicação, de modo a incluir os não humanos e os elementos da natureza e, assim, evidenciar a justiça desde outro horizonte (4.0). Por fim, o último aspecto sublinha a proposta de uma epistemologia capaz de afiançar a justiça desde a noção de *oikos-cosmos-logos* (5.0).

2. O antropocentrismo em questão

A noção de modernidade evidencia, entre outros aspectos, a "complexidade das diferentes sociedades", o que significa, às vezes, a homogeneização ou a hegemonia de um único ponto de vista, abdicando a diversidade de suas "culturas e histórias" (Demenchonok, 2009, p. 18). Mas, no geral, impera, sem dúvidas, um excessivo antropocentrismo. De fato, a "mão invisível" se identifica com uma modernidade um tanto paradoxal. O reconhecimento das distintas modernidades ou, então, o fato de evidenciar os inúmeros componentes ou áreas indica as diferentes faces da própria modernidade, seja em relação ao aspecto cultural, econômico, científico-tecnológico, político e assim por diante (Demenchonok, 2009, p. 19).

Essa multiplicidade confere outro caráter ao tema da modernidade, principalmente em relação ao racionalismo e à perspectiva de uma filosofia mundana e profana. Na verdade, a mudança implica na ruptura frente aos modelos de caráter apriorístico – seja teogônico, apocalíptico ou de qualquer outra classe – para, então, fundamentar o conhecimento e o próprio âmbito moral independente de pré-determinações alheias. Em boa medida, essa tentativa pode gerar um desconforto ou uma espécie de insegurança, especialmente aos que ainda preconizam uma fundamentação eminentemente metafísica.

Sem entrar no mérito relacionado às multíplices modernidades, de simpatias antipatias a respeito, há um elemento inerente a qualquer delas: o centro continua sendo o ser humano. Na verdade, há uma extraordinária antropocentralidade, com o que a política, a economia, as ciências, a filosofia – e no caso, a própria ética – sofrem o assédio de um ponto de vista eminentemente antropologizado. Por isso, a indagação de Hinkelammert não pode passar incólume. De fato, o antropocentrismo ocidental se caracterizou por um tipo de orientação ao agir a ponto de considerar o ser humano não apenas como "ponto de convergência", mas reforçou o caráter prevalecente sobre os demais seres, a natureza e o universo como tal.

A desmedida acreditabilidade no ser humano parece ser um silogismo. Se isso for um exagero, quem sabe seja uma suposição um tanto constrangedora. Nesse sentido, basta lembrar Wittgenstein, em sua *Conferência sobre ética*, presumindo a possibilidade de que alguém fosse onisciente e, em decorrência, essa pessoa

> conhecesse os movimentos de todos os corpos animados ou inanimados do mundo e conhecesse também os estados mentais de todos os seres que viveram. Além disso, se presumiria que este homem escrevesse seu saber em um grande livro; tal livro conteria a descrição total do mundo (Wittgenstein, 1997, p. 36).

Wittgenstein está preocupado em mostrar a distinção entre juízos de valor e juízos em relação a fatos ou fenômenos. Por sua vez, ele deixa evidente a impossibilidade, tanto lógica quanto real, de o ser humano ser capaz de abarcar não apenas o conhecimento, mas também de dominar determinados significados em relação ao mundo e aos fatos. Para ele, o grande problema foi atribuir "valor absoluto" a questões que não comportam tais pressuposições. Não se trata de recusar o valor intrínseco do ser hu-

mano. No entanto, o propósito está em "ir além do mundo", ou seja, ultrapassar os limites da linguagem humana e demolir as "paredes de nossa jaula" (Wittgenstein, 1997, p. 43) e poder, então, compreender as diferentes linguagens de um mundo que não é apenas antropocêntrico e antropocentralizador.

Em *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas desloca a centralidade do processo comunicativo e o realoca na linguagem. Na verdade, para fugir da antropocentralidade da compreensão do significado de qualquer expressão simbólica, o ponto de apoio para o agir comunicativo deixa de ser "a intenção" ou "o propósito" do falante (Habermas, 2012 I, p. 478), priorizando a "estrutura da expressão linguística" (2012 I, p. 479). Com isso, ele pretende mostrar que o agir comunicativo vincula o entendimento às ações de vários atores, e não simplesmente às intenções ou às pretensões subjetivas. Conforme o próprio autor, é preciso situar as "ações em uma rede de espaços sociais e tempos históricos" (2012 I, p. 479). Trata-se, pois de "atos de entendimento" entre sujeitos que interagem em um contexto social, em um nexo fundamental entre o "*significado* de uma expressão linguística e a *validade*", isto é, sua pretensão de validez em "contextos situativos" (2012 I, p. 485).

No caso, Habermas indica uma abordagem interna (p. 480) e um horizonte (ou mundo) exterior (p. 484), deixando claro que a teoria (comunicativa, no caso) deve introduzir um horizonte que possa "fundamentar os modos básicos de emprego da linguagem". Ao convergir para a linguagem, Habermas reconhece as "diversas maneiras de os participantes manifestarem pretensões normativas de validade", pois os sujeitos sempre compartilham um mundo da vida e o que há de "comum" nesse *Lebenswelt* (Habermas, 2012 I, p. 484). Desse modo, continua o autor, os sujeitos conseguem não somente "coordenar ações", mas

também "*contribuírem para que se construam interações*" (Habermas, 2012 I, p. 485).

Como é possível perceber, essa "primeira consideração intermediária" para delinear seu programa a respeito do "agir social, atividade teleológica e comunicação" (Habermas, 2012 I, p. 473 ss, cf. o próprio título da seção), Habermas procura salientar a força ilocucionária dos atos de fala (Habermas, 2012 I, p. 485), isto é, o procedimentalismo de uma pragmática capaz de "explicar, com base na relação ente o significado literal e o significado contextual das ações de fala, a razão pela qual é preciso adicionar a concepção de mundo de vida ao conceito de agir comunicativo" (Habermas, 2012 I, p. 486).

Nesse sentido, é fundamental compreender o mapeamento do mundo da vida, entendido como *Lebenswelt* desde três horizontes: objetivo, interior e social. Nessa perspectiva, existe uma preocupação com o "social", pois este é o horizonte vinculado à possibilidade de interação entre sujeitos atores. Essa questão já está mais do que explicada, conquanto a validade de qualquer ato de fala não seja tratada como simples inclinação, pois as relações sociais são pautadas por *interesses*, isto é, se apoia em "um *comum acordo normativo*" (Habermas, 2012 I, p. 491).

Em relação aos interesses, há uma questão de fundo. Na própria tipologia do agir (Habermas, 2012 I, p. 493, figura 13), a tipificação dos interesses ligada ao agir presume uma orientação voltada ao êxito em contraposição à orientação voltada ao entendimento. É evidente que, neste caso, Habermas está dialogando com Weber, mas que, de certa forma, assume a tradição ocidental de um antropocentrismo radical. Essa atitude aparece, na figura 14 e "de maneira bastante exata", isto é, taxativa conquanto estabelece uma separação entre a ação social *versus* o agir "não social" (Habermas, 2012 I, p. 495).

Como é possível perceber, qualquer referência que suponha a relação aos não humanos é classificada como "não social". No fundo, isso evidencia a ideia de que *tudo* ou, então, qualquer ação que não for entre humanos pode ser considerada como atividade instrumental. Em outras palavras, o agir instrumental tem como orientação o êxito, uma vez que se refere à observância de "regras técnicas" avaliadas de acordo com o grau de "efetividade de uma interação segundo uma concatenação entre estados e acontecimentos" (Habermas, 2012 I, p. 495). O *telos* do agir instrumental não abandona seu caráter de dominação, uma "escolha racional" que, no fundo, define a relação com o mundo objetivo. Nesse caso, não há como reclamar ou reivindicar um compromisso solidário (ou moral) com os não humanos e com a própria natureza, pois existem apenas interesses instrumentais e instrumentalizantes. Enfim, evidencia-se um antropocentrismo que descarta qualquer exigência normativa fora do horizonte do âmbito humano.

Olhando dessa forma e observando a configuração da própria teoria do agir comunicativo, pode-se afirmar que a filosofia ainda continua cerceada pelo *lócus* antropocêntrico. Por certo, a sobrevalorização do humano não é tema exclusivo da modernidade. Por outro lado, é possível perceber, hoje em dia, indicativos mais que evidentes em relação aos direitos dos animais e aos apelos de um compromisso com o meio ambiente e, inclusive, com as gerações futuras. Em outras palavras, não há como negligenciar ou rechaçar tais reivindicações. Evidentemente, o abandono do aspecto ecológico condiz com uma perspectiva racional antropocentrada, pois as bases "tectônicas" da fundamentação normativa estão se modificando, promovendo a emergência de novos protagonistas. Essa discussão está relacionada com a concepção iluminista de sujeito. Por um lado, a moral iluminista e laica é pertinaz na sensibilização dos sujeitos diante das injustiças, mas, por outro, se

ressente da solidariedade não apenas entre humanos, mas também em relação aos não humanos. Existem, inclusive, situações em que os não humanos recebem um tratamento mais aquiescente do que muitos grupos ou pessoas humanas. Nesse sentido, o prefácio à edição brasileira do livro *Libertação animal* (2004), Peter Singer aponta situações que ele considera constrangedoras.

Há também dificuldade frente à questão ecológica. De uma forma ou de outra, as exigências normativas são exitosas e sensibilizam os sujeitos diante da "injustiça social", a marginalização de grupos, a perda da consciência de classe social de muitas categorias e, inclusive, aguçar a sensibilidade em relação à extrema pobreza. No entanto, essa propensão ou sensibilidade se ressente de um déficit motivador e, em grande parte, não consegue fazer com que os sujeitos assumam a responsabilidade pelas ações coletivas e na luta contras as injustiças e a matriz instrumental em relação ao meio ambiente.

Se isso pode ser retratado como "crise de motivação", muito maior é a resistência frente aos novos protagonistas ou aos sujeitos emergentes, sejam não humanos, as espécies ou, então, em relação ao próprio meio ambiente e ao planeta como tal. As antinomias da racionalidade ilustrada revelam não somente a progressiva perda de solidariedade entre as pessoas e grupos. Em razão disso, existe uma deficiência também em relação aos não humanos e à própria natureza.

Para Habermas, a solidariedade é um conceito limite. Ele supõe uma abstração em relações às questões do bem viver, e conseguir reduzir as questões normativas a questões de justiça (Habermas, 1989, p. 432). Todavia, ao definir a justiça como a outra face da solidariedade, ele parece dirimir a justiça dos âmbitos da vida prática, isto é, ao horizonte do mundo da vida dos humanos. A garantia das liberdades individuais e a busca por justiça retrai o sujeito e

limita seu agir ao âmbito antropocêntrico, desconsiderando o ecossistema como tal e de todos os seres considerados como não humanos. Para além das "debilidades motivacionais", essa perspectiva antropocentrada acaba gerando uma desconfiança na própria ética, consequência dessa antinomia interna. Se, por um lado, ela assegura a autonomia do sujeito diante das prerrogativas e dos deveres individuais, por outro, persiste o déficit diante das exigências relativas ao meio ambiente e, inclusive, em relação à economia, aos recursos naturais e ao próprio planeta. O fato de a solidariedade limitar-se ao antropológico, ela inibe qualquer tentativa de ampliação do raio de abrangência. Isso acaba salientando a noção de que a ética normativa e neutra, voltada exclusivamente ao ser humano, sem evidenciar os novos sujeitos e suas reivindicações por um tratamento ou consideração moral.

3. A emergência de *novos* sujeitos ativos

A ética ambiental e, inclusive, os direitos dos animais indicam um novo patamar para o âmbito moral. Conquanto prospere a tese do enfraquecimento da antropocentralidade, novos balizamentos começam a ganhar corpo. O redimensionamento do âmbito moral supõe, pois, novos contornos. Nesse sentido, há um reexame completo da concepção ou da forma de pensamento inerente aos sistemas filosóficos e crenças religiosas que confere ao ser humano a disposição de centralidade em relação a todo o universo, seja como um eixo ou núcleo em torno do qual estão situadas espacialmente todas as coisas. Essa revisão perpassa a cosmologia aristotélica e cristã medieval, no sentido de reorganizar a finalidade última do próprio ser humano e da natureza como tal e, inclusive, o *télos* que atrai para si todo o movimento da realidade, aspectos presentes, por exemplo, na teleologia hegeliana.

A emergência de novos sujeitos evidencia que o âmbito normativo não é assunto meramente antropológico, na medida em que redimensiona o lugar do humano frente aos não humanos, à natureza e ao próprio cosmos. Assim, a ciência do homem no sentido mais lato – das origens, evolução, desenvolvimentos físico, material e cultural, fisiologia, psicologia, características raciais, costumes sociais, crenças etc. – se insere em um horizonte muito mais amplo. O ponto de convergência, isto é, o núcleo deixa de ser o sujeito humano como tal, pois existe a emergência de outros sujeitos não humanos. Esses *novos* sujeitos coautores passam a ocupar um lugar, por assim dizer, essencial na configuração desse leque que perfaz o horizonte do mundo da vida.

A "palavra *o humano* é perigosamente ambígua" (1961, p. 7), afirma Gabriel Marcel. Seguidor da tradição cristã, Marcel reporta-se ao homem como máquina ou um conjunto mecânico. Todavia, este autor não examina e nem ventila a possibilidade de repensar o sujeito humano frente aos demais seres. Sua ambiguidade diz respeito ao próprio *status* e ao papel do sujeito humano em relação aos demais seres. Em contrapartida, seria mais procedente a arguição a respeito do tratamento nominativo do sujeito enquanto coautor, isto é, não há neutralidade frente aos humanos e aos não humanos (animais e os elementos da natureza).

A intuição de Peter Singer refere-se a "prova incontestável de que a moderna produção animal trata os animais como coisas, apenas meios para seus fins, sem qualquer outra razão para existir" (2004, p. ii). Nesse sentido, os direitos dos animais ampliam o leque concernente à normatividade moral e abre um flanco que infere, evidentemente, na responsabilidade moral dos próprios seres humanos frente a outros seres vivos, como é o caso dos próprios animais. Em outras palavras, trata-se de uma questão relacionada a "uma causa filosófica" (Levai, 2004, p. 17). A temática é por deveras sinuosa ou, então, controver-

sa. No entanto, há, não apenas na filosofia, mas também nas diversas ciências, fortes indícios de que o "eixo de ação" da ação humana não deve limitar-se a justificar a possibilidade do usufruir dos recursos da natureza. O foco meramente instrumental retrata a "atitude egoísta e ambiciosa" dos humanos, no sentido de interferir profundamente "na natureza a ponto de transformá-la em mera fonte de recursos, como se houvesse uma significação funcional para tudo o que existe" (Levai, 2004, p. 21).

Pari passu à causa dos direitos dos animais, ganha força a tese do "aquecimento climático global como perspectiva de interpretação por ser a expressão mais visível e premente da crise ambiental" (Junges, 2010, p. 9). As ameaças exibem as consequências do agir humano e os efeitos sobre a natureza e as espécies. Se, por um lado, reina o "deixa prá lá", por outro, as análises a respeito dos efeitos da ação humana sobre a natureza e sobre os seres vivos são provocadores. Exemplo dessa inquietação é o livro de Colborn, Dumanoski e Myers, *O futuro roubado* (2002), mostrando as ameaças concernentes à sobrevivência dos humanos e demais seres vivos em vistas ao uso indiscriminado de agrotóxicos e de outros agentes químicos. No caso, não está apenas em jogo o "domínio da vida" – para utilizar a expressão de Dworkin – mas às consequências desse domínio frente aos demais seres não humanos e à própria natureza.

Em relação a isso, se justifica a preocupação com o infanticídio, tal como é observado em determinados povos originários da América Latina. Ao mesmo tempo, é questionável a política chinesa do filho único, um controle imposto pelo Estado. Todavia, é justo também o questionamento concernente à capacidade de o planeta garantir a vida dos bilhões de humanos e outros seres vivos, conquanto os recursos do próprio planeta são limitados. Então, a preocupação com a vida não pode limitar-se a ca-

sos étnicos e culturais, pois é preciso ter presente o próprio futuro da humanidade, dos demais seres e, inclusive, da biosfera e do próprio planeta. Nesse sentido, a reformulação de Hans Jonas e sua tentativa em vistas ao redimensionamento do imperativo categórico kantiano se vincula à sobrevivência de bilhões de seres humanos e, além do mais, das inúmeras espécies e do *habitat* como tal.

Jonas reafirma o preceito kantiano do "respeito à lei" enquanto "uma ideia de dever ou de lei moral", pois o "tu deves" emana da razão e, portanto, é gerador de um "princípio da universalidade, à qual a vontade deve ser conformar" (Jonas, 2006, p. 162). Embora sua desconfiança frente ao aspecto "puramente formal" do imperativo categórico, ele reconhece ser, mesmo assim, "uma das notáveis intuições de Kant" (Jonas, 2006, p. 162). Nesse sentido, Jonas comunga com a ideia de que o dever pressupõe um *telos* e que, por isso, a finalidade da ação não se refere tanto ao "que", mas ao "como" (Jonas, 2006, p. 160). No caso, soberania da liberdade do eu (*ego*) se depara com exigências que nem sempre têm origem no núcleo formal. Em outras palavras, é possível reconhecer a dignidade de certos objetos de modo a perceber a vinculação existente entre "*este* sujeito *àquele* objeto" de forma a reconhecer que tais sujeitos atuem em favor de um objeto específico (Jonas, 2006, p. 163).

Conforme Jonas, este sentimento é capaz de "produzir em nós a disposição de apoiar a reivindicação de existência do objeto por meio de nossa ação" (Jonas, 2006, p. 163). No caso, o reconhecimento ocorre principalmente frente a natureza, por ser ela a "nossa progenitura", de modo que a "responsabilidade objetiva e o sentimento de responsabilidade subjetivo" seja fruto de uma educação prévia, ligada a um arquétipo humano elementar que, além do mais, "orientou nossos sentimentos para os tipos de res-

ponsabilidade aos quais falta a garantia do instinto" (Jonas, 2006, p. 164).

Jonas oscila entre responsabilidade como ato humano de quem "é responsável por suas consequências" e, portanto, "responderá por ela, se for o caso" (Jonas, 2006, p. 165); e, em outra direção, a um sentimento subjetivo, com o qual pretende auferir, ao agente causador dos danos, a disposição de sujeito responsável pelos prejuízos. Na sua exposição das diversas noções de responsabilidade, Jonas aponta para um tipo de imputação relacionada ao "que se faz". Assim, ele pretende destacar um "dever ser do objeto", de tal modo que "o dever agir do sujeito" está vinculado ao compromisso de "cuidar do objeto" (Jonas, 2006, p. 167).

Em boa medida, esta exigência rompe com a excessiva antropocentralidade do âmbito moral, pois o agir de forma responsável presume um tipo de reciprocidade entre sujeitos coatures, inclusive em relação aos *objetos* (Jonas, 2006, p. 181). Assim, pode-se compreender a proposta do autor, de forma a admitir o "dinamismo biológico" (Jonas, 2006, p. 189) dos seres vivos, sem recusar a preocupação com o futuro da humanidade e da natureza (Jonas, 2006, p. 229). Esse *futuro* da humanidade pressupõe, conforme Jonas, o "futuro da natureza como sua condição *sine qua non*", ou seja, não há como separar o mundo da vida humano com o meio ambiente ou a biosfera. Isso significa reconhecer a "vida produzida durante o longo trabalho criativo da natureza e agora entregue em nossas mãos" de modo que a própria natureza reclame "nossa proteção" (Jonas, 2006, p. 229). Apesar de tudo isso, Jonas recusa o "reducionismo antropocêntrico", pois qualquer tentativa de examinar a questão implicaria em certo abandono e na desumanização do ser humano.

Na defesa de um antropocentrismo mitigado ou débil, José Roque Junges trata de delinear uma "perspectiva

antropologia condizente com o paradigma ecológico", trazendo à tona "posições antropocêntricas e biocêntricas" (2010, p. 92). O autor sinaliza as "críticas que posições antropocêntricas e antiantropocêntricas fazem uma contra a outra", evidenciando a subjacência de concepções "do ser humano". Para Junges, o "ponto de referência é o ser humano autônomo e empreendedor, vencedor das determinações e autossuficiente, dominador da natureza caótica e conquistador do mundo" (Junges, 2010, p. 77). Todavia, a perspectiva de uma consciência planetária não elimina o foco antropológico.

Em se tratando de direitos, a perspectiva ambiental parece ser mais ampla que a referência aos direitos dos animais, pois envolve não apenas os sujeitos não humanos, mas o conjunto dos elementos da natureza e – para exagerar um pouco – o cosmos como tal. Em relação a isso, não deixa de ser chamativo o apelo de Hans Jonas em torno à responsabilidade presente e futura, ou seja, "o afiançamento do futuro" e com os "efeitos de longo prazo" (Pizzi, 2011). Nesse sentido, o compromisso com os não humanos e o ecossistema não condiz com uma atitude individualizada ou particular, pois "requer uma responsabilidade global". Trata-se, pois, de substituir o modelo cartesiano-baconiano. Em outras palavras, a mudança implica na destituição do essencialismo antropológico e antropologizante, refém da concepção meramente humanista, para assumir um procedimento racional inerente à pluralidade de horizontes do mundo da vida. O *Lebenswelt* assume o papel alimentador do agir, nutrindo o sujeito dos aspectos e/ou elementos essenciais para instruir e fornecer as bases do âmbito moral, tanto em relação ao presente quanto ao futuro.

De ser assim, novos sujeitos passam a compartilhar o horizonte das exigências morais. Que significa isso? Com certeza, uma mudança no *status* humano, de modo a conci-

liar "interesses" que não sejam somente os humanos, isto é, um redimensionamento do âmbito moral e de suas exigências de justiça. De qualquer modo, não há como negar que os sujeitos "emergentes" começam a assediar o antropocentrismo e a própria antropocentralidade da dimensão moral, exigindo novos padrões normativos.

Por isso, se Habermas assume a linguagem como meio para uma intersubjetividade comunicativa, seria necessário, então, introduzir outra mudança, agora em vistas aos sujeitos *emergentes*. Esses sujeitos nunca foram reconhecidos como autores, isto é, sempre foram tratados como objetos, nem jamais foram concebidos como sujeitos para uma consideração moral. Trata-se de outra forma e de um novo olhar em relação aos sujeitos *emergentes*, que também – mas de forma diferenciada – são coautores. No caso, a justiça engloba também os demais seres e, ainda, uma relação solidária frente ao ecossistema como tal. Essa seria, pois, a pauta das questões normativas, a ponto de reconhecer a imputabilidade do sujeito humano frente aos demais seres e à própria natureza.

4. A prevalência do sujeito pronominal frente à noção de justiça

Em certa medida, a laicização está ligada a um processo social, no qual os sujeitos coautores vão redimensionando a argumentação em torno do ponto de vista moral e buscando uma forma humana de justificar a tomada de decisões. O procedimento pragmático-comunicativo abandona qualquer apriorismo teísta (escatológico ou não). Não há, pois, a priori de qualquer tipo, conquanto as deliberações atendam ao processo de discussão pública entre os concernidos, presente ou não.

Essa perspectiva esbarra no poder auferido ao ser humano. Hans Jonas ressalta a superioridade que a civilização técnica conferiu ao ser humano, isto é, de "*uma* forma

de vida" que ameaça "as demais formas" (Jonas, 2006, p. 230). No século XX, o nível de domínio humano sobre a natureza é tamanha a ponto de colocar em risco a própria natureza, ignorando a responsabilidade que o ser humano tem sobre a bioesfera. Para Jonas, "o poder e o perigo revela um dever, o qual, por meio da solidariedade imperativa com o resto do mundo animal, se estende do nosso Ser para o conjunto, independentemente do nosso consentimento" (2006, p. 235). Jonas tem em vista uma bioesfera enquanto "não-ser" e, por isso, defende uma ontologia em vista a princípios voltados ao "sim ao Ser" (Jonas, 2006, p. 233).

Por isso, o giro linguístico não afiança e nem aposta no ontologismo de Jonas. A transformação pragmática da filosofia indica que a era do ser e a da consciência estão confinadas a uma epistemologia restrita ao sujeito individual e subjetivo. A reconfiguração do âmbito moral presume um sujeito coautor e, portanto, vinculado a uma interelação com os demais sujeitos. Nesse sentido, a intenção volta-se a delinear do sujeito pronominal, vale dizer, insistir na ideia de um sujeito participante e, portanto, sem neutralidade. A nossa proposta se origina da leitura de Paul Ricoeur (2007), que insiste na separação entre a abordagem "objetual" e a forma pronominal de reconhecer o sujeito participante. Na verdade, ninguém rebate a forma falante *versus* ouvintes. Não se trata de questionar a importância dessa transformação, muito menos em reassumir os padrões da filosofia da consciência ou a perspectiva egológica da experiência intersubjetiva.

Por isso, quando Ricoeur utiliza a "forma pronominal" (2007, p. 23), ele, de uma forma ou de outra, redimensiona a categorização do sujeito comunicativo. A mudança indica um padrão no tratamento pronominal que não se resume ao binômio falante-ouvinte, aspecto tão precioso para a Teoria do Agir Comunicativo. Nesse sentido, a forma

pronominal requer que todos os pronomes pessoais sejam reconhecidos e admitidos como atores. Em outras palavras, não há pronome pessoal neutro e, em decorrência, a concepção de um sujeito imparcial que deva ser considerado na sua absoluta neutralidade.

O nível gramatical suporta, por exemplo, que a terceira pessoa (singular ou plural) indique um sujeito não-presente ou aparentemente sem uma intervenção direta na ação. Todavia, as exigências pragmático-comunicativas presumem um tratamento pronominal a qualquer sujeito, de forma a garantir tanto ao falante (singular ou plural = *eu* ou *nós*) quanto ao ouvinte (singular ou plural = *tu* ou *vós*), sem ignorar as terceiras pessoas. Na verdade, trata-se de reivindicar, a todos os pronomes pessoais, o mesmo nível, sem, portanto, reduzir a perspectiva do pronome *ele* e/ou *eles* (neutro e/ou imparcial) ao âmbito meramente instrumental. Esse abandono ou, então, a suposição de que há terceiras pessoas neutras apresenta consequências "infelizes" – para utilizar a expressão de Austin – para a própria fundamentação discursiva da moral e, em decorrência, para o conceito de responsabilidade, de solidariedade pública, de justiça e consideração moral em relação aos não humanos.

Em Ricoeur, a exigência do pronome pessoal salienta a atitude reflexiva. A forma como ele justifica tem em vista três perguntas: o *que*; *quem*; e *como*. Segundo o autor, colocar a pergunta "o que" antes da pergunta "quem" implica na prevalência do "lado egológico da experiência", traduzindo-se em um impasse (2007, p. 23). O agir delineado em termos do eu-sujeito tende a refletir o aspecto coletivo como desde um conceito analógico. O agir desde a primeira pessoa do singular pode presumir, no coletivo, uma compreensão analógica, às vezes até mesmo um "corpo estranho", desenhado desde o falante sujeito-ator.

Em termos da teoria do agir comunicativo, o ato locucionário, na primeira pessoa do singular, indica que o fa-

lante não se comporta apenas como proponente, como também pode induzir à justificação do que seja a compreensão exclusiva do falante. No caso, "o" e "os" ouvintes nada mais conseguem a não ser assimilar e admitir essa proposição como se ela fosse expressão da vontade dos próprios concernidos. O aspecto locutório é resultante da ação de se emitir um enunciado, ou seja, do ato linguístico, locucional e locucionário concernente ao sujeito. E isso é concernente ao falante que se dirige a outros sujeitos proponentes.

Em vista disso, Ricoeur inverte a ordem das questões e coloca a pergunta "quem" antes do perguntar-se sobre o "que" isso significa. Para ele, uma boa doutrina fenomenológica deve preocupar-se em primeiro lugar com "a questão intencional", isto é, com os sujeitos em "todas as pessoas gramaticais" (2007, p. 23). Em outras palavras, o desdobramento da pergunta "quem" representa o lado pragmático, enquanto a pergunta "o que" revela o lado propriamente cognitivo. No fundo, a proposta aponta para a prevalência do lado pronominal, o que significa, em outras palavras, que nenhum dos pronomes gramaticais pode ser concebido e julgado como neutro ou desinteressado.

Em síntese, o binômio "sujeito *versus* ouvinte" caracteriza a terceira pessoa (singular e plural) enquanto pronomes de caráter neutro ou desinteressado. Assim, haveria a necessidade de um novo giro ao *linguistic turn*. No fundo, é necessário configurar uma teoria do agir que pudesse garantir um papel participante aos sujeitos coautores, mesmo que no pronome pessoal estivesse na terceira pessoa (singular ou plural). Em decorrência, poder-se-ia admitir como sujeitos não apenas os humanos, mas também outros seres. Por mais controverso que isso possa parecer, esta seria a alternativa possível para situar a natureza, os não humanos e demais seres como coadjuvantes de uma ética que assume a responsabilidade, presente e futura, na configuração de um

habitat saudável; enfim, na feitura de âmbito moral que não admite a terceira pessoa como neutra e, portanto, como puro e simples objeto.

A perspectiva do agir instrumental também deveria ser modificada. Além de renegar a própria teoria dos interesses, a insistência de sujeitos na primeira e segunda pessoa (singular ou plural) atesta um público que deixa de lado os pronomes pessoais na terceira pessoa (singular e plural). Do ponto de vista gramatical, essa neutralidade poderia persistir, mas no âmbito moral, ela não se sustenta, pois o compromisso com a natureza e não humanos exige seu reconhecimento enquanto sujeitos coautores. No caso, as gerações futuras não podem ser diretamente relacionadas enquanto egos ou enquanto alteres (outros). Embora as formas de representatividade possam ser reivindicadas pelas gerações presentes, mesmo assim, elas continuam na conjugação da terceira pessoa, isto é, neutros e desinteressados.

Na possível consistência dessa proposta, haveria, então, uma reconfiguração inclusive no campo democrático, à representação política e à tomada de decisões. O exemplo de Max Frisch, por ocasião da cerimônia fúnebre, nada de especial se o pronome pessoal utilizado fosse o da terceira pessoa do singular, *ele*. Todavia, não cabe sustentar a neutralidade, pois, de certa forma, o ritual seguia orientações do próprio Max Frish, na ocasião já falecido. Na verdade, a "vontade antecipada" rompe com a neutralidade ou o desinteresse de um sujeito ausente, porque sua participação foi expressa previamente e, agora, reaparece no ritual antecipadamente recomendado pelo sujeito autor.

Além do mais, é inapropriada a caracterização da terceira pessoa (do singular ou do plural) enquanto pronome pessoal vinculado à neutralidade ou do sujeito meramente observador. A pretensa neutralidade do sujeito inexiste. A insistência no binômio restrito a "falantes e ouvintes" e, no caso, a possibilidade do sujeito na terceira pessoa deixa de

lado os coautores não participantes. Vale dizer, todos aqueles que não são reconhecidos como sujeitos caracterizados na primeira ou segunda pessoa ficam de fora da comunidade de comunicação, porque a pretensa neutralidade os caracteriza como não participantes.

5. A epistemologia do *oikos-cosmos-logos*

As considerações finais evidenciam o caráter crítico da filosofia enquanto abridora de sentido. Esta perspectiva rompe com padrões unilaterais e vinculados à homogeneização. Nesse sentido, há dois aspectos a serem considerados. O primeiro se refere à discussão sobre a diversidade epistemológica e o sentido do mundo da vida. A filosofia contemporânea apresenta diferentes modelos epistemológicos. Além do desmonte de uma cultura cristã hierarquizada, existe também uma revisão da concepção clássica de saber. Todavia, o mal estar se relaciona à perspectiva cientificista, alicerçada na forma de conhecimento perfeito e mecanicamente sincronizado. No fundo, essas análises salientam também os padrões de uma lógica antropologicamente androcêntrica.

Evidentemente, a recusa da perspectiva antropocentrada provoca um debate peculiar. A mudança nos leva a perguntar se é possível romper com a perspectiva antropológica e introduzir outra, como seria o caso de um delineamento vinculado ao *oikos-cosmopolítico*. Este é o segundo ponto referente à epistemologia. A mudança exige o abandono da referência inerte e inanimada frente à natureza e aos não humanos, isto é, jamais poderiam ser tratados como sujeitos neutros. Em relação a isso, há uma interrelação marcada pela ambivalência, a suspeita e, até certo ponto, o menosprezo a tudo aquilo que não faz parte do mundo humano. Em Platão, por exemplo, a ideia de um mundo efêmero indica o descrédito e causador de vergonha. Por isso, reservar-se à realidade mundana significa, se-

gundo o filósofo, uma vida inautêntica e, portanto, suas pretensões podem ser completamente desqualificadas.

A nova configuração pronominal evidencia a substituição progressiva da ambição fisicalista para consolidar o ideário não antropolozigante, ligado ao *oikos-cosmos-logos*. Essa mudança indica a preferência à vida, ao movimento e ao *habitat* de todos os seres vivos para, desse modo, desenhar uma epistemologia capaz de reconhecer o sentido da multiplicidade de situações, isto é, da diversidade de um *oikos-cosmos-logos* de ultrapassa os limites do humano como tal. Daí as categorias "caráter, função, organismo, adaptação ao meio, sobrevivência do mais forte, etc." coloca em evidência a necessidade de conviver; convivência entre os seres vivos e a natureza como tal, cujos objetos se apresentam significativamente enquanto fenômenos e "cujas instituições se modificam com uma velocidade amplamente superior às transformações sofridas pelo corpo" (Domingues, 1991, p. 289).

Por isso, as bases da justiça encontram guarida na ecologia. Não enquanto um lugar etéreo ou escatológico, mas em um espaço habitável. Trata-se de uma *oikoslogia* (ou oikologia), algo mais amplo que a simples *oikonomia* e consiste em uma discussão sobre as condições humanas e não humanas desse lugar comum, livre, portanto, das ameaças e de um futuro perpassado por incertezas. A pertença não significa apenas o vínculo com uma tradição e com a humanidade, mas também em um compromisso com a ecologia e os não humanos. Por isso, a revolução epistemológica presume a articulação dos saberes com as distintas constelações, ou seja, com as ciências, a ética, as culturas e o meio ambiente.

A mudança indica, pois, uma perspectiva desde as *acrópolis*, e nunca desde a *necrópolis* (Pizzi, 2010). Estas referências destacam a analogia que permite entender um mundo e uma natureza viva, ou seja, o mundo das gentes e da

vida. A ideia se refere, portanto, ao aspecto vivencial e à pluralidade das formas de conviver e realizarem as experiências em sintonia com todos os seres vivos e com a natureza. Por isso, a noção de *oikos-cosmos-polis* evidencia um horizonte público e em harmonia com a natureza – que é vida – no sentido de garantir a hospitalidade convivencional entre humanos e não humanos, entre o *anthropos* e os demais seres e o cosmos como tal. Nesse sentido, o conviver significa a busca de hospitalidade, pois não se trata apenas de uma relação entre sujeitos coautores humanos, mas de uma correlação entre distintos horizontes, sem a primazia ou a superioridade de ninguém ou de nada.

Referências

COLBORNR, T.; DUMANOSKI, D.; MYERS, J. P. *O futuro roubado*. Porto Alegre: L&PM, 2002.

DEMENCHONOK, E. Philosophy After Hiroshima. From power politics to the ethics of Nonviolence and Co-Responsibility. In: DEMENCHONOK, Edward (Ed.). *Between Global Violence and the Ethics of Peace: Philosophical perspectives*. Malden and Oxford: John Wily & Sons Ltd, 2009.

DOMINGUES, I. 1991 *O grau zero do conhecimento. O problema da fundamentação das ciências humanas*. Loyola. São Paulo.

DWORKIN, R. *Domínio da vida*. Aborto, eutanásia e liberdades individuais. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HABERMAS, J. *Teoria do Agir Comunicativo*. Racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, 2012. V. I.

HINKELAMMERT, F. J. *Cultura de La esperanza y sociedad sin exclusión*. San José (Costa Rica): DEI, 1995.

JONAS, H. *O princípio responsabilidade*. Rio de Janeiro: Contraponto & Ed. PUCR-Rio, 2006.

JUNGES, José R. (*Bio*) *Ética ambiental*. 2 ed., São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

LEVAI, Laerte F., *Direito dos animais*. Campos do Jordão: Editora Mantiqueira, 2004.

MARCEL, G. *Revolução da Esperança*. Rearmamento moral em ação. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 1961.

PIZZI, J. Las bases de la interculturalidad desde el Oikos-Cosmos-Logos. In: ROCCHIETTI, A. M; ZAVALA, G.P.; PIZZI, J. *Las bases histórico-políticas de La interculturalidad*. Buenos Aires: Centro de Investigaciones Precolobinas, 2011.

RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

SINGER, P. *Libertação animal*. Ed. rev., Porto Alegre; São Paulo: Lugano, 2004.

WITTGENSTEIN, L. *Conferencia sobre ética*. 3 ed., Barcelona; Buenos Aires; México: Paidos, 1997.

*Luiz Philipe de Caux**

O LUGAR DA NOÇÃO DE EXCEDENTE DE VALIDADE NO MODELO CRÍTICO DA RECONSTRUÇÃO NORMATIVA DE A. HONNETH

Resumo: Questionado recentemente em entrevista, Axel Honneth assim determina o que constitui ainda hoje a Teoria Crítica: "(...) a racionalidade na qual nos apoiamos quando criticamos as condições sociais deve ser já imanente a elas (...). Isso não significa senão que existem demandas e objetivos em nossas condições sociais que apontam para além do presente". A hipótese deste paper é que esse compromisso ontológico e epistêmico do modelo reconstrutivo de teoria crítica de Axel Honneth é passível de esclarecimento conceitual a partir de sua noção de excedente de validade (*Geltungsüberhang*). Trata-se de uma noção de poucas ocorrências, pouco elaborada e aparentemente marginal no corpo da obra de Honneth, mas que, é o que sustento, possui importância central para sua teoria da sociedade e para a compreensão de sua proposta metodológica da reconstrução normativa, delineada em *Das Recht der Freiheit*. O objetivo é esclarecer tanto quanto possível, a partir da gramática dos conflitos sociais descrita em *Luta por reconhecimento* e de algumas revisões explícitas e implícitas que Honneth impôs a sua obra desde então, o teor da noção de excedente de validade, do qual o autor passa a lançar mão, sem preocupações de fundamentação, a partir de 2002, para explicar o movimento conflituoso de atualização histórica de potenciais morais.

---

* Mestrando em Filosofia na UFMG, bolsista pelo CNPq, sob orientação do Prof. Eduardo Soares Neves Silva. E-mail: luizphilipedecaux@gmail.com.

Abstract: In a recent interview, Axel Honneth determines what still constitutes Critical Theory today: "(...) the rationality in which we lean on when we criticize the social conditions must be already immanent to them (...). That means nothing but that there are claims and goals in our social conditions go beyond the present". The hypothesis of this paper is that this ontological and epistemic commitment of Axel Honneth's reconstructive model of Critical Theory can be conceptually elucidated taking as a starting point his notion of surplus of validty (*Geltungsüberhang*). There are few occurences of the term in the corpus of Honneth's work, and it seems to be not enough developed and to play only a marginal role there. I argue, however, that the concept is of central importance to Honneth's theory of society and to his method of normative reconstruction as outlined in *Das Recht der Freiheit*. From the grammar of the social conflicts described in *Struggle for recognition* and some explicit and implicit changes in Honneth's work since then, the objective here is to elucidate as much as possible the content of the notion of surplus of validity, which Honneth begins to make use of with no further grounding elaboration since 2002 to explain the conflictive movement of historical actualization of moral potentials.

Questionado recentemente em entrevista, Axel Honneth assim determina o que constitui ainda hoje a Teoria Crítica: "(...) a racionalidade [*Vernunft*] na qual nos apoiamos quando criticamos as condições sociais deve ser já imanente a elas (...) Isso não significa senão que existem demandas e objetivos em nossas condições sociais que apontam para além do presente".[1] Essa determinação é me-

[1] BRAUER, Angelika; HONNETH, Axel. Das Unbehagen der Vielen (Gespräch). *Der Tagesspiegel*, 02/02/2012. Disponível em:

lhor compreendida se nos lembrarmos que, lendo o ensaio de Horkheimer de 1937, Honneth interpreta o conceito de comportamento crítico que distingue a teoria crítica da teoria tradicional como uma continuação reflexiva da práxis social cotidiana dos atores no conflito social.[2] Se as condições sociais atuais já comportam demandas e objetivos que as excedem, a Teoria Crítica, que não se entende como delas apartada, precisa delas dar conta de duas formas: (a) compreendendo-as conceitualmente e, ao mesmo tempo, (b) refletindo-as em sua forma de proceder.

Nesse segundo aspecto (b), seria característico da Teoria Crítica, segundo Honneth, "um enlace específico entre um procedimento imanente e um conceito de racionalidade que transcende contextos"[3], que se manifestaria, por exemplo, na incorporação de resultados das ciências empíricas particulares à reflexão filosófica. Em sua última obra, Honneth procura atualizar o modelo social da *Filosofia do Direito* de Hegel, na tentativa de extrair de seu método especulativo bases pós-metafísicas para uma investigação histórico-sociológica pautada pelo que chama de "reconstrução normativa". Trata-se de um procedimento que, partindo dos pressupostos de "que a reprodução das sociedades até hoje está ligada à condição de uma orientação comum de valores e ideais de suporte" e que apenas a esses valores ou ideais se deve "recorrer como ponto de referência moral de uma teoria da justiça", "busca reformular

---

<http://tagesspiegel.de/kultur/philosophie-das-unbehagen-der-vielen/6138880.html> Acesso em 03/02/2012.

[2] HONNETH, Axel. *Kritik der Macht*: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. p. 39.

[3] HONNETH, Axel. Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt: Zur Idee der »Kritik« in der Frankfurter Schule. In: HONNETH, Axel. *Pathologien der Vernunft*: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007a. p. 66.

os propósitos normativos de uma teoria da justiça na forma de uma teoria da sociedade, tomando os valores justificados de forma imanente diretamente como orientação para o tratamento e a classificação do material empírico", com a ressalva de que "não pode se tratar apenas de desvendar, pelo caminho reconstrutivo, as instâncias da eticidade já existente, mas deve ser também ao mesmo tempo possível criticá-la à luz dos valores a cada tempo já materializados".[4] Tendo em vista essas considerações epistêmico-metodológicas, Honneth empreende uma reconstrução do percurso conflituoso de desenvolvimento e efetivação de princípios normativos em distintas esferas sociais, traçando, ao mesmo tempo, um diagnóstico de tempo do presente.

Devo me ocupar, nesta comunicação, dos pressupostos ontológicos que informam esse modelo crítico reconstrutivo, i.e., de (a), a compreensão conceitual das "demandas e objetivos em nossas condições sociais que apontam para além do presente", na forma como despontam no interior da teoria do reconhecimento de Honneth. A intenção é esclarecer, a partir da gramática dos conflitos sociais descrita em *Luta por reconhecimento* (1992) e de algumas revisões explícitas e implícitas que Honneth impôs a sua obra desde então, o teor do conceito de excedente de validade (*Geltungsüberhang*), do qual o autor passa a lançar mão, sem preocupações de fundamentação, a partir de 2002, para explicar o movimento conflituoso de atualização histórica de potenciais morais.

•••

Habermas conceituou o processo de evolução social (em seus termos, racionalização do mundo da vida) como um processo de aprendizagem, aplicando à dimensão filogenética a representação piagetiana de uma estrutura lógica

---

[4] HONNETH, Axel. *Das Recht der Freiheit*: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin: Suhrkamp, 2011, pp. 18-28, passim.

de sucessão necessária de níveis de racionalidade na dimensão ontogenética. Em sua recepção crítica da obra de Habermas, Honneth considera que essa abordagem é por demais abstrata e despreza o processo fático de mudança social que se realiza sob condições particulares,[5] levando-o a perder de vista a análise empírica dos conflitos sociais que servem de força-motriz desse desenvolvimento. Seria preciso, segundo Honneth, operar uma correção interna no modelo habermasiano, de forma a realçar o caráter tenso do processo de racionalização social, cujo desenvolvimento e a forma tomada são antes determinados pelo conflito entre grupos com distintas orientações de ação e concepções de valor.[6]

Essa tentativa de correção viria em *Luta por reconhecimento*, onde Honneth, ao interpretar, contra Habermas, o processo de desenvolvimento social como um processo conflituoso, é forçado, com Habermas, a visualizar na dinâmica do conflito social motivações morais. Honneth opõe-se, assim, às análises sociológicas e econômicas hegemônicas, que explicam o conflito em termos utilitaristas e/ou funcionalistas, como luta por autoconservação e/ou pela imposição de interesses. O conflito social é por ele conceituado como

> [...] o processo prático no qual as experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento.[7]

---

[5] HONNETH, Axel. *Kritik der Macht*, op. cit., p. 312.

[6] HONNETH, Axel. *Kritik der Macht*, op. cit., p. 314.

[7] HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung*: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, p. 260. A tradução utilizada é de Luiz Repa, que modifico quando julgo necessário: HONNETH, Axel. *Luta por*

Compreendido como dotado de motivações morais, o conflito social assume o papel de motor do desenvolvimento moral da sociedade, no sentido da ampliação e do aprofundamento das relações de reconhecimento. Esse desenvolvimento ocorre tanto como diferenciação de padrões de reconhecimento (amor, direito e solidariedade) quanto como liberação do potencial inscrito internamente em cada uma das esferas de reconhecimento assim diferenciadas.[8]

Pressuposto dessa concepção de conflito social é a imagem antropológica segundo a qual "sujeitos só podem chegar a uma relação prática consigo mesmos se aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como destinatários [*Adressaten*] sociais destes".[9] Em outras palavras, trata-se da ideia de que não apenas a formação da subjetividade, mas também as espécies de relação prática consigo mesmo (autoconfiança, autorrespeito, autoestima) são mediadas pela interação intersubjetiva. Honneth considera que há um "imperativo ancorado no processo da vida social [que] opera como uma pressão normativa que força os indivíduos a uma deslimitação gradual do teor do reconhecimento recíproco".[10] O potencial de desenvolvimento moral da sociedade se inscreve na estrutura de socialização humana. Nessa gramática da dinâmica social, pretensões normativas contrafáticas cuja resolução era até então meramente possível tem seu conteúdo tornado efetivo por meio de seu reconhecimento social consolidado.

---

reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 257.

[8] HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung*, op. cit., p. 272; *Luta por reconhecimento*, op. cit., p. 267.

[9] HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung*, op. cit., p. 148; *Luta por reconhecimento*, op. cit., p. 155.

[10] HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung*, op. cit., p. 148-149; *Luta por reconhecimento*, op. cit., p. 155-156.

O movimento conflituoso de desenvolvimento moral da sociedade é explicado por Honneth com auxílio da psicologia social de G. H. Mead, da qual lança mão para redescrever em termos materialistas a teoria social do jovem Hegel. Mead descreve em termos pragmáticos a formação da consciência de si humana e das relações práticas consigo mesmo a partir da experiência da tomada de perspectiva de um parceiro de interação e da compreensão de si mesmo como objeto para outro sujeito. Nessa descrição, Mead vale-se aos conceitos de "eu" e "me", legados de William James e John Dewey, para designar o fato de que o indivíduo só é capaz de trazer a si mesmo à condição de conteúdo de sua própria consciência na posição de objeto ("me"), ao passo que o sujeito agente das suas próprias ações espontâneas ("eu") nunca entra em seu próprio campo de visão. Como o indivíduo aprende a tomar-se como objeto a partir da tomada de perspectiva reativa de seu outro da interação, o "me" representa a instância psíquica que internaliza os valores e expectativas sociais de comportamento vigentes. Em contraposição, o "eu" designa "a experiência repentina de um afluxo de impulsos internos", o "reservatório de energias psíquicas que dota todo sujeito de uma pluralidade de possibilidades de identidade não exauridas" por aquelas que já encontraram reconhecimento social.[11] Do atrito entre as normas convencionais de um mundo da vida e as pretensões de individualização de um "eu" que excede o "me" que as internaliza sucede o conflito entre indivíduos e seu ambiente social. Nesse conflito, o "eu" antecipa ou projeta, nas pretensões de validade que levanta, uma sociedade possível onde normas mais universais, sensíveis a uma diferença ou a uma igualdade até então não reconhecida, encontram assentimento generalizado. É o

[11] HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung*, op. cit., p. 131; *Luta por reconhecimento*, op. cit., p. 140-141.

reconhecimento consolidado que efetiva pretensões de validade que, enquanto meras pretensões, mantém-se no plano das possibilidades.

A explicação moral do conflito proporcionada por Mead não deixa completamente claro, contudo, que espécie de relação há, para o Honneth de *Luta por reconhecimento,* entre possibilidade e efetividade normativa em um dado momento histórico. Essa imprecisão seria apontada pela questão que Arto Laitinen põe a Honneth num colóquio na Universidade finlandesa de Jyväskyla em 2002.[12] Num artigo de cunho analítico, Laitinen procura esclarecer conceitualmente o que se entende por reconhecimento. Sua observação mais perspicaz diz respeito à equivocidade sobre as realizações do ato de reconhecimento:[13] trata-se de um ato receptivo que responde adequadamente a um status pré-existente, ou de um ato atributivo que faz, por sua conta, emergir o status reconhecido? Se o reconhecimento é o ato que marca a transição entre a mera possibilidade de uma pretensão de validade e a sua resolução em efetividade, a resposta a essa questão determina também o status ontológico daquilo que é meramente possível num dado momento. No primeiro caso, o do modelo receptivo, a pretensão levantada já implicaria por si mesma sua própria efetivação, não carecendo do ato de reconhecimento para essa atualização. No segundo, o modelo atributivo, a pretensão levantada possuiria força nula, pois seria completamente dependente de um ato de reconhecimento que advém arbitrariamente e *ex nihilo*.

A resposta de Honneth, na trilha daquela proposta pelo próprio Laitinen, procurar equilibrar as duas respostas-

[12] LAITINEN, Arto. Interpersonal recognition: A response to value or a precondition of personhood? *Inquiry*, 45 (4), 2002, pp. 463-478.
[13] LAITINEN, Arto. Interpersonal recognition, op. cit., pp. 473-475.

limite. "Em nossa atitude de reconhecimento", diz Honneth,

> reagimos apropriadamente a características valorativas que os sujeitos humanos já possuem previamente de acordo com critérios de nosso mundo da vida, das quais eles, no entanto, só podem atualmente dispor se também são capazes de se identificar com elas graças à experiência desse reconhecimento.[14]

Na leitura que Honneth faz de Mead em *Luta por reconhecimento*, indicava-se, ainda que de forma não totalmente clara, que competia à instância psíquica do "eu" o papel de negação da ordem social efetiva (seu mundo da vida internalizado no "me"), sendo uma fonte inexaurível de possibilidades normativas. A resposta a Laitinen parece, por um lado, indicar que há uma limitação objetiva à dimensão das possibilidades normativas ligadas à atividade negadora do "eu": os critérios axiológicos de seu mundo da vida. Esses valores, explica Honneth, são entendidos no sentido de um realismo moderado: possuem certa objetividade dentro do horizonte de experiência de um mundo da vida particular. Honneth não permite que isso implique em relativismo axiológico, pois dota seu realismo moderado de uma "concepção robusta de progresso", postulando um "desenvolvimento direcionado que permita juízos fundamentados sobre a validade trans-histórica de cada cultura de reconhecimento".[15] A consequência desse esclarecimento da teoria[16]

---

[14] HONNETH, Axel. Der Grund der Anerkennung: Eine Erwiderung auf kritische Rückfragen. In: HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung*, op. cit., p. 327.

[15] HONNETH, Axel. Der Grund der Anerkennung, op. cit., p. 324-325.

[16] Não parece razoável considerar que a resposta a Laitinen consista numa revisão da posição defendida por Honneth em *Luta por reconhecimento*. Já no livro de 1992, em especial em seu último capítulo,

é que aquilo que no modelo de Mead aparecia como uma mera possibilidade entre outras, vinculada à negatividade da imprevisível instância psíquica do "eu", aponta agora como possibilidade latente e privilegiada, inscrita num mundo da vida já efetivo e aguardando o devido reconhecimento para se tornar consciente de ("se identificar com") sua efetividade.

Patchen Markell argumenta que, se com esse esclarecimento Honneth pretendeu demarcar a inscrição de potencialidades no seio da efetividade histórica, acabou enfatizando a divisão do trabalho entre as duas dimensões: "ao sugerir que as potencialidades precisam ser suplementadas por algo mais antes de poderem ser efetivadas [...] essa abordagem converte a pura ou mera potencialidade em seu contrário: incapacidade",[17] pois se, por um lado, aquele que reclama uma potencialidade não é capaz de se identificar completamente com ela, por outro lado, apenas aquele de quem essa potencialidade é reclamada tem o poder de atualizá-la em efetividade. Ou ainda, como Honneth sintetiza a crítica de Markell, sua teoria situaria "os excluídos num estado de incapacidade epistêmica ao sustentar que o domínio de potenciais pretensões por reconhecimento só é acessível num sentido teórico".[18]

Honneth contra-argumenta que Markell teria interpretado sua explicação das realizações da atitude de reconhecimento de forma limitada, entendendo a efetivação de potencialidades operada pelo reconhecimento apenas como

---

Honneth defendia explicitamente uma posição semelhante, ainda que com outros referenciais teóricos.

[17] MARKELL, Patchen. The Potential and the Actual: Mead, Honneth, and the "I". In: BRINK, Bert van den, OWEN, David (eds.). *Recognition and Power*: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007, p. 105.

[18] HONNETH, Axel. Rejoinder. In: BRINK, Bert van den, OWEN, David (eds.). *Recognition and Power*, op. cit., p. 355.

um tipo de realização cognitiva, ao passo que, na discussão com Laitinen, a distinção entre potencialidade e efetividade não indicaria uma lacuna epistêmica, mas um desacordo entre o saber ético de um mundo da vida e a sua expressão social prática. A resposta dá mais um passo na explicitação da relação entre possibilidade e efetividade pressuposta na gramática das lutas por reconhecimento. "Nesse sentido", Honneth argumenta,

> a luta por reconhecimento representa uma luta pela articulação social de um saber pré-existente; o resultado positivo dessa luta – "efetivação" – consiste no estabelecimento de práticas de reconhecimento através das quais as pessoas em questão podem de fato se identificar com suas características valorativas.[19]

A se tomar esse esclarecimento, as pretensões em jogo num conflito por reconhecimento visariam somente à aplicação correta de uma norma já válida em um determinado mundo da vida. A divisão do trabalho entre potencialidade e efetividade se traduz agora na divisão entre validade e facticidade, entre norma meramente válida e norma vigente regularmente aplicada. A questionável atribuição de validade a uma norma não efetiva revela que, ainda que Markell não tenha razão em sua objeção sobre incapacidade epistêmica dos "não-reconhecidos", sua denúncia de uma separação entre os dois planos segue fazendo sentido. Além disso, parece haver na resposta de Honneth uma sugestão implícita de que apenas o plano da aplicação de normas pré-existentes é que compõe o objeto da lide por reconhecimento, e não o plano da justificação dessas normas, i.e., sua validade mesma.

Até então tem-se os seguintes resultados. As possibilidades normativas de um determinado momento histórico

[19] HONNETH, Axel. Rejoinder, op. cit., p. 356.

são limitadas não apenas pela objetividade de valores de seu mundo da vida, mas, mais estritamente, pelas normas nele já válidas, ainda que contrafaticamente, i.e., sem que sejam ao mesmo tempo aplicadas (efetivas). Nesse sentido, essas possibilidades devem ser compreendidas em sentido estrito como possibilidades latentes e privilegiadas em sua chance de efetivação em face das demais. No conflito social, a efetiva vigência de normas sociais contrafaticamente válidas é reclamada por um grupo social em face dos demais, e a efetivação da possibilidade em lide se dá pela atitude prática de reconhecimento, por parte desses demais grupos, de que a norma se aplica, ou seja, se dá pela efetiva aplicação da norma.

Markell prossegue sua crítica a Honneth propondo alternativamente uma interessante e distinta leitura da obra de Mead, chegando a uma explicação teórica do conflito social na qual as possibilidades do presente estão inscritas de forma não determinista na efetiva atividade imprevisível do "eu". Foge dos objetivos dessa investigação, contudo, acompanhar seu argumento,[20] em especial porque já em 2002 Honneth havia explicitamente abandonado o referencial teórico de Mead, argumentando de forma lacônica que sua teoria não serve a uma teoria do reconhecimento.[21]

Ao mesmo tempo em que abandona o quadro de referências da psicologia social de Mead, Honneth começa a lançar mão um pouco inadvertidamente de um novo con-

---

[20] Remete-se à estimulante leitura de MARKELL, Patchen.The Potential and the Actual, op. cit.

[21] Honneth explica apenas que o que Mead entende por "reconhecimento" não passaria do "ato recíproco tomada de perspectiva, sem que nisso a ação do respectivo outro tivesse importância decisiva", de forma que a emergência de normas sociais não seria dependente dos comportamentos de ambos os parceiros de interação e as próprias ações não seriam distinguíveis em seu caráter normativo. HONNETH, Axel. Der Grund der Anekennung, op. cit., p. 312.

ceito para explicação da dinâmica de evolução social. O conceito de excedente de validade (*Geltungsüberhang*) das normas de reconhecimento vem tornar um pouco mais complexa a vacilante relação traçada entre possibilidade e efetividade. Com ele, Honneth designa o fato de que

> mesmo quando não parece haver nenhuma fissura entre práxis fática e normas implícitas, os ideais das distintas formas de reconhecimento exigem continuamente um mais em comportamento moralmente adequado do que o já praticado nessa realidade particular. [...] as normas de reconhecimento [...] reclamam sempre, a partir de si mesmas, uma maior perfeição de nossa ação moral, de tal forma que o processo histórico é caracterizado por uma permanente pressão por aprendizagem.[22]

Esse conceito, introduzido subitamente, parece não ser contraditório com a lógica de movimento do conflito social do interacionismo de Mead: a ideia de um excedente de validade parece conformar-se em alguma medida com a da pressão exercida pelo "eu" de Mead, essa fonte contínua de insatisfação contra a ordem social, exigente de ampliação e aprofundamento das formas de reconhecimento já consolidadas. No entanto, como dito, Honneth já havia abandonado o quadro teórico de Mead. Em seu lugar explicativo dentro da teoria do reconhecimento de Honneth entraria a já empregada teoria psicanalítica das relações de objeto, à qual voltarei mais adiante.

Resta saber se o novo conceito contradiz ou complementa o quadro até então traçado. O conflito social havia sido definido como um conflito pela efetivação de normas já válidas contrafaticamente num determinado mundo da vida, efetivação que tem lugar pela consolidação de uma atitude prática de reconhecimento. As normas válidas de um mundo da vida aparecem agora como normas de

[22] HONNETH, Axel. Der Grund der Anerkennung, op. cit., p. 341.

reconhecimento dotadas de um excedente de validade, apontando, a partir de si mesmas, para além de si mesmas.

Não fica claro como isso acontece, e Honneth admite que o conceito introduzido pertença ainda a um território extremamente especulativo.[23] A fim de esclarecê-lo, é preciso acompanhar o conceito em suas ocorrências pontuais no desenvolvimento da obra de Honneth[24], e ao mesmo tempo, por um caminho indireto, a substituição do quadro teórico de Mead pela ampliação do escopo da teoria das relações de objeto.

Já em um artigo de 1981, antes de sua primeira formulação de uma teoria do reconhecimento e, portanto, em um contexto distinto, Honneth se refere à "sensibilização por pretensões sociais inexauridas por justiça", ligada aos "excedentes normativos [*die normativen Überschusse*] da moral universal burguesa" que, para o Habermas de *Para a reconstrução do materialismo histórico*, representam os pressupostos prático-morais da crítica.[25] Surpreendentemente, esse sentido da expressão é extremamente próximo daquele que aparece em um artigo escrito por Honneth trinta anos depois. Ali, a afirmação do Marx de *A guerra civil na França* de que a Comuna de Paris desejou trazer a ideia de propriedade privada à sua verdade é interpretada como a indicação de um apelo, por parte da classe trabalhadora, ao excedente normativo de validade da ideia já estabelecida institucionalmente de propriedade privada.[26]

---

[23] HONNETH, Axel. Der Grund der Anerkennung, op. cit., p. 341.

[24] No que se segue, a compilação de ocorrências do termo na obra de Honneth não se garante exaustiva.

[25] HONNETH, Axel. Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft: Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale. In: HONNETH, Axel. *Das Andere der Gerechtigkeit*: Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p. 111.

[26] HONNETH, Axel. Die Moral im „Kapital": Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik. *Leviathan*, 39, 2011, p. 586.

Essa interpretação de Marx pode ser mais bem compreendida a partir de outra passagem de Honneth, dessa vez já no contexto de sua teoria do reconhecimento. Dessa vez, Honneth define o excedente de validade dos princípios de reconhecimento internos às esferas diferenciadas historicamente como princípios normativos que possuem "um *excedente semântico* [*semantischen Überschuss*] que demanda um mais em justiça relativa a cada esfera [de reconhecimento] do que o que já está incorporado nas práticas e instituições existentes".[27] O que interessa, dessa vez, é a afirmativa de que o excedente de validade das normas de reconhecimento de um mundo da vida é um excedente semântico dessas normas. No caso da interpretação que Honneth faz da passagem de Marx, como já era de se entrever, tratava-se de apontar no conflito de classes uma disputa hermenêutica pelo significado da norma de propriedade privada para além de seu conteúdo efetivado. Todavia, é notável que não se fale em abertura, mas em excedente semântico, o que não deixa de ter implicações.

A caracterização do excedente de validade das normas de reconhecimento como um excedente semântico permite que se mantenha, até então, a gramática do conflito social traçada. Trata-se ainda, no conflito por reconhecimento, de uma lide pela aplicação de normas já válidas de um mundo da vida, aplicação que se efetiva pelo reconhecimento social da pretensão levantada. O que se torna mais complexo é o que se entende por aplicação da norma, pois

---

[27] HONNETH, Axel. Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit: Überlegung im Anschluss na Hegel. In: MERKER, Barbara; MOHR, Georg. QUANTE, Michael (Hrsg.). *Subjektivität und Anerkennung*. Padeborn: Mentis Verlag, 2004. p. 226. Há uma tradução para o português (Justiça e liberdade comunicativa: reflexões em conexão com Hegel. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n. 89, jan-jun 2004), mas a passagem citada (p. 120) contém erros que impossibilitam o uso. O grifo na citação é meu.

a norma não é mais cerrada dentro de limites dados. Não é, todavia, norma aberta em qualquer direção. O que a escolha do termo *excedente* semântico de validade parece assinalar é que a norma social em lide possui já em si um cerne racional e universalizável que, pela mediação do conflito, pressiona a facticidade em uma direção determinada, a da racionalização das relações sociais.

É também nesse sentido que Honneth se utiliza do conceito de excedente de validade na discussão com Nancy Fraser. Ali, Honneth considera a luta por reconhecimento como uma luta em torno da "aplicação e interpretação apropriadas" do excedente de validade dos princípios específicos de cada esfera de reconhecimento.[28] Esse conflito põe em marcha uma dialética moral entre o universal e particular: "pode-se sempre recorrer a uma diferença particular relativa aplicando-se um princípio geral de reconhecimento mútuo que compele normativamente a uma expansão das relações existentes de reconhecimento".[29] Em outras palavras, "exigências são sempre feitas de uma perspectiva particular (carência, situação de vida, contribuição) que ainda não encontrou consideração apropriada em recurso a um princípio geral de reconhecimento (amor, direito, mérito)".[30] Essa dialética moral representa a forma como o excedente de validade das normas de reconhecimento se desenvolve. Trata-se do desdobramento do cerne racional, universalizável da norma. O processo de universalização das normas sociais se dá no duplo sentido da individualização e da inclusão, sentidos ligados um ao outro interna e logicamente: o reconhecimento de uma diferença (individu-

---

[28] HONNETH, Axel. Redistribution as recognition: A response to Nancy Fraser. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition?* A Political-Philosophical Exchange. New York: Verso, 2003, p. 186.

[29] HONNETH, Axel. Redistribution as recognition, op.cit., p. 152.

[30] HONNETH, Axel. Redistribution as recognition, op.cit., p. 186.

alização - particularidade) amplia a extensão da norma de reconhecimento (inclusão - universalidade).

O conceito de excedente de validade volta a ser empregado na apresentação de um programa de pesquisa sobre paradoxos da modernização capitalista.[31] Trata-se ali de apresentar liminarmente a tese de que, sob as crescentes pressões de exploração (*Verwertungszwänge*) do capitalismo neoliberal, os padrões interpretativos de reconhecimento institucionalizados se transformam de uma forma caracterizada como paradoxal, entendo-se por paradoxo "quando justamente mediante a tentativa de efetivação de uma intenção, diminui-se a probabilidade de que essa intenção se efetive".[32] Sem que se adentrar mais no problema tratado, o que interessa aqui provisoriamente é que se entrevê também a possibilidade de um desenvolvimento distorcido ou falho do excedente de validade das normas de reconhecimento.[33]

Nisso parece ter se esclarecido tanto quando possível o teor do conceito de excedente de validade em suas impli-

---

[31] Ocorrências nas páginas 224, 225 e 226 de HONNETH, Axel; HARTMANN, Martin. Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung: Ein Untersuchungsprogramm. In: HONNETH, Axel. *Das Ich im Wir*: Studien zur Anerkennungstheorie. Berlin: Suhrkamp, 2010.

[32] HONNETH, Axel; HARTMANN, Martin. Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung, p. 233.

[33] O que não fica claro, no entanto, é a forma como o os nomeados imperativos de exploração do capitalismo influenciam nas normas de reconhecimento que sustentam normativamente o próprio sistema capitalista. Honneth rejeita o diagnóstico habermasiano de colonização do mundo da vida pelos imperativos sistêmicos (cf. *Kritik der Macht*, cap. 9), sem oferecer, até onde entendo, uma explicação alternativa para o fenômeno visado. Acredito que a rejeição absoluta do ponto de vista alegadamente utilitarista da economia política impede Honneth de tratar satisfatoriamente, em termos explicativo-causais, as patologias da reificação, do reconhecimento ideológico, bem como dos paradoxos no desenvolvimento normativo do capitalismo.

cações na ontologia social de Honneth. Ele traduz a pressuposição de uma racionalidade ao mesmo tempo imanente e transcendente às relações sociais, ou, melhor dito, dotadas de uma transcendência advinda de dentro dessas relações. As normas nas quais os agentes se apóiam no conflito social possuem um potencial de universalização e é esse o índice que permite determinar cada resultado provisório do conflito como um passo de progresso moral ou não. Essa racionalidade imanente das normas sociais exerce uma pressão, ao modo da coerção não coercitiva do melhor argumento em Habermas, em direção ao progresso moral, mas este não é garantido apenas por esse motivo. Outros fatores impõem distorções e desvios ao desenvolvimento correto das normas das relações sociais.

Não se deve, todavia, equiparar, nesse ponto, o modelo de Honneth ao de Habermas. Honneth aceita a destranscendentalização da razão operada pela pragmática universal de Habermas, e é nos termos da teoria do discurso e da ideia de um *telos* do entendimento da linguagem que Honneth compreende a racionalidade imanente às relações sociais. No entanto, à diferença de Habermas, Honneth não considera que as obrigações legítimas contextuais de um mundo da vida originam-se organicamente de normas de ação acordadas consensualmente, mas sim que penetram sempre nesse discurso a partir de fora,[34] ou, na ótima formulação de Testa, que são os "sentimentos negativos de desprezo [que] tornam cognitivamente acessível uma distorção moral".[35] A racionalidade imanente de um mundo da vida não é abstrata, mas aquela concreta das normas e valores desse mundo da vida particular, ainda que materializada

[34] HONNETH, Axel. Problems of ethical pluralism: Arnold Gehlen's anthropological ethics. *Iris*, I, April 2009, p. 193.

[35] TESTA, Italo. Intersubjetividade, natureza e sentimentos morais: A teoria crítica de A. Honneth e a regra de ouro. *Civitas*, 8 (1), 2008, p. 97.

em relações não universalizáveis, como no caso das relações pessoais íntimas.[36]

Para esclarecer o ponto em que o tratamento do problema por Honneth se distingue daquele oferecido por Habermas, é preciso complementar a investigação do conceito de excedente de validade com as revisões que Honneth se impôs após o abandono do quadro teórico de Mead, retomando o fio da argumentação há pouco posto à parte. Como mencionado, no lugar onde antes a teoria social de Mead era empregada explicativamente, entra a teoria psicanalítica das relações de objeto. Ela deve servir como que de contrapartida ontogenética às reflexões social-filosóficas que embasam o conceito de excedente de validade.

Se Mead fora abandonado por reduzir o ato de reconhecimento apenas à tomada cognitiva de perspectiva de um parceiro de interação, a virada em direção à teoria das relações de objeto tem por objetivo justamente "explicar por que o reconhecimento é primordialmente *afetivo* em sua natureza".[37] Trata-se da mesma necessidade teórica que levaria Honneth, pouco mais tarde, à proposição de que o reconhecimento precede o conhecimento,[38] interpretando a reificação como esquecimento da atitude primária de reco-

---

[36] Cf., HONNETH, Axel; RÖSSLER, Beate. Einleitung: Von Person zu Person: Zur Moralität persönlicher Beziehungen. In: HONNETH, Axel; RÖSSLER, Beate (Hrsg). *Von Person zu Person*: Zur Moralität persönlicher Beziehungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

[37] DERANTY, Jean-Philippe. Reflective critical theory: A systematic reconstruction of Axel Honneth's social philosophy. In: PETHERBRIDGE, Danielle (ed.). *Axel Honneth: Critical Essays*. With a Reply by Axel Honneth. Leiden: Brill, 2011, p. 82, grifo do autor.

[38] HONNETH, Axel. Unsichtbarkeit: Über die moralische Epistemologie der Anerkennung. In: HONNETH, Axel. *Unsichtbarkeit*: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, pp. 10-27.

nhecimento.[39] Do ponto de vista do problema ora tratado, a relevância da revisão em termos da teoria do reconhecimento da psicanálise diz respeito ao lugar da negatividade do sujeito em relação à ordem social e em seu papel de motor de atualização de possibilidades não efetivadas. Já esse era o papel que Mead reservava ao "eu", em contraposição ao "me". A noção meadiana (também freudiana, embora com outra tonalidade) de uma negatividade intrínseca do sujeito é que é revisada.

A representação de uma natureza psíquica antissocial, seja na forma da pulsão de morte ou de uma inclinação à agressividade, tem um papel central para a psicanálise freudiana ortodoxa. Essa representação é dependente de uma concepção de sujeito pré-social e que subsiste à socialização, opondo-lhe resistência. Para dar conta de seu compromisso intersubjetivista, Honneth se apóia na escola psicanalítica das relações de objeto, que localiza inicialmente a formação da subjetividade na ruptura da intersubjetividade primária da ligação simbiótica entre bebê e mãe, ali onde a independência do mundo objetivo e do parceiro da interação (a mãe) é dolorosamente reconhecida. O que, por exemplo, a ideia de objeto transicional de Winnicott explicita, é que essa ferida infligida à criança pela coerção pelo reconhecimento de um mundo interativo independente permanece atuante por toda a sua vida na forma de uma tendência ao restabelecimento da unidade simbiótica primária.[40] A ideia especulativa de um "trabalho do negativo" inerente à constituição psíquica, que Joel Whitebook o acusa de negligenciar, é interpretada por Honneth, como "um rebelar-se sempre renovado contra a independência e a indis-

---

[39] HONNETH, Axel. *Verdinglichung*: Eine anerkennungstheoretische Studie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

[40] HONNETH, Axel. Das Werk der Negativität: Eine anerkennungstheoretische Revision der Psychoanalyse. In: HONNETH, Axel. *Das Ich im Wir*, op. cit., p. 259

ponibilidade do Outro que corporifica a sociabilidade".[41] Essa negatividade "não é compreendida como um dom de nossa natureza pulsional, mas como resultado inevitável de nossa socialização".[42]

Do ponto de vista do indivíduo, é a lembrança de um estado primevo e irrecuperável de fusão intersubjetiva a responsável por impelir os sujeitos à negação da ordem social. O "eu" de Mead, empregado em *Luta por reconhecimento* para designar a fonte imprevisível de possibilidades de identidades pessoais não exauridas pelas já socialmente reconhecidas, cede lugar ao conceito psíquico de um sujeito sempre em busca de uma origem perdida – de uma reconciliação.

Com isso, é dado o último passo no esclarecimento do conteúdo conceitual subjacente ao excedente de validade das esferas de reconhecimento. Objetivamente, corresponde à pressão pela racionalização/universalização das relações intersubjetivas, operada como resultado de uma disputa hermenêutica em torno de normas vigentes de um mundo da vida e não exauridas na correção de sua aplicação em face dos critérios contrafáticos desse mesmo mundo da vida. Tem por contraparte subjetiva o anseio individual de restabelecimento de uma condição primária de deslimitação entre eu e não-eu, i.e., uma reconciliação como reconhecimento total e absoluto. Ambos os conteúdos conceituais convergem para o mesmo *telos*, na medida em que racionalização das relações sociais e reconciliação coincidam.

Referências Bibliográficas

[41] HONNETH, Axel. Facetten des vorsozialen Selbst: Eine Erwiderung auf Joel Whitebook. In: HONNETH, Axel. *Das Ich im Wir*, op. cit., p. 297.
[42] HONNETH, Axel. Das Werk der Negativität, op. cit., p. 259.

BRAUER, Angelika; HONNETH, Axel. Das Unbehagen der Vielen (Gespräch). *Der Tagesspiegel*, 02/02/2012. Disponível em: <http://tagesspiegel.de/kultur/philosophie-das-unbehagen-der-vielen/6138880.html> Acesso em 03/02/2012.

DERANTY, Jean-Philippe. Reflective critical theory: A systematic reconstruction of Axel Honneth's social philosophy. In: PETHERBRIDGE, Danielle (ed.). *Axel Honneth: Critical Essays*. With a Reply by Axel Honneth. Leiden: Brill, 2011

HONNETH, Axel; HARTMANN, Martin. Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung: Ein Untersuchungsprogramm. In: HONNETH, Axel. *Das Ich im Wir*: Studien zur Anerkennungstheorie. Berlin: Suhrkamp, 2010.

HONNETH, Axel; RÖSSLER, Beate. Einleitung: Von Person zu Person: Zur Moralität persönlicher Beziehungen. In: _____; _____ (Hrsg). *Von Person zu Person*: Zur Moralität persönlicher Beziehungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008

HONNETH, Axel. *Kritik der Macht*: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft: Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale. In: _____. *Das Andere der Gerechtigkeit*: Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000

_____. *Kampf um Anerkennung*: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

_____. *Luta por reconhecimento*: A gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. Der Grund der Anerkennung: Eine Erwiderung auf kritische Rückfragen. In: _____. *Kampf um Anerkennung:* Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

_____. Redistribution as recognition: A response to Nancy Fraser. In: FRASER, Nancy; _____. *Redistribution or Recognition?* A Political-Philosophical Exchange. New York: Verso, 2003.

_____. Unsichtbarkeit: Über die moralische Epistemologie der Anerkennung. In: _____. *Unsichtbarkeit*: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

_____. Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit: Überlegung im Anschluss na Hegel. In: MERKER, Barbara; MOHR, Georg. QUANTE, Michael (Hrsg.). *Subjektivität und Anerkennung*. Padeborn: Mentis Verlag, 2004.

_____. *Verdinglichung*: Eine anerkennungstheoretische Studie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

_____. Rejoinder. In: BRINK, Bert van den, OWEN, David (eds.). *Recognition and Power*: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007.

_____. Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt: Zur Idee der »Kritik« in der Frankfurter Schule. In: _____. *Pathologien der Vernunft*: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

_____. Problems of ethical pluralism: Arnold Gehlen's anthropological ethics. *Iris*, I, April 2009.

_____. Das Werk der Negativität: Eine anerkennungstheoretische Revision der Psychoanalyse. In:

_____. *Das Ich im Wir*: Studien zur Anerkennungstheorie. Berlin: Suhrkamp, 2010.

_____. Facetten des vorsozialen Selbst: Eine Erwiderung auf Joel Whitebook. In: _____. *Das Ich im Wir*: Studien zur Anerkennungstheorie. Berlin: Suhrkamp, 2010.

_____. *Das Recht der Freiheit*: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin: Suhrkamp, 2011.

_____. Die Moral im „Kapital": Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik. *Leviathan*, 39, 2011.

LAITINEN, Arto. Interpersonal recognition: A response to value or a precondition of personhood? *Inquiry*, 45 (4), 2002.

MARKELL, Patchen. The Potential and the Actual: Mead, Honneth, and the "I". In: BRINK, Bert van den, OWEN, David (eds.). *Recognition and Power*: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007.

TESTA, Italo. Intersubjetividade, natureza e sentimentos morais: A teoria crítica de A. Honneth e a regra de ouro. *Civitas*, 8 (1), 2008.

*Marco Aurélio de Medeiros Jordão**

JUS IN BELLO: POR UMA ÉTICA NA GUERRA?

Resumo: Dentre as mais variadas formas da filosofia abordar o tema guerra, um merece destaque: o da justificativa do conflito bélico com base nos princípios de justiça. Esses são hoje as bases normativas para que um Estado justifique intervenções militares e por isso ele aduz características que merecem ser analisadas com rigor. Segundo a tendência liberal nenhum Estado tem o direito de guerrear para buscar ou defender os seus próprios interesses; mas pode fazê-lo, somente, em defesa do princípio de autodefesa e do descumprimento dos direitos humanos. À vista disto surgem inúmeros problemas a serem debatidos, porém, no presente trabalho abordaremos uma questão específica, a saber: a ética no guerrear, ou seja, questionaremos se existem limites éticos quando se está em guerra. Para isso exporemos e problematizaremos o conceito deontológico do *Jus in Bello* presente na filosofia política de tradição americana, notadamente John Rawls e Michael Walzer.

Palavras Chaves: Filosofia da Guerra, Princípios de Justiça, Ética na Guerra, Jus in Bello, Princípios Deontológicos.

Abstract: Among the variety of ways the subject war is discussed in philosophy, there is one that deserves to be mentioned: the justification of armed conflicts based on principles of justice. These are now the normative bases for a state to justify military interventions and therefore these features deserve to be analyzed accurately. According to the liberal ideas no state has the right to start a war following or defending

---

* Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Email: marfilobr@hotmail.com.

their own interests, but can do so only in defense of the principle of self-defense and unaccomplishment of human rights. With that in mind, there are many problems to be discussed, however, in this paper we discuss a specific issue: ethics in war, which means, we will question if there are ethical limits when there is a war. For this matter we will expose and investigate the deontological concept of *Jus in Bello* present at the American tradition of political philosophy, specifically John Rawls and Michael Walzer .

Key Words: Philosophy of War, Principles of Justice, Ethics in War, Jus in Bello, Deontological Principles.

I

Sabe-se que o problema da ética na guerra é de suma relevância para o debate em filosofia, pois não é só um conceito que põe no limite alguns princípios e conceitos consolidados pelo pensamento ocidental como também, a partir da justificativa do *Jus in Bello*, há uma possibilidade bastante relevante de se legitimar a morte de seres humanos. À vista disso o questionamento mais urgente que se põe é: existem formas de fazer uma guerra que é eticamente e moralmente legitima? Para respondermos isso é necessário, antes, entender o conceito de *Jus ad Bellum*, ou seja, o que é uma guerra justa entre dois estados.

Segundo Rawls no seu livro sobre política internacional[1], mais precisamente em uma crítica às teorias realistas, nenhum estado tem o direito de guerrear para buscar ou defender seus próprios interesses em nome da "razão de estado", mas só poderia fazê-lo em defesa da razoabilidade. Isso equivale a dizer o seguinte: somente na defesa dos princípios de justiça, construída pelo direito dos povos, cuja essência se traduz nos direitos humanos, é que um povo

[1] RAWLS, John. *O Direito dos Povos*. Tradução Luis Carlos Borges. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

pode declarar guerra em nome da autodefesa. E nesse direito está incluso a possibilidade de um estado defender outro, contanto que este ou faça parte da sociedade dos povos, ou pretenda sê-lo, pois apesar das diferenças entre eles, há uma mesma base de princípios de justiça guiados pelos direitos humanos. Todavia, apesar da similitude entre os povos, Rawls apresenta as diferenças entre os povos que fariam parte da sociedade dos povos. São eles, os liberais e os descentes.

Para se estabelecer se um povo é liberal deve-se estabelecer uma série de características que devem ser levadas em conta, como por exemplo, supõe-se que nelas somente há legitimidade e legalidade de se fazer uma guerra no caso de autodefesa se, e somente se, as liberdades básicas dos seus cidadãos, ou de outros cidadãos que façam parte da sociedade dos povos, forem ameaçadas ou ainda se as instituições democráticas de base constitucional forem atingidas de alguma forma.

Essa mesma sociedade liberal não pode exigir que seus cidadãos aprovem ou lutem por propósitos que sejam opostos a estes, como por exemplo, em defesa de expansão territorial, para obter riqueza econômica, para a conquista de recursos naturais ou para lograr poder e império. Além do mais para uma sociedade liberal "autêntica" o que importa é a participação dos cidadãos na promoção de sua defesa. Essa participação deve ser meramente política e sob nenhuma hipótese deve ser de cunho particular, ou seja, em defesa de seus interesses individuais.

Ainda segundo os princípios liberais da filosofia política rawlsiana, todos os cidadãos têm garantido o direito de defender alguma doutrina abrangente – seja ela religiosa, filosófica ou moral. E são eles que garantirão a função que os cidadãos irão exercer dentro da sociedade, e, no caso aqui, uma sociedade se não em guerra, prestes a sê-la. Os

cidadãos, portanto, é que garantirão e sustentarão sua autonomia política e sua liberdade cívica.

> Tais cidadãos (verdadeiramente políticos) desenvolvem uma opinião sobre os acertos e erros do direito político e de justiça e sobre o que o bem-estar de diferentes partes da sociedade exige. Como no *Liberalismo Político*, cada cidadão é considerado como possuidor do que chamei "os dois poderes morais" – uma capacidade de senso de justiça e para concepção de bem[2].

Destarte, os princípios de justiça é que irão proteger os interesses, como ele mesmo diz, "de ordem superior dos cidadãos". Toda ideia de bem será moldada pelos princípios que darão a base e a fundamentação da constituição liberal e da estrutura básica da sociedade bem ordenada. Serão as instituições que formalizarão como os cidadãos deverão se comportar dentro de uma situação limite, como no caso de uma guerra. Sendo assim, não haverá disputa entre as doutrinas abrangentes, pois os cidadãos terão apenas que seguilas segundo a sua concepção moral (a primeira como afirma Rawls), mas sem ferir os princípios de justiça propostos não apenas pelo estado constitucional, como também pelos estados que fazem parte da sociedade dos povos, pois já fora definido na posição original. Só para lembrar: isso tudo é o que se refere aos fins e propósitos dos povos liberais quando o autor se refere ao estado de guerra. Vejamos agora esses mesmos fins e propósitos dos povos decentes.

Assim como os povos liberais têm alguns direitos que valem a pena ser defendidos de forma beligerante (a ideia de autodefesa), os povos decentes também os têm. Mas, o que exatamente os cidadãos dessa sociedade têm de benefícios, que segundo Rawls valha uma guerra, ainda mais uma guerra justa, visto que numa sociedade decente o modelo

---

[2] RAWLS, 2001, p. 120-121.

liberal não é totalmente aplicado e por isso não é precisamente modelo padrão defendido pelo filósofo? Rawls responde com um exemplo:

> [...] os governantes do povo decente imaginado, o Casanistão[3], poderiam defender corretamente a sua sociedade mulçumana hierárquica decente. Eles admitem e respeitam os membros de diferentes credos e respeitam as instituições políticas de outras sociedades, inclusive de sociedades não mulçumanas e não-liberais[4].

Sendo assim, os povos decentes são tolerantes em relação a outras religiões e respeitam outras formas de se fazer política. Mas para Rawls isso já seria razão suficiente para o direito à autodefesa? Muito pouco provável. Além dessas características existem duas outras que são os *reais* motivos para ele admitir uma guerra, são elas: a defesa dos direitos humanos e a mínima participação popular na política, a exemplo do Casanistão.

Percebe-se, com isso, que Rawls só admite aqueles povos cujas características respeitem e admitam não apenas o liberalismo, ao menos o liberalismo clássico cujos princípios centrais são a tolerância e o respeito aos seres humanos como indivíduos de livre expressão, como também aqueles que tenham traços de democracia, pelo menos em sua forma política, pois há uma consulta popular. Assim, os

---

[3] Sua característica principal é ser uma hierarquia religiosa, ou seja, apenas os cidadãos de uma determinada religião (Islã) é que podem ocupar cargos políticos e jurídicos superiores, mas outras religiões podem ser toleradas com perda "apenas" do direito de exercer tais cargos. Em contraponto, entre os povos liberais, qualquer cidadão pode participar e exercer qualquer cargo. Ele descreve esse povo hipotético para demonstrar a tese de que um governo decente é viável, já que se ele for rigoroso e considerar apenas aqueles povos que seguem um regime democrático razoavelmente justo não sobrariam exemplos. Id., p. 98.

[4] Ibid., p. 121.

cidadãos que fazem parte desses povos decentes necessariamente vão ter em suas características culturais e políticas, e com isso em seus valores morais, traços bastante fortes dos povos liberais.

II

Após uma breve introdução do que seria um *Jus ad Bellum,* ou seja, o que seria uma guerra justa entre estados; investigaremos agora como é uma conduta de guerra moralmente aceita, ou seja, quais os princípios que fazem de um soldado em batalha um ser justo: O *Jus in Bello*. Nesse caso iremos investigar não só Rawls no capítulo § 14 do seu *Direito dos Povos*, mas principalmente Michael Walzer em seu livro *Guerras Justas e Injustas*[5]. A razão disso é simplesmente porque segundo o próprio Rawls as ideias dele e de Walzer, sobre esse conceito, se aproximam sobremaneira. E como, a nosso ver, a teoria walzeana, nesse caso, está mais completa e detalhada então vamos nos valer mais dela.

Assim como dois adversários em qualquer esporte ou em qualquer disputa justa[6] que há na vida, os soldados profissionais em guerra, ou até mesmo nos treinamentos nos quartéis, criam vários tipos de restrições das mais variadas formas. Estas restrições surgem com naturalidade até pelo respeito e pelo "se colocar no lugar do outro", já que ambos partilham da mesma profissão.

Ao lermos romances de cavalaria, assim como Dom Quixote o fez em demasia, ao se descrever as aventuras de um fidalgo, evidencia-se que há determinadas condutas que são desprezadas e outras tantas que são bem vistas por questão de honra e respeito. E isso é atestado quando a his-

---

[5] WALZER, Michael. *Guerras Justas e Injustas: Um argumento moral com exemplos históricos.* Tradução Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

[6] Podemos fazer aqui uma referencia a ideia de *agón*, ou seja, a boa disputa, aquela feita com lisura.

tória mostra que na Idade Média tardia havia vários códigos de conduta militar. Esses códigos tinham o intuito de preservar os guerreiros aristocráticos e diferenciá-los de simples soldados camponeses ou de bandidos e mercenários. Walzer atesta: "certo sentido de honra militar ainda é credo do soldado profissional, o descendente sociológico se não descendente linear do cavaleiro feudal[7]".

Não sejamos, todavia, ingênuos de pensar que nas batalhas contemporâneas a fidalguia esteja ainda presente. Possa ser que existam resquícios em algum soldado amante da boa literatura. Porém, mesmo com o fim do modelo de guerreiro moral, ou seja, da fidalguia, ainda assim existem regras de condutas que são impostas aos soldados. Ao contrário de um bom cavaleiro, os soldados profissionais normalmente lutam contra a sua vontade, e justamente por isso impõem-se regras e códigos morais a serem seguidos.

> [Pois] os soldados não conseguem suportar a prática da guerra moderna por muito tempo sem culpar alguém por sua dor e sofrimento. [...] a realidade é que sua condenação se concentra de modo imediato nos homens contra os quais estão lutando. O nível de ódio é elevado nas trincheiras[8].

Por causa disso houve muitas situações em que soldados cometeram uma série de barbaridades em guerra, podemos citar o caso de *My Lai*, em que os soldados americanos, liderados pelo tenente William Calley, que num acesso de loucura e de ódio extremos estuprou as mulheres de uma aldeia vietnamita e depois assassinou toda a aldeia, que em sua maioria eram formadas de mulheres e crianças.

Por outro lado, porém, Walzer chama a atenção para o lado dos soldados. Segundo ele ao ter um momento mais reflexivo, como em cartas escritas aos familiares, os solda-

---

[7] WALZER, 2003, p. 57.
[8] Id. p 60.

dos em guerra, entendem que os inimigos não são culpados pelas guerras, ou até mesmo por alguns atos que eles possam vir a cometer; ele é meu inimigo pelo fato de estar servindo a interesses políticos diferentes dos meus. Como já havíamos chamado a atenção, eles encaram uns aos outros como "colegas de profissão", apesar de que esse "colega" pode vir a ser o seu verdugo.

Existem alguns casos[9] interessantes que podem dar uma imagem mais clara a tudo isso. Existem os relatos que contam casos de soldados alemães e franceses em plena Segunda Guerra Mundial se confraternizando numa festa de final de ano. Isso mostra que eles conseguem perceber o outro, não só pela sua humanidade, isso seria bastante fácil tendo em vista que qualquer criminoso pode ser reconhecido de tal maneira, mas eles se reconhecem mutuamente como homens em estado de guerra, e não como *criminosos*.

Há possibilidades morais quando se está no inferno? Essa é uma pergunta com a qual nos deparamos ao ler qualquer livro[10] que relate a vida numa penitenciária, por exemplo. A nossa conclusão foi em termos positivos. Mesmo numa situação na qual o nível de humanidade é bastante pífio, que é a situação em que aqueles prisioneiros se encontravam, mesmo nesse contexto eles acham formas, através de "códigos morais", de torná-las menos desumanas possíveis, impondo uma moral muito diferente das que conhecemos, mas uma moral que pudesse assegurar o mínimo de humanidade que restava em tal lugar. E é esse mesmo tipo de pergunta que pode ser feita em uma situação limite como uma guerra. Uma possível resposta seria:

> Eles podem tentar me matar, e eu posso tentar matá-los. Entretanto, é errado degolar seus feridos ou abatê-los a tiros quando tentam se entregar.

---

[9] WALZER, 2003, p. 112-114.

[10] Cf. VARELLA, Dráuzio. *Estação Carandiru*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

> Esses julgamentos são bastante claros, creio eu, e sugerem que a guerra ainda é, de algum modo, uma atividade regida por normas, um universo de permissões e proibições – um mundo moral, portanto, no meio do inferno[11].

Existe moralidade numa guerra, uma moral bastante própria, já que o principal direito que os combatentes têm, não importa se fazem parte ou não de uma sociedade dos povos, em qualquer lado que eles estejam, eles têm a permissão para *matar*. Todavia, abre-se aqui uma nova discussão, não matar qualquer pessoa, mas somente homens que são *vítimas*. Daí a necessidade de explorar o conceito de *vítima* segundo Walzer. Para ele seria muito difícil entender o direito legítimo e legal de matar, se não houvesse um reconhecimento desses combatentes como vítimas também. Segundo ele, a realidade moral da guerra pode ser vista tanto pelo lado dos soldados voluntários, ou seja, aqueles em guerra por sua livre escolha, como também pelo lado daqueles que estão lutando sem a mínima liberdade de consciência. Suas guerras, tanto no primeiro caso quanto no segundo, além de não constituírem crimes, elas, também, são regidas por normas deontológicas. A única diferença é que no primeiro caso, quando o soldado está lutando por sua vontade, as normas são consentidas reciprocamente; já no caso em que o soldado não tem liberdade alguma, essas normas são baseadas numa "servidão compartilhada".

Sendo assim, esses soldados, mesmo os voluntários, são considerados "vítimas", não só se as guerras às quais estiverem empreendendo forem consideradas ilegais, dentro do direito internacional, como também nas guerras consideradas legais. Walzer cita um bom exemplo para ilustrar tal caso. Existia um general de Hitler, de nome Rommel, cuja principal característica consistia em respeitar as normas

[11] Id., p. 61.

de guerra. Mesmo quando seus colegas cometiam as mais pavorosas barbaridades, ele se mantinha na linha. Seu único propósito era ser um bom profissional, um bom guerreiro. Há um caso em que Rommel destruiu uma Ordem de Comando emitida diretamente pelo *Füher*, qual seja, que "todos os inimigos encontrados atrás da frente de batalha alemã deveriam se mortos imediatamente[12]". No entanto, ele seria considerado um assassino diante dos tribunais internacionais. É nesse caso que Walzer – e a nossa posição está em conformidade com a dele – quando considera como "vítima":

> O motivo está relacionado com a distinção entre o *jus ad bellum e o jus in bello*. Nós estabelecemos um limite entre a guerra em si, pela qual os soldados não são responsáveis, e a conduta na guerra, pela qual eles são responsáveis, no mínimo, dentro do seu próprio campo de atividade. É bem possível que os generais tenham um pé de cada lado dessa linha, mas isso apenas sugere que sabemos muito bem onde ela deveria passar. (...) Em termos gerais não culpamos um soldado, nem mesmo um general, que luta em nome do seu próprio governo[13].

No entanto, um soldado é apenas vítima quando se trata de uma luta legal ou ilegal, no caso do *jus ad bellum*, mas as normas as quais os soldados devem cumprir – o *jus in bello* – estão escritas nos tratados de direito internacionais. No caso de uma guerra está bastante claro que ao declarar que outro Estado é inimigo do seu, – seja pelos direitos humanos, seja por questão de soberania –, ambos têm o direito de se digladiarem por meio da força armada. E os soldados e combatentes têm o igual direito de matar, sem isso, não há equiparação moral entre eles.

---

[12] WALZER, 2003, p. 64.
[13] Id., p. 65-66.

Esse direito, contudo, deve ter algumas especificações e moderações que devem ser levadas em consideração, pois são nessas especificações e moderações que se fundamentam a separação entre uma batalha e um massacre. Existem, portanto, dois tipos de proibições aos quais, tanto Walzer, quanto Rawls chamam a atenção, a saber: De que forma – como – e sob que condições – quando – os soldados podem matar?; e, Quem os soldados podem matar? Para Rawls existem seis princípios, ao estilo kantiano em sua "Paz Perpétua", que restringem a conduta de guerra, são esses princípios que os soldados[14] dos povos bem ordenados devem seguir quando estiverem em guerra. Citemo-los[15]:

> 1. O objetivo de uma guerra justa movida por um povo bem ordenado justo é uma paz justa e duradoura entre os povos e, especialmente, com seu atual inimigo.
>
> 2. Os povos bem ordenados não guerreiam entre si, mas apenas contra Estados não bem ordenados, cujos objetivos expansionistas ameacem a segurança e as instituições livres de regimes bem ordenados e ocasionem a guerra.

---

[14] Vale salientar que em momento nenhum Rawls usa o nome "soldado" nesses princípios. Ele prefere utilizar o termo "povos bem ordenados", todavia, como sabemos que numa sociedade bem ordenada quem vai à guerra são os soldados profissionais, e não os civis, então podemos substituir os dois termos. Mas por qual motivo ele não utiliza diretamente o termos soldado? Pelo mesmo motivo de que na Declaração Universal dos Direitos do Homem não está presente a palavra *guerra*, mas apenas "agressão", "autodefesa", "execução do direito internacional". Em ambos os casos os autores querem minimizar e escamotear o sentido próprio da guerra, o que vem junto com a palavra ao pronunciá-la, para assim, dar uma ideia de paz. Cf. RAWLS, 2001, p. 125-127.

[15] RAWLS, 2001, p. 124.

Tais princípios citados, *ipsis literis*, demonstram quais os objetivos do controle da conduta em guerra, isto é, quando um soldado fere o *jus in bello*, o que ele está pondo em risco, e em que dimensão ele está sendo "injusto" em suas ações. Continuemos com os princípios.

> 3. Na conduta da guerra, os povos bem ordenados devem distinguir claramente três grupos: os líderes e funcionários do Estado fora da lei, os seus soldados, e a sua população civil[16].

A razão de Rawls fazer essa distinção é bastante óbvia. É evidente que os líderes e funcionários desse Estado chamado por Rawls de fora da lei, é que devem ser responsabilizados por essa guerra ilegal, e por isso devem ser considerados criminosos – lembre-se que para o filósofo americano nunca, em sua teoria ideal, um povo bem ordenado declara ou faz uma guerra ilegal, consequentemente injusta, apenas os Estados fora da lei, com suas ideias expansionistas e descumpridoras dos direitos humanos são, em grau[17] superior, responsáveis pela guerra. São esses líderes e funcionários, e uma elite que se beneficiam dessa forma de governo, através de propagandas estatais é que convencem a sua população civil a apoiar a guerra e até mesmo a participar dela. Com relação aos soldados, o mesmo princípio que os protegem na teoria de Walzer é seguido por Rawls, com uma exceção: Rawls considera "vítima" da guerra *apenas* soldados que participam diretamente das batalhas, aqueles que "se sujam de lama e de sangue";

---

[16] Idem.

[17] "A responsabilidade pela guerra raramente é só de um lado. Contudo, *a responsabilidade admite graus*. Portanto, é certamente legítimo afirmar que um lado pode ter mais responsabilidade que o outro [...] algumas mãos estão mais sujas do que outras. Também é importante reconhecer que às vezes um povo bem ordenado com mãos um tanto sujas ainda poderia ter o direito e até mesmo o dever de guerrear para se defender". Cf. RAWLS, 2001, p. 124. (grifo nosso)

os escalões superiores da classe oficial não são considerados "vítimas", são, portanto, criminosos.

> 4. Os povos bem ordenados devem respeitar, tanto o quanto possível, os direitos humanos dos membros do outro lado, civis e soldados[18].

Isso fica claro em se tratando da teoria política internacional de John Rawls, pois se ele defende os direitos humanos como base em uma política ideal justa, é evidente que os seus soldados, ou melhor, os soldados da sociedade dos povos, devem saber que os direitos humanos são princípios com bases pétreas e com isso inalienáveis. No entanto, é bom destacar outro objetivo, qual seja, demonstrar ao inimigo, tanto soldado como os civis, o modo como os soldados da sociedade dos povos os tratam, ou seja, de que maneira se respeite os direitos humanos, para que assim, esse tratamento funcione como uma espécie de propaganda, demonstrando "o significado e a importância dos direitos humanos".

> 5. Os povos bem ordenados, pelas suas ações e proclamações, quando viável, devem prever, durante uma guerra, o tipo de paz e o tipo de relações que buscam. Ao fazê-lo, demonstram abertamente a natureza dos seus objetivos e o tipo de povos que são[19].

Nesse caso, Rawls retoma a ideia kantiana de garantia na paz futura. Para tal, Kant faz ressalvas na condução da guerra em seus artigos, e todos eles estarão de certa forma, resumidos no artigo quinto proposto por Rawls. No entanto um em especial quando fala diretamente do *jus in bello* paralelamente ao sexto artigo que Kant assim formulou:

> Nenhum Estado em guerra com um outro, deve permitir hostilidade de tal Natureza que tornem impossível a confiança recíproca na paz futura:

---

[18] Id. p. 126.
[19] Idem.

> como o emprego de assassinos (percussores), envenenadores (*venefici*), a ruptura da capitulação, o incitamento à traição (*perduellio*) no Estado combatido[20].

O que Rawls quer demonstrar, mais uma vez, assim como Kant queria fazê-lo com a constituição republicana, é a primazia dos direitos humanos, sendo este um norteador moral de todos os povos, pois, ao levar em consideração todas as características dos povos bem ordenados – liberais e decentes – espera-se que as suas condutas em guerra sejam coniventes com os princípios que eles pregam.

> 6. Finalmente, o raciocínio prático de meio e fins deve ter um papel restrito quando se julga a adequação de uma ação ou política. Esse modo de pensamento deve ser sempre estruturado e limitado pelos princípios e suposições precedentes. As normas da conduta de guerra estabelecem certas fronteiras que não devemos cruzar[21].

Esse último ponto colocado por Rawls, acompanhando Walzer[22], tem como proposta apresentar os limites que um guerreiro deve ter em um campo de batalha. Para eles existem certas fronteiras que o soldado em guerra não pode transpor. No entanto, é mister lembrar: existem determinadas situações que requer uma exceção a essa regra, Rawls, em uma leitura de Walzer, as chamou de "Extrema Emergência".

---

[20] KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004.p.35.

[21] RAWLS, 2004, p. 127.

[22] Acreditamos ser esse a ideia central da tese de Walzer em seu livro "Guerras Justas e Injustas". É demonstrar que a guerra, apesar de todos pensarem ao contrário, deve ter determinadas condutas morais a serem seguidas.

III

A ideia de *extrema emergência* consiste no seguinte: assim como em nossas vidas, em algum momento, passamos por sérias dificuldades, seja ela na esfera amorosa, seja ela no âmbito financeiro ou em qualquer outro, nesses momentos normalmente nós dizemos que estamos em crise. E para sairmos de uma crise é necessário, muitas vezes, tomamos medidas de emergência. Por exemplo, implorar, se humilhar para a pessoa amada e cometer "loucuras de amor", ou, no segundo caso, pedir empréstimos com juros exorbitantes ou falar com aquele amigo ou familiar que você não vê há muito, e lhes pedir um "dinheirinho para pagar no outro mês". Como em nossas vidas, digamos, civil, os Estados também passam por momentos de crises que requerem determinadas atitudes de emergência. E um desses momentos, sem qualquer dúvida, é a guerra. Walzer concorda com isso e afirma acrescentando:

> Toda guerra é uma emergência, toda batalha um possível momento de virada. No combate, o medo e a histeria sempre estão latentes, com frequência são reais, e nos empurram na direção de medidas apavorantes e comportamento criminoso. As convenções de guerra são um obstáculo a essa medida, nem sempre eficazes, mas ainda assim existem[23].

Além da preocupação e do medo comum da guerra, há ainda o medo desses comportamentos criminosos, tanto por parte dos soldados em luta, quanto pelos próprios civis. Além do mais é importante destacar que esses comportamentos são, muitas vezes, oportunistas, pois são nestas situações que muitos estadistas justificam chacinas, estupros e assassinatos, sempre em nome da emergência suprema e

[23] WALZER, 2003, p, 425.

assim de uma utilidade tamanha para governante que souber aproveitá-la.

É importante deixar bem claro quais critérios são permitidos para essas situações. Existem dois critérios, quais sejam, 1) o da iminência do perigo; 2) a natureza que esse perigo representa. Logo, existem aí dois níveis que estão inseridos no conceito de necessidade, ou seja, a necessidade de declarar uma situação de extrema emergência passada por esses dois critérios.

É importante ressaltar que esses dois critérios devem ser usados. Isto é, em uma situação de emergência deve ser aplicada, se e somente se, ambos os critérios forem levados em conta, e nenhum critério sozinho vale a proclamação da situação de emergência. "Nenhum dos dois, por si só, é suficiente como exposição de uma situação extrema nem como defesa das medidas extraordinárias que se considera que a situação extrema exija"[24].

Todavia, há argumentos que podem banalizar tais critérios. Qual é o soldado ou mesmo um comandante que não ache a sua situação em guerra um perigo iminente e de natureza gravíssima? Walzer vai responder a isso dizendo que não é sempre que os soldados profissionais e até mesmo os cidadãos civis prefiram. Para ele, quando estão acuados – no primeiro caso num forte ataque em um campo de batalha e no segundo numa situação da vida cuja violência prepondere – atacar homens e mulheres inocentes. Na maioria das vezes essas pessoas aceitam os riscos elas mesmas e até aceitam a morte. A guerra, seguindo esse raciocínio, reflete Walzer, não é uma oposição a determinados valores absolutos, o que nesse caso (vida e morte) pode parecer um paradoxo; e ao determinar a vitória de um lado, não implica uma derrota catastrófica do outro. Sendo assim, devem-se delimitar, de maneira bastante cautelosa,

[24] Id., p. 426.

quais são os momentos de desespero e calamidade para que se possa determinar realmente onde está a necessidade extrema de se declarar a emergência suprema. Como Walzer explica:

> Podem soldados e estadistas desrespeitar os direitos de pessoas inocentes em benefício da sua própria comunidade política? Sinto-me inclinado a dar uma resposta afirmativa a essa pergunta, sem bem que não sem hesitação e preocupação. Que escolhas eles têm? Poderiam sacrificar a si mesmo a fim de fazer vigorar a lei moral, mas não podem sacrificar os seus concidadãos. [...] Talvez fosse melhor viver num mundo em que às vezes os indivíduos são assassinados, mas um mundo em que povos inteiros são escravizados ou massacrados é literalmente insuportável[25].

Parafraseando Rawls[26], para se determinar a isenção da emergência suprema deve-se ter bastante cautela, pois ela coloca de lado a posição "privilegiada" dos civis em tempo de guerra. Corroborando com Walzer, ele afirma que somente em ameaça as democracias constitucionais e, principalmente, a ordem das sociedades bem ordenadas é que se deve invocar a emergência suprema.

IV

Finalmente, o presente trabalho se preocupou com um tema bastante polêmico e bastante em voga na atualidade, pois testemunhamos diariamente através das mídias guerras e intervenções no cenário internacional em que há abusos por parte dos soldados em batalha. E muitas vezes as autoridades legítimas defendem tais atitudes afirmando que essas condutas são não só legais como também legítimas, logo moralmente aceitas. Não obstante, é muito raro

[25] WALZER, 2003, p. 430-431.
[26] RAWLS, 2004, p. 129.

se ver debates acerca de tal tema em nossas Universidades de Filosofia. A causa disso pode ser pelo fato de o Brasil ser um país sem tradição de guerra, mas como sabemos o Brasil é um país que tem um patrimônio riquíssimo e, como qualquer Estado Nação, tem a necessidade de defesa nacional. Por isso, é um tema que importa à Filosofia, inclusive à brasileira. Além do mais as relações internacionais estão mudando e o Brasil, como um país pacifista por tradição deve atentar à essas mudanças nesse panorama.

Referências Bibliográficas

KANT, Immanuel. *À paz perpétua.* Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004.

RAWLS, John. *O Direito dos Povos.* Tradução Luis Carlos Borges. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

VARELLA, Dráuzio. *Estação Carandiru.* São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

WALZER, Michael. *Guerras Justas e Injustas: Um argumento moral com exemplos históricos.* Tradução Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

*Neuro José Zambam**

A DEMOCRACIA EM AMARTYA SEN: INDICAÇÕES PARA A SUPERAÇÃO DO FANATISMO CULTURAL

Resumo: A conquista da democracia pelas sociedades contemporâneas e a sua qualificação como o melhor sistema de organização social supõe a sua constante fundamentação e atualização para a equidade social e a prevenção de ameaças às condições de justiça. Amartya Sen notabiliza-se como uma importante referência para a reconstrução e afirmação dos valores, dos princípios e das instituições responsáveis pelo ordenamento seguro e pela prevenção de inúmeros conflitos e ameaças ao seu funcionamento. A emergência dos direitos culturais representa um fator importante para o amadurecimento da democracia. Sua efetivação oferece, considerando o acelerado processo de globalização, instituições e mecanismos para uma convivência mais próxima juntamente com a necessidade do exercício da tolerância, da participação, da liberdade e dos demais valores democráticos. Esses, de outra banda, aliados às demais melhorias apresentam-se como importantes indicativos para a prevenção do fanatismo cultural. Sabendo que os principais conflitos contemporâneos têm sua matriz nas concepções religiosas e culturais, abordar esse tema contribui para a superação de graves desigualdades, o sectarismo e outros problemas correlatos.

---

* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em Filosofia pela Unisinos. Professor da Faculdade Meridional de Passo Fundo – IMED – no Programa de Pós-Graduação Strictu Sensu em Direito e na Graduação e Pós-Graduação Latu Sensu. Pesquisador e coordenador do Grupo de Pesquisa em Direito e Desenvolvimento. Da IMED. Coordenador do Grupo de Pesquisa: Multiculturalismo, minorias, espaço público e sustentabilidade. E-mail: neurojose@hotmail.com e nzambam@imed.edu.br.

Palavras-chave: Democracia. Direitos culturais. Liberdade. Tolerância.

Abstract: The conquer of the democracy by the contemporary societies and its qualification as being the best system of social organization supposes its permanent grounding and update for the social equity and a prevention against the threats to the justice's conditions. Amartya Sen was distinguished as an important reference to the rebuilding and affirmation of the values, principles and institutions responsible for a safe ordering and for the prevention of several conflicts and threats in its working. The current of the cultural rights represents itself an important factor to the democracy's improving. The democracy's effectiveness offers in the actual stage of globalization institutions and tools for a closer encounter as well as the need of some exercise from tolerance, participation, freedom and other democratic values. However these values allied to other improvements present themselves as important indicative to the cultural fanaticism prevention. Knowing that the main contemporary conflicts have its matrix in religious and cultural conception to approach this theme contribute to the overcoming of serious inequalities, the sectarianism and other correlate problem.

Key-words: Democracy. Cultural rights. Freedom. Tolerance.

1. Introdução

A democracia, considerada uma das maiores conquista da humanidade no século XX, não é um sistema que se adapta a qualquer situação, mas uma forma de organização da sociedade com as instituições, instrumentos, mecanismos e outros recursos com as condições para garantir o seu ordenamento social justo e equitativo. As múltiplas forças, organizações e interesses que compõem a sua constituição, normalmente, divergentes e contraditórias, fomentam a dinâmica de cooperação sem submissão e de organização se-

gura sem eliminação das divergências e a construção de uma orientação jurídica segura sem despersonalizar a pessoa ou desprezar os seus direitos.

A humanidade acompanhou nas últimas décadas a afirmação das culturas e a descoberta de inúmeros grupos culturais até então discriminados, menosprezados ou, até, excluídos. Deve-se isso primeiro ao acelerado processo de globalização e, também, à afirmação, ao reconhecimento e a garantia dos direitos básicos em muitos países. Simultaneamente, em diversas partes do mundo perceberam-se incontáveis expressões de enclausuramento de grupos, ideologias e manifestações políticas identificadas com o fanatismo. Um contexto com essas características foi motivo para a Guerra do Iraque e o Conflito dos Bálcãs na década de 90. Da mesma forma, parte expressiva das avaliações sobre as causas do terrorismo nos últimos anos considera que na sua origem estão grupos, sociedades e governos com culturas não democráticas e, por isso, isentas do exercício da liberdade, do debate público e de participação política.

No Brasil, especificamente no norte do Rio Grande do Sul, está instalado o conflito entre pequenos agricultores e comunidades indígenas pela demarcação e posse das terras pertencentes, no passado, aos ancestrais indígenas, que, por direito cultural, pertenceriam aos descendentes atuais. Configura-se uma batalha judicial, cuja justificativa se posta no argumento dos direitos culturais legitimados pela Constituição de 1988.

Sabendo que a população brasileira, atualmente, reside majoritariamente no meio urbano, é justo afirmar que se configura, além de uma organização social com características próprias e diferentes do passado, a cultura urbana mais plural e com manifestações de grupos, associações e interesses coletivos com seus interesses específicos. De outra perspectiva, existem valores, concepções e comportamen-

tos que são comuns e agregam o conjunto dos habitantes das cidades. Por exemplo: a tolerância, a liberdade de manifestação e a identificação individual com outras identidades que, por vezes, parecem contraditórias.

A apresentação dessa reflexão tem por objetivo abordar a relação entre a democracia e as filiações culturais em dois escritos de Amartya Sen: "a ideia de justiça" (partes III e IV) e "*Identity and violence*". Primeiro, proponho destacar o conceito de "filiações culturais" como pressuposto para identificar e caracterizar a identidade do homem contemporâneo e critério para uma avaliação moral de alguns conflitos, que, com facilidade, conduzem ao fanatismo político e religioso, materializado em guerras ou conflitos regionais. Em seguida, aborda-se o conceito de democracia com suas principais características e diretrizes, especialmente a sua legitimação constitucional. Afirma-se a diretriz democrática como a forma e o sistema de organização social com as melhores condições de orientar, prevenir e superar as discriminações, preconceitos, fanatismos, homofobia, seleção de pessoas, entre outros, assim como, empreender a diminuição das gritantes desigualdades sociais. Finalmente, são apresentadas orientações que podem contribuir para a solução dos conflitos regionais acima mencionados.

As filiações culturais que identificam uma pessoa representam um indicativo seguro para a estruturação das condições fundamentais da convivência humana nas sociedades contemporâneas cada vez mais integradas, interdependentes e plurais. Quanto mais as diferenças integrarem o cotidiano da convivência humana e social, maiores serão as demandas para o debate público permanente, a diminuição das desigualdades e a construção de propostas exequíveis para a solução de conflitos e outras situações que podem impedir uma ordem equitativa.

A opção individual por um padrão cultural pode ter influência familiar ou do grupo social, mas também, se rela-

ciona com o amplo mosaico de culturas existentes em pequenas e grandes localidades. O cidadão, ao empreender a sua, escolha exerce a sua autonomia e, simultaneamente, está integrado a uma herança cultural que o liga com incontáveis grupos de expressão, formação ou estruturas de pensamento.

Poder escolher um conjunto de orientações que compõem a identidade de uma pessoa representa o exercício da liberdade humana, das capacidades de cada cidadão e a efetiva integração social. Um padrão cultural imposto não possui legitimidade em uma sociedade democrática que prima por uma concepção ampla de valores e formas de participação.

2. Amartya Sen: democracia e as filiações culturais

O debate sobre as relações entre as culturas tem-se tornado importante para a proposição de políticas em diferentes áreas da organização e estruturação das relações sociais, isso porque o conjunto de situações, especialmente as deficiências e necessidades sociais, afloram com mais intensidade em sociedades globalizadas. Admitir que as pessoas tenham direito de gozar dos direitos na condição de agentes nas sociedades plurais, inclui, indubitavelmente, a expressão, afirmação e escolha de um padrão cultural, seja tradicional ou por opção individual.

Diferente de outros direitos básicos, como o de ir e vir, que são comuns a todos, independente de outras condições ou particularidades, os direitos culturais caracterizam as pessoas como pertencentes ou identificadas profundamente com um conjunto de convicções, valores e tradições, e, simultaneamente, precisam desfrutar em igualdade de condições (legais e morais) os outros direitos que são universais.

Essa, que parece uma distinção sem significado profundo, torna-se um tema relevante para o equilíbrio social, as políticas de desenvolvimento sustentável, as condições de trabalho e lazer, a organização da educação, entre outros aspectos.

Amartya Sen destaca essa complexidade e impulsiona o debate expressando a convicção na identidade das pessoas, grupos, comunidades e, até, de nações, em que se encontra uma ampla estrutura de referências, interligadas que compõem, ao mesmo tempo, um conjunto de relacionamentos e heranças, que se identificam com famílias, grupos e regiões específicas com tradições e valores de domínio exclusivo desses que também compõem outras modalidades de convivência, necessárias ou circunstanciais, comuns a todos os demais. Por exemplo, a língua, o direito ao voto e certas preferências alimentares e esportivas.

Essa é uma característica do nosso tempo, como anteriormente referido, especificamente, dado ao complexo e acelerado processo de globalização. Anteriormente, o distanciamento era uma ameaça por causa do desconhecimento das diferenças ou a sua submissão por interesses dominantes. Atualmente, o próximo, porque é diferente e conhecido, e, por vezes, também, ameaça e desestabiliza, expõe a complexidade e demanda conjugações e soluções mais ousadas, acompanhadas da arte da negociação e da afirmação da tolerância que precisa ser exercido com maior prudência e preparo.

Rawls, no final do século passado, sem priorizar temas culturais, havia sinalizado para essa demanda latente em diferentes contextos, quando caracterizou as irreconciliáveis desigualdades de ordem filosófica, religiosa e moral que compõem o desafio da construção da justiça nas sociedades contemporâneas. A Teoria da Justiça foi a resposta aos questionamentos mais profundos suscitados pela complexidade da equação entre diferenças e desigualdades

Em face disso, pergunta-se sobre as origens dessa intrincada identidade cultural, plural e desigual, e das condições de organização e convivência sem ameaçar a estabilidade social, as condições de realização humana e com o meio ambiente de forma equitativa e orientados pela democracia.

De outra parte, a nova configuração da identidade cultural, no atual momento histórico, foi sintetizada por Amartya Sen (2006, p. 4), em torno da expressão filiação cultural.

> Em nossas vidas normais, nós nos vemos como membros de uma variedade de grupos – nós pertencemos a todos. A cidadania de uma pessoa, residência, origem geográfica, gênero, classe, política, profissão, emprego, hábitos alimentares, interesses esportivos, gosto musical, comprometimento social, etc., nos faz membros de uma variedade de grupos. Cada uma destas coletividades, a todas as quais essa pessoa pertence, constitui sua identidade particular. Nenhuma dessas pode ser considerada como a única identidade da pessoa ou membro singular de uma categoria.

A conjugação da singularidade com a pluralidade representa, segundo expõem Rawls e Sen, o dilema e o compromisso mais intenso da nossa época. As diferenças não representam, inicialmente, um limite para o equilíbrio social, entretanto, as desigualdades são um claro demonstrativo da sua fragilidade e ausência de legitimidade.

Considerando que a imposição de um padrão cultural representa a aniquilação do outro ou mesmo a classificação do primeiro com características superiores e, os demais, em uma escala de inferioridade, conforme é conveniente a quem está na posição privilegiada, afrontam-se às áreas mais sensíveis e peculiares de uma sociedade como o direito e a economia.

As condições de conhecimento e reconhecimento das inúmeras culturas que compõem a nossa identidade fomentam a opção pela organização social democrática. Sua adoção representa a opção pelo debate do conjunto dos interesses e aspirações de uma comunidade plural. A tensão entre a opção livre e a imposição de um sistema democrático previamente organizado indica para a conclusão de Sen (2010, p. 426): "O tema da democracia foi ficando tremendamente embrulhado por causa da utilização que, nos anos mais recentes, se tem dado à retórica que o rodeia."

A permanente tensão existente no interior de uma sociedade é salutar para a expressão das culturas e a dinamização do ordenamento social. Além da alternância do poder, o incentivo a inúmeras formas de representatividade, o compromisso das democracias contemporâneas supõe que seus mecanismos sejam experimentados, efetivamente, por todos. Nesse caso, especificamente as pessoas menos influentes, distantes dos centros de decisão e sem boas condições de organização e expressão de suas concepções e interesses.

Os partidos políticos, organizações e demais associações precisam demonstrar a fluência e a dinâmica existente, no interior de uma sociedade. Nesse campo específico, destaque precisam obter as oposições, especialmente estruturadas em tonos dos partidos políticos e associações profissionais, sindicais e afins. Seu papel é fiscalizador e representativo dos interesses e concepções daqueles que, nesse período, não estão no exercício o poder.

Simultaneamente, compreendem uma característica fundamental das democracias mais evoluídas, em que se afirma o critério de decisão por maioria com respeito às minorias. A oposição contempla aqueles interesses, mecanismos ou líderes que não integram o governo naquele momento.

A consagração universal da regra da maioria não está livre de erros ou manipulações, como se observa em muitos países e, também, no Brasil em nível nacional, estadual e municipal por líderes populistas ou corporações com interesses restritos. Por isso, se deve afirmar permanentemente o valor das eleições livres e o acesso à informação como pilares sem os quais não é possível evoluir para uma sociedade equilibrada e integradora das diferenças existentes no seu interior. Essa é uma prerrogativa fundamental para a garantia e efetivação do direito das culturas, que Sen (2010, p, 443) destaca: "a relação entre a regra da maioria e a proteção dos direitos das minorias, ambas, partes integrantes da democracia, depende muito particularmente da formação de valores e de prioridades tolerantes."

Sabendo que a democracia é fundamental para a estruturação de um modelo de desenvolvimento equilibrado e sustentável, com a mesma intensidade se pode afirmar sua importância e contribuição para a equalização e organização das relações entre as culturas. A democracia que chega a todos e integra as manifestações e expressões culturais, explicita e fomenta as condições de justiça.

A afirmação dos direitos e dos instrumentos de exercício do poder e expressão da vontade pública impulsionam a evolução social e a maturidade política de uma sociedade. Destacam-se, nesse contexto, as eleições livres, o acesso à informação, a liberdade de expressão, a alternância no poder, o direito de associação e manifestação pública e, atualmente, o pleno acesso aos recursos tecnológicos com seu potencial de integração e manifestação da vontade individual e coletiva.

Essa abordagem compreende a formação dos valores, sejam morais ou outros, em constante evolução. O debate público é um exercício que oferece as condições de superação de concepções restritas e tradições sem a necessária consistência de referências e práticas com reconhecida

legitimidade, embora possam integrar o padrão cultural de um grupo ou sociedade. Por exemplo, a poligamia, a eliminação de crianças com deficiência e a seleção de fetos, com preferência pelo sexo masculino.

Sociedades fechadas ou limitadas em seus interesses e metas por determinação de governos autoritários, líderes que controlam o comportamento de seus subordinados ou pela ausência de diálogo e do debate público, impossibilitam ou restringem os direitos, especialmente das culturas. Atento a esse contexto, Sen (2010, p. 465) alerta.

> Assim, os efeitos da demagogia sectária só podem ser ultrapassados pela resoluta defesa de valores mais amplos e abertos que possam ir além de barreiras criadoras de divisão. A este propósito, é de primordial importância que se aceite reconhecer a existência de múltiplas identidades em cada pessoa, das quais a identidade religiosa é apenas uma entre várias.

O vigor de uma democracia, conforme afirmamos, integra os muitos interesses existentes no interior de uma sociedade. Ao associar essa temática com a expressão das culturas, compreende-se uma postura de reconhecimento, valorização, correção e integração das diferentes identidades culturais, concomitante às filiações culturais. Destaca-se, novamente e com igual vigor, a necessidade de formação de valores e tradições abertas ao debate e àquelas dimensões indispensáveis para o equilíbrio social, dos quais se destacam a tolerância e o direito à livre expressão. Juntamente com os apontamentos e visualizações de Sen, também, Seyla Benhabib (2002, p. X) refere-se à importância do debate democrático sobre as culturas e seus direitos.

> A justiça multicultural emerge dos interstícios dos conflitos e paradoxos, não é fácil caminhar em direção à reconciliação, também na teoria ou nos direitos práticos das liberdades individuais com os direitos de autoexpressão cultural coletiva. Con-

> siderando os conflitos culturais contemporâneos relacionados aos direitos das crianças e das mulheres, eu sugiro como uma sociedade democrática deliberativa vibrante poderia ser bem sucedida em criar oportunidades para maximizar a própria expressão cultural e a justiça intergrupal coletiva.

A estruturação de convergências entre democracia e culturas, assim como o combate à fome, às desigualdades e outras facetas nefastas de sistemas distantes do homem e da liberdade, se apresenta como um dos compromissos mais importantes da atualidade. Interpõem, primeiro, a origem da ideia de democracia como um sistema de expressão das convicções dos cidadãos de Atenas. Tal referencial agudiza a ânsia pela inclusão e a formatação de acordos duradouros e livres. Segundo, consagra a posição que afirma a necessidade de consensos pautados pela participação e a liberdade, tantas vezes sublinhado por Amartya Sen.

À questão inúmeras vezes foi posta nas ultimas décadas, com destaque por John Rawls em sua apresentação de Uma Teoria da Justiça. Como é possível sociedades desiguais serem justas? Soma-se outra: Será possível sociedades democráticas com padrões culturais divergentes, contraditórios e com múltiplas legitimações construírem acordos legítimos sem exclusão, violência e classificação de pessoas ou culturas? As democracias terão a capacidade de adequar essa temática e seus métodos de atuação visando à integração das diferentes concepções culturais?

3. O valor universal da democracia

A ideia original de democracia surgiu na Grécia, que, apesar disso, não conheceu formas de participação e decisão acessíveis a todos os cidadãos, assim como viu sua cultura desmoronar ante a falta de vigor das suas instituições e dos seus líderes. A evolução para os padrões atuais de lega-

lidade e institucionalização e a eleição como um valor universal ocorreu ao longo da história.

A afirmação da democracia é recente na história da humanidade e representa, atualmente, uma das suas conquistas mais importantes. O grau de importância, eficiência e eficácia juntamente com seu valor moral é tão decisivo que se consagrou como um sistema possível para todas as sociedades, independente de pré-condições.

Essa é uma característica substancial, porque afirma os valores e princípios originais e tradicionais da democracia e, simultaneamente, tem os instrumentos para sua constante atualização considerando os novos contextos e atores de um período histórico.

As tensões existentes no interior de uma sociedade democrática não impedem o seu vigor ou dinamismo. Fomentar, fortalecer e renovar o sistema é a missão indispensável dos cidadãos e das instituições. O valor inestimável da pessoa e os direitos correlatos compõem o estofo da sua organização. Destaca Sen (2000, p. 180) "os direitos políticos e civis, especialmente os relacionados à garantia de discussão, debate, crítica e dissenção abertos, são centrais para os processos de geração de escolhas bem fundamentadas e refletidas."

Especificamente sobre a opção pelos direitos, é determinante para a justificação moral da democracia que a sua garantia seja uma condição indispensável e qualquer tentativa de coibi-los ou limitá-los represente um grave equívoco e um retrocesso nas diferentes áreas do ordenamento social, da evolução política e da legitimidade jurídica. Nesse sentido, se pode afirmar que quanto mais direitos são garantidos, especialmente no campo jurídico, maiores são as condições de justiça. Muitas são as declarações de Amartya Sen sobre a superação continua e eficiente de graves mazelas sociais em sociedades democráticas bem orga-

nizadas e com o exercício dos direitos e as garantias de liberdade plenos.

A opção pela democracia é a demonstração da maturidade política de uma sociedade, juntamente, com a expressão da capacidade de superação das suas deficiências. Por isso, a comunidade e suas instituições e organizações intermediárias precisam estar caracterizadas por essa identidade. As dinâmicas que estruturam uma organização com essa natureza estão arraigadas e comprometidas com o contexto imediato e o seu futuro.

O valor universal é legitimado pela aceitação pública, pelas oportunidades de participação política na quase totalidade dos campos da atuação humana e do ordenamento social, pela efetivação do diálogo como forma mais importante para a construção de acordos e a interação com as manifestações públicas e, especificamente, pela estabilidade social e política aliada à correção das desigualdades que frequentemente assolam o seu interior.

Esse amplo espectro de condições foi construído pela tradição e constitui-se, cada vez com mais vigor, numa referência moral para a organização social e para as relações entre os povos e as culturas. Para o atual período, destaca Sen (2010, p. 428), "a democracia na sua elaborada forma institucional, pode até ser uma coisa bastante nova à face da terra – a sua prática tem pouco mais de dois séculos -, mas, ainda assim, como assinalava Tocqueville, ela vai dar expressão a uma tendência da vida social cujo historial é mais espalhado e bem mais longo".

Sabendo da trajetória que caracterizou a conquista do seu valor moral ao longo da história, especificamente a superação dos empecilhos legais, institucionais e dos interesses que permanentemente procuram instrumentalizar o seu funcionamento, impõem-se como um imperativo a busca pela sua justificativa, seja do ponto de vista conceitual seja

da sua real capacidade e das condições de efetivar os seus objetivos no cotidiano da vida dos cidadãos.

A essência da democracia não se limita a uma configuração conceitual ou ao reconhecimento de uma arquitetura de concepções logicamente estruturadas para legitimar as ações de governantes ou do próprio Estado. Esta é, sem dúvida, a sua referência nuclear e categórica. Atualmente, especialmente em países onde as democracias são jovens, por exemplo, o Brasil, a principal missão dos líderes é criar as condições para que as pessoas se sintam identificadas com os temas da democracia e as instituições, a organização e os valores resolvam os seus problemas imediatos e os cidadãos identifiquem sua participação social na condição de agentes ativos do ordenamento social.

Especificamente sobre a sua justificativa moral e política, as pessoas precisam sentir que a sociedade democrática faz parte de seu dia a dia. Da autoridade pública com maior expressão até o eleitor mais simples e menos informado;
do intelectual mais preparado ao estudante que inicia sua atuação social; do político ao eleitor; do militar mais graduado ao soldado; do executivo de uma grande empresa ao sindicalista preocupado com os seus direitos elementares; do mineiro ao marinheiro; do candidato ao apoiador e assim todos os campos da vida social precisam sentir que sua vida e a sociedade onde vivem e atuam estão caracterizadas e orientadas pelos princípios e pelo espírito da democracia.

Em outras palavras, também se pode dizer: pensar a democracia tem sentido se ela acontece na vida das pessoas.

Admitir que "a democracia institucional é um fenômeno muito recente na maior parte do mundo." (Sen, 2010, p. 439) e considerando as inúmeras crises que dificultam e impedem a sua afirmação por períodos longos em vários países, a convicção do seu valor moral demanda a necessidade da construção de referenciais seguros que fundamen-

tem essa concepção ao mesmo tempo em que possibilitem a sua legitimidade e atualização diante dos desafios futuros.

Especificamente sobre o Brasil, se pode avaliar a sua história como um processo que interpõe curtos períodos de democracia, seguidos por crises institucionais e intervenções levadas a termo por militares ou líderes populistas em nada comprometidos com os valores mais caros de um sistema democrático equilibrado.

O atual período, não superior a 30 anos, é o mais longo em que as regras da democracia institucional está em vigor. Mesmo assim, foi marcado por graves escândalos de corrupção, instrumentalização de instituições, intervenções na Constituição sem a devida clareza e o debate público necessário e o processo de *impeachment* de um presidente da república.

Com a mesma intensidade, no mesmo período, o Brasil não superou a corrupção no processo eleitoral que se estende ao processo legislativo em todas as esferas (nacional, estadual e municipal). Esse processo está representado na compra de votos, na subjugação do legislativo pelo poder executivo, nas votações do orçamento, na liberação dos valores das emendas parlamentares e na impossibilidade de acordos mínimos para uma reforma eleitoral.

Com igual intensidade, mas considerando o agravante simbólico-institucional, com regularidade são denunciados atos de corrupção envolvendo o poder judiciário. Especificamente, a venda de sentenças e a suntuosidade dos prédios desse serviço constrangem os profissionais comprometidos com os nobres valores da democracia e representam as deficiências e a imaturidade do nosso sistema político-administrativo em um setor com tal responsabilidade, além do corporativismo político-institucional que ronda as garantias de justiça.

Percebendo as referências mais importantes da fundamentação da democracia, acompanhadas da sua longa

trajetória e das suas, ainda, inúmeras deficiências, evidenciam-se algumas questões cruciais. Por que é um sistema que atrai e mobiliza as sociedades? Além da criação de oportunidades a democracia previne problemas e ameaças globais? Seria um sistema ainda deficiente de valores e instituições? Por que sociedades resistem a um sistema com reconhecimento moral? Quais são os reais limites da democracia? É possível que a democracia funcione para todos? A permanente tensão entre desigualdades e diferenças impede sua evolução?

A evolução de um sistema de organização social depende de inúmeros fatores, sejam interesses individuais, de grupos, de corporações ou instituições; sejam características culturais, econômicas, polícias e geográficas; sejam de ordem legal ou das relações internas e externas dos Estados, entre outros indicativos.

A análise do conjunto das referências que envolvem os Estados democráticos, quando comparados a outros com forma de atuação política diferente, oferecem as condições para uma avaliação moral e política suficientemente clara para afirmar a sua legitimidade e a capacidade de solucionar problemas cruciais das sociedades, efetivar a compreensão dos cidadãos na condição de agentes, combater e diminuir com eficácia as desigualdades econômicas, administrar conflitos sociais de diferentes matrizes, garantir direitos e administrar situações graves ou exigentes com mecanismos para estruturar condições equitativas de justiça.

Pontualmente, é essencial um vigoroso sistema democrático para todo o processo de reflexão relacionado ao tema dos direitos culturais. Seja a avaliação do sentido da identidade cultural até a superação das causas do fanatismo, normalmente motivado por deficiências sociais e valores religiosos restritos e não refletidos, no Brasil e no mundo, encontrará na razão pública democrática e nos seus respec-

tivos instrumentos de atuação as referências mais importantes para uma organização simultaneamente com as garantias de liberdade, afirmação da identidade individual e uma atuação imparcial.

4. Brasil – democracia e fanatismo.

A formação do Brasil é um mosaico de povos e culturas com seus objetivos e interesses diversificados e contraditórios e, por isso, com consequências variadas nas diferentes regiões do país. Primeiramente, esse conjunto de multiplicidades e características específicas seja dos indígenas que originalmente habitavam esse território seja dos imigrantes e outros que adentraram posteriormente, contribuíram para formatar a identidade cultural do brasileiro. Pode-se afirmar que o Brasil não é formado por apenas por uma cultura.

Junto a isso, houve a emergência e a sobreposição de interesses de matriz política e econômica, legitimadas por concepções religiosas e do Estado em permanente tensão e com metas de imposição de uma ou mais vontades sobre as demais. Com segurança, se pode afirmar que houve a sobreposição daqueles com maiores recursos e com as melhores estratégias de organização. A existência, atualmente, do conflito entre pequenos agricultores e comunidades indígenas no norte do Rio Grande do Sul é representativo nesse contexto. A instrumentalização do Estado na época e a sua impotência hoje definem bem como um processo sem a correta avaliação política e moral gera consequências de difícil e até impossível solução.

O reconhecimento das diferenças que constituem o Brasil e sua história, marcada por gravíssimas contradições, como por exemplo, o comércio de escravos, a aniquilação de indígenas, a imposição de ditaduras, seguidas de curtos períodos de democracia com graves limitações e a expropriação das riquezas naturais, são o grande desafio para a

afirmação da democracia, que está associada à diminuição das persistentes desigualdades e à prevenção de conflitos culturais que podem gerar concepções dominadas pelo fanatismo e pela exclusão social.

Em nível mundial, os conflitos cuja origem está em uma concepção de pertencimento exclusivo a uma nação, é marcada por valores restritos ao território ou a grupos dominantes foram destacados por Seyla Benhabib (2002, p. 8):

> As ideologias e os movimentos nacionalistas rejeitam a diferença como fonte de toda cultura, mais frequentemente do que nunca elas buscam 'purificar' a cultura de seus elementos impuros ou dos elementos estrangeiros, e deste modo dominar novamente a todos. Ironicamente, o nacionalismo muda a perspectiva do participante/observador, em que os aderentes e os ideólogos dos movimentos nacionalistas buscam criar uma unidade forçada na diversidade, coerência na inconsistência e a homogeneidade na narrativa dissonante.

A democracia no Brasil é um fato real, isto é, se pode afirmar que se trata de um país democrático. Essa é uma convicção que precisa integrar as convicções mais profundas da identidade dos brasileiros, independente de outras referências.

As deficiências elencadas anteriormente denotam a necessidade de aprofundarem-se as estratégias para que progressivamente seja formatada uma compreensão de sociedade equitativa pautada pelos princípios, pelas instituições e os recursos da democracia. Cabe citar, nesse contexto, o direito de votar e ser votado, acompanhado pela realização de eleições livres e com critérios de escolha dos candidatos até a apuração dos resultados, operado com transparência e informação pública. A negação desse direito é uma traição às raízes de uma sociedade democrática, o que reafirma a certeza de que esse é um sistema possível

em qualquer contexto sem pré-condições. Sen (2010, p. 431) sintetiza essa verdade, "Eleições abertas, livres e justas são a essência da democracia, *o sine qua non* a que não se pode escapar.".

Uma sociedade dinâmica e plural tem na democracia um sistema que oferece as condições para a afirmação dos seus valores mais importantes, a avaliação permanente do funcionamento das suas instituições e a construção de um marco legal seguro para a orientação das suas organizações nos seus mais diversos níveis assim como para a tomada de decisões seguras.

Com a mesma intensidade, a democracia brasileira precisa contribuir para a prevenção de possíveis situações que criem condições para novos retrocessos políticos ou institucionais, das ainda ameaçadoras desigualdades econômicas e porque são de nosso especial interesse, nessa abordagem, os conflitos culturais.

Emergem desse debate questões que preocupam as reflexões e as pessoas, especialmente os líderes mais empenhados e com compromissos com o aprimoramento e amadurecimento da democracia. Quais são as características irrenunciáveis da democracia brasileira? Existem ameaças reais quanto a sua estabilidade? Como fomentar e melhorar a participação social e a representatividade? Como efetivar os direitos das minorias sem cometer injustiças? Quais são as formas de legitimar o consagrado critério da maioria para as decisões políticas sem excluir minorias? Os direitos culturais representam problemas para a sociedade brasileira? Como equalizar os contraditórios interesses políticos, culturais e econômicos com as exigências de justiça? As religiões ou igrejas podem incentivar ou gerar posturas de fanatismo ou discriminação na sociedade brasileira?

A participação política e a atuação no processo de organização social nas sociedades democráticas supõe a construção de políticas de reconhecimento. Este não é

apenas um termo ou característica, mas especificamente uma compreensão que situa em um patamar de igualdade os membros de uma sociedade e suas respectivas culturas. Uma postura de reconhecimento orienta-se por convicções amplas, isto é, de caráter universal e, simultaneamente, integra a identidade individual, seja de pessoas ou de grupos.

Para contextos multiculturais cada vez mais visíveis no mundo e, no Brasil pelas suas características, é importante destacar a necessidade de construir referenciais democráticos plurais e abertos para o debate público. Formatam-se, assim, convicções e compromissos que dinamizam o agir em sociedade e a própria convivência entre pessoas e grupos.

Ordenamentos que compreendem e de forma solidária e cidadã não excluem as diferenças gestam posturas preventivas em relação a situações de instabilidade como o terrorismo e os conflitos religiosos. "Isto, por sua vez, exigirá que se reconheçam as múltiplas filiações que as pessoas poderão ter além da religião, e a mais disso, que se reconheça ainda o facto de que estas lealdades poderão ir desde as prioridades seculares até ao interesse político de se explorar as diferenças religiosas." (2010, p. 441).

A integração de temas relacionados aos direitos culturais é recente na agenda das democracias e, da mesma forma, a constatação da origem cultural ou religiosa da quase totalidade dos conflitos que existem no mundo. Para o Brasil, considerado um país acolhedor, que tem facilidade de conviver com as diferenças de pensamento e de concepções culturais, o alerta é para essa percepção que pode esconder inúmeras dificuldades que estão no imaginário cultural de grupos.

Da mesma forma, no exercício da liberdade a expressão cada vez mais intensa das concepções individuais e religiosas, não raras vezes contraditórias e marcadas por disputas públicas, podem originar novos conflitos de difícil

solução. A constituição de bancadas legislativas dominas por religiões ou igrejas e outros grupos econômicos corporativos são representativos de graves problemas à democracia e indicativos de possíveis retrocessos ocasionados pela instrumentalização do estado, da legislação e das instituições.

A sociedade precisa eleger um conjunto de referências com condições de prevenir as ameaças à estrutura democrática. Logo,

> Para a avaliação da justiça numa sociedade democrática é necessária uma base de informações abrangente, em condições de contemplar as complexas relações e a sua constituição, com especial atenção à satisfação das necessidades básicas que contribuem para uma boa qualidade de vida, a utilização e a preservação dos recursos ambientais paras esta e as futuras gerações, as relações externas que um país estabelece e em que condições e com quais objetivos. (Zambam, 2012, p. 242)

O debate sobre os fundamentos, os desafios e as projeções da democracia, que tradicionalmente esteve relacionada às garantias eleitorais, compreende, com a introdução de novos atores e outras problemáticas e interesses típicos do atual contexto de desenvolvimento e relacionamento entre pessoas e povos, a necessidade de atualização e ampliação da sua concepção. Uma abordagem mais ampla e integrada com o cotidiano representa a capacidade e importância do sistema democrático para a construção de um sistema de organização social que prima pelos direitos, atualiza suas ações e está preparado para os desafios do futuro.

5. Conclusão

O exercício da tolerância é uma das características mais importantes da democracia e se torna mais exigente

quanto maiores forem as manifestações e expressões das diferenças existentes na sociedade. A humanidade evoluiu em muitas áreas para a solução de problemas importantes e isso exigiu e educação para relações mais equitativas e o reconhecimento da multiplicidade de sua constituição como integrantes do seu cotidiano.

A eleição do marco legal como referência para o ordenamento social e a solução de disputas pode ser citado como uma das grandes conquistas da humanidade.

Da ideia de democracia existente na antiguidade às convicções de um sistema garantidor de direitos como critério de legitimidade moral, a democracia percorreu uma trajetória que a credencia como o sistema com as condições de orientar uma estruturação social justa e equitativa.

O Brasil, com sua diversidade cultural e de interesses, está integrado nessa dinâmica que exige afirmação e atualização das suas convicções mais profundas. Com especial intensidade, precisa sedimentar a sua jovem democracia, cujas ameaças do passado e os contextos efêmeros atuais revelam sua inconsistência e limitam a atuação do estado e das instituições de forma dinâmica e representativa O Brasil não conheceu o racismo legitimado por leis que classificam pessoas, grupos ou culturas, mas convive com inúmeras desigualdades que impedem a sua estabilidade política e institucional.

Essas e outras situações demandam compromissos em nível nacional com condições de estatuir políticas de reconhecimento, valorização das diferenças e construção de marcos legais seguros que legitimem a opção pela democracia, garanta o exercício das liberdades individuais e previna possíveis situações que venham a desestabilizar a sociedade, especialmente o fanatismo cultural e religioso, a sobreposição de interesses econômicos e corporativos e a instrumentalização das instituições.

A democracia é um sistema que evolui permanentemente e está integrado às diversas demandas da sociedade. A construção de uma cultura democrática compõe a sua razão pública e está associada às condições de justiça. Nesse sentido, uma democracia é tolerante, livre, justa, inclusiva e profundamente comprometida com os direitos das pessoas no presente e com as condições de existência futuras.

Referências

BENHABIB, Seyla. *The claim of cultura: equality and diversity in the global era*. Princeton: Princeton university press, 2002.

MAGNOLI, Demétrio. *Uma gota de sangue: história do pensamento racial*. São Paulo: Contexto, 2009.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. Tradução: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

_____. *Identity and violence*. New Tork/London: W. W. Norton & Company, 2006.

_____. *A ideia de justiça*. Tradução Nuno Castello-Branco Bastos. Coimbra, Almedina, 2010.

ZAMBAM, Neuro José. *Amartya Sen: liberdade, justiça e desenvolvimento sustentável*. Passo Fundo: Imed, 2012.

*Nikolay Steffens**

NOTAS SOBRE O CONCEITO DE RAZOABILIDADE E RACIONALIDADE NA OBRA DE J. RAWLS: *A RESTATEMENT* DE *UMA TEORIA DA JUSTIÇA*

Resumo: No presente artigo, temos por objetivo indicar como a distinção entre razoabilidade e racionalidade, explicitamente adotada e apresentada por J. Rawls a partir das *Dewey Lectures* na década de 80, já está presente, ainda que de modo implícito e latente, no modo como a *justiça como equidade* é apresenta e sustentada em sua primeira formatação no clássico *Uma Teoria da Justiça* (TJ). A fim de cumprir essa tarefa, analisaremos o modo como essas definições são-nos apresentadas na *Lecture II* do *Liberalismo Político* (LP) e, na sequência, indicaremos em que medida elas podem ser rastreadas no modo como Rawls modela a posição original e através do papel dos juízos ponderados na estratégia de justificação via equilíbrio reflexivo presente em TJ.

Abstract: The main objective of this paper is to try demonstrate how the distinction between *reasonable* and *rational*, explicitly adopted and presented by J. Rawls since the *Dewey Lectures*, is already present, though in an implicit and latent way, in his theory of justice as fairness is presented and sustained in its first formulation in the classic *A Theory of Justice* (TJ). In order to accomplish this task we'll analyze how these definitions are presented in *Political Liberalism* (especially, *Lecture II*, § 1); following it, we'll indicate to which extent they can be traced back in the way Rawls models the *original position* and through the role of *considered jugments* in the strategy of justification via reflexive equilibrium present in TJ.

---

* Doutorando em filosofia pela UFRGS. E-mail: steffens.nikolay@gmail.com

Apresentação

Durante a década de 80, J. Rawls ministrou sistematicamente um curso de filosofia política em Harvard no qual analisava as obras de Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Mill, Marx e também revisava suas considerações iniciais sobre sua própria teoria: a justiça como equidade, tal como apresentada em *Uma Teoria da Justiça*[1]. Durante os cursos, as conferências sobre as retificações, reformulações e esclarecimentos de pontos não discutidos e/ou obscuros em TJ eram distribuídas em forma de manuscritos aos ouvintes. Posteriormente, esse material foi editado por Erin Kelly, revisado pelo próprio J. Rawls, e publicado sob o título de *Justice as Fairness*: *A Restatment*.

Na primeira frase de *Justice as Fairness,* o filósofo estadunidense apresenta explicitamente seu objetivo: retificar as falhas mais graves de TJ que obscureciam as ideais principais da obra (RAWLS, 2003: xv). Não há dúvida de que o projeto rawlsiano passou por profundas alterações e o desafio de lidar com a questão da estabilidade, mais especificamente, da estabilidade de uma sociedade onde viceja o *fato do pluralismo razoável*, exigiu de Rawls uma série de retificações, especialmente, na estratégia de justificação dos princípios de justiça. Se, em TJ, predominava a estratégia de justificação via posição original e método do equilíbrio reflexivo, no *Liberalismo Político*, o equilíbrio reflexivo se des-

[1] As obras de Rawls serão citadas segundo as edições brasileiras e, se necessário, sugeriremos ajustes. Utilizamos as seguintes edições: *Uma Teoria da Justiça* (São Paulo: Martins Fontes, 2002), *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), *Liberalismo Político.* (São Paulo: Ática, 2000). *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 2005), *Justiça como Equidade – Uma Reformulação* (São Paulo: Martins Fontes, 2003) e *Justice as Fairness – A Restatement* (Cambridge: Harvard University Press, 2003). Doravante, elas serão referidas, respectivamente, por TJ, LP e JE, seguidas da seção, paginação na edição em português e em inglês.

dobrará em uma nova dimensão que resulta em uma terceira estratégia de justificação: a justificação pública ou a justificação através da razão pública (SCANLON, 2003). Isso, contudo, não implica o abandono das principais posições de Rawls em TJ. Em vários casos, trata-se de retificações que pretendem tornar claro o que já estava presente na obra de década de 70, ainda que de modo implícito e/ou pouco claro.

O objeto deste artigo é demonstrar como a distinção entre razoável e racional que só virá à tona na década 80, mais precisamente no texto *Construtivismo Kantiano* (AUDARD, 2001; FREEMAN, 2003)[2], pode não só ser rastreada na construção geral de TJ, como é determinante para a compreensão da estratégia empregada por Ralws na modelação da posição original e na justificação desses pressupostos via juízos ponderados em equilíbrio reflexivo. Nesse sentido, poderíamos dizer que a apresentação explícita do *razoável* e do *racional* não se trata de uma *reformulação*, mas da *reafirmação* de pressupostos latentes em TJ.

Devemos reconhecer, nesse contexto, que o esclarecimento quanto à distinção entre o razoável e o racional é, sem dúvida, central na reorientação do pensamento rawlsiano. Enquanto a justiça como equidade, tal como apresentada em TJ, pode ser apresentada como um projeto de teoria moral ou, nos termos do LP, como uma doutrina abrangente, a *justiça-como-equidade* das últimas formulações

---

[2] Como sugere Catherine Audard no glossário por ela elaborado em apêndice a sua compilação dos textos de Rawls da década de 80: "Distinção proposta a partir de 1980 para responder as críticas de Hart e para dar início à virada 'kantiana'. O Racional representa a busca, de cada um, da satisfação de seus interesses e remete ao Bem. O Razoável representa as limitações dos termos equitivos da cooperação social e remete ao justo. 'O Razoável pressupõe e condiciona o Racional' (1980)". (Glossário. verbete Racional e Razoável: *the Rational and the Reasonable* in RAWLS, J. *Justice et démocratie*. Paris: Seuil, 2000, p. 364)

deve ser lida como uma concepção política de justiça à luz dos *papéis* (práticos) *da filosofia política* – tal como definidos por Ralws na primeira seção de JE – na cultura político pública de uma democracia constitucional. Portanto, advertirmos o leitor que muito embora estejamos a tratar com um tema estreitamente ligado à reorientação da filosofia rawlsiana não teremos, a ter em vista as dimensões deste texto, como demonstrar como os pontos aqui tratados estão postos no mapa mais geral dessa reordenação. Nosso objetivo, dada as dimensões deste texto, será bem mais modesto e consiste, simplesmente, em apresentar as definições de racional e razoável em LP (II, §1) e rastrear o modo como estão latentes na formulação do argumento de TJ.

I.A posição do problema

Na terceira seção de *Uma Teoria Justiça*, J. Rawls, ao analisar as virtudes de uma proposta contratualista, apresenta uma tese forte que intriga o leitor

> O mérito da terminologia do contrato é que ela transmite a ideia de que princípios da justiça podem ser concebidos como princípios que ***seriam escolhidos por pessoas racionais e que assim as concepções da justiça podem ser explicadas e justificadas***. A teoria da justiça é ***uma parte***, talvez a mais significante, da teoria da escolha racional. (TJ, § 3, p. 18/15. Grifos nossos)

A partir dessa passagem, observamos que a justificação de uma concepção de justiça repousará sobre uma definição de princípios acordados – *contratados* – por agentes *racionais* em uma determinada situação inicial. Ou seja, sugere-se que a explicação e a justificação dos princípios de justiça estão ancorados em uma noção de decisão racional; na escolha realizada por agentes *racionais* na posição original. Segundo essa interpretação, como se pode inferir a partir da última frase da passagem, todo o edifício teórico rawlsi-

ano seria *dedutível* – única e exclusivamente – da definição de racionalidade corrente na teoria social contemporânea.

Pode-se dizer que o trecho surpreende os leitores de TJ não por estabelecer uma relação entre uma teoria da justiça e a teoria da escolha racional, mas, antes, porque estabelece uma relação de subsunção da primeira com a segunda.[3] Por consequência, como Rawls reconhecerá anos mais tarde, passa a existir uma incompatibilidade entre essa passagem e a exposição geral da justiça como equidade em TJ, pois durante toda a obra o filósofo estadunidense indicará que o cálculo a ser realizado por agentes racionais na posição original está submetido às peculiares características da situação inicial. Contrariamente ao que afirma o trecho acima, o cálculo racional está submetido às restrições *razoáveis* que modelam a posição original e estabelecem, previamente, um ponto de vista moral.[4]

A incompatibilidade entre o trecho acima e a exposição geral do texto de TJ parece ainda mais evidente quando pensamos no modelo de contratualismo proposto por Rawls. Se levarmos em consideração a base economicista da teoria da escolha racional[5] – e mais remotamente o con-

---

[3] Em outra passagem na seção seguinte, Rawls afirma: "[e]ntendida dessa forma a questão da justificação se resolve com a solução de um problema de deliberação: precisamos definir quais princípios seriam ***racionalmente*** adotados dada a situação contratual. Isso ***associa*** a questão da justiça à teoria da escolha racional." (TJ, § 4, p. 19/16. Grifo nosso). Como sugeriremos, nesse trecho fica claro que se trata de uma associação com a teoria da escolha racional e não uma relação de subsunção, pois os agentes racionais localizados na posição original estão sempre submetidos aos constrangimentos *razoáveis* impostos à construção da situação inicial.

[4] "[A] melhor interpretação filosófica da situação inicial incorpora condições que se considera razoável impor à escolha dos princípios." (TJ, § 20, p. 129/109)

[5] Com origem nas ciências econômicas – nos métodos e pressupostos da microeconomia, a teoria da escolha racional passa a ser exportada para outros campos de investigação das ciências sociais, sob a

tratualismo de corte hobbesiano[6] –, não parece *racional* a dedução dos dois princípios da justiça como equidade, especialmente a segunda parte do segundo princípio, a menos que os agentes estejam ***submetidos*** às restrições do véu de ignorância. Ademais, na medida em que avançamos em nossa leitura de TJ, percebemos a profunda discordância de Rawls com os pressupostos característicos da teoria da escolha racional. O caso mais explícito desse desacordo pode ser observado nos comentários de Rawls à obra de J. Buchanan e G. Tullock *The Calculus of Consent.*[7]

---

prerrogativa de ser um valioso e eficiente método de pesquisa. Para uma interessante apresentação do tema, de uma perspectiva da aplicação da teoria da escolha racional aos temas de teoria política, vide *Pathologies of Rational Choice Theory* de Ian Shapiro e Donald Green (New Haven and London: Yale University Press, 1994). Não parece fortuito que no *Liberalismo Político,* pouco antes de revisar a afirmação citada acima, J. Rawls afirme que "[s]omente como resultado da filosofia ou de uma disciplina em que o racional desempenhe um papel importante (como na economia ou na teoria das decisões sociais) alguém acharia necessário derivar o razoável do racional, movido pelo pensamento de que apenas o último é inteligível." (LP, II, § 1, p. 96/53).

[6] Não analisaremos se a interpretação de Rawls do contratualismo hobbesiano é a mais adequada ou se seria mais compatível como modelo contemporâneo apresentado por David Gauthier.

[7] Em uma nota de roda pé no capítulo IV de TJ, quando são examinados os estágios que se seguem à determinação dos princípios de justiça na posição original (convenção constitucional, estágio legislativo e aplicação das regras por parte juízes, administradores e cidadãos em geral), Rawls destaca como é importante distinguir sua teoria dos modelos de escolha constituinte encontrada na teoria social, como é o caso de *The Calculus of Consent* de J. Buchanan e G. Tullock. "O objetivo [em TJ] é o de caracterizar uma constituição justa e não o de verificar que tipo de constituição seria adotado ou consentido, com base em presunções mais ou menos realistas (embora simplificadas) a respeito da vida política, **e muito menos com base em presunções individualistas típicas da teoria econômica**." (TJ, nota 2 cap. 6, p. 674/173. Grifos nossos). Em boa parte do trecho, o leitor poderia sugerir que Rawls está a chamar a atenção para a diferença entre os seus objetivos e aqueles de J. Buchanan e G. Tullock. Contudo, a última

Com a publicação do *Liberalismo Político* na década de 90, a interpretação que sugere a incompatibilidade entre o trecho acima e a exposição geral do argumento de TJ passa a ser subscrita pelo próprio J. Rawls. Nessa obra ele afirmará que "[v]er a justiça como equidade como algo que procura derivar o razoável do racional é uma interpretação errada da posição original." (LP, II, §1, p. 96/53). E, em nota, completa

> Aqui corrijo uma observação de *Teoria,* p. 16, segundo a qual a teoria da justiça é uma parte da teoria da decisão racional. A partir do que acabamos de dizer, isso é simplesmente incorreto. O que deveria ter sido dito é que a interpretação das partes, e de seu raciocínio, usa a teoria da decisão racional, embora apenas de forma intuitiva. Essa teoria é, ela mesma, parte de uma concepção política de justiça, uma concepção que procura apresentar uma definição dos princípios razoáveis de justiça. Não há a menor intenção de derivar esses princípios do conceito de racionalidade como o único conceito normativo. ***Acredito que o texto de Teoria como um todo está de acordo com essa interpretação***. (LP, II, §1, p. 96/52. Grifos nossos.)[8]

Como se pode observar, Rawls, que agora opera com duas definições explícitas de razoabilidade e racionalidade,

---

frase é emblemática, pois revela a essência da teoria da decisão baseada na racionalidade instrumental, que está no coração do trabalho de Buchanan e Tullock, e as discordâncias de Rawls frente a esse projeto.

[8] A afirmação pode ser encontrada na Parte III de *Justiça como equidade. Uma Reformulação* (São Paulo: Martins Fontes, 2003). Nesse texto, encontramos o seguinte fraseado "De modo similar [àquele das restrições do imperativo categórico às máximas racionais], as condições razoáveis impostas às partes na posição original cerceiam-nas no esforço de alcançar um acordo racional sobre princípios de justiça em que cada qual procura defender o bem daqueles que representa. Em cada caso, ***o razoável tem prioridade sobre o racional e o subordina inteiramente***." (JE, § 23, p.115)

inverte sua tese de anos antes e afirma que a teoria da decisão racional é uma parte da teoria da justiça. Ademais, apressa-se em negar que os princípios de justiça, como teria sido sugerido duas décadas antes, seriam dedutíveis do conceito de racionalidade.

Frente a esse cenário, na próxima seção (II), reconstruiremos a apresentação rawlsiana dos conceitos de *razoável* e *racional* a partir da *Lecture II,* seção 1, do *Liberalismo Político.* Na seguinte (III), retornaremos ao texto de *Uma Teoria da Justiça* para demonstrar, como aponta Rawls, que "o texto de *Teoria* como um todo está de acordo com [a] interpretação" segundo a qual o razoável precede o racional de modo que os princípios de justiça não devem ser deduzidos do conceito de racionalidade instrumental – pelo menos não na justiça como equidade, pois esse será o projeto de David Gauthier em *Moral by Agreements.*

II. Razoável e Racional[9]

Se em TJ, a distinção entre razoável e racional não estava explícita, muito embora estivesse sempre pressuposta (FREEMAN, 2003: 33-4; LARMORE, 2003: 369), em LP, Rawls apresenta a distinção a partir do seguinte enunciado: "Sua proposta era perfeitamente racional, dadas suas condições privilegiadas de barganha, mas, apesar disso, não tinha nada de razoável, chegava a ser ultrajante" (LP, II, § 1, p. 92/48). A partir dessa sentença já é possível observar a na-

[9] A primeira análise dessa distinção é feita em *Kantian Constructivism in Moral Theory.* Posteriormente, o texto que serviu de base para a conferência é aprimorado e representado como a *Lecture II* de LP. Nossa exposição está baseada fundamentalmente neste último. Segundo Rawls, a distinção entre esses conceitos remonta a Kant e sua distinção entre imperativo categórico e hipotético, entre razão prática pura e razão prática empírica. Essa análise é fundamental para compreendermos o sentido em que Rawls empregará o conceito de autonomia.

tureza estratégica da definição de racionalidade e, muito embora ainda que intuitivamente, que a razoabilidade estará relacionada a certas restrições (morais) que impomos ao modo como nos relacionamos com outros indivíduos e, mais especificamente, com nossos concidadãos.

Quando nos referimos a natureza estratégica da definição de racionalidade, estamos a apontar para sua característica mais citada nos manuais contemporâneos de teoria social, especialmente no que se refere ao seu emprego no campo da microeconomia: escolha dos meios mais eficientes para a realização de um determinado fim. Contudo, como Rawls destaca na nota em que remete às definições apresentadas por Sibley em "The Rational versus Reasonable", definir as pessoas como racionais não nos exige que saibamos – e, poderíamos dizer, tampouco definamos previamente – quais são os fins (o bem) por elas perseguido, basta que saibamos que elas possuem um fim e procurarão realizá-lo de modo inteligente (LP, II, § 1, p. 92/49). Essa parece ser a definição empregada por Rawls já em TJ, na posição original, pois para que os indivíduos possam realizar – quando levantado o véu – seus diversos planos de vida, eles desejam maximizar seu acesso a bens primários.[10]

Rawls segue sua apresentação afirmando que a racionalidade aplica-se a um agente único e unificado, seja ele uma pessoa física ou jurídica.[11] Ademais, o filósofo destaca

---

[10] Vale lembrar que em TJ, Rawls apresenta duas teorias do bem: uma ampla e outra restrita; uma que diz respeito aos bens primários almejados na posição original e outra acerca dos planos (racionais) de vida dos indivíduos. Para compreensão dessa última é mister analisar os capítulos sobre a racionalidade deliberativa e o princípio aristotélico.

[11] Aqui valeria uma discussão acerca da relação entre racionalidade individual e racionalidade coletiva para a *construção* e *instituição* de vontades coletivas ou da vontade de um corpo político. Valeria traçar uma relação entre esse ponto e o debate no interior da teoria democrática contemporânea entre modelos agregativos e deliberativos. Não parece fortuito que a construção dos primeiros empregue tão somente um

que a racionalidade não deve limitar-se ao cálculo de meios e fins, chamando a atenção que agentes racionais "podem julgar os fins últimos pelo significado que têm para seu projeto de vida como um todo, e pelo modo segundo o qual esses fins se coadunam e se complementam mutuamente.". Além disso, destaca que a definição de racionalidade não circunscreve os planos individuais a metas egoístas, pois

> [t]odo interesse é interesse pessoal (de um agente), mas nem todo interesse implica benefícios para a pessoa que o tem. Na verdade, os agentes racionais podem ter todos os tipos de afetos pelas pessoas e vínculos com comunidades e lugares, inclusive amor à sua terra natal e à natureza; e podem selecionar e ordenar seus fins de várias formas[12]." (LP, II, § 1, p. 94/50-1).

A partir dessas notas, podemos afirmar que o racional está relacionado à faculdade moral que cidadãos livres e iguais possuem para estabelecer seus planos de vida ou, em outros termos, a capacidade para escolher e alterar quando desejarem sua concepção de bem. Por seu turno, o razoável está conectado a uma segunda faculdade moral: o senso de justiça.

O senso de justiça é a nossa capacidade de formularmos e seguirmos, pelas razões corretas, as normas que estabelecem os termos equitativos da cooperação social; os termos que dizem respeito à formulação de um mundo social público que não é acessível ao racional. Segundo uma formulação de *Construtivismo kantiano na teoria moral, o razoá-*

---

conceito de racionalidade, enquanto os últimos estejam baseados em uma concepção de razão pública e razoabilidade.

[12] Esse parece um problema da parte final de TJ, pois o plano de vida (bem) de um indivíduo não precisaria ser determinado nos termos racionais como postos por Rawls. Esse é um ponto problemático que não temos condições de avaliar no momento.

vel pressupõe e condiciona o racional[13]. O razoável pressupõe o racional na medida em que sem as concepções de bem que mobilizam os membros do grupo a cooperação não teria sentido e condiciona-o, pois estabelece os termos equitativos da cooperação que limitam as concepções de bem a serem perseguidas em uma sociedade onde vigora o pluralismo *razoável*. O importante é que esses termos poderiam ser aceitos por cada um dos participantes do sistema cooperativo desde que os demais também o façam. Nesse sentido, são os termos da cooperação que refletem as exigências de reciprocidade e mutualidade e, portanto, acabam por limitar ou condicionar, os fins últimos (os bens e planos de vida) visados pelos agentes.

Uma vez que o racional diz respeito à hierarquização de preferências, ao cálculo individual para realização de objetivos pessoais, segundo Rawls, será somente através do razoável que "entramos como iguais no mundo público dos outros e dispomo-nos a propor, ou aceitar, conforme o caso, termos equitativos de cooperação com eles". É através das faculdades morais ligadas ao razoável que nos inclinamos a especificar as "razões que devemos compartilhar e reconhecer publicamente uns perante os outros como base de nossas relações sociais" (LP, II, § 1, p. 97/53). É só através do senso de justiça que nos dispomos à construção do mundo social público. Ademais, é o senso de justiça que não só nos permite identificar essas regras, mas nos move a reproduzi-las. Nesse sentido, o razoável está na base dos termos da cooperação social equitativa, pois não só devo identificar os princípios de justiça e reproduzi-los, mas, reciprocamente, devo esperar que meus pares façam o mesmo.

---

[13] Citamos a partir da tradução francesa de Catherine Audard. RAWLS, J. "*Le constructivisme kantien dans la théorie morale*". Paris: Seuil, 2000. p. 93.

A razoabilidade sugere, portanto, uma relação "equitativa ou simétrica, [entre as partes de modo que] nenhum deles tenha vantagens de barganha em relação aos demais" (LP, II, § 1, p. 96/52). Como veremos na sequência, essas condições serão introduzidas na posição original através do véu de ignorância. Nesse sentido, os cálculos racionais que ocorrem na posição original estão subordinados às restrições *razoáveis* que são impostas pelo véu. Mas por que seria razoável introduzirmos o véu na posição original?[14]

Como veremos nas próximas páginas, a modelação da posição original está submetida à análise de nossos juízos ponderados (aqueles nosso juízos morais mais básicos sobre os quais refletimos em circunstâncias favoráveis à justiça) através do método do equilíbrio reflexivo. Por conseguinte, o véu acaba por excluir aquelas desigualdades arbitrárias do ponto de vista moral. Poderíamos, quem sabe, dizer que por trás dessa posição de Rawls opera sua pressuposição mais forte que diz respeito à igualdade moral. Parafraseando Dworkin, talvez, pudéssemos dizer que os homens desejam ser tratados, reciprocamente, com igual

[14] Em seu *A justiça igualitária e seus críticos*, Álvaro de Vita trata desse ponto na seção *Duas interpretações da motivação moral*. Vita formula o problema da seguinte maneira "Muito dessa definição [trata-se da resposta de Scanlon à pergunta de como devemos entender a motivação moral] recai sobre um termo de sentido notoriamente vago, 'razoável'. Teremos de voltar muitas vezes a esse ponto. Se alguém nos diz que não é razoável rejeitar determinada proposta, nossa reação será perguntar de imediato: 'Por quê?' Estaremos obrigados a inquirir as razões da não-rejeição razoável sempre que quisermos que o procedimento de construção que se vale desse critério seja capaz de justificar princípios substantivos de justiça. No momento enfatizo que: a razoabilidade de dada justificação depende de em que medida aquilo que se quer justificar pode fornecer as bases de um acordo informado e livre entre pessoas que divergem em suas concepções de bem." (VITA, A. *A justiça igualitária e seus críticos*. p. 185)

consideração e respeito.[15] Essa seria a função cumprida pelo artificio do véu. Nesse sentido, é razoável impor essas restrições à deliberação na posição original, pois elas exigem que os homens considerem uns aos outros, reciprocamente, segundo aquelas características e faculdades que realmente contam. Como Rawls afirma no LP: "[o]s termos equitativos de cooperação articulam uma ideia de reciprocidade e mutualidade: todos os que cooperam devem beneficiar-se, ou compartilhar encargos comuns, de alguma forma que seja apropriada, segundo um padrão adequado de comparação." (LP, VIII, § 3, p. 354)[16]. Completamos essa passagem com o seguinte trecho de *Construtivismo kantiano na teoria moral*

> O véu de ignorância implica que as pessoas sejam representadas unicamente como pessoas morais, e não como pessoas beneficiadas ou prejudicadas pelas contingências de sua posição social, pela distribuição das aptidões naturais ou pelo acaso e pelos acidentes da história durante o desenvolvimento de sua vida. Resulta daí que elas estão situadas de maneira igual, sendo todas pessoas morais, e, portanto, de maneira equitativa.[17]

---

[15] É evidente, aqui, a influência da expressão formulada por R. Dworkin. Contudo, não abordaremos com maiores detalhes a sua interpretação do lugar da posição original na relação com o método do equilíbrio reflexivo e, em que medida, isso revela esse pressuposto mais forte da teoria rawlsiana. DWORKIN, R. "*Original Position*", *University of Chicago Law Review* 40, n° 3, 1973. O artigo foi incorporado a *Levando os direitos a sério*, capítulo 6.

[16] No *Contrutivismo kantiano,* o fraseado da definição é o seguinte "O primeiro é aquele dos ***termos equitativos da cooperação.*** Trata-se de termos que se pode esperar serem razoavelmente aceitos por cada participante sob a condição de que todos os demais também os aceitem. A noção inclui, portanto, uma ideia de reciprocidade e de mutualidade." (RAWLS, J. *Kantian Constructivism in Moral Theory.* Citamos segundo a tradução francesa de Catherine Audard *Le constructivisme kantien* .... p. 91)

[17] RAWLS, J. *Le constructivisme kantien dans la théorie morale.* p. 92.

Nesse contexto, faz todo o sentido afirmarmos que o razoável não é nem altruísmo (requer que se aja somente em favor ou pelo interesse dos outros), nem preocupação consigo (mover-se somente pelos próprios fins e afetos) (LP, II, § 1, p. 97/54)[18]. E, só é possível fazermos essa firmação – e, assim, explicitarmos a estrutura que subjaz à motivação moral segundo o senso de justiça para Rawls – devido à exigências de reciprocidade e mutualidade implícita no *razoável*. Ou seja, os princípios de justiça não são acordados pura e simplesmente porque teremos vantagens mútuas. Esse tipo de acordo seria um típico acordo racional, baseado na racionalidade instrumental. Os princípios da justiça estão também baseados na razoabilidade que deve ser entendida em duas dimensões interrelacionadas: "como uma virtude que se espera que os cidadãos cultivem e como uma característica dos princípios que aspiram reconhecimento público."[19] Esse parece ser o principal argumento para quer Rawls escape de uma discussão sobre a natureza egoísta ou altruísta dos indivíduos, pois seu proje-

[18] Não estamos em uma sociedade de santos ou egoístas, como Rawls afirmará na sequência. Ademais, uma vez que a reciprocidade (que foi definida com mais cuidado em LP, I, §3) "encontrasse entre a ideia de imparcialidade, que é altruísta (o bem geral constitui a motivação), e a ideia de benefício mútuo, compreendido como benefício geral com respeito à situação presente ou futura, sendo as coisas como são", Rawls pode diferenciar-se de uma variante do contratualismo de corte hobbesiano, como, por exemplo, aquela defendida por D. Gauthier. Da perspectiva de Rawls, poderíamos dizer que a proposta de Gauthier deve ser lida a partir da motivação entendida como interesse mútuo. Sobre o tema da motivação vide a seção de Vita em *A Justiça igualitária e seus críticos* citada acima.

[19] VITA, Álvaro. *A justiça igualitária e seus críticos.* p. 185. Lemos, em, LP: "No entanto, a faculdade moral que está por trás da capacidade de propor, ou de aceitar, e, depois, de motivar-se a agir em conformidade com os termos equitativos de cooperação por seu próprio valor intrínseco é, mesmo assim, uma virtude social essencial." (LP, II, § 1, p. 98/54)

to trata de estabelecer os termos razoáveis da cooperação social e a motivação dos cidadãos nas democracias contemporâneas deve estar baseado na razoabilidade (reciprocidade e mutualidade) das regras de cooperação.

III.A transposição para *Uma Teoria da Justiça*

Em seu artigo *Rawls on Justification*, Thomas Scanlon examina as estratégias de justificação na obra de Rawls. Scanlon identifica três ideias de justificação: o equilíbrio reflexivo, a derivação dos princípios na posição original e a ideia de razão pública. Enquanto equilíbrio reflexivo parece ser um método de justificação intuitivo e 'indutivo', o argumento da posição original seria *mais teórico e mais 'dedutivo*. Por seu turno o argumento da razão pública não se restringe aos aspectos particulares dos cálculos e ajustes do equilíbrio reflexivo, no plano dos indivíduos, porém aqueles temas relativos a questões constitucionais e justiça básica devem ser resolvidos por apelo a valores políticos compartilhados por todos.[20]

Como marcamos na citação acima de *Construtivismo Kantiano,* o véu estabelece uma série de imposições aos cálculos realizados por agentes racionais na posição original. Nesse sentido, o véu expressa uma série de considerações *morais razoáveis* que – na linguagem do LP – fazem parte da nossa cultura político pública e que estão refletidas nas nossas instituições. Nesse sentido, nossos juízos ponderados tentem a refletir esse senso enraizado em nossas instituições, bem como devem refletir o avanço e aprimoramento de nossas reflexões público-políticas na medida em que esses juízos devem ser permanentemente ajustados a partir de um equilíbrio reflexivo amplo e geral (sendo essa última definição introduzida posteriormente à TJ). Desse modo, é

[20] SCANLON, T. "*Rawls on Justification"* in FREEMAN, Samuel. *Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: C.U.P, 2003.

possível demonstrar que a moralidade pública não é dedutível do racional e, nesse sentido, muito embora Rawls tenha afirmado que a *Teoria* é uma parte da teoria da escolha racional (TJ, §4), na verdade, no esquema geral da obra "[n]ão há a menor intenção de derivar esses princípios do conceito de racionalidade como o único conceito normativo." Portanto, Rawls tem razão ao afirmar que "o texto de *Teoria* como um todo está de acordo com essa interpretação." (LP, II, §1, p. 96/52).

Posição original, juízos ponderados e método do equilíbrio reflexivo

Poucas ideias estão tão associadas à teoria da justiça como equidade como a noção de posição original (PO). Com ela, Rawls pretende promover a tradição do contrato a um plano mais elevado de abstração. Nesse sentido, o filósofo sugere que a situação contratual hipotética não será empregada para justificar o Estado, as formas de sociedade ou governo particulares, mas, antes, para apresentar uma justificação dos princípios de justiça que determinam a organização da estrutura básica da sociedade. Sugere-se, portanto, que na posição original há uma simetria entre as partes de modo que a situação inicial é equitativa entre os indivíduos considerados como pessoas morais, isto é como seres racionais com seus próprios fins e capazes de um senso de justiça, (TJ, §3, p. 13/11) e, sob essas circunstâncias – de igualdade –, pessoas racionais, preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam os temos fundamentais de sua associação (TJ, §3, p. 12/10)[21].

[21] "A ideia intuitiva da justiça como equidade é considerar que os princípios primordiais da justiça constituem, eles próprios, o objeto de um acordo original em uma situação inicial adequadamente definida. Esses princípios são aqueles que pessoas racionais interessadas em promover seus interesses aceitariam nessa posição de igualdade, para

A posição original apresenta, portanto, um procedimento bastante empregado na teoria social: "[d]escreve-se uma situação na qual indivíduos racionais com certos objetivos, e relacionados de certas formas com outros indivíduos, devem escolher entre vários cursos de ação possíveis, em vista de seu conhecimentos das circunstâncias". Em situações como essa, o curso de ação dos agentes será definido por um raciocínio estritamente dedutivo (TJ, § 20, p. 128/102). Eis a importância em caracterizar-se ***adequadamente*** a situação hipotética da qual surge o acordo sobre os princípios de justiça. Pois, nem todas as circunstâncias que resultam de um raciocínio dedutivo por parte dos agentes podem ser consideradas um *status quo* inicial que promova princípios justos.[22]

A teoria dos preços, por exemplo, desconsidera a necessidade de estabelecermos esse ponto de partida justo. Segundo esse modelo, todo arranjo resultante de acordos livremente firmados entre negociantes privados promove uma situação de equilíbrio. Parte-se de um *status quo* qualquer e o incessante processo de trocas livres entre indivíduos que desejam realizar seus interesses promoverá um equilíbrio que será estável caso ninguém tenha incentivos para alterar o arranjo resultante das trocas individuais. (TJ, § 20, p. 129/104). Todavia, um estado de equilíbrio, mesmo um equilíbrio estável, não implica uma circunstância justa. Para que possamos determinar se esse arranjo caracteriza, ou não, um estado justo precisamos avaliar moralmente a situação básica que o determinou. Nesse sentido, a posição original deverá incorporar as características peculiares à teoria moral para que possamos afirmar que se trata de um *sta-*

determinar os termos básicos de sua associação." (TJ, §20, p. 127-8/102).

[22] Em função disso, a justiça como equidade é capaz de usar a ideia de justiça procedimental pura desde o princípio (TJ, § 20, p. 129/104).

tus quo a partir do qual qualquer consenso atingido é justo (TJ, § 20, p. 129/104).[23]

Uma vez que o desenho da posição original deve garantir uma situação equitativa de escolha, Rawls lança mão do artifício do véu de ignorância. Na PO, as partes representativas deliberam encobertas por um espesso véu que lhes impede de conhecer seu lugar na sociedade, sua posição de classe ou *status* social, sua sorte na distribuição de talentos e habilidade naturais (desigualdades socioeconômicas e naturais). Desse modo, Rawls exclui da situação hipotética – ou pelo menos deixa em suspenso – todos aqueles fatores que influenciam na escolha dos princípios e são, a seus olhos, considerados como moralmente arbitrários[24]. O véu impede que as partes conheçam quais são suas concepções de bem, seus planos de vida, traços de sua psicologia, enfim, todo e qualquer fator que possa a algumas pessoas informações privilegiadas e maior de poder de barganha com relação às outras durante o processo de escolha dos princípios. Ademais, é sabido que as partes desconhecem as circunstâncias particulares de sua própria sociedade (sua posição política, econômica ou seu estágio civilizatório), restrições que se justificam, pois o artifício procedimental se limita a representar somente a liberdade (racionalidade na escolha de um bem) e igualdade (imposições do véu).

[23] "[...] o contratualismo rawlsiano requer que os julgamentos de justiça política sejam proferidos de um contexto inicial de igualdade." (VITA, Álvaro de. *A Justiça igualitária e seus críticos*. p. 181)

[24] "Uma vez que decidimos buscar uma concepção da justiça que impeça a utilização dos acidentes da dotação natural e das contingências de circunstâncias sociais como trunfos na demanda de vantagens econômicas e políticas, somos levados a usar esses princípios. Eles expressam a consequência do fato de deixar de lado aqueles aspectos do mundo social que parecem arbitrários de um ponto de vista moral" (TJ, §3, p. 17/14).

(MELO, 2010: 104).[25] Contudo, sabem que sua sociedade estará submetida às circunstâncias – objetivas e subjetivas – de justiça.

A partir desse ponto, evidencia-se o flerte de Rawls com o contratualismo de corte hobbesiano, pois, uma vez delimitadas a configuração da posição original – uma vez introduzida as restrições morais através da caracterização do *status quo* – as partes *calculam* e, nesse sentido, *deduzem* os princípios de justiça, empregando a racionalidade tal como definido tradicionalmente pela teoria da escolha racional.[26] Trata-se de uma racionalidade instrumental, estratégica capaz de escolher os meios mais eficientes para a realização de certo objetivo.[27] Até esse momento as partes não sabem quais são seus planos de vida em função do véu de ignorância (sabem que têm algum, mas não sabem qual exatamente), portanto tentarão maximizar seu acesso aos bens sociais primários, pois isso lhes permitirá maiores chance de realizar seus planos de vida sejam eles quais forem.[28]

---

[25] Em contrapartida as partes possuem conhecimento de fatos genéricos da sociedade humana, compreendem as relações políticas e os princípios de teoria econômica. (TJ, § 24).

[26] "Além disso, o conceito de racionalidade deve ser interpretado tanto quanto possível no sentido estrito, que é padrão em teoria política, de adotar os meios mais eficientes para determinados fins. Até certo ponto modificarei este conceito, como está explicado mais adiante (§25), ***mas deve-se tentar não introduzir nele nenhum elemento ético.*** A situação inicial deve ser caracterizada por acordos totalmente aceitos." (TJ, § 3, p.15/12. Grifos nossos)

[27] Grosseiramente, poderíamos dizer que dado um conjunto de preferências frente a uma lista de opções, o indivíduo deve ser capaz de, através de comparações binárias, estabelecer um ranking transitivo e completo dessas preferências.

[28] Rawls chama a atenção que isso se segue mesmo se considerarmos planos de vida como o de um ancião, monges ou qualquer outra opção que abra mão dos bens aqui garantidos. Isso se segue justamente porque as partes não sabem qual será seu plano de vida, devendo,

Nesse sentido, as partes são mutuamente desinteressadas e não há uma pressuposição forte quanto à natureza *real* das pessoas como egoístas ou altruístas.

Podemos dizer que, assim, "[o] véu da ignorância produz um artifício capaz de enganar os 'espertos egoístas', colocando-os em uma situação na qual eles precisam agir moralmente. Desse modo, a astúcia se transforma em uma qualidade moral, atrelando a racionalidade econômica aos objetivos da justiça." (KERSTING, 1996: 229). O desenho do contrato, portanto, impõe as condições da razoabilidade através do véu e das restrições formais do conceito de justo aos agentes auto-interessados da posição original. Eis o que parece ser a o sentido do caráter intuitivo que está por trás das restrições razoáveis impostas à construção da posição original.[29]

Vale destacar, ainda, que os princípios deduzidos na posição original devem ser testados frente aos nossos juízos ponderados[30] – empregados, também, para construirmos a

---

posteriormente, abrir mão, deliberadamente, dos bens que julgam desnecessários para a realização de seu plano de vida.

[29] "A posição original expressa uma característica básica tanto do construtivismo moral de Kant quanto do construtivismo político, qual seja, a distinção entre o razoável e o racional, tendo o razoável primazia sobre o racional. A relevância dessa distinção aqui é que *Teoria* fala de forma mais ou menos coerente não do racional, mas de condições razoáveis (ou, às vezes, condizentes ou apropriadas) entendidas como restrições aos argumentos em favor de princípios de justiça (pp. 18ss.,20 ss., 120 ss., 130 ss., 138, 446, 516 ss., 578, 584 ss.). Essas restrições são formuladas de acordo com a posição original e, por isso, impostas às partes: suas deliberações estão sujeitas — e sujeitas de forma absoluta — a condições razoáveis, cuja representação é aquilo que torna equitativa a posição original. Como veremos mais adiante, que o razoável tenha prioridade em relação ao racional é o que confere a primazia ao direito (V)." (LP, I, § 4, p. 68/25).

[30] É interessante observar, seguindo as observações de T. Scanlon, que há uma progressiva alteração no modo como J. Rawls concebe os juízos ponderados. Segundo Scanlon, em *Outline of a Decision Procedure of*

posição original – e nesse processo, se necessário, podemos revisar tanto os juízos quanto a configuração da posição original que deve representar o ponto de vista moral a partir do qual deduzimos os princípios. Esse processo de ajuste permanente que encontra sustentação mútua em vários pontos nada mais é do que o método do equilíbrio reflexivo.

Desse modo, "a posição original não assume necessariamente um lugar privilegiado no esquema de fundamentação apresentado por Rawls. O próprio ideal kantiano e a concepção de deliberação moral que conduz a ideia do ponto de vista imparcial passam a ser pensadas sob a forma do equilíbrio reflexivo. A própria posição original tem de se submeter a um teste adicional: o do equilíbrio reflexivo". Ademais, mesmo que em *Uma Teoria da Justiça* Rawls não tenha tanta clareza acerca de algumas distinções que futuramente emergirão em sua teoria, poderíamos dizer que, de uma forma ou de outra, e mesmo nessa obra, ele emprega o método do equilíbrio reflexivo como um "modo mais apropriado e realista de conciliação entre princípios de justiça, ideias intuitivas fundamentais da cultura política pública e a pluralidade de doutrinas políticas e filosóficas abrangentes." (WERLE, 2007: 58). E, nesse sentido, há um

---

Ethics, Rawls define-os como aqueles a partir dos quais resolvemos o conflito de interesses em casos reais, não hipotéticos. Em TJ, a definição tornar-se mais ampla, pois devemos levar em consideração *com suas fundamentações* (*their supporting reasons*). O comentador nota, ainda, que em *The Independence of Moral Theory*, Rawls adota uma compreensão ainda mais ampla ao afirmar que "nós devemos buscar os princípios que 'correspondem aos juízos ponderados e as convicções gerais das pessoas em equilíbrio reflexivo' e enfatiza que os juízos ponderados não precisam ser sobre casos particulares, podendo incluir juízos de todos os níveis de generalidade.". (RAWLS, J. "*Outline of a Decision Procedure of Ethics*", apud SCANLON, T. "*Rawls on Justification"* in FREEMAN, Samuel. *Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: C.U.P, 2003. p. 141-2).

esquema complexo de justificação dos princípios de justiça que posteriormente com elucidação do papel do razoável resultará na emersão do caráter público da justificação na figura da razão pública. Desse modo, há uma confluência das estratégias de justificação que explicitam o caráter fundamental do razoável e a sua não dedutibilidade do racional. Antes pelo contrário, demonstra-se a sua precedência e, por consequência, a prevalência na determinação do escopo no interior do qual operam os cálculos da racionalidade instrumental.

Bibliografia

DWORKIN, R. "*Original Position*". Chicago: University of Chicago Law Review, n°40, 1972.

FREEMAN, S. Introduction. In: FREEMAN, Samuel. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: C.U.P., 2003.

KERSTING, W. Spannungvolle Rationalitätsbegriffe in der politishen Philosophie von J. Rawls. In: KETTNER, M.; APEL, K. O. *Die eine Vernuft und die vielen Rationalitätet*. Frankfurt, Suhrkamp, 1996.

LARMORE, C. Public Reason. In: FREEMAN, Samuel. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: C.U.P., 2003.

MELO, R. S. Autonomia, construtivismo e razão pública. Rawls leitor de Kant. *Dois pontos*. Curitiba, São Carlos, vol. 7, n°4, set. 2010.

RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1999)

_____. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Ática, 2000. Lectures I e II.

_____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005.

_____. *Justiça como Equidade. Uma Reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

_____. *Justice et démocratie*. Paris: Seuil, 2000.

SCANLON, T. Rawls on justification. In: FREEMAN, Samuel. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: C.U.P., 2003.

VITA, Alvaro de. *A Justiça Igualitária e seus críticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WERLE, D. *Justiça e Democracia. Ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

*Paulo Roberto Konzen**

OS CONCEITOS DE JUSTIÇA E DE RECONCILIAÇÃO EM HEGEL E RAWLS

Resumo: John Rawls, no livro *História da Filosofia Moral*, apresenta que G. W. F. Hegel seria defensor de uma "filosofia como reconciliação" (*philosophy as reconciliation*) ou, então, de um chamado "projeto de reconciliação" (*project of reconciliation*). Inclusive, ressalta que o conceito hegeliano de "reconciliação" (*Versöhnung - reconciliation*) estaria diretamente vinculado com a sua "concepção de justiça [*conception of justice - Gerechtigkeit*] votada ao bem comum, que reconhece os méritos das reivindicações de todos os setores da sociedade", enquanto parte do seu alegado "projeto de reconciliação" (p. 407-408). Mas, a questão é destacar, como Rawls registra, que reconciliação em Hegel não tem o sentido de "resignação" (*Entsagung - resignation*), enquanto suposto elemento de conformismo, conservadorismo, acomodação, submissão e/ou rendição. Além disso, é necessário registrar que Hegel utiliza, na *Filosofia do Direito*, em caputs e anotações, o termo *Versöhnung* apenas uma vez no Prefácio, duas vezes no § 220, e mais uma vez respectivamente nos §§ 358, 359 e 360, os três parágrafos finais da obra. As três últimas ocorrências encontram-se no âmbito da "História do Mundo" (*Weltgeschichte*), não propriamente do "espírito particular de [um] povo" (*besonderen Volksgeister*), mas do "espírito universal de mundo" (*allgemeinen Weltgeiste*). E, no Prefácio da obra, Hegel assevera que "a *reconciliação* com a efetividade" (*die* Versöhnung *mit der Wirklichkeit*) acontece apenas "na cruz do presente" (*im Kreuze der Gegenwart*), isto é, num mundo ou espírito objetivo sem "verdadeira reconciliação" (*wahrhafte Versöhnung*). Antes, segundo o § 220, pode ocorrer uma "verdadeira reconciliação do direito consi-

* E-mail: prkonzen@yahoo.com.br

go mesmo" (*wahrhafte Versöhnung des Rechts mit sich selbst*) apenas através da "pena" (*Straf*) quando consegue realizar o denominado processo de "suprassumir do crime" (*Aufheben des Verbrechens*). O criminoso ao cumprir a respectiva pena recebida promove a "satisfação da justiça" (*Befriedigung der Gerechtigkeit*), por mais que, para Hegel, "o fim das punições não é a justiça enquanto tal" (*der Zweck von Bestrafungen ist nicht die Gerechtigkeit als solche* - § 174). Em Hegel, "o modo de existência da justiça" (*die Weise der Existenz der Gerechtigkeit*), no âmbito do Estado, é "enquanto *pena*" (*als* Strafe). Enfim, por isso, devem ser pesquisados e analisados os conceitos de justiça e de reconciliação em Hegel e Rawls, a fim de registrar as especificidades e as implicações da compreensão dos respectivos autores.

Palavras-Chaves: Filosofia Política, Justiça, Reconciliação, Hegel, Rawls.

Abstract: John Rawls, in his book *History of Moral Philosophy*, presents that G. W. F. Hegel would advocate a "philosophy as reconciliation" and then called a "project of reconciliation". Including, points out that the Hegelian concept of "reconciliation" (*Versöhnung*) would be directly linked with its "conception of justice [*Gerechtigkeit*] voted to the common good, recognizing the merits of the claims of all sectors of society", as part of their alleged "project of reconciliation". But, the question is to highlight, as Rawls registers, that reconciliation in Hegel has no sense of "resignation" (*Entsagung*), as alleged element of conformism, conservatism, accommodation, submission and/or surrender. In addition, you must register that Hegel uses, in *Philosophy of Right*, in caputs and notes, the term *Versöhnung* only once in the Preface, twice in § 220, and again respectively in §§ 358, 359 and 360, the final three paragraphs of the work. The last three occurrences are within the "history of the world" (*Weltgeschichte*), not exactly the "particular spirit of [a] people" (*besonderen Volksgeister*), but the "universal spirit world" (*Allgemeine Weltgeiste*). And, in

the Preface of the book, Hegel asserts that "the *reconciliation* with the effectiveness" (*die* Versöhnung *mit der Wirklichkeit*) just happens "on the cross of the present" (*im Kreuze der Gegenwart*), namely, in a world or objective spirit without "true reconciliation" (*wahrhafte Versöhnung*). Earlier, according to § 220, can occur "true reconciliation of the right with yourself" (*wahrhafte Versöhnung des Rechts mit sich selbst*) only through the "punish" (Straf) when you perform the so-called process of "supersede of crime" (*Aufheben des Verbrechens*). The criminal to fulfill the respective punish received promotes "satisfaction of justice" (*Befriedigung der Gerechtigkeit*), much as, for Hegel, "the end of the punishment is not justice itself" (*der Zweck von Bestrafungen ist nicht die Gerechtigkeit als solche* - § 174). In Hegel, "the mode of existence of justice" (*die Weise der Existenz der Gerechtigkeit*), within the State, is "while punish" (*als* Strafe). Anyway, so, should be researched and analyzed the concepts of justice and reconciliation in Hegel and Rawls, to register the specificities and implications of understanding of respective authors.

Keywords: Political Philosophy, Justice, Reconciliation, Hegel, Rawls.

Introdução

Os conceitos de "justiça" (*Gerechtigkeit - justice*) e de "reconciliação" (*Versöhnung - reconciliation*) vinculam e/ou aproximam os pensamentos de G. W. F. Hegel (1770-1831) e de J. Rawls (1921-2002), sendo que convém analisar as especificidades e as implicações da compreensão dos respectivos autores. Afinal, o que cada um compreende por "reconciliação" e por "justiça"? A leitura de Rawls de Hegel é coerente e/ou faz jus ao que este filósofo defende? Enfim, são aspectos que devem ser examinados.

O Texto de Rawls

Na obra de John Rawls, intitulada, em português, *História da filosofia moral*[1] (em inglês, *Lectures on the History of Moral Philosophy*[2]), constam, segundo a organizadora da obra - Barbara Herman - "duas conferências sobre Hegel (embora Rawls não tenha produzido nenhuma versão das conferências sobre Hegel para distribuição)"[3]. Em nota, Barbara Herman procura especificar mais detalhes:

> As conferências sobre Hegel foram compiladas pela organizadora a partir das anotações de Rawls para essas aulas e de algumas anotações parciais para as conferências de seu curso de filosofia política. Rawls as leu em 1998 e fez algumas modificações. Dado o prolongado interesse de Rawls em Hegel, a publicação ainda que de uma pequena parte de sua visão da contribuição de Hegel para a filosofia moral pareceu autorizar a licença editorial[4].

De fato, o "prolongado interesse de Rawls em Hegel", mais especificamente na chamada "contribuição de Hegel para a filosofia moral", merece ser destacado e devidamente analisado, de preferência usando as palavras do próprio autor. No entanto, se deve registrar aqui a pergunta: o texto citado, publicado usando "anotações de Rawls" e "algumas anotações parciais", expressa ou não a verdadeira ou a completa compreensão de Rawls sobre a "filosofia política" ou sobre a "filosofia moral" de Hegel? A princípio, eis uma questão com múltiplas respostas, dependendo do aspecto analisado. Por isso, no momento, importa ob-

---

[1] RAWLS, John. *História da filosofia moral.* Org. por Barbara Herman. Trad. de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

[2] RAWLS, John. *Lectures on the History of Moral Philosophy.* Cambridge: Harvard University Press, 2000.

[3] HERMAN, Barbara. "Prefácio da Organizadora". In: RAWLS, John. *História da filosofia moral.* Org. por Barbara Herman. Trad. de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. XIV.

[4] Idem. p. XIV.

servar somente se o que Rawls afirma, nessa obra, sobre os conceitos de "justiça" e "reconciliação" de Hegel é coerente com o que este defende ou se faz jus ao que Hegel apresentou em sua obra.

Inicialmente, é preciso citar e analisar qual a definição do conceito de "justiça" de Hegel mencionado por Rawls. Ora, na obra citada, o mencionado autor registra que os "cidadãos", na *Filosofia do Direito* de Hegel, "são orientados por uma concepção de justiça do bem comum"[5]. E, antes disso, Rawls afirma:

> (...) na própria capacidade de ser um cidadão, enquanto oposto a Bürger, compreende-se que a sociedade se mantém unida não simplesmente pela satisfação de interesses particulares, mas por um senso de ordem razoável, e que ela é regulada por, digamos, uma concepção de justiça votada ao bem comum, que reconhece os méritos das reivindicações de todos os setores da sociedade. O que eleva a vida humana acima do prosaico mundo bürgerliche é o reconhecimento do interesse universal de todos os cidadãos em participar e manter a totalidade do sistema de instituições políticas e sociais do Estado moderno que torna sua liberdade possível. Os cidadãos reconhecem conscientemente e de bom grado esse interesse universal (coletivo) como seu e conferem-lhe a prioridade suprema. Estão prontos para agir por ele como seu fim último. É esse o objetivo do projeto de reconciliação[6].

Interessante registrar que, em inglês, consta duas vezes a expressão: "*common-good conception of justice*", mas, como vemos, uma vez foi traduzida como "concepção de justiça votada ao bem comum" e, outra vez, por "concepção de justiça do bem comum". Difícil dizer por que a tradutora

---

[5] RAWLS, John. *História da filosofia moral.* Op. cit. p. 408.
[6] Idem. p. 407-408.

Ana Aguiar Cotrim fez tal opção. No caso, a tradução mais coerente parece ser a segunda: "concepção de justiça do bem comum".

Porém, aqui importa destacar que Rawls, na obra mencionada, está citando e comentando o caput do § 260 da *Filosofia do Direito* de Hegel (um dos parágrafos mais importantes e/ou determinantes da obra). Veremos, a seguir, mais detalhes de tal trecho hegeliano.

Ora, para Rawls, importa registrar o que ele denomina de "*primeiro* objeto da justiça" (first *subject of justice*), a saber, o "profundo enraizamento social do povo dentro da estrutura estabelecida de suas instituições políticas e sociais", que ele diz ter tomado de Hegel. Rawls afirma isso literalmente:

> *Uma teoria da justiça* segue Hegel nesse respeito quando toma a estrutura básica da sociedade como o *primeiro* objeto da justiça. O povo começa enraizado na sociedade e os primeiros princípios de justiça que selecionam devem aplicar-se à estrutura básica[7].

Inclusive, depois de falar em "*primeiro* objeto da justiça", em "primeiros princípios de justiça" (*first principles of justice*), Rawls menciona ainda a expressão "ideal de justiça política" (*ideal of political justice*). Vejamos:

> Se os cidadãos de uma democracia constitucional devem reconhecer uns aos outros como livres e iguais, as instituições básicas devem educá-los para essa concepção de si mesmos, bem como exibir e encorajar publicamente esse ideal de justiça política. Essa tarefa de educação faz parte do papel de uma concepção política. Nesse papel, uma tal concepção faz parte da cultura política pública: seus princípios primeiros são incorporados nas instituições da estrutura básica e são aquilo a que se apela no ato de interpretá-las.

[7] Ibidem. p. 420-421.

No caso, Rawls está defendendo que Hegel teria uma concepção de "justiça política", termo não usado literalmente pelo autor em toda sua obra (Hegel Werke). Mas, intérpretes, como Agnes Heller, defendem que Hegel teria sim um "conceito ético-político de justiça"[8]; inclusive, consta que teria sido "o último suspiro da concepção ético-política de justiça, onde se encontram combinados os elementos morais-associativos e institucionais da sociedade"; isto é:

> O sentido ético-político de justiça está relacionado ao fato de que os homens organizam-se, socialmente, para desfrutar de uma vida moral onde os bons colherão os seus frutos e os maus serão devidamente chamados a atenção pelo braço da lei. Nessa concepção de justiça o elemento jurídico age, primordialmente, como mecanismo político, visto que além de prescrever condutas, distribui correções e assegura vantagens aos que vivem conforme os preceitos morais da vida citadina[9].

Ora, se assim for, claro que se trata de uma "concepção de justiça" que vai interessar diretamente ao pensamento de Rawls, pois ele defende uma concepção de justiça como equidade, apresentando princípios que exercem o papel de critérios de julgamento sobre a justiça ou não das instituições básicas da sociedade, que regulam a distribuição de direitos, deveres e demais bens sociais. Inclusive, ele afirma: "Afirmei que Hegel permanece na tradição liberal e expressa o que se pode denominar um liberalismo de liberdade. Na interpretação de Hegel dessa visão, a liberdade é entendida como um sistema de instituições políticas e soci-

---

[8] HELLER, Agnes. *Além da justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998. p. 128.

[9] TROTTA, Wellington. "O Entendimento de Justiça na Filosofia do Direito de Hegel". In: *Cadernos da EMARF*, Fenomenologia e Direito, Rio de Janeiro, v.3, n.1, p. 91-107, abr./set.2010. p. 97.

ais que garante e torna possíveis as liberdades básicas dos cidadãos", e isso, a princípio, a partir da assim denominada "concepção de justiça do bem comum"[10]. Porém, Hegel defende tal "concepção de justiça"?

O Texto de Hegel

A pergunta principal é a seguinte: Hegel realmente apresenta, na *Filosofia do Direito*, essa concepção de "justiça política"? Trata-se de dado importante ou determinante, inclusive para a compreensão de Rawls de que Hegel seria defensor de uma "filosofia como reconciliação" (*philosophy as reconciliation*) ou de um "projeto de reconciliação" (*project of reconciliation*).

Como vimos, Rawls afirma que, em Hegel, "os cidadãos, ao mesmo tempo, se preocupam com o fim universal [versus o mero fim singular/privado] - na medida em que são [ou estariam] orientados [*guided*] por uma concepção de justiça do bem comum" e, ainda, "sua vontade como cidadãos não só é dirigida [*directed*] a esse fim ("*in und für das Allgemeine wollen*") como [*and*] age no conhecimento plenamente consciente desse fim"[11]. Como Rawls afirma, isso seria um "ideal de justiça política". Inclusive, o autor assevera: "Considero que ele [Hegel] esteja expondo um sistema de instituições ideal-típico que, em seu pensamento, realmente constitui a liberdade moderna. (...) Alcançá-las é tarefa nossa"[12].

Ora, cabe lembrar que a parte analisada por Rawls é a do § 260 da *Filosofia do Direito*. Nela consta a seguinte afirmação:

> O princípio dos Estados modernos possui esse vigor e essa profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade completar-se até o

[10] RAWLS, John. *História da filosofia moral.* Op. cit. p. 404.
[11] RAWLS, John. *História da filosofia moral.* Op. cit. p. 408.
[12] Idem. p. 399.

> extremo autônomo da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, o reconduz para a unidade substancial e, assim, mantém essa nele mesmo.[13]

Mas, se os Estados deixam tal subjetividade completar-se até o extremo autônomo da particularidade pessoal e se é direito da subjetividade encontrar-se satisfeito, qual é, porém, o extremo a que pode chegar a individualidade? Ou qual é o limite do princípio da subjetividade?

Hegel busca responder essas questões na parte do parágrafo que antecede a citada. Ora, trata-se de uma elaboração extensa e complexa, composta por uma única proposição, contendo 119 palavras, separadas por 1 ponto-e-vírgula e 5 vírgulas. Em síntese, no § 260, Hegel procura explicitar o modo de efetivação da liberdade da subjetividade no âmbito do Estado moderno.

Primeiro, separada do restante por um ponto-e-vírgula, consta a afirmação inicial da longa proposição, afirmando o seguinte: "o Estado é a efetividade da liberdade concreta"[14]. E, logo depois de tal afirmação descritiva, Hegel introduz uma declaração adversativa:

> Mas a liberdade concreta consiste em que a singularidade pessoal e seus interesses particulares tenham tanto seu desenvolvimento completo e o reconhecimento de seu direito para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), como, em parte, passem por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com seu saber e seu querer, reconheçam-o como seu próprio espírito substancial e sejam ativos para ele como seu fim-último, isso de modo que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam meramente para esses últimos, enquanto pessoas privadas, sem os

[13] HEGEL. *FD*. § 260. 2010. p. 236. *7/407*.
[14] HEGEL. *FD*. 2010. § 260. p. 235. *7/406*.

> querer, ao mesmo tempo, no e para o universal e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim.[15]

Observemos, antes de analisar as informações acima, que Hegel destaca, no seu texto, alguns termos, todos grifados em itálico, a saber: "liberdade concreta" (*konkrete Freiheit*), "reconhecimento de seu direito" (*Anerkennung ihres Rechts*), "passem" (*übergehen*), "espírito substancial" (*substantiellen Geist*), "ativos" (*tätig*) e "fim-último" (*Endzweck*). Ora, Hegel aponta, em primeiro lugar, que não é qualquer liberdade, mas sim a *liberdade concreta*. Depois, usa o verbo "*bestehen*" (*besteht*), seguido da preposição "*darin*", fazendo com que assuma a acepção de "consistir em [algo]" (*in etwas bestehen*). Assim, para ele, a liberdade concreta 'consiste em algo' e, a seguir, mostra que ela envolve a "singularidade pessoal" (*persönliche Einzelheit*) e, também, os seus "interesses particulares" (*besondere Interessen*), que precisam:

- [1º] tanto (*sowohl*) ter seu desenvolvimento completo e o *reconhecimento de seu direito* para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa),

- [2º] quanto (*als*), [2.1] em parte (*teils*), é necessário que eles [a singularidade pessoal e os interesses particulares] *passem* (*übergehen*) por si mesmos ao interesse do universal e, [2.2.] em parte (*teils*), eles reconheçam-o [o interesse do universal], com seu saber e seu querer, como seu próprio *espírito substancial*, e sejam para ele *ativos* como seu *fim-último*.

Mas, além disso, Hegel ressalta que isso tudo se deve dar de tal maneira que:

- nem o universal valha e possa ser consumado sem (*ohne*) o interesse, o saber e o querer particulares;

- nem os indivíduos vivam meramente (*bloß*) para esses últimos, enquanto pessoas privadas, sem (*ohne*) os querer, ao mesmo tempo ou simultaneamente (*zugleich*), no e

[15] HEGEL. *FD*. 2010. § 260. p. 235-236. *7/406-407*.

para o universal e sem (*ohne*) que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim.

Trata-se de conjunto minucioso de informações interligadas, o que justifica o fato de se encontrarem, reunidas, numa única proposição. Os seus dados são de tal ordem, que ao se tomar uma parte sem a outra, a compreensão do seu significado altera-se. Por isso, para apreender o grau de complexidade e de relevância do parágrafo citado, é preciso não se ater só a algo, nem desprezar ou vulgarizar um item sequer de sua composição.

Depois disso, no § 260 Z, reafirma-se a visão de que "a essência do Estado moderno é que o universal esteja ligado com a plena liberdade da particularidade e a prosperidade dos indivíduos", de acordo com "o saber e o querer próprios da particularidade", isto é, que a "subjetividade torne-se inteira e vivamente desenvolvida"[16]. Enfim, reitera-se, assim, que Hegel defende a respectiva esfera da subjetividade, da particularidade, que todo Estado livre deve envolver e respeitar, não se imiscuindo no seu âmbito.

Assim sendo, Hegel afirma sim, como Rawls destaca, que "é o reconhecimento do interesse universal de todos os cidadãos em participar e manter a totalidade do sistema de instituições políticas e sociais do Estado moderno que torna sua liberdade possível". Porém, diferente do que afirma, nem todos "os cidadãos reconhecem conscientemente e de bom grado esse interesse universal (coletivo) como seu e conferem-lhe a prioridade suprema". Nem todos "estão prontos para agir por ele como seu fim último". Se assim fosse, então, sim seria fácil o mencionado "projeto de reconciliação"[17].

No caso, existe a distinção, em Hegel, entre ser um "membro" (*Glied - Mitglied*) de uma família, de uma corpo-

---

[16] HEGEL. *FD*. § 260 Z. [TP] *7/407*.
[17] RAWLS, John. *História da filosofia moral*. Op. cit. p. 408.

ração, no âmbito de uma sociedade civil-burguesa, e ainda de um Estado, sendo no caso não um mero *Bürger*, mas também um *citoyen* (cidadão). Porém, Rawls destaca: "O Estado faz de uma pessoa um *citoyen* e não simplesmente um *Bürger*". Porém, não é tarefa do Estado moderno tornar cidadãs as pessoas, mas são os cidadãos que formam o Estado.

As famílias, as corporações e as instituições estatais devem garantir apenas o processo individual de *Bildung*. Ora, Hegel fala do "processo de formação", da "marcha da cultura", etc., e discorre também sobre "ensino e cultura", relacionando, então, *Bildung* com os conceitos de "educação", de "esclarecer/iluminar", de "Esclarecimento/Iluminismo". Com isso, expõe-se o conceito de *Bildung* tanto no sentido de "formação prática e teórica", quanto no de "formação intelectual e moral", inclusive de "formação e habilidade", de "formação profissional" ou "formação para capacidade", de "formação da autoconsciência"[18], etc. Trata-se do processo que remete à cultura do(s) indivíduo(s), formação que não é só ensino escolar ou técnico, mas que busca a constituição ou o desenvolvimento da pessoa, do sujeito e do membro ou cidadão.

Alguém poderia questionar se no estágio mais elevado de *Aufklärung* e/ou de *Bildung*, haveria enfim o momento da "reconciliação"? A princípio, para Hegel, não. Isso parece apenas possível no âmbito do Espírito Absoluto, e não no âmbito do Espírito Objetivo.

Para Hegel, existe a necessidade de (se) informar e formar, que envolve um processo constante e, a princípio,

---

[18] R.: *Bildungsprozeß* - Prefácio; *Gange der Bildung* - § 217 A; *Unterrichts und Bildung* - § 203 A; *Erziehung*; *aufklären*; *Aufklärung* - cf. *Paideia*, *Eruditio*; *theoretische und praktische Bildung* - § 201, § 197; *intellektuelle und moralische Bildung* - § 200 A; *Bildung und Geschicklichkeit* - *Geschicklichkeit und Bildung* - §§ 199, 297, 241; *Bildung zur Fähigkeit* - § 252; *Bildung des Selbstbewußtsein* - § 274.

gradativo de esclarecimento, aprimorando as consciências. Quanto mais cultas e informadas, tanto mais as consciências podem tornar-se responsáveis ou livres, podendo sair da menoridade, assumir a maioridade, com respectiva autonomia ou autodeterminação. Contudo, dada a natureza humana, ser culto ou esclarecido não significa estar determinado a agir de forma ética. Afinal, a informação ou a formação (cultura) pode ser usada pelo ser humano, enquanto ser livre, tanto para o bem quanto para o mal.

A questão é destacar, como Rawls de certa forma registra, que reconciliação em Hegel não tem o sentido de "resignação" (*Entsagung - resignation*), enquanto suposto elemento de conformismo, conservadorismo, acomodação, submissão e/ou rendição. Do fato de conhecer ou reconhecer algo com justo, não se segue que o indivíduo agirá conforme ou pela justiça.

Além disso, é necessário registrar que Hegel utiliza, na *Filosofia do Direito*, em caputs e em anotações, o termo *Versöhnung* (reconciliação) somente uma vez no Prefácio, duas vezes no § 220, e mais uma vez respectivamente nos §§ 358, 359 e 360, os três parágrafos finais da obra. As três últimas ocorrências encontram-se no âmbito da "História do Mundo" (*Weltgeschichte*), enquanto certa "passagem" (*Übergang*) do "Espírito Objetivo" para o "Espírito Absoluto". Ora, no caso, não se trata propriamente do "espírito particular de [um] povo" (*besonderen Volksgeister*), senão já do "espírito universal de mundo" (*allgemeinen Weltgeiste*).

Sobre isso, no Prefácio da obra, Hegel assevera que "a *reconciliação* com a efetividade" (*die* Versöhnung *mit der Wirklichkeit*) acontece apenas "na cruz do presente" (*im Kreuze der Gegenwart - FD*. Prefácio. p. 42. *7/25-26*), isto é, num mundo ou num espírito objetivo sem uma "verdadeira reconciliação" (*wahrhafte Versöhnung*).

Segundo o § 220, apenas pode ocorrer uma "verdadeira reconciliação do direito consigo mesmo" (*wahrhafte*

Versöhnung des Rechts mit sich selbst) quando através da "pena" (*Straf*) se consegue realizar o denominado processo de "suprassumir do crime" (*Aufheben des Verbrechens*). O criminoso ao cumprir a respectiva pena recebida promove a chamada "satisfação da justiça" (*Befriedigung der Gerechtigkeit*), por mais que, para Hegel, "o fim das punições não é a justiça enquanto tal" (*der Zweck von Bestrafungen ist nicht die Gerechtigkeit als solche* - § 174). Mas, em Hegel, "o modo de existência da justiça" (*die Weise der Existenz der Gerechtigkeit*), no âmbito do Estado, é "enquanto *pena*" (*als* Strafe).

Trata-se do processo hegeliano de "suprassumir" (que nega, conserva e eleva - *aufheben*) a "ilicitude" (*Unrecht[lichkeit]*), ou o que é "ilícito" (*unrecht*), e a "injustiça" (*Ungerechtigkeit*), o que é "injusto" (*ungerecht*), sobretudo através da "administração da justiça" (*Rechtspflege*), que Hegel coloca como papel da sociedade civil-burguesa, não propriamente do Estado.

Inclusive, no § 103, da *Filosofia do Direito*, no parágrafo anterior à "*Passagem do Direito Abstrato à Moralidade*", Hegel fala que existe "a exigência de uma *justiça* libertada do interesse e da figura subjetivos, assim como da contingência do poder, portanto (...) uma *justiça* que seja *não vingadora*, mas *punitiva*"; e, em seguida, ele conclui: "Nisso reside, *primeiramente*, a exigência de uma vontade, que enquanto vontade *subjetiva* particular, queira o universal enquanto tal" (*FD*. p. 125). Assim, seria possível viver os chamados "princípios substanciais eternos da justiça" (*ewigen substantiellen Prinzipien der Gerechtigkeit*) (*FD*. § 317. p. 290).

Por fim, convém destacar que, na "Lição" de Filosofia do Direito de 1819/20, fala-se sobre a "publicidade da administração da justiça"[19]. Inclusive, consta que:

[19] HEGEL. *LFD 1819/20, Henrich*. 1983. p. 181 [TP]: "Um objeto que surgiu particularmente nos tempos modernos é a publicidade da administração da justiça e do tribunal do júri. O processo legal precisa, em geral, igualmente ser algo conhecido como as próprias leis. Quanto

> Precisam, assim, primeiro, estar presentes códigos legais entendíveis e publicamente acessíveis, com isso, o direito pode vir a ser conhecido. Além disso, o processo legal precisa ser conhecido; por causa disso, é exigido que a administração da justiça seja pública.[20]

Enfim, para Hegel, um dos fatores essenciais para desenvolver uma realidade própria de vivência racional é a disponibilização ou a publicização da informação ou do conhecimento. Trata-se da necessidade de tornar público, de conhecimento do público todas as informações necessárias para o devido desenvolvimento das consciências individuais. Apenas quando as pessoas tiverem suficiente ciência dos principais aspectos envolvidos na sucessão dos fatos é que poderão cultivar uma consciência crítica e atuante em relação a tal realidade. Contudo, isso não garante que todos "reconhecem conscientemente e de bom grado" o "interesse universal", como parte do alegado "projeto de reconciliação".

Bibliografia

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito* (*Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*). Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo V.-C. R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Apresentações de Denis L. Rosen-

mais emaranhado é o processo legal, menos ele tem a capacidade de ser conhecido. Um processo legal muito emaranhado torna-se uma espécie de mistério, que as partes precisam se submeter às cegas. Agora também o curso efetivo da marcha do direito é algo que o [indivíduo] singular igualmente precisa vir a conhecer. Na medida em que o direito e a decisão judicial são do interesse de todos, assim, é também do interesse de todos que a administração da justiça seja pública".

[20] HEGEL. *LFD 1819/20, Henrich*. 1983. p. 186 [TP].

field e de Paulo Roberto Konzen. Recife, PE: UNICAP; São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

_____. *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Herausgegeben von Dieter Henrich. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

HELLER, Agnes. *Além da justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

HERMAN, Barbara. "Prefácio da Organizadora". In: RAWLS, John. *História da filosofia moral*. Org. por Barbara Herman. Trad. de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAWLS, John. *História da filosofia moral*. Org. por Barbara Herman. Trad. de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

TROTTA, Wellington. "O Entendimento de Justiça na Filosofia do Direito de Hegel". In: *Cadernos da EMARF*, Fenomenologia e Direito. Rio de Janeiro, v.3, n.1, p. 91-107, abr./set. 2010.

*Wescley Fernandes Araujo Freire**

A POLÍTICA NOS LIMITES DA ESPIRITUALIDADE E DA SECULARIZAÇÃO: O DEBATE HABERMAS-RATZINGER-RORTY SOBRE OS FUNDAMENTOS DO ESTADO DE DIREITO DEMOCRÁTICO LIBERAL

Resumo: Os objetivos deste trabalho são *analisar* e *discutir*, em razão da relevância contemporânea dos temas, as conferências proferidas por Jürgen Habermas – "*Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático?*" – e Joseph Ratzinger – "*O que mantém o mundo unido:* fundamentos morais pré-políticos de um Estado liberal" – na Academia Católica da Baviera (Alemanha), em 19 de janeiro de 2004, e que deram origem ao livro *Dialética da Secularização* (2005), e a conferência proferida por Richard Rorty – *Espiritualidade e Secularismo* – em Turim (Itália), a 21 de setembro de 2005, e que mais tarde resultou no livro *Un'Etica per i Laici* (2008). O debate gira em torno da questão do *fundamento* e da *legitimidade*, seja por meio da *espiritualidade*, seja através da *racionalidade comunicativa*, seja via *solidariedade*, do Estado de direito democrático liberal no contexto das *sociedades pós-seculares*. Trata-se de conceber uma possível resposta a duas das mais desafiadoras questões que se dirigem as sociedades contemporâneas, marcadas pelo *pluralismo* e *multiculturalismo*, a saber: *É ainda possível manter uma sociedade liberal unida? Através de quais meios?*

Palavras-chave: Espiritualidade. Secularização. Racionalidade comunicativa. Solidariedade. Estado de direito democrático liberal.

Abstract: The objectives of this study are to analyze and discuss, because the contemporary relevance of the top-

---

* Professor Assistente do Curso de Ciências Humanas da UFMA. Mestre em Filosofia pela UECE. E-mail: wescley.fernandes@ig.com.br

ics, the lectures delivered by Jürgen Habermas – "*Pre-political Foundations of the democratic rule of law?*" – and Joseph Ratzinger – "*What holds the world together:* foundations pre-political moral of a liberal state" – the Catholic Academy of Bavaria (Germany) on January 19, 2004, and gave rise to the book *Dialectics of Secularization* (2005), and the lecture given by Richard Rorty – *Spirituality and Secularism* – Turin (Italy) on September 21, 2005, and which later resulted in the book, first published in Italian, *Un'Etica per i Laici* (2008). The debate revolves around the question of the *foundation* and *legitimacy*, either through *spirituality*, either through *communicative rationality*, either through *solidarity*, the rule of law in the context of the *Post-Secular societies*. It is possible to devise a response to two of the most challenging issues that address contemporary society, marked by *pluralism* and *multiculturalism*, namely: *Is it still possible to maintain a liberal society together? By what ways?*

Key-words: Spirituality. Secularization. Communicative rationality. Solidarity. Rule of law.

1. Introdução

Este trabalho tem como objetivos *analisar* e *discutir* as posições assumidas por Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger e Richard Rorty quanto às contribuições da *religião* para o foro político das *sociedades democráticas liberais* no marco do *Estado constitucional*. Discute-se a possibilidade da *racionalidade comunicativa* (Habermas), da *espiritualidade* (Ratzinger) e da *solidariedade* (Rorty) oferecerem novas abordagens quanto à vinculação e participação política de cidadãos crentes (religiosos) e cidadãos não crentes (profanizados) na esfera pública política, questão diretamente ligada ao problema da *integração social*, ao tratamento jurídico concedido pelo Estado em relação aos cidadãos crentes e aos cidadãos profanizados e à garantia de salvaguarda da *liberdade religiosa* e da *liberdade de consciência*.

A *inaptidão da religião* para tratar desta questão (Rorty) e o recurso a um *direito natural racional* garantidor dos *direitos*

fundamentais (Ratzinger), mas de controversa fundamentação em razão do *pluralismo de valores* e do *multiculturalismo* que marcam as *sociedades pós-seculares* (*postsäkularen Gesellschaft*) [1], fornece-nos a intuição de que a abordagem de Habermas apresenta-se como a mais razoável e promissora ao considerar o *aspecto motivacional* dos conteúdos religiosos enquanto elemento complementar ao *aspecto cognitivo* da dimensão normativa do Estado de direito democrático liberal.

A complexidade da realidade social não pode mais ser posta como obstáculo ao desenvolvimento de mecanismos e critérios deliberativo-normativos justificáveis e capazes de justificar a tomada de decisões políticas por parte dos cidadãos, sejam crentes ou profanizados. Mais do que um problema, trata-se de um *desafio cognitivo* imposto às sociedades contemporâneas, marcadas pelo "*fato do pluralismo*" (Rawls), e no qual estão em jogo os *custos sociais* assumidos por indivíduos e pelas comunidades políticas em razão da concretização da *integração social* em um *ethos* marcado profundamente pelo *desacordo razoável*, como é o caso das sociedades democráticas liberais.

2. Política, Religião e Pós-Secularismo em Jürgen Habermas

Com o título de sua conferência – "*Fundamentos pré-políticos do Estado de Direito Democrático*" – Jürgen Habermas não tem em mente apenas a propositura de uma resposta à

[1] As *sociedades pós-seculares* são caracterizadas pela persistente presença da religião não obstante o processo de *modernização social e cultura* pela qual passaram e decorrente da ideia de *verbalização* (*Versplachlichung*) *do sagrado*, conservando o *aspecto motivacional* dos seus conteúdos religiosos e contribuindo para a manutenção da *integração social*, alcançada não apenas através da dimensão normativa do Estado constitucional democrático de direito liberal.

questão formulada por Ernst Böckenförde[2] - "*Será que o Estado liberal secularizado se alimenta de pressupostos normativos que ele próprio não é capaz de garantir?*" O debate tem procurado compreender adequadamente as consequências para a esfera pública do fenômeno da secularização indagando, sobretudo, o *status* dos fundamentos normativos e das condições de funcionamento do Estado, pois representa um problema ligado à soberania popular como se relacionarão cidadãos crentes e cidadãos não crentes, desafio enfrentado por Habermas a partir de dois aspectos:

> 1) Sob o *aspecto cognitivo*, a dúvida se refere à questão de saber se, depois de o direito se ter tornado totalmente positivo, o domínio político ainda admite uma justificativa secular, ou seja, uma justificativa não religiosa e pós-metafísica; e 2) Sob o *aspecto motivacional*, a dúvida a respeito da possibilidade de estabilizar-se a comunidade ideologicamente pluralista de maneira normativa, ultrapassando, portanto, um mero *modus vivendi*, pela mera presença de um consenso de fundo que, na melhor das hipóteses, será apenas formal e limitado a procedimentos e princípios.[3]

É necessário que exista uma convicção por parte dos cidadãos de que o regime democrático seja o melhor possível para a promoção de suas respectivas formas de vida. A *solidariedade cidadã* da qual fala Habermas é resultado da prática de indivíduos que "*[...] se respeitam reciprocamente como membros livres e iguais de uma comunidade política.*"[4] Para Habermas a *fonte* desta *solidariedade* não reside apenas nos limites

---

[2] HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da Secularização:* sobre razão e religião. 3. ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2007, p. 23.
[3] HABERMAS; RATZINGER, *Dialética da Secularização*, 2007, p. 24-25, grifo nosso.
[4] HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, 2007, p. 09.

do direito, razão pela qual ele passa a considerar outro caminho:

> Em vez disso, pretendo propor que a secularização cultural e social seja entendida como um processo de aprendizagem dupla (*doppelten Lernprozens*) que obriga tanto as tradições do Iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites.[5]

Este processo consiste em explicar: *1*) "*Por que o processo democrático é aceito como um processo legítimo de criação do direito* (*?*)*; e 2*) *Por que a democracia e os direitos humanos estão integrados com a mesma primordialidade no processo constituinte* (*?*)."[6] A intuição de Habermas é a de que o regime democrático é a forma política capaz de liberar um alto potencial emancipatório na medida em que se funda na concepção de uma *política deliberativa*[7], um dispositivo inclusivo de indivíduos no processo de formação da opinião e da vontade política justificando a aceitabilidade racional dos resultados alcançados *discursivamente*[8] na esfera pública. Habermas explica:

> A co-originalidade da autonomia privada e pública somente se mostra, quando conseguimos decifrar o modelo da autolegislação através da teoria do discurso que ensina serem os destinatários do direito simultaneamente os autores de seus direitos. A substância dos direitos humanos insere-se, então, nas condições formais para a institucionalização jurídica desse tipo de formação discursiva da opinião e da vontade, na qual a soberania do povo assume

---

[5] HABERMAS, *Dialética da Secularização*, 2007, p. 25-26.

[6] HABERMAS; RATZINGER, *Dialética da Secularização*, 2007, p. 29.

[7] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia:* entre facticidade e validade. 2. ed. Vol. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 09 e ss.

[8] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 109 e ss.

figura jurídica.[9]

O *processo democrático* (*demokratische Prozess*) constitui um método capaz de produzir a *legitimidade* através da *legalidade* sem que haja nenhum *déficit* de validez que venha a ser preenchido pela *moral*. Isto porque a concepção procedimentalista da democracia e do direito torna os cidadãos religiosos e os cidadãos profanizados autores e destinatários do seu próprio sistema de direitos. E mesmo que existam eventuais lacunas ligadas à legitimidade pode-se preenchê-las a partir do uso contínuo do *poder comunicativo*, do *Princípio do Discurso* ("D") e do *Princípio da Democracia* ("De").

No entanto, Habermas parece reticente quanto à possibilidade de *produção mecânica* de uma *mentalidade tolerante* por parte dos cidadãos crentes e profanizados em curto prazo, pois este processo é histórico, lento, acidentado e gradual. E uma vez que a filosofia opera ao nível do *enfoque cognitivo*, ela tende *a priori* a descartar qualquer contribuição de *formas de vida religiosa* quanto à produção da *solidariedade*, retirando-se de um possível debate com a religião e ocupando a posição de observadora neutra acerca de tal questão, já que não se trataria de um "*jogo secular*". Não obstante a isso, Habermas insiste que a religião pode oferecer algum conteúdo racional e que este possa ser "traduzido" sob a forma de *valores* e *princípios* que orientem a construção da *solidariedade cidadã* (*staatsbürgeliche Solidarität*). Para tanto, é preciso postular

> [...] que as tradições religiosas não são simplesmente emocionais ou absurdas. Somente sob tal pressuposto, os cidadãos não-religiosos podem tomar como ponto de partida a ideia de que as grandes religiões mundiais *poderiam* carregar consigo intuições racionais e momentos instrutivos de exi-

[9] HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia:* entre facticidade e validade. 2. ed. Vol. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 139.

gências não quitadas, porém, legítimas.[10]

Segundo Habermas, "*entre cidadãos, qualquer solidariedade abstrata e juridicamente intermediada só pode surgir quando os princípios de justiça conseguem imiscuir-se na trama bem mais densa das orientações de valores culturais*"[11], lugar onde a religião pode operar de forma construtiva oferecendo conteúdos morais assumidos no debate público pelas *liberdades comunicativas*[12] dos cidadãos quanto a temas de interesse geral e reforçando o *patriotismo constitucional*, o que "*[...] significa que os cidadãos assimilam os princípios da constituição não apenas em seu conteúdo abstrato, mas concretamente a partir do contexto histórico de sua respectiva história nacional.*"[13] Habermas enuncia a seguinte *tese*:

> Nessa contenda, defendo a tese hegeliana, segundo a qual, as grandes religiões constituem parte integrante da própria história da razão. Já que o pensamento pós-metafísico não poderia chegar a uma compreensão adequada de si mesmo caso não incluísse na própria genealogia as tradições metafísicas e religiosas. De acordo com tal premissa, seria irracional colocar de lado essas tradições "fortes" por considerá-las um resíduo arcaico. Tal "desleixo" significaria a impossibilidade de qualquer tentativa de explicação do nexo interno que liga essas tradições às formas modernas de pensamento.[14]

Embora a *fé católica* não rejeite toda e qualquer forma de racionalidade, as religiões em geral têm apontado em direção ao malogrado processo de modernização das sociedades ociedentais. Tanto a *filosofia* quanto a *religião* deveriam empreender uma autocrítica em relação aos seus limites e alcances, pois a estabilidade das sociedades liberais con-

---

[10] HABERMAS, *Entre Naturalismo e religião*, 2007, p. 12, grifo do autor.
[11] HABERMAS; RATZINGER, *Dialética da Secularização*, 2007, p. 39.
[12] Ver HABERMAS, *Direito e Democracia*, Vol. I, 2003, p. 155.
[13] HABERMAS; RATZINGER, *Dialética da Secularização*, 2007, p. 38.
[14] HABERMAS, *Entre Naturalismo e religião*, 2007, p. 13-14.

temporâneas depende deste *revisionismo*. A partir de um "*exercício de reversão*",

> [...] sem nenhuma intenção teológica, a razão, que nesse caminho toma conhecimento de seus limites, extrapola-se em direção a um outro algo, que pode assumir a forma da fusão mística com uma consciência cósmica abrangente, ou a forma da esperança desesperada que aguarda o evento histórico de uma mensagem salvadora, ou a forma de uma solidariedade com os humilhados e ofendidos que se adianta para acelerar a salvação messiânica.[15]

Desde que a religião seja capaz de operar similar reversão interpretativa dos seus conteúdos (*doppelten Lernprozess*), preservando a *liberdade religiosa* de cidadãos crentes e a *liberdade de consciência* de cidadãos profanizados, pode-se ainda reivindicar um *papel motivador* aos conteúdos da religião. Num *ethos* que sofre constantemente ameaças de desintegração, pois se encontra em desequilíbrio em razão de mercados não democratizados e de um poder administrativo que serve a fins estratégicos, a *solidariedade cidadã* enfraquece à medida que *valores*, *princípios*, *normas* e o *uso comunicativo da linguagem* para fins de *entendimento mútuo* deixam de serem os mecanismos coordenadores da *ação social* que visa a *integração social*, sendo substituídos pelo *subsistema econômico* e do *poder administrativo* (*burocracia*) que dirigem a si mesmos de maneira autônoma (*autorregulação*).

Uma vez que a *consciência religiosa* reconheceu os processos de adaptação social inerentes ao contexto vital das *sociedades modernas* – *secularização do conhecimento*, *neutralização do poder do Estado* e a *liberdade religiosa* –, a religião viu-se obrigada a deflacionar sua *visão de mundo* (*Weltanschauungen*). Doravante, a "vida religiosa" separou-se da "vida pública",

---

[15] HABERMAS; RATZINGER, *Dialética da Secularização*, 2007, p. 45-46.

embora não se possa dizer que essas duas dimensões da vida não permaneçam intercambiadas.

> O papel do membro da comunidade se diferencia do papel do cidadão. Como o Estado liberal depende da integração política de seus cidadãos e como essa integração não pode ficar restrita a um mero *modus vivendi*, essa diferenciação das condições de membro não pode esgotar-se numa simples adaptação cognitiva do etos religioso às leis impostas pela sociedade secular. Antes é necessário que a ordem jurídica universalista e a moral igualitária da sociedade sejam de tal maneira conectadas internamente ao etos da comunidade e que um elemento decorra consistentemente do outro.[16]

Os cidadãos crentes do Estado de direito democrático liberal sabem que seus interesses estão assegurados pela *Constituição* (*Verfassung*). Por meio da *esfera pública informal*[17], a *comunidade religiosa* pode influenciar a sociedade como um todo através do processo democrático de formação da *opinião pública* e da *vontade política*. Para que a relação entre crentes e não crentes não culmine na violência e no terror exige-se a *compreensão mútua* (*doppelten Lernprozess*). O conceito de *tolerância* enquanto reconhecimento dos limites de uma *doutrina compreensiva* (Rawls) só pode ser alcançável quando a razão, numa *atitude cognitivamente responsável*, reconhece que os conteúdos religiosos não são irracionais. No fim das contas, a *esfera pública* não deve reconhecer a prima-

---

[16] HABERMAS; RATZINGER, *Dialética da Secularização*, 2007, p. 54.

[17] Cf. ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e Justiça*, 2010, p. 165. Habermas estabelece a distinção entre a *esfera pública informal*, composta por associações privadas (sindicatos), instituições culturais (academias de ciências e artes), grupos de interesse com preocupações públicas (associação de moradores), igrejas, instituições de caridade, entre outras, e a *esfera pública formal*, constituída pelo parlamento *(poder legislativo)*, tribunais de direito *(pode judiciário)*, instituições do governo e da administração *(poder executivo)*.

zia do *discurso naturalista* sobre o *discurso confessional* (a hierarquia de *dados científicos* em face de *doutrinas teológicas*). O vaticínio de Habermas é inequívoco:

> A neutralidade em termos de visões de mundo, que impregna o poder do Estado, o qual garante iguais liberdades éticas para cada cidadão, não se coaduna com a generalização política de uma visão de mundo secularista. Cidadãos secularizados não podem, à proporção que se apresentam no seu papel de cidadãos do Estado, negar que haja, em princípio, um potencial de racionalidade embutido nas cosmovisões religiosas, nem contestar o direito dos concidadãos religiosos a dar, em uma linguagem religiosa, contribuições para discussões públicas. Uma cultura política liberal pode, inclusive, manter a expectativa de que os cidadãos secularizados participarão dos esforços destinados à tradução – para uma linguagem publicamente acessível das contribuições relevantes, contidas na linguagem religiosa.[18]

3. Direito, Religião e Interculturalidade em Joseph Ratzinger

Na conferência "*O que mantém o mundo unido:* fundamentos morais pré-políticos de um Estado liberal" (2004), Joseph Ratzinger analisa o problema do vínculo social partindo da seguinte questão: "*Como as culturas em contato entre si podem encontrar bases éticas que levem sua convivência ao caminho correto, de modo que seja possível construir uma forma comum de responsabilidade jurídica para submeter o poder ao controle e à ordem(?)*"[19] Como clérigo, Ratzinger surpreendentemente vê no *direito* um mecanismo de limitação do *poder* em geral:

> Poder a serviço da ordem e do direito é o poder oposto à violência entendida como um poder

[18] HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, 2007, p. 128.
[19] HABERMAS; RATZINGER, *Dialética da Secularização*, 2007, p. 62.

> que age sem direito e contra o direito. Por isso, é importante para toda e qualquer sociedade superar a desconfiança em relação ao direito e à ordem, porque só assim é possível evitar o arbítrio e viver a liberdade de forma compartilhada por todos. A liberdade sem direito é anarquia que destrói a liberdade.[20]

Submeter o *poder* ao escrutínio do *direito* remete a problematização acerca da origem do direito. "*Como surge o direito e qual deve ser sua natureza para que seja um veículo de justiça e não um privilégio daqueles que detém o poder de instituir o direito?*"[21] A formação democrática da vontade política através da *delegação* e da *tomada de decisão* segundo o interesse comum dos cidadãos, resolve (provisoriamente) a questão da legitimidade do direito desde que *práticas* e *mecanismos inclusivos* das vozes plurais dos cidadãos encontrem lugar nas instituições políticas das *sociedades pós-seculares*. Ratzinger tem em mente a distinção entre o *direito positivo científico* e o *direito natural*, sugerida no seguinte trecho: "*Será que não existe aquilo que nunca poderá vir a ser direito, isto é, que será sempre injusto? E não existirá, inversamente, também aquilo que, por sua essência, há de ser sempre direito, sendo anterior a qualquer decisão de maioria e devendo ser respeitado por ela.*"[22]

A "moralidade intrínseca" do direito tem a ver com seus *mecanismos processuais* ligados a uma *teoria geral do processo* e aos demais ramos do *direito processual* (Habermas). Aparentemente, Ratzinger confunde esses passos quando se refere a "algo" que sempre seria direito. Ora, num contexto pós-metafísico/pós-secular, *só os próprios cidadãos em sua vida política comunitária* podem definir o que é o direito através de *procedimentos discursivos* de formação democrática do direito.

---

[20] HABERMAS; RATZINGER, *Dialética da Secularização,* 2007, p. 65.
[21] HABERMAS; RATZINGER, *Dialética da Secularização*, 2007, p. 66.
[22] HABERMAS; RATZINGER, *Dialética da Secularização*, 2007, p. 67-68.

Se o universalismo das religiões está sempre aberto ao *fanatismo*, à *intolerância* e ao *terror*, parece não haverem mais razões para se acreditar no poder curador e messiânico da religião. Ratzinger coloca a questão: "*A abolição gradual da religião, sua superação, deve ser vista como um progresso necessário da humanidade, para que esta possa avançar no caminho da liberdade e da tolerância universal ou não?*"[23] Todavia, o escrutínio ao qual a religião submeteu-se, evidenciando sua fragilidade, expõe de igual maneira as fragilidades congênitas da razão. Postas em dúvida, em que a humanidade poderia apostar como *rosa-dos-ventos* para a construção e manutenção da sociabilidade no contexto das sociedades liberais pós-seculares? Ratzinger aponta uma direção, próxima à opção teórica sugerida por Habermas: "*Ou seria o caso de a religião e a razão se limitarem mutuamente, mostrando uma à outra os respectivos limites, para que possam prosseguir em seu caminho positivo?*"[24]

A construção desse cenário discursivo-normativo depende de um *diálogo intercultural inclusivo*. *Cristãos*, *cristãos reformados*, *mulçumanos*, *budistas*, *hinduístas*, entre outros, devem chegar a um acordo de fundo acerca do que seja relevante e de interesse comum – *pressupostos*, *problemas* e *soluções*. Ao mesmo tempo, Ratzinger alega que o número de "culturas concorrentes" (e isto parece ser questionável) é bem menor se comparado às culturas que aderiram aos *traços* da *natureza humana* arquitetados pela razão e pela fé cristã. Paradoxalmente, o cenário atual revela a ausência de uniformidade mesmo no interior das próprias culturas. O cenário político nacional e internacional tem revelado tensões ocasionadas por novos e significativos *processos de aprendizagem social* que se dirigem a inclusão de visões de mundo diferenciadas no interior de *culturas hegemônicas*.

---

[23] HABERMAS; RATZINGER, *Dialética da Secularização*, 2007, p. 73.
[24] HABERMAS; RATZINGER, *Dialética da Secularização*, 2007, p. 75.

Mulçumanos, *indianos* e *budistas* têm convivido com a presença do racionalismo ocidental e com a fé cristã em seus domínios culturais de maneira mais ou menos tensa conforme o contexto social. Em geral, tais culturas tendem a rechaçar tanto o *racionalismo ocidental* quanto a *universalidade da revelação cristã*. O diagnóstico de Ratzinger surpreende pela sua honestidade intelectual:

> Em primeiro lugar, parece-me inegável que a universalidade das duas grandes culturas do ocidente, ou seja, a da fé cristã e da racionalidade secular, de fato não existe, por mais que ambas exerçam sua influência, cada uma a sua maneira, no mundo todo e em todas as culturas.[25]

Ratzinger não acredita que a questão da racionalidade ocidental – suas *promessas*, *sucessos*, *fracassos*, *limites* e *alcances* – deva ser colocada em termos tão dramáticos, sob a forma de um "cansaço da racionalidade". De fato, esta situação deve ser descrita sob a circunstância de que a (pseudo-)evidência da universalidade da razão esbarra em limites contextuais. Assim, a realização de um *ethos mundial* permanece um desafio dada a contingência da razão em suas formulações ético-político-jurídicas e ao caráter pseudo-universal da revelação cristã. *Há solução para este desafio?* Ratzinger parece alinhar-se ao *processo de aprendizagem duplo* (*doppelten Lernprozess*), mas sem recorrer ao expediente argumentativo habermasiano enquanto resposta ao problema da secularização nas sociedades pós-seculares.

As *patologias na religião* e as *patologias da razão* tornam necessário o processo de "controle" da religião visando sua *purificação* e *reordenação* e a imposição de limites éticos às *potências da racionalidade técnico-científica* que, através de sua eficiência, reduzem a natureza e o homem a artefatos. Esse *processo de aprendizagem duplo* entre *saber* e *fé*, *razão* e *religião*

---

[25] HABERMAS; RATZINGER, *Dialética da Secularização*, 2007, p. 85

"*[...] deve ser concretizado na prática do contexto cultural do presente.*"[26] *Aprender a dizer* e *saber escutar* são posturas necessárias a uma *correlação polifônica* entre as culturas mundiais, a fim de que *valores* e *normas* possam ser reconstruídos criticamente a partir de *bases cognitivas* e *motivacionais*, situação em que os elementos que possam unir o mundo sejam encontrados ou reconstruídos procedimentalmente retomando sua força e eficácia.

4. Religião e Política da Solidariedade em Richard Rorty

Richard Rorty inicia sua conferência "*Espiritualidade e Secularismo*" (2005) retomando uma assertiva de Joseph Ratzinger: "*Em breve, declara o Papa, já não será possível afirmar que a homossexualidade constitui um distúrbio objetivo na estrutura da existência humana, como ensina a Igreja Católica.*"[27] Rorty prevê um cenário em que nossos papéis morais não seriam definidos por instituições religiosas e que teríamos apenas a "*[...] obrigação de nos ajudar reciprocamente a satisfazer nossos desejos, atingindo a maior felicidade possível.*"[28] Partindo do pressuposto de que não existe qualquer *referência moral fundacional* para a ação humana, Rorty procura explicar porque *ideais morais* conduzem a *superstições*. Segundo o filósofo americano, "*[...] a superstição é a confusão de um ideal como poder; é acreditar que qualquer ideal deve de algum modo fundamentar-se em algo já existente, em algo transcendente que põe esse ideal diante de nós.*"[29]

Partindo da ideia de que a *imaginação* é a fonte dos *ideais humanos*, Rorty afirma que em *essência*, a *religião* é produto da *imaginação*. Não só a *religião*, mas também "*[...] o idealismo político e as aspirações destinadas a tornar a vida de uma comunidade*

---

[26] HABERMAS; RATZINGER, *Dialética da Secularização*, 2007, p. 89.
[27] RORTY, *Uma ética laica*, 2010, p. 12.
[28] RORTY, *Uma ética laica*, 2010, p. 13.
[29] RORTY, *Uma ética laica*, 2010, p. 14.

radicalmente diferente e melhor [...]"[30] são uma criação da *imaginação humana*. Chamamos *religião* à situação em que a *poesia* passa a intervir na vida. Ao contrário, quando a religião "*[...] simplesmente acontece na vida [...]*"[31], ela torna-se *poesia*.

Tal como a *teologia cristã*, parte considerável da tradição filosófica ocidental baseia-se na "*[...] tentativa de nos colocar em contato com algo maior que nós.*"[32] Não se trata de "*[...] fazer tanto perguntas metafísicas sobre o fundamento ou a origem de nossos ideais como perguntas epistemológicas sobre como podemos ter certeza de ter escolhido o ideal correto*"[33]. *Ideais* podem ser apreciados por algum tempo, mas não podemos escolher entre dois ideais presumindo alguma *neutralidade* nessa escolha. Tentar explicar uma conversão religiosa é algo inútil, pois não há como recorrer a qualquer modelo de demonstração epistêmica sobre a pretensa *verdade* desta conversão.

Rorty o assume o *relativismo* de nossa época como possibilidade de abertura a novos horizontes capazes de promover a felicidade humana, como "*[...] a única maneira de evitar os males do passado [...]*"[34] – a procura pelos *universais* –, pois a *verdade* nada mais é do que um "*exército móvel de metáforas*" (Nietzsche)[35] e a *moralidade* apenas um artefato humano contingente, e não uma linguagem produzida por uma voz divinizada que habita em nossa alma ou vinda do *Transcendente*.[36] Portanto, relativistas seriam tão somente aqueles indivíduos "*[...] para quem estaríamos melhor [sic] sem noções como as obrigações morais incondicionais fundamentadas na estrutura da existência humana*"[37].

---

[30] RORTY, *Uma ética laica*, 2010, p. 14-15.
[31] RORTY, *Uma ética laica*, 2010, p. 15.
[32] RORTY, *Uma ética laica*, 2010 p. 15.
[33] RORTY, *Uma ética laica*, 2010, p. 16.
[34] RORTY, *Uma ética laica*, 2010, p. 18.
[35] Cf. RORTY, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, 1994, p. 52.
[36] Cf. RORTY, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, 1994, p. 90.
[37] RORTY, *Uma ética laica*, 2010, p. 19.

As sociedades democráticas são um tipo de *ethos* onde nada é sagrado e toda discussão sobre qualquer coisa é possível. Dessa forma, acerca dos *fins* e *bens* da vida política pouco pode ser dito com certeza para além da *liberdade*, *igualdade*, *solidariedade*, *tolerância* e *justiça*. Neste sentido, "*uma ética laica*" visa promover um *ethos* fundado na felicidade e não "*na remissão dos pecados e na vida eterna*", pois os homens "*[...] não são seres degradados, almas imateriais aprisionadas em corpos materiais, almas inocentes corrompidas pelo pecado original*"[38].

Apenas há razões para acreditar que Rorty e filósofos próximos à sua orientação, como Vattimo, são desprovidos de *espiritualidade* se e somente se por *espiritualidade* concebermos uma crença na *Transcendência*, na *redenção* e na *imortalidade*. Ao *redescrever* o conceito de *espiritualidade*, Rorty sugere que passemos a compreendê-la como "*[...] um sentido elevado de nossas possibilidades que se abrem para os seres finitos*"[39]. A diferença entre as duas concepções de *espiritualidade* reside na esperança na *transcendência da finitude* e a esperança de construção de um *ethos* em que seres humanos sejam cada vez mais felizes.

A realização do *ethos* da *utopia liberal* reivindica o fim da oposição entre *fé* e *razão*. Rorty situa a religião no plano das *satisfações privadas* ligadas a construção de nossas *autoimagens criativas*. E uma vez que não existem razões publicamente compartilháveis capazes de justificar a adesão a preceitos religiosos, a religião retira-se para a dimensão da vida privada encontrando seu lugar nas *idiossincrasias*. Desse modo, o futuro da religião dependeria do fim do *autoritarismo eclesiástico* e de seus *usos retórico-estratégicos*. No fim das contas, o que importa de fato é saber o que nós somos capazes de fazer com a frase "*Deus existe!*" Ora, o fato da proposição "*Deus existe!*" ser *verdadeira* implica em que todos

[38] RORTY, *Uma ética laica*, 2010, p. 22.
[39] RORTY, *Uma ética laica*, 2010, p. 24.

nós *devemos* acreditar em sua existência? Eventuais práticas de *controle social* que se seguem a partir desta proposição são realmente legítimas?[40]

Laicidade e *religiosidade* não são incompatíveis com o *status* das democracias liberais. Todo e qualquer indivíduo é livre para professar sua fé autocriando-se de forma imaginativa ou mesmo optar por uma vida profana. O que ambos – crentes e não crentes – não devem é tornarem-se *fanáticos* submetendo caprichosamente as leis civis à suas crenças. A religião é incapaz de justificar práticas públicas, embora possa moldar a imagem privada dos indivíduos.[41] Além disso, o *ethos* democrático das sociedades liberais deve favorecer o diálogo entre cidadãos crentes e profanizados.[42] A "debilidade" da religião proposta por Rorty insinua uma nova cultura religiosa pós-metafísica compatível com a exigência de *solidariedade* do *ethos* da política democrática, onde se deve evitar a qualquer custo a *dor* e a *humilhação*.

Mas foram graças às *revoluções democráticas* que ocorreram a partir do século XVIII que novas possibilidades para se pensar uma *espiritualidade imanente* e *engajada* foram dadas. O que está em jogo é a realização assimétrica e inclusiva dos desejos dos indivíduos, situação essa que assinala o "progresso moral" de uma sociedade quando esta é capaz de mobilizar de forma *hábil*, *flexível* e *generosa* suas instituições sociais com o propósito de ampliar a faixa de pessoas que têm seus desejos levados a sério e concretizados. Rorty aponta alguns fatos históricos que assinalam esse "progresso moral":

> a) [...] quando os ricos começaram a ver os

[40] Cf. RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. *O Futuro da Religião*: solidariedade, caridade e ironia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006, p. 106-107.
[41] Cf. RORTY; VATTIMO, *O Futuro da Religião*, 2006, p. 182-183.
[42] Cf. RORTY; VATTIMO, *O Futuro da Religião*, 2006, p. 49-50.

> pobres como seus concidadãos, e não como pessoas cujo lugar na vida havia sido decretado por Deus; b) [...] considerar riqueza e pobreza como instituições sociais modificáveis; c) [...] o sucesso recente, parcial, mas encorajador do feminismo; d) [...] o fato de os heterossexuais estarem mais propensos a se colocar no lugar dos homossexuais, a imaginar como deve ser ouvir dizer que o amor que se sente por outra pessoa é uma perversão repugnante.[43]

Rorty chamou de "*política democrática*" a tarefa ética de efetivação desta *comunidade includente* em nível planetário.[44] No lugar de conceitos metafísicos como "natureza humana" e "humanidade" reside apenas a *solidariedade humana*, "*[...] nosso reconhecimento da humanidade de outrem que nós é comum.*"[45] A *tese* final levantada por Rorty ao fim de *Contingência, Ironia e Solidariedade* (1989) é a de que "*[...] temos uma obrigação moral de sentirmos um sentido de solidariedade para com todos os outros seres humanos.*"[46] Rorty procura explicitar a noção de "*um de nós*" alusiva a indivíduos que se identificam em suas práticas sociais. Neste caso, "*um de nós*" não designa "*um de nós seres humanos*", mas "um de nós professores...", "um de nós moradores...", "um de nós estudantes...", "um de nós católicos", "um de nós maranhenses", enfim, pessoas com as quais nos identificamos, indivíduos concretos e contingentes.

O desafio da *utopia liberal* (política democrática) é alargar continuamente o sentido do "nós". *Pessoas liberais* são indivíduos que tem o tempo todo medo de serem cruéis e assentam este medo na compreensão de que as cir-

---

[43] RORTY, *Uma ética laica*, 2010, p. 28.
[44] Cf. SOUZA, *Filosofia, Racionalidade, Democracia*, 2005, p. 104.
[45] RORTY, Richard. *Contingência, Ironia e Solidariedade.* Lisboa: Editorial Presença, 1994, p. 236.
[46] RORTY, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, 1994, p. 236.

cunstâncias da vida social são historicamente contingenciais. Rorty identifica o *progresso moral* à ampliação da *solidariedade*, na "*[...] capacidade de ver cada vez mais diferenças tradicionais* (*de tribo, religião, raça, costumes, etc.*) *como não importantes, em comparação com semelhanças no que respeita à dor e à humilhação*"[47]. A *inafastabilidade do contexto* e as *contingências históricas* levam Rorty a acreditar que o máximo que podemos fazer é "manter os olhos e ouvidos abertos" quanto aos novos dilemas morais e políticos que surgem e efetuar uma revisão, através do *equilíbrio reflexivo* (Rawls), do nosso *vocabulário final* disponível de modo à sempre rever e alargar o seu uso quando posto à prova. Neste caso, a única "*coisa certa a fazer*" é

> [...] pedir a esses homens que *privatizem* os seus projetos, as suas tentativas de alcançar a sublimidade – vê-las como sendo irrelevantes para a política e, portanto, compatíveis com o sentido da solidariedade humana que o desenvolvimento de instituições democráticas facilitou. Tal pedido de privatização equivale ao pedido de resolverem um dilema pendente subordinando a sublimidade ao desejo de evitar a crueldade e a dor.[48]

5. Considerações Finais

Durante a exposição das posições de Habermas, Ratzinger e Rorty sobre a questão central à qual se dirige este estudo – "*É ainda possível manter uma sociedade liberal unida? Através de quais meios?*" – optou-se por fazê-lo inicialmente a partir da cronologia dos textos *Dialética da Secularização* (2005) e *Un'Etica per i Laici* (2008), levando-se em conta que o ingresso de Rorty no debate é posterior à publicação das conferências da Baviera. Pretendo considerá-las agora a partir do balanço crítico das posições assumi-

---

[47] RORTY, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, 1994, p. 238.
[48] RORTY, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, 1994, p. 245.

das pelos autores. Tenho em mente as possíveis limitações teóricas de Ratzinger e Rorty se comparadas à abordagem de Habermas acerca do papel que pode ainda desempenhar a religião na esfera pública, bem como seu diálogo com a filosofia, constituindo e mantendo um *processo de aprendizagem duplo* (*doppelten Lernprozess*), além da perspectiva da *solidariedade cidadã* (*staatsbürgeliche Solidarität*) como "*a outra face da justiça*", contraposta a *solidariedade etnocêntrica* de Rorty.

Surpreende que Ratzinger considere o *sistema de direitos* e, principalmente, os *direitos humanos* como mecanismo principal de salvaguarda da dignidade da vida humana, ameaçada constantemente por práticas científicas de intervenção no mundo mal planejadas e não responsáveis e por práticas sociais morais e políticas injustificáveis. Ratzinger parece apostar, com limites, num *direito racional* (inicialmente, no *direito das gentes* e, posteriormente, no *jus naturae*, *naturrecht*) que ultrapasse os sistemas positivos particulares de direito, mas que ao mesmo tempo seja capaz de orientar o relacionamento entre os povos, desempenhando um papel de "*guarda-chuva da justiça*".

A conferência de Ratzinger – "*O que mantém o mundo unido:* fundamentos morais pré-políticos de um Estado liberal" – apresenta-se, a nosso ver, muito mais como uma *exortação retórica* ao diálogo entre as religiões do mundo, em direção a uma *polifonia da fé*, e com a razão e a filosofia, mas sem apresentar uma teorização mínima indicativa de como este processo deve ocorrer. E se ignorássemos as últimas linhas da conferência de Ratzinger, certamente seríamos levados a acreditar que o cardeal considera os temas do *pluralismo*, do *multiculturalismo* e da *integração social* a partir do problema cognitivo-transcendental da fundamentação dos direitos humanos, numa atitude de aparente reserva em relação ao papel da religião e da fé no trato destas questões, deixando-se seduzir, inequivocamente, pelo *processo de aprendizagem duplo* (*doppeln Lernprozess*) habermasiano.

No que diz respeito à Rorty, sérias objeções podem ser levantadas contra a formulação do seu conceito de *solidariedade*. Num texto intitulado *Habermas y Lyotard. Sobre la posmodernidad*[49], Rorty afirma categoricamente: "*Fracamente, seria melhor ser etnocêntrico.*" No atual cenário de incertezas morais abre-se espaço para a *solidariedade* como virtude cívica das democracias liberais. Rorty vê na *solidariedade* o conceito capaz de estabelecer a ligação (inclusão) ente "nós" e os "outros". O que torna a democracia liberal um regime inclusivo é o fato de que cada indivíduo permanece livre para realizar-se conforme sua *autoimagem criativa* e *vocabulário final*, chave explicativa da manutenção do vínculo social na *utopia liberal rortyana*.

Por sua vez, Habermas considera *vago*, *confuso* e *racionalmente injustificável* o conceito rortyano de *solidariedade*, não indo além de uma "*solidariedade compassiva*", um sentimento de "pena" do outro. O modo como Rorty prioriza a liberdade, ao evitar a *igualdade de critérios*, torna a *utopia liberal* refém do *contextualismo*, incompatível com a compreensão do *pluralismo* e do *multiculturalismo* das sociedades pós-seculares. Ao reivindicar a *inutilidade* da discussão sobre o *conhecimento* e a *verdade*, Rorty nega os conceitos de *racionalidade comunicativa* e de *comunidade ideal de comunicação*, substituindo a *ação comunicativa* pela *contingência linguística da comunidade*. Jovino Pizzi retrata adequadamente as consequências deste fato:

> O etnocentrismo reitera a "univocidade dos significados" por meio de um discurso conjurante da diversidade das histórias e formas de vida, da alteridade e do estranho. Ele reafirma a consolidação de uma única interpretação, ou seja, de princípios restritos a um determinado grupo, cultura, religião, etnia etc. entendidos e difundidos como inquestio-

[49] Cf. PIZZI, Jovino. *O conteúdo moral do agir comunicativo:* uma análise sobre os limites do procedimentalismo. São Leopoldo: UNISINOS, 2005, p. 230.

> náveis. O problema advém do ambivalente significado da identidade e da diferença, a ponto de o fenômeno intramundano obrigar-se, ao final de tudo, a converter-se em um processo de homogeneização, ao qual demanda uma "poderosa e violenta abstração" de todas as demais particularidades.[50]

Assim, o conceito rortyano de solidariedade acaba por realizar aquilo que pretendia evitar, isto é, a manipulação sob a forma da institucionalização de um determinado modo de vida e sua cristalização sob a forma da tradição. A *solidariedade etnocêntrica* de Rorty, na medida em que acentua a diferenciação cultural, arrisca-se em "*[...] promover os piores conflitos e as mais ferozes exclusões, sem falar, evidentemente, na possibilidade de alimentar a xenofobia.*"[51]

Por fim, a posição de Habermas pode ser caracterizada como um *inclusivismo forte*, pois não exclui os cidadãos religiosos (crentes) da participação política na esfera pública, visto ser impossível cindir a personalidade dos indivíduos enquanto *sujeitos políticos* e *indivíduos religiosos*, o que acarretaria uma *assimetria* e *discriminação* entre cidadãos crentes e cidadãos profanizados quanto à distribuição de *deveres cívicos* comprometendo a estabilidade do vínculo social (*soziale Band*).

Referências

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e Justiça:* estudos sobre Habermas. São Paulo: Loyola, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da Modernidade:* doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

---

[50] PIZZI, *O conteúdo moral do agir comunicativo*, 2005, p. 235.
[51] PIZZI, O *conteúdo moral do agir comunicativo*, 2005, p. 236.

_____. *Direito e Democracia:* entre facticidade e validade. Vol. I. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Direito e Democracia:* entre facticidade e validade. Vol. II. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Dialética da Secularização:* sobre razão e religião. 3. ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2007.

_____. *Entre Naturalismo e Religião:* estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. *O futuro da natureza humana:* a caminho de uma eugenia liberal? 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

PIZZI, Jovino. *O conteúdo moral do agir comunicativo:* uma análise sobre os limites do procedimentalismo. São Leopoldo: UNISINOS, 2005.

RORTY, Richard. *Contingência, Ironia e Solidariedade.* Lisboa: Editorial Presença, 1994.

_____; VATTIMO, Gianni. *O Futuro da Religião:* solidariedade, caridade e ironia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

_____. *Uma Ética Laica.* São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

SOUZA, José Crisóstomo de (Org.). *Filosofia, Racionalidade e Democracia:* os debates Rorty & Habermas. São Paulo: UNESP, 2005.

O presente volume reúne 20 trabalhos apresentados no VI Simpósio Internacional sobre a Justiça, realizado na PUCRS, de 19 a 23 de agosto de 2013, debatendo, em foro público, questões e problemas referentes à "Justiça Social, Direito e Ética". O evento reuniu, com grande êxito, vários pesquisadores, professores e alunos de cursos de Pós-Graduação em Filosofia, Direito, Ciências Jurídicas, Ciências Sociais e Humanas do exterior e de todo o País, com sessões realizadas pela manhã, à tarde e à noite, ao longo de toda a semana. Todos os conferencistas estrangeiros, assim como os seus homólogos brasileiros, são renomados pesquisadores em ética e filosofia política, com vasta produção teórica e publicações em suas respectivas áreas de conhecimento, sobretudo em teorias da justiça e teorias de ética aplicada e Direito. Os trabalhos apresentados e debatidos em foro público abordaram problemas e conceitos diretrizes em Justiça Social, Direito e Ética, enfocando diversos campos de aplicação e teorização tais como teoria crítica, liberalismo político, movimentos sociais, reformas do Estado, multiculturalismo, globalização e transformações inerentes ao processo democratizante do País, assim como aspectos teóricos e pragmáticos das teorias da justiça e da democracia em autores como Immanuel Kant, Georg W. F. Hegel, John Rawls, Michel Foucault, Jürgen Habermas e Axel Honneth, e diferentes apropriações críticas e alternativas em teorias comunitaristas (Escola de Frankfurt, Sandel, MacIntyre, Taylor, Walzer), utilitaristas e consequencialistas (Mill, Bentham, Sidgwick, Hare, Singer, Sen), feministas (Benhabib, Fraser, Butler) e novas perspectivas em interlocução com a Neurociência, Ciências Cognitivas, Bioética e Psicologia Moral e Social.

editora fi
www.editorafi.com

9 788566 923155

Ilustração de capa: Estatua da Senhora Justiça em Frankfurt, Alemanha.