

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Jorge Armino Sell

CONFLITOS SOCIAIS E A QUESTÃO DA JUSTIÇA

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Doutor em Filosofia, sob a orientação de Denilson Luis Werle.

Florianópolis
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária
da UFSC.

Sell, Jorge Armindo
Conflitos sociais e a questão da justiça / Jorge
Armindo Sell ; orientador, Denilson Luis Werle -
Florianópolis, SC, 2018.
226p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Justiça social. 3. Poder. 4. Razão prática.
5. Democracia. I. Werle, Denilson Luis. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-
Graduação em Filosofia. III. Título.

Jorge Armindo Sell

“CONFLITOS SOCIAIS E A QUESTÃO DA JUSTIÇA”

Esta tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 02 de fevereiro de 2018.



Prof. Roberto Wag, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:



Prof. Denilson Luis Werle, Dr.
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Darlei Dal'Agnol, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Janyne Satler, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Luiz Sérgio Repa, Dr.
Universidade de São Paulo

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à minha família e, em especial, à minha mãe, pelo exemplo de trabalho e dedicação sem os quais não teria chegado até esta etapa de formação.

Agradeço, da mesma maneira ao meu orientador, prof. Dr. Denilson Werle, por ter me aceito como seu orientando na pós-graduação em Filosofia, por ter me ensinado um modo de filosofar vivo e encantador, por ter me formado como pesquisador. Pesquisar filosofia política sempre foi minha aspiração. Por isso digo que, mais do que ter tornado o sonho possível, você o fez valer a pena.

Agradeço de modo geral a todos os professores que fizeram parte de minha formação, da educação básica à pós-graduação. Um agradecimento especial aos meus professores de graduação em filosofia, prof. Dr. Ronai Rocha, profa. Dra. Elisete Tomazetti e prof. Dr. Ricardo Bins di Napoli, do Departamento de Filosofia da UFSM. Seus olhares para a filosofia a partir do seu ensino ainda me são fonte de aprendizagens valiosas, mesmo passados já alguns anos.

Agradeço aos professores do Departamento de Filosofia da UFSC, com quem tive o privilégio de conviver nos últimos anos. Agradecimentos ao prof. Dr. Delamar Dutra pela realização semestral do GEFID, Grupo de Estudos em Filosofia do Direito, cujo espaço de pesquisa filosófica muito contribuiu para minha formação. Igualmente, agradeço ao prof. Dr. Alessandro Pinzani, pelos valiosos ensinamentos que tive ao longo de suas disciplinas, pelo papel crítico e construtivo que sempre teve para com minha pesquisa.

Agradeço ao prof. Dr. Darlei Dall'Agnol por suas valiosas críticas aos textos que escrevi ao longo de minha formação, incluindo minha dissertação de mestrado e a presente tese, além da disciplina de Ética Prática, que despertou-me para questões dessa seara.

Agradeço também ao prof. Dr. Rúrion Melo, por suas inúmeras participações ao longo de minha formação, pela pelo aceite e orientação a mim concedidos durante o estágio de pesquisa na USP, pela suas valiosas recomendações e por seu humor cativante. Minha dívida para consigo não pode ser paga.

Na mesma ocasião, agradeço ao prof. Dr. Luis Repa pelas discussões que tivemos durante meu estágio de pesquisa na USP, bem como por seu aceite em contribuir com esta humilde pesquisa.

Agradeço também à profa. Dra. Janyne Sattler, por aceitar discutir a tese deste humilde escriba e por se engajar vigorosamente na

pesquisa de alguns dos temas filosóficos que, por coincidência, acabei tratando aqui.

Aos membros do Núcleo Direito e Democracia do CEBRAP, pelas valiosas discussões que presenciei, as quais reforçaram meu senso da importância da filosofia para o debate público brasileiro, assim como pela visão interdisciplinar que me propiciaram. Igualmente, agradeço de coração aos pós-graduandos do Departamento de Ciência Política da USP, especialmente ao Thiago, ao Vitor, à Raíssa Ventura, ao Lucas Petroni, Renato Francisquini, à Lilian, Bárbara, Pedro e à Márcia, secretária do departamento. Graças à recepção e hospitalidade de todos vocês, tive uma ótima estadia na USP em São Paulo.

Agradeço também aos meus ex-colegas de trabalho da UENP, em especial, ao prof. Dr. José Carlos, pelo seu tratamento sempre humano e respeitoso, que me foi marcante desde o primeiro dia.

Não poderia deixar de agradecer aos meus colegas e amigos, com os quais passei alguns dos mais felizes anos de minha vida acadêmica, incluindo a realização de nossas duas edições do Colóquio Justiça e Democracia: Raquel Xavier, Eduardo de Borba, Diana Piroli, Nunzio Ali. Um agradecimento especial ao Nunzio e à Raquel por sua parceria incansável, pelo seu senso poético e por sua amizade acalentadora. Estendo meu agradecimento também a Ivan Cunha, Thor Veras, Marcelo Sanches, Rodolfo Denk, Amaro Fleck e Izauria Zardo. Agradeço também ao João, por sua amizade e por me ensinar que ela pode se manter mesmo no dissenso.

Um abraço também aos amigos distantes, que deixaram suas marcas em minha pesquisa nesses vários anos ou que de uma forma ou outra deram-me o incentivo para seguir em frente, mesmo quando parecia quase impossível. Agradeço à Shirley, ao Rafa e ao Lucas, por sua amizade e, igualmente, à dona Loreni e ao seu Damiani, à dona Sandra e seu Milton. Volta e meia lembro-me de que “vai dar tudo certo...”.

Um agradecimento aos funcionários do Programa de Pós Graduação em Filosofia da UFSC e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal em Nível Superior (CAPES) cujos respectivos trabalhos viabilizaram recursos necessários para a pesquisa a partir da qual surgiu a presente tese. Agradeço também à Coordenação Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pelos recursos disponibilizados à realização do doutorado sanduíche no país.

Por fim, agradeço à Ana e ao Max, por me mostrarem que ainda sei tão pouco, por serem meus primeiros interlocutores, por terem entrado em minha vida.

A atividade de abstração, portanto, não é gratuita, não se trata de abstração pela abstração. Em vez disso, é uma forma de levar adiante a discussão pública quando entendimentos compartilhados de menor generalidade colapsam. Devemos estar preparados para descobrir que, quanto mais profundo o conflito, maior o nível de abstração a que devemos chegar para ter uma visão clara e ordenada de suas raízes.
(John Rawls, 1996)

RESUMO

O presente texto tenta jogar luz sobre o lugar dos conflitos sociais na pergunta pela justiça, por meio de uma revisão bibliográfica das várias concepções de justiça que balizam o debate contemporâneo. A partir dele, espera-se explicitar os vínculos entre justiça e democracia, ao mesmo tempo em que se propõe uma interpretação dos conflitos capaz de lidar com os desacordos de julgamento que caracterizam o referido debate e que se manifestam em discussões públicas. O primeiro capítulo procura recuperar o pano de fundo comum deste debate, examinando concepção de justiça elaborada por John Rawls nos dois momentos de sua formulação. Espera-se, com ele, apresentar a importância dos conflitos sociais na obra rawlsiana, identificando seu papel na passagem entre os dois momentos. O segundo capítulo trata de teorias que procuraram ir além da proposta rawlsiana, superando o que consideraram ser alguns de seus problemas no que diz respeito, respectivamente, à linguagem normativa da justiça e o enraizamento social da pergunta pela justiça. Além disso, discute teorias que alegaram que o enraizamento da pergunta pela justiça só poderia ser levado a sério por meio de um exame dos conflitos sociais dos quais ela supostamente surgiria, defendendo diferentes interpretações normativas para estes. O terceiro capítulo tenta lidar com as supostas dificuldades enfrentadas pelas teorias da justiça anteriormente apresentadas, fazendo isso a partir de uma interpretação reflexiva dos conflitos sociais, a qual se afirma ser a mais apta a mostrar os vínculos entre justiça e democracia. Ao final, o quarto capítulo procura reafirmar os vínculos entre justiça e democracia apresentados ao longo de todo o texto, dando maior concretude política à interpretação reflexiva apresentada no terceiro capítulo com o esboço de um consenso democrático possível em torno da justiça.

Palavras-chave: Justiça. Poder. Razão prática. Liberdade. Igualdade. Democracia. Justiça distributiva.

ABSTRACT

The present text intends to shed light on the place of social conflicts in the question of justice, through a bibliographical review of the various conceptions of justice that mark the contemporary debate. From it, it is expected to clarify the bonds between justice and democracy, while proposing an interpretation of conflicts capable of dealing with the disagreements on judgments that characterize this theoretical debate and also are manifested in public discussions. The first chapter seeks to recover the common background of this debate by examining John Rawls's conception of justice at both moments of its formulation. With this theoretical reconstruction, it is hoped to present the importance of social conflicts in Rawlsian work, also identifying their role in both moments. The second chapter deals with theories that sought to go beyond Rawls's proposal, overcoming what they considered to be some of their problems concerning, respectively, to the normative language of justice and the social rootedness of the question of justice. In addition, it discusses theories which have argued that such rooting could only be taken seriously by examining social conflicts from which they are supposed to arise, advocating different normative interpretations for them. The third chapter attempts to deal with the alleged difficulties faced by that theories of justice previously presented by means of a reflective interpretation of social conflicts, which is argued to be the most apt to show the bonds between justice and democracy presented along the text. At the end, the fourth chapter seeks to restate the bonds between justice and democracy presented along the text, giving more political concretude to the reflective interpretation presented in the third chapter with the outline of a possible democratic consensus on justice.

Keywords: Justice. Power. Practical reason. Freedom. Equality. Democracy. Distributive justice.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1.RAWLS E A PERGUNTA PELA JUSTIÇA	19
1.1 RAWLS EM “TEORIA DA JUSTIÇA”	19
1.2 RAWLS EM “O LIBERALISMO POLÍTICO”	36
1.3 O SIGNIFICADO DA REAFIRMAÇÃO	56
2. A “CEGUEIRA NORMATIVA” DE RAWLS	70
2.1 JUSTIÇA E LIBERDADE	70
2.2 JUSTIÇA, IGUALDADE E NECESSIDADES	86
2.3 JUSTIÇA E LUTAS SOCIAIS	109
2.4 REDISTRIBUIÇÃO OU RECONHECIMENTO: UMA INTERPRETAÇÃO	132
3. POR QUE JUSTIÇA AFINAL?	145
3.1 DUAS IMAGENS DA JUSTIÇA	145
4. CONFLITOS, DEMOCRACIA E JUSTIÇA	177
4.1 PAPÉIS DE UMA FILOSOFIA POLÍTICA	177
4.2 RAZOABILIDADE NO CONFLITO: QUAL CONSENSO?	184
CONCLUSÃO	205
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	213

INTRODUÇÃO

Há uma pretensão de síntese de nossas expectativas morais e políticas por meio do conceito de justiça que tem perpassado a reflexão filosófica das últimas décadas. Isso porque tal conceito recuperou a preeminência que gozava em outras épocas, passando a ser elemento quase onipresente nas reflexões de cunho normativo e acolhendo dentro de si as aspirações mais diversas. Estas têm incluído desde os valores humanos mais universais como liberdade e igualdade até as pretensões mais radicadas nos contextos sociais e nas suas vicissitudes. Dentre estas, inclui-se a participação política, a inclusão em esferas de sociabilidade, a realização de fins pessoais, os direitos dos animais não humanos e o reconhecimento da identidade das minorias étnicas, dentre outras.

Num cenário filosófico destes, poder-se-ia dizer que a justiça se tornou um guarda-chuva sob o qual nossas aspirações práticas têm buscado espaço e por vezes se torna difícil saber qual delas levar em conta, em virtude de todas elas terem conteúdo normativo e reivindicação de primazia. Nessa situação, quem sabe o conceito de justiça tenha novamente se tornado um conceito elusivo, próximo de uma imagem vaga com inúmeras variações indiscerníveis. Tal fragmentação dos discursos de justiça, ao mesmo tempo em que amplia o horizonte de ponderações, coloca o desafio reflexivo de entender o significado normativo do conceito de justiça de modo que este não perca sua capacidade de orientação prática.

O texto que se segue visa responder a esse cenário, apontando um plano conceitual que recupere o caráter orientador do conceito de justiça. A justiça não pode ser “qualquer coisa que se queira que ela seja” e não está ao sabor das circunstâncias, sejam elas teóricas ou práticas. Trata-se, em primeiro lugar, de uma realização intersubjetiva, de uma reivindicação que seres racionais dirigem uns aos outros em contextos práticos e que tem repercussões sobre a coletividade. E ao se reivindicar a justiça, é possível mapear um conjunto de conceitos da política implicados pela identidade de sujeitos racionais e também pelas exigências práticas que fazem da justiça uma realização coletiva.

Essas intuições orientam o texto a ser apresentado abaixo e pretende-se aqui recuperá-las dentro da tradição filosófica recente. A maior parte delas procede da obra de John Rawls, marcada pela publicação de *Uma Teoria da Justiça* (1971).

Acredita-se que algumas dessas intuições também estão presentes no transcurso da obra de Rawls, que transladou em suas duas fases. Em

um primeiro momento, a teoria de Rawls apresentou-se como uma teoria moral, uma reflexão sobre o conteúdo da justiça e as exigências para um consenso racional em torno dela, definidos a partir de uma concepção de sujeito e face às circunstâncias da justiça.

Em sua fase posterior, a teoria de Rawls passa a se apresentar como uma concepção política, incluindo a pergunta pelas condições de aceitação reflexiva de um consenso moral-político dentro das sociedades democráticas, na obra *Liberalismo Político* (1996). A cultura política pública de tais sociedades, caracterizada por conflitos que ameaçam sua estabilidade, passa a ser uma das fontes das quais Rawls mobiliza conceitos como “poder político”, “legitimidade”, a ideia de desacordo razoável entre “doutrinas abrangentes razoáveis” além de outras. Em conjunto, estes explicitam que a justiça é uma realização reflexiva, coletiva, a ser empreendida pelos concernidos. Com isso, a dimensão política e contextual passa a ganhar peso na pergunta pela justiça, o que foi feito por outras teorias.

Simultaneamente, alguns teóricos denunciaram a suposta “cegueira normativa” da qual acusam Rawls. Em lugar dela, propuseram linguagens normativas consideradas por eles mais adequadas para responder à pergunta pela justiça, ao mesmo tempo em que propuseram tentativas de contextualizar tal pergunta. Robert Nozick sugeriu que a pergunta sobre a justiça está enraizada nas situações contingentes onde os direitos são estabelecidos pelos mais variados meios e se estabilizam com o passar do tempo.

Outros sugeriram uma radicalização contextual na pergunta pela justiça, como Amartya Sen, que refletiu acerca da justiça a partir de uma concepção mais concreta de sujeito e de suas demandas efetivas. No decorrer de sua obra, a especulação em torno do que seria a ideia da justiça passa a ser feita tendo-se em vista sujeitos com carências diversas que são fruto de experiências pessoais de privação e injustiça, cuja caracterização é o objeto central de uma teoria. Esse modo de proceder tem expressões teóricas similares em Martha Nussbaum que, assim como Sen, radicaliza o papel de uma definição mais concreta de sujeito na pergunta pela justiça.

Alguns teóricos fizeram um movimento teórico similar àquele de Sen e Nussbaum, colocando a pergunta filosófica pela justiça a partir das situações concretas vivenciadas pelos sujeitos. Diferentemente destes, porém, procuraram evidenciar que as necessidades individuais, objeto das reivindicações por justiça, devem ser entendidas dentro de uma compreensão daquilo que seriam relações interpessoais igualitárias. Esse é o caso de Elizabeth Anderson, que evitou uma interpretação

exclusivamente distributiva da justiça, da qual ela é crítica, mostrando que quinhões distributivos são caudatários das relações interpessoais, reforçando-as. Ainda, para outros, tais relações não poderiam ser descritas sem a identificação do papel da política para a própria reflexão em torno da justiça, o qual se mostraria nos conflitos sociais.

Por isso, outros filósofos adotaram uma perspectiva diferente, colocando a pergunta pela justiça na perspectiva dos conflitos sociais nos quais ela é reivindicada na forma de direitos e lutas por identidades, direitos e oportunidades. É o caso de Axel Honneth e Nancy Fraser, que debateram entre si o sentido normativo das reivindicações por justiça e realizaram aquilo que alguns chamam de uma querela em torno da “gramática da justiça”. Isto é, perguntaram-se qual é a linguagem normativa mais apropriada para levar em conta o conteúdo normativo presente nos cenários conflitivos das reivindicações por justiça, bem como para interpretá-las. Ambos os teóricos compreendem que a pergunta pela justiça é colocada no âmbito prático da sociabilidade, ou seja, nos conflitos sociais, onde as normas comuns são questionadas e onde se pergunta pelo significado de termos como igualdade e liberdade.

Da perspectiva dos conflitos sociais, as reivindicações de justiça são, para Nancy Fraser, reivindicações por status, onde redistribuição de direitos e reconhecimento de identidades e culturas devem ser compreendidos em termos de uma luta social contra a subordinação, seja ela econômica, cultural ou política. Em outras palavras, para ela, as reivindicações pela justiça presentes no interior das lutas sociais consistem do impulso de sujeitos que pretendem cooperar e interagir socialmente em condições efetivas de igualdade.

Já Axel Honneth, colocando-se também na perspectiva dos conflitos sociais, defende que os participantes destes visam não um conjunto de bens, direitos ou participação, mas a proteção de relações de reconhecimento fundamentais à formação bem-sucedida da autonomia. Para ele a luta pela justiça, entendida nos termos de uma luta por reconhecimento, pode ser vista como um esforço contra a alienação. Tal esforço visa a garantia de relações sociais onde as identidades dos sujeitos (enquanto participantes da economia, sujeitos de direito, membros de alguma etnia) e as relações sociais que as mantêm sejam protegidas. Em resumo, ambos lançam linguagens discordantes visando capturar aquilo que consideram ser o aspecto primordial da pergunta pela justiça nos contextos práticos.

A inserção da pergunta pela justiça nos contextos políticos e sociais onde ela efetivamente surge, dentro da própria obra de Rawls e nos demais autores que a ele se seguiram, é sintomática de uma guinada

na própria compreensão da natureza deste conceito. Este deixa de ser um conceito cujo conteúdo pode ser definido na prancheta do filósofo e passa a ser entendido como uma realização reflexiva dos próprios sujeitos que, em comum, raciocinam sobre as instituições em que vivem.

Rainer Forst faz parte desse debate como um teórico que reconheceu a importância dessas preocupações. Segundo ele, as sociedades se apresentam como sistemas de cooperação respaldados por discursos sobre a justiça que carregam consigo a pretensão de aceitabilidade por todos os concernidos. Ao mesmo tempo, o funcionamento de tais narrativas pressupõe que os sujeitos da justiça aos quais se dirige são capazes de dizer “sim” ou “não” às normas sob as quais vivem, bem como de exigir justificações para as mesmas. Nessa elaboração teórica, a pergunta pela justiça surge quando pessoas dizem “não” à determinada norma ou discurso de justificação, perguntando pelas razões para o seu cumprimento ou rejeitando as justificações vigentes. Ao efetuarem esse movimento, sujeitos resgatam as pretensões de validade embutidas nas normas e exigem seu exame racional.

Para Forst, a tarefa do filósofo não é dizer aos sujeitos o que eles de fato querem (ou deveriam desejar) ou mostrar-lhes o modelo de sociedade justa que aceitariam em uma condição contrafactual. Antes disso, deve tornar explícito que a pergunta pela justiça consiste, em termos conceituais, de uma luta contra a dominação arbitrária. Inversamente, consiste também da aspiração de poder tomar parte como um igual na elaboração das normas que estruturam seu mundo social e político.

Certamente Forst não foi o primeiro, nem o único, a apresentar tal interpretação conceitual e reflexiva da justiça a partir dos conflitos sociais. Iris Young é considerada a primeira teórica a fazê-lo, sendo sua influência reconhecida no debate contemporâneo.

Para Young, a luta pela justiça é uma luta contra a dominação e a opressão, levada a cabo por sujeitos que se manifestam politicamente utilizando o vocabulário dos direitos, da liberdade e da igualdade. Uma teoria adequada para responder a isso, não obstante, deve examinar o que as pessoas intuitivamente querem dizer com essas palavras, o que isso de fato significa do ponto de vista de suas identidades e trajetórias sociais. É, segundo ela, a adequada expressão dessas diferenças sociais que permite politizar as discussões sobre a justiça, incluindo a própria teoria, segundo ela, refém de propostas universalistas que anularam a diferença social. Como resultado, teriam bloqueado sua expressão política, por conseguinte, bloqueando também a democracia e a justiça.

Embora Forst e Young compartilhem algumas intuições fundamentais acerca dos vínculos entre justiça e democracia, seus posicionamentos discordantes quanto às suas repercussões colocam suas teorias em debate. Admitindo-se que os conflitos sociais são movidos por dissensos que expressam identidades e condições sociais distintas, coloca-se a questão sobre a postura de uma teoria em face dos conflitos, tendo em vista os vínculos entre justiça e democracia. De um lado, para Young, parece mais importante politizar a justiça e a democracia, teorizando sobre a natureza das diferenças sociais. Para Forst, por outro lado, é preciso valorizar o aspecto reflexivo dos conflitos, mostrando a quais suposições normativas eles conduzem.

Não obstante, algumas contribuições da obra de Rawls permanecem relevantes ao debate, apesar das várias tentativas de superá-lo. Dentre elas, sua definição das tarefas de uma filosofia política, segundo a qual os conflitos sociais historicamente se apresentam como problemas à reflexão teórica e colocam limites ao politicamente praticável. Isto é, sua proposta apresenta os conflitos sociais em seu aspecto ambíguo, a saber, como algo que ameaça a estabilidade democrática, ao mesmo tempo em que é expressão do vínculo entre justiça e democracia. Sua teoria tardia, na medida em que reconhece essas dificuldades, pode ainda oferecer intuições importantes de como esse vínculo pode ser obtido politicamente.

A argumentação da presente tese é elaborada ao longo dos capítulos que se seguem. O primeiro capítulo apresenta a pergunta pela justiça, tal como apresentada por Rawls em *Teoria da Justiça*, apresentando seus conceitos centrais e seus pressupostos. Ao final dele, examina-se a rerepresentação da teoria rawlsiana na forma de uma concepção política de justiça em *O Liberalismo Político*, avaliando as possíveis diferenças de alcance e de pressupostos entre as duas versões. Visa-se com isso, além de defender uma interpretação da reformulação rawlsiana, utilizá-la para o esboço presente na seção final da tese.

O segundo capítulo apresenta os teóricos que, de uma forma ou de outra, criticaram a “cegueira normativa” da concepção de Rawls, no que diz respeito à tentativa rawlsiana de colocar a justiça de um ponto de vista hipotético e contrafactual. Primeiramente, examina-se a teoria de Nozick que, através de um esforço de contextualização, procurou rejeitar a pergunta pela justiça tal como Rawls a propõe. Em seguida, tratar-se-á das concepções que colocaram a pergunta pela justiça na perspectiva de sujeitos carentes e vulneráveis em contextos efetivos, notadamente, Sen, Nussbaum e Shklar, vinculando a justiça às necessidades das pessoas. Afim de superar uma visão exclusivamente

distributiva da justiça, apresenta-se tanto a teoria de Elizabeth Anderson e outras que pensam a igualdade nas relações sociais para a elaboração do conteúdo da noção de justiça. Além destes, examinar-se-á as tentativas de Honneth e Fraser de tomar como ponto de partida não só as relações interpessoais, mas também os conflitos sociais que as questionam para a reflexão em torno do conteúdo da noção de justiça. Por fim, por meio de um exame de elementos presentes no debate “redistribuição ou reconhecimento”, advoga-se em favor de um conjunto de pressupostos, presentes nessas teorias, que compõem a pergunta pela justiça. Tais pressupostos, a serem desenvolvidos no quarto capítulo, compõem a defesa de um sentido normativo para a noção de justiça.

O terceiro capítulo apresenta a teoria de Rainer Forst e defende os ganhos de compreensão que sua abordagem oferece para a pergunta pela justiça. Primeiramente, examinar-se-á sua tese seminal das “duas imagens da justiça”, visando mapear o debate e argumentando em favor da imagem forstiana. Em seguida, apresenta-se a teoria de Iris Young, como precursora dessa tese, contrastando ambas as teorias em um breve debate. Ao final do capítulo, apontam-se algumas necessidades que se apresentam a ambas as teorias.

O terceiro capítulo tem como desfecho o vínculo reflexivo entre justiça e democracia, que se mostra em uma interpretação dos conflitos sociais capaz de explicitar alguns pressupostos normativos neles embutidos. Ao mesmo tempo, tal vínculo e tais pressupostos dependem que sujeitos da justiça em conflito alcancem alguns consensos básicos em termos de atitudes e crenças, sem os quais parece improvável que justiça e democracia se efetivem.

O quarto capítulo visa responder às questões colocadas no final do terceiro capítulo, desenvolvendo um esboço de um consenso possível em face dos conflitos, tornando estas expressões políticas capazes de efetivar o vínculo entre justiça e democracia. Para isso, será feita uma breve apresentação das tarefas da filosofia política, de modo a mostrar os limites que, segundo Rawls, os conflitos impõem ao consenso democrático possível. Ao final, pretende-se examinar a razoabilidade como uma forma de consenso que permite lidar com os conflitos de modo a aprofundar os vínculos entre justiça e democracia.

1. RAWLS E A PERGUNTA PELA JUSTIÇA

Se a unidade das reflexões a respeito da justiça na filosofia política contemporânea parece algo difícil de apontar, resta menos dúvidas sobre o plano de trabalho comum do qual ela iniciou. Parte significativa dele pode ser encontrada em *Uma Teoria da Justiça*, publicada pelo filósofo estadunidense John Rawls em 1971. Desde sua aparição, ela tem influenciado decisivamente as obras filosóficas que se seguiram, as quais se tornaram tributárias, em maior ou menor medida, dos conceitos e argumentos rawlsianos centrais.

Grande parte desse impacto se deve ao fato de Rawls ter recolocado o conceito de justiça no centro das questões políticas, dando a ele o papel normativo articulador para os demais conceitos deste universo, como liberdade, igualdade, autonomia, dentre tantos outros. Para recuperar o papel deste conceito foi preciso encarar o contexto de descrédito em relação às especulações no plano prático gerado pela corrente filosófica do positivismo lógico, bem como defender um ponto de vista moral kantiano perante a então hegemonia da tradição utilitarista. E fazer essas coisas envolveu, primeiramente, defender a pertinência filosófica da pergunta pela justiça e a defesa de um ponto de vista moral capaz de respondê-la com razões.

Este capítulo apresenta a concepção de Rawls desde seu surgimento, bem como as importantes modificações em alguns de seus elementos básicos, que justificam a divisão entre dois momentos de sua obra. Defende-se essa distinção através de uma tese interpretativa, que se afirma aqui ser sintomática não só da obra de Rawls, mas da própria pergunta pela justiça.

1.1 RAWLS EM “TEORIA DA JUSTIÇA”

Logo de saída, antes de formular a pergunta pela justiça, Rawls esclarece a que ele se refere quando utiliza a palavra “justiça”. Segundo ele, esta é a “virtude primeira das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento” (RAWLS, 2008, p. 4). A justiça é algo que diz respeito a nós como uma coletividade ou, pelo menos até agora, às instituições sociais que concernem a uma coletividade. Perguntar por ela nesta obra é perguntar por aquilo que tange a todos ou tenha o alcance a todos, não por ações individuais. Embora reconheça que o conceito tem várias aplicações distintas, Rawls está interessado nesta em especial.

Para explicar porque o problema da justiça surge, Rawls lança mão de alguns conceitos que funcionam como pontos de partida. Um deles é a noção de sociedade como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo, que distribui vantagens e encargos aos seus participantes, consistindo de “um empreendimento cooperativo para o benefício de todos” (RAWLS, 2008, p. 102). Trata-se de um “sistema equitativo de cooperação social ao longo tempo”, isto é, um conjunto de atividades laborais e de interação social que a reproduz material e simbolicamente. Os débitos para com a economia política, especialmente para com a obra de Adam Smith, são óbvios¹. Nesse entendimento, a sociedade é um esforço coletivo coordenado para a produção dos meios necessários à subsistência, sendo que a simples produção de um prego requer o esforço coordenado de várias pessoas.

O outro conceito fundamental é a noção de participante da cooperação social, presente na concepção de pessoa livre e igual que possui o que Rawls denominou de duas faculdades morais: o senso de justiça e uma concepção do bem (ou plano racional de vida). As pessoas são consideradas sujeitos racionais capazes tanto de elaborar um plano mais ou menos coerente de suas próprias vidas, que espelhe sua identidade e suas preferências, como de fazer avaliações sobre regras sob as quais vivem. Esta capacidade moral consiste no chamado “senso de justiça”, que é a “a capacidade de julgar que as coisas são justas ou injustas e de apresentar razões que amparem esses juízos” (RAWLS, 2008, p. 56). Enquanto a primeira característica lhes dá motivação para participar da cooperação social e lhes permite elaborar reivindicações aos seus resultados, a segunda os torna capazes de avaliar regras que regem a cooperação social².

Juntos, esses dois conceitos querem dizer que a sociedade pode ser vista, de um ponto de vista normativo, como uma construção racional humana – e não algo posto pela natureza ou por alguma entidade superior, na qual tanto a produção quanto a distribuição dos

¹ Isso fica evidente em Johnston (2010; 2011) e Fleischacker (2006). Johnston (2011), ao comentar a análise da produção social da riqueza feita por Adam Smith, percebe a riqueza não é o conjunto de esforços individuais que gera o montante de riqueza e produtividade, mas sim a divisão social do trabalho. A produtividade de um indivíduo é significativamente dependente das capacidades possuídas e aplicadas por outros, de modo que a riqueza é vista primordialmente como um produto social e não como resultado de simples esforços individuais. Essa simples constatação coloca uma série de problemas sobre como essa riqueza deve ser distribuída, a quem cabe o quê.

² Sobre isso, ver Rawls (2008, p. 185 *passim*).

resultados se dão de acordo com regras consentidas por seus participantes. Além disso, aqueles que dela participam obedecem a essas regras com a expectativa de obterem algo que consideram vantajoso ou importante para si mesmos, influenciados por aquilo que consideram ser um plano de vida digno de ser realizado.

Mas há ainda outro conceito que, junto com os conceitos de sociedade e pessoa, define o contexto no qual a justiça é problematizada: as “circunstâncias da justiça”³. Estas podem ser definidas “como as condições normais nas quais a cooperação humana é tanto possível quanto necessária” (RAWLS, 2008, p. 153). Elas explicam porque as pessoas, por um lado, engajam-se na cooperação social e, ao mesmo tempo, divergem sobre a distribuição dos recursos dela provenientes.

As circunstâncias da justiça se dividem em dois tipos, subjetivas e objetivas. Dentre as principais estão a escassez moderada (circunstância objetiva), que se mostra no fato de que a cooperação social produz apenas o suficiente para que a própria reprodução da sociedade ao longo do tempo seja possível (pois uma situação de miséria generalizada impediria que uma distribuição para todos fosse possível e uma situação de abundância plena tornaria uma reflexão sobre distribuição desnecessária). A outra condição é a divergência de opiniões entre as pessoas em função dos seus diferentes projetos de vida, “que as levam a ter objetivos e finalidades diferentes e a fazer reivindicações conflitantes aos recursos naturais e sociais disponíveis” (RAWLS, 2008, p. 154-5). Como resultado, a cooperação social produz um número limitado de bens e as pessoas não são indiferentes à sua distribuição pois, pelo contrário, divergem profundamente entre si sobre como ela deve ser feita.

Esses três conceitos explicam a pertinência filosófica do conceito de justiça e porque ele surge como problema. Além disso, dizem algo sobre seu caráter, haja vista que nesse contexto a justiça é entendida como um valor mobilizado pelo conflito, “é a virtude de práticas nas quais há interesses conflitantes, e as pessoas se sentem no direito de exercer pressão umas sobre as outras por seus direitos” (*ibidem*, p. 163). Simultaneamente, pressupõe sujeitos racionais que se consideram livres, iguais, e moralmente autorizados a fazer reivindicações uns aos outros.

O problema da justiça para Rawls (2008), nessa formulação, é o seguinte: que concepção de justiça é a mais apta para expressar os termos de cooperação entre pessoas racionais, livres e iguais ao longo do

³ Conceito retirado de David Hume. Sobre isso, ver Rawls (2008, p. 153-5, *passim*).

tempo? Embora a *Teoria da Justiça* tenha outros objetivos teóricos, como resgatar a filosofia política de matriz kantiana e oferecer uma concepção alternativa ao utilitarismo, o transcurso da teoria visa respondê-la. Ou seja, trata-se da indagação sobre a forma de organizar a cooperação social de modo que a distribuição de seus resultados seja equitativa àqueles que dela participam.

A resposta a esse problema é dada na forma de princípios de justiça, que têm a função de reger “a escolha de uma constituição política e os elementos principais do sistema econômico e social”, determinando de modo apropriado a distribuição dos benefícios e encargos da cooperação social (RAWLS, 2008, p. 9). Segundo Rawls, esses princípios seriam escolhidos pelas pessoas (nessa obra, elas são entendidas como seres humanos racionais em geral) na medida em que abstraíssem de suas identidades particulares e raciocinassem a partir de um ponto de vista imparcial. Na versão revisada de *Uma Teoria da Justiça*, eles são:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar e liberdades para as outras pessoas.

Segundo: as desigualdades sociais devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos (RAWLS, 2008, p. 73)⁴.

Nesse caso, a resposta que uma teoria da justiça vem a dar ao problema posto é a definição de princípios de justiça. A partir destes, é possível aos participantes elaborar um esquema de instituições aceitável para todos, que estabeleça condições pelas quais as pessoas podem ter reivindicações legítimas aos frutos da cooperação social.

Para dar à justiça o status de pergunta filosófica e defender a possibilidade de respondê-la com argumentos racionalmente válidos,

⁴ Rawls fez várias alterações no conteúdo dos princípios de justiça, seja dentro desta mesma obra como ao longo de suas publicações, sendo que essa apresentação é apenas ilustrativa. Não obstante, tanto o conteúdo geral dos dois princípios, bem como a relação hierárquica que o primeiro princípio tem sobre o segundo permanecem inalteradas em seus escritos posteriores, embora Rawls (2003, 2011) tenha invertido a hierarquia das duas partes do segundo princípio.

Rawls propõe um método de escolha para os princípios que lhes proporcione esse tipo de validade. Esse vem na forma de um ponto de vista moral denominado *Posição Original*. Trata-se de uma situação e escolha hipotética na qual os participantes escolhem princípios para a sociedade na qual supostamente irão viver. Essa escolha, por sua vez, dá-se sob as restrições do chamado “véu de ignorância”, que veda aos participantes o conhecimento de sua identidade, posição social e mesmo das identidades dos outros participantes. Em resumo, a Posição Original é um argumento segundo o qual princípios de justiça imparciais têm essa qualidade porque são produto de uma escolha sob condições elas mesmas imparciais, sendo que, ao aceitá-las, as pessoas aceitam os princípios delas resultantes.

A Posição Original consiste de uma situação de igualdade, um ponto de partida no qual os princípios de justiça são definidos e justificados. Nela, os futuros membros de uma sociedade estão para decidir os princípios que irão reger suas principais instituições sob uma série de restrições de informação denominadas de “véu de ignorância”. Sob essas restrições, os participantes dessa escolha de princípios não se encontram influenciados por informações acerca de sua própria identidade e do “mundo social que parecem arbitrários de um ponto de vista moral” (RAWLS, 2008, p. 18). O objetivo desse método é excluir “o conhecimento dessas contingências que geram discórdia entre os homens e permitem que se deixem levar pelos preconceitos. Desse modo chega-se ao véu de ignorância de maneira natural” (RAWLS, 2008, p. 22-3).

Poder-se-ia perguntar: porque não partir das pessoas e seus pontos de vista atuais? Em resumo, o véu de ignorância, entendido como privação das informações que colocariam alguns dos participantes em relação de vantagem face aos demais, é justificado pelo caráter moralmente arbitrário das desigualdades presentes nas sociedades atuais. Além disso, é também justificado como uma simplificação do raciocínio moral, como parte das exigências formais de uma concepção de justiça⁵.

⁵ Características formais das concepções de justiça, interpretações do conceito de justo que apontam caráter articulador e central deste para questões práticas. São eles: a generalidade, universalidade, publicidade. “Em conjunto, portanto, essas condições impostas às concepções do justo resumem-se no seguinte: a concepção do justo é um conjunto de princípios, gerais na forma e universais na aplicação, que deve ser publicamente reconhecido como última instância de apelação para ordenação das reivindicações conflitantes de pessoas morais” (*ibidem*, p. 164).

Mas também expressam a ideia de autonomia, segundo a qual os princípios de justiça não devem ser escolhidos a partir das circunstâncias concretas das pessoas, visto que seus interesses e aspirações podem ser determinados por estas. Além do mais, ele mesmo (*ibidem*, p. 16) reconhece a profunda repercussão que a sociedade tem para as opções de vida de uma pessoa.

Essa é uma das suposições implícitas na reflexão sobre justiça de Rawls: princípios de justiça devem ser definidos contrafactualmente, em uma situação caracterizada a partir de um conjunto de restrições que são elas mesmas morais e que espelhem o status moral de seus destinatários. Sob elas, na Posição Original, os participantes da escolha de princípios, e também do acordo em torno destes, estão em situação de igualdade, tornando a escolha dos princípios livre da coerção e da força (cf. RAWLS, 2008, p. 185). Considerando que não sabem as posições que ocuparão na sociedade em questão, os participantes da posição original tendem a reconhecer a escolha de princípios como uma decisão em condições de incerteza. Da mesma maneira, buscam assegurar as condições necessárias para a realização de suas concepções de bem, mesmo sem saber quais elas são. Tais condições são expressas na lista de “bens primários” que, ao seu turno, moldam o interesse pelos princípios de justiça (cf. RAWLS, 2008, p. 185-95).

A teoria responde ao problema filosófico por ela mesma apontado na medida em que minimiza a situação de divergência pressuposta nas circunstâncias da justiça e se adequa aos conceitos fundamentais de sociedade e de pessoa. Ela o faz servindo como base de apelação comum para dirimir as discordâncias entre os sujeitos da justiça, regulando a cooperação social de modo que esta lhes assegure os bens primários.

O ordenamento equitativo da cooperação social inclui outra tese acerca da justiça, a saber, sua aplicação às instituições mais importantes que organizam uma sociedade, a saber, à “estrutura básica”. Nas palavras de Rawls, a estrutura básica é “o modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens decorrentes da cooperação social” (RAWLS, 2008, p. 8)⁶. Segundo ele, a estrutura básica é o objeto

⁶ Essa tese de Rawls foi objeto de exaustiva investigação em minha dissertação de Mestrado em uma discussão pontual envolvendo modelos avaliativos da justiça que divergiam, entre outras coisas, com relação ao seu objeto de aplicação. Mais detalhes dessa tese rawlsiana de suas repercussões podem ser encontradas em Sell (2014).

primordial da justiça, aquilo que devemos avaliar pelos termos “justo” e “injusto”, por pelo menos três razões.

Primeiramente, a influência e os efeitos das instituições sociais nas vidas das pessoas ao longo do tempo são significativos, de modo que essa opção é a que melhor permite manter uma cooperação social justa na medida em que suas regras garantiriam a produção desse resultado. Isso porque as consequências da organização das instituições para a cooperação social “são tão profundas e penetrantes, além de presentes desde o nascimento” (RAWLS, 2008, p. 114). Em segundo lugar, em função da exigência por imparcialidade nas avaliações de justiça que não podem ser influenciadas pela posição de cada sujeito na sociedade⁷. E em terceiro lugar, mas mais importante, uma concepção de justiça deve aplicar-se às instituições e não, por exemplo, às distribuições isoladas ou às pessoas porque estas não podem ser consideradas justas ou injustas em si mesmas⁸. O próprio raciocínio que leva à escolha dos princípios inclui o “consenso geral de que deve ser impossível adaptar os princípios às circunstâncias e casos pessoais” (RAWLS, 2008, p. 22). Por isso, para Rawls, uma concepção de justiça não tem a função de avaliar distribuições isoladas ou indivíduos, mas sim as instituições sociais que produzem tanto essas distribuições como as condições socioeconômicas sob as quais as pessoas vivem⁹.

Em suma, para Rawls, os julgamentos de justiça ou injustiça devem ser dirigidos às instituições mais importantes de uma sociedade, já que o problema da justiça em primeiro lugar surge da divergência

⁷ Nesse ponto podem ser incluídas também as exigências de publicidade envolvidas na aplicação dos princípios de justiça de modo que ela seja feita em concordância com o entendimento público de cidadãos dessa sociedade (cf. RAWLS, 2008, p. 66-8).

⁸ Como observa Fabienne Peter, a concepção de Rawls incorpora o aspecto procedimental da justiça, segundo o qual o que se avalia são os processos distributivos que geram determinados resultados, no caso, as instituições. “A justiça como equidade é fundada numa interpretação procedimental da justiça: ela não compara distribuições alternativas como tais, mas modos alternativos pelos quais a estrutura básica gera distribuições” (PETER, 2009, p. 446, trad. nossa).

⁹ Há ainda outra razão para a escolha das instituições como objeto da justiça, o fato da teoria se ocupar preferencialmente de “princípios para instituições” e não “princípios para indivíduos” (RAWLS, 2008, p. 66), que mostra, dentre outras coisas, a preocupação de respeitar a autonomia dos indivíduos. Argumenta-se que essa preocupação terá mais peso para Rawls nos anos seguintes à publicação de *Uma Teoria da Justiça*.

quanto à sua organização. E, como visto, esse problema precisa ser respondido a partir de uma base de acordo aceitável a todos que, por sua vez, precisa ser justificada de um modo que não privilegie uns em detrimento de outros. Daí o recurso ao ponto de vista imparcial da Posição Original.

Essas preocupações estão reunidas em uma das teses mais importantes de Rawls sobre a justiça, que supõe o caráter processual da mesma. Isso quer dizer que a justiça não se ocupa de fins, mas das condições pelas quais a produção de resultados justos se segue necessariamente. Essas condições estão resumidas na noção de “justiça procedimental pura”¹⁰, que carrega em si os valores de publicidade e imparcialidade, bem como seu objeto de aplicação.

Segundo Rawls, a ideia de justiça procedimental pura “é mais bem entendida por meio de uma comparação entre a justiça procedimental perfeita e imperfeita” (RAWLS, 2008, p. 103). Isso porque, 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. E, em segundo lugar, é possível elaborar um método que com certeza produzirá o resultado desejado (RAWLS, 2008, p. 103).

O exemplo utilizado por Rawls para isso é o de um bolo a ser dividido cujo objetivo é uma divisão igual em que, se a tarefa for realizada pela última pessoa a retirar seu pedaço, produzirá uma divisão igual. 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 objetivo.

A justiça procedimental imperfeita, por outro lado, é ilustrada pelo processo penal, onde o objetivo é “que o réu seja declarado culpado se, e somente se, tiver cometido o crime do qual é acusado” (RAWLS, 2008, p. 104). No entanto, “parece impossível elaborar as normas

¹⁰ Por esse conceito, Rawls entende o ideal de elaborar procedimentos de escolha que levem a um resultado justo, qualquer que ele seja. Aplicá-lo às instituições significa “conceber o sistema social de modo que o resultado seja justo, qualquer que seja, pelo menos enquanto estiver dentro de certos limites” (RAWLS, 2008, p. 103, *passim*). Ou seja, instituições elaboradas conforme esse ideal regulam a cooperação social de modo que ela necessariamente produz resultados justos.

jurídicas de modo a que sempre levem ao resultado correto” e, nos casos em que não logramos sucesso, “falamos de um malogro da justiça: a injustiça não provém de falha humana, mas da combinação fortuita de circunstâncias que derrotam a finalidade das normas jurídicas” (RAWLS, 2008, p. 104). Por isso, nesses casos, nem o procedimento nem um critério externo a ele são suficientes para que se produza um resultado justo.

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 (RAWLS, 2008, p. 104).

Segundo Rawls, as regras de um jogo ilustram essa situação. Se devidamente cumpridas, elas oferecem um procedimento que garante um resultado justo independentemente de qual ele seja ou dos que nele participam, desde que ninguém trapaceie. Assim, a justiça como equidade, ao reconhecer que a estrutura básica opera como sistema de distribuição das vantagens e encargos provenientes da cooperação social, e 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.

Por conseguinte, para aplicar a ideia de justiça procedimental pura às parcelas distributivas, é necessário estabelecer e administrar de maneira imparcial um sistema justo de instituições. É só contra o pano de fundo de uma estrutura básica justa, que conta com uma constituição política justa e uma organização justa das instituições sociais e econômicas, que podemos afirmar que existe o necessário procedimento justo (RAWLS, 2008, p. 105).

O conceito de justiça procedimental pura é um ideal orientador da formulação da concepção de justiça de Rawls desde a Posição Original até o momento da aplicação dos princípios no desenho das instituições. A própria escolha dos princípios é entendida como um exemplo da justiça procedimental pura e pretende-se que essa qualidade se transfira

destes para as instituições¹¹. A sua aplicação deve é concebida numa sequência de quatro estágios, no qual a posição original é seguida dos estágios constitucional, legislativo e administrativo¹². Ao longo deles o “véu de ignorância” é gradualmente removido, tornando acessíveis às partes conhecimentos específicos de sua própria sociedade e de si mesmos.

É errôneo interpretar a sequência de quatro estágios, seja como mero artifício teórico, seja como uma descrição precisa dos procedimentos políticos atuais. O que ela de fato propõe são estágios de reflexão sobre normas e as informações adequadas para que a deliberação política se mantenha imparcial e equitativa¹³. “Essa sequência esboça quais tipos de normas e de informação devem orientar nossos juízos políticos de justiça, de acordo com o objeto e o contexto em que se apliquem” (RAWLS, 2011, p. 470). Em outras palavras, o critério rawlsiano subjacente é o seguinte: considerando que a elaboração dos princípios é feita sob restrições equitativas, sua aplicação deve consistir da extensão desse critério aos níveis mais específicos, de modo a preservar os valores contidos nos princípios até o desenvolvimento das leis ordinárias.

A aplicação dos princípios envolve outros dois métodos de justificação concebidos de forma a complementar a Posição Original.

¹¹ Rawls é explícito nesse sentido: “A posição original é definida de modo a ser um *status quo* no qual todos os acordos firmados são justos. É uma situação na qual as partes são igualmente representadas como pessoas morais, e o resultado não é condicionado por contingências arbitrárias nem pelo equilíbrio relativo das forças sociais. Assim, a justiça como equidade pode usar a ideia de justiça procedimental pura desde o início” (RAWLS, 2008, p. 146).

¹² Para uma explicação mais detalhada da aplicação dos princípios de justiça numa sequência de quatro estágios, ver Rawls (2003, p. 67-9 e 2008, p. 245)

¹³ Afinal, nas democracias reais, uma constituição oferece tanto as diretrizes para um procedimento equitativo de elaboração das leis como também um critério para a avaliação das deliberações públicas. Como forma de aplicação de sua teoria, Rawls afirma que: “O ideal é que uma constituição justa seja um procedimento justo para assegurar um resultado justo. O procedimento seria o processo político regido pela constituição; e o resultado seria o conjunto das leis promulgadas, ao passo que os princípios de justiça definiriam um critério de avaliação independente para ambos, processo e resultado” (RAWLS, 2008, p. 242). Não se supõe aqui que os processos políticos empíricos transcorrem dessa maneira. A argumentação apresentada até aqui visa explicitar um critério normativo pelo qual a regulação das instituições poderia ser orientada, de modo a compreender e avaliar o papel destas na produção das desigualdades sociais.

São eles, a “ideia de publicidade” e o “equilíbrio reflexivo”¹⁴. Conforme atesta Larmore (2003), a deliberação pública passa a ter um papel de fato importante na justificação e aplicação dos princípios somente em obras posteriores de Rawls. Na *Teoria da Justiça*, o que há é a ideia de publicidade que, como visto no texto acima, é uma das condições do conceito de justo, segundo a qual princípios que pretendem a aceitação de todos devem ser publicamente reconhecidos. De um modo ou de outro, a publicidade está relacionada à reciprocidade, que é um valor subjacente ao acordo em torno dos princípios.

Algo semelhante ocorre com a ideia de equilíbrio reflexivo. Rawls percebeu que uma das tarefas de uma concepção de justiça é articular e ampliar o alcance das convicções de justiça, dos “juízos ponderados”, que comumente pessoas possuem, mas de forma dispersa e não refletida. Tanto a Posição Original como os princípios dela resultantes seriam uma forma de fazê-lo que, para poderem ser aceitas, precisam passar pelo teste comparativo de coerência com os juízos práticos dos sujeitos:

[S]uponho que acabemos por encontrar uma descrição da situação inicial que tanto expresse condições razoáveis como gere princípios que combinem com nossos juízos ponderados devidamente apurados e ajustados. Denomino esse estado de coisas de equilíbrio reflexivo. É equilíbrio porque finalmente nossos princípios e juízos coincidem; e é reflexivo porque sabemos a quais princípios nossos juízos se adaptam e conhecemos as premissas que lhes deram origem. (RAWLS, 2008, p. 24).

Em outras palavras, Rawls oferece uma concepção de justiça resumida na forma de um procedimento hipotético de escolha e de princípios que, por sua vez, tem a tarefa de fazer uma síntese das convicções de justiça dos sujeitos aos quais se dirige. Mais do que isso, a concepção se oferece ela mesma como um instrumento reflexivo, à medida que dá coesão e examina o alcance das concepções de justiça e,

¹⁴ Para Scanlon (2003), os três métodos de justificação da *justiça como equidade* são os seguintes: a Posição Original, o equilíbrio reflexivo e a ideia de razão pública, esta só aparecendo plenamente na segunda fase de sua obra. Enquanto que o primeiro é completamente hipotético, os outros dois pretendem simular as condições de aceitação da teoria em uma sociedade democrática. Ver Freeman (2003, p. 139).

quando mais cumpre esse objetivo, mais é aceitável para os sujeitos em questão. Da mesma maneira, essa forma de justificação supõe alguns referenciais de julgamento já dados com os quais os princípios interagem reflexivamente. Por exemplo, testando se a situação hipotética de escolha modela adequadamente os valores de igualdade e igualdade, imparcialidade e reciprocidade, combinando-os de forma a um não comprometer ou outro. E assim a ideia de justificação por equilíbrio reflexivo ocorre para Rawls quando os princípios por ele propostos “são compatíveis com nossos juízos ponderados; dessa forma, esses princípios descrevem nosso senso de justiça” (*ibidem*, p. 58).

O equilíbrio reflexivo, enquanto modelo de justificação que Rawls retirou do modelo epistemológico coerentista de Nelson Goodman, adaptando-o ao domínio da filosofia política, não recebeu muita atenção na *Teoria da Justiça*. Independentemente do motivo, cabe notar seu caráter promissor (percebido por Rawls mais tarde) e, ao mesmo tempo, as conexões e lacunas que ele permitiria apontar.

Seu caráter promissor vem do fato de dar mais unidade à teoria, vinculando a concepção de justiça aos sujeitos políticos aos quais ela se destina, além de ampliar o caráter reflexivo da concepção e evitar o dogmatismo, mostrando a importância da deliberação pública. Da mesma maneira, seu desenvolvimento poderia reforçar a ideia de equidade, bem como seu apelo normativo, reconhecendo e incentivando a autonomia dos seus destinatários.

O caráter problemático da justificação por equilíbrio reflexivo se mostra quando ele aponta para os aspectos ambíguos e não desenvolvidos da obra de Rawls¹⁵. Um deles é o já mencionado papel da deliberação pública no desenho institucional a partir dos princípios. O outro é sua concepção de pessoa, o nível de informação e as capacidades morais que ela dispõe para reflexão. Este é desenvolvido com mais profundidade na segunda e terceira seções da *Teoria da Justiça*, sendo que a terceira e última seção busca responder à questão pela estabilidade mostrando a concordância dos princípios com determinada concepção de pessoa em seus aspectos psicológico-morais.

¹⁵ O equilíbrio reflexivo deixa muitas questões em aberto. Scanlon (2003) pergunta se ele tem o mesmo papel de justificação que os demais métodos de justificação empregados por Rawls, quais valores e convicções que ele precisa supor para poder cumprir seu papel. Ele conclui constatando que, para o equilíbrio reflexivo, quanto melhor forem as convicções tomadas como ponto de partida, melhor será a justificação, sendo que estes não estão claros até a publicação dos artigos da década de 80 e do *Liberalismo Político*.

Embora em algumas partes Rawls deixe claro que sua teoria visa ser aplicada ao desenvolvimento das instituições de um regime democrático constitucional¹⁶, não é possível determinar com certeza qual é o sujeito da justiça que ele está considerando, nem o ponto de vista que sua teoria utiliza. Algumas partes, em especial o parágrafo 40 de *Teoria da Justiça*, pesam em favor de uma interpretação mais universalista, de acordo com a qual o sujeito da justiça, entendido como pessoa racional, livre e igual, é o ser humano como tal, entendido em termos kantianos. Ele adentra a concepção através da ideia de autonomia por ele desenvolvida sob os mesmos termos.

Não basta para a validade dos princípios de justiça que estes apenas tenham generalidade na formulação e universalidade na aplicação. É preciso também que estes sejam a expressão da autonomia de seres racionais e, para isso, sua escolha não pode ser determinada pela natureza ou por sua posição social. Daí o argumento da Posição Original e os princípios dela resultantes, que se apresentam como a “expressão mais adequada possível de sua natureza de ser racional igual e livre” (*ibidem*, p. 313). Em última instância, eles espelham uma concepção de agente moral e, agindo conforme os princípios, as pessoas “expressam sua natureza de seres racionais livres e iguais sujeitos às condições gerais da vida humana” (*ibidem*, p. 314). E a formação de expectativas de justiça, expressa na lista de bens primários, visa responder às condições mais gerais da vida humana.

Essa caracterização dos sujeitos da justiça dá suporte a uma das teses rawlsianas mais importantes na reflexão sobre a justiça: a prioridade do justo sobre o bem. Nessa prioridade, as regras de justiça têm mais peso argumentativo, são justificadas de maneira independente e colocam limites para a(s) ideia(s) de bem. Quanto ao primeiro aspecto, argumenta Rawls, se a argumentação fosse invertida e o “bem” tivesse mais peso que o “justo” na argumentação, ele limitaria a autonomia das pessoas em escolherem tanto as normas de justiça como seu plano racional de vida. Nesse caso as normas de justiça não seriam resultado da natureza racional das pessoas, mas de um vínculo casual e moralmente arbitrário a determinado conjunto de valores. Ao mesmo tempo, comprometeriam a capacidade de escolha entre diferentes modos de vida.

¹⁶ Isso fica mais explícito na Edição Revisada da *Teoria da Justiça*, que surgiu de correções feitas por Rawls para a tradução alemã ainda nos anos 70, mas foi publicada em inglês somente em 1999, depois da publicação do *Liberalismo Político*.

Quanto ao segundo aspecto, se as regras de justiça fossem justificadas nos termos de uma teoria do bem a teoria perderia sua pretensão de validade universal, sendo aceitável apenas para aqueles que já compartilham determinado conjunto de valores sobre o bem. E, num cenário onde as pessoas possuem diferentes planos racionais de vida e diferentes formulações sobre o que é o bem para si, as regras de justiça dificilmente escapariam do relativismo.

Quanto ao terceiro aspecto, se as regras de justiça e os direitos estivessem limitados pelas concepções de bem, não seria possível garantir aquilo que Rawls considera ser uma das suposições fundantes de sua concepção de justiça: a “inviolabilidade da pessoa”¹⁷. Mas não se deve entendê-la de maneira dogmática, como um postulado, afinal, ela traduz intuições da reflexão sobre a justiça, como a de que todos os sujeitos da justiça contam igualmente, que a dignidade, a vida e os direitos de cada um não são objeto de barganha política, dentre outras. Ela expressa a prioridade da liberdade de escolha sobre os fins, quaisquer que eles sejam.

Nessa divisão, portanto, a justiça responde pelos direitos e liberdades que garantem a possibilidade da escolha, enquanto que o bem determina o seu conteúdo. Na fórmula de Rawls, o justo determina os limites e o bem indica finalidades.

No entanto, Rawls acreditou que a tese da prioridade do justo sobre o bem e a divisão de lugares e papéis que ela demarca precisavam estar ancoradas e se coadunarem com a estrutura motivacional dos sujeitos da justiça¹⁸. Para explicar essa ligação, Rawls desenvolve sua teoria da estabilidade, que cumpre várias funções. De um lado, visa explicar as duas faculdades morais dos sujeitos da justiça e seu

¹⁷ Nas palavras de Rawls (*ibidem*, p. 4): “Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar. Por isso, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior desfrutado por outros”.

¹⁸ Este trabalho não se debruçará sobre este tema, que compreende o uso que Rawls faz das teorias do aprendizado moral de Laurence Kohlberg e Jean Piaget para explicar as fases do desenvolvimento moral que uma criança ocorre até a fase adulta, cujo estágio final seria o da “moralidade de princípios” (*ibidem*, p. 635), necessária para a estabilidade de sua teoria. Importante acerca disso é destacar o recurso que Rawls faz às considerações de natureza antropológico-filosófica para justificar as duas faculdades morais assumidas ao longo de sua obra. Para o argumento da estabilidade, que será analisado abaixo, o mais importante é explicar porque as faculdades morais, especialmente o senso de justiça, são consideradas bens.

desenvolvimento. De outro, visa explicar a prioridade do justo sobre o bem da perspectiva motivacional das pessoas.

De modo geral, para Rawls, uma teoria é estável se, quando aplicada à elaboração das instituições sociais, é capaz de gerar um senso de justiça a ela compatível e que se mantenha a despeito da mudança de circunstâncias. Para isso, é tarefa da teoria fazer com que a justiça se ligue aos pensamentos e sentimentos das pessoas, tornando-se parte das suas aspirações e objetivos¹⁹. Esse papel, na *Teoria da Justiça*, cabe à chamada “congruência do justo e do bom”, segundo o qual a concepção de justiça, para ser estável, precisa fazer parte do plano racional de vida, da ideia de bem das pessoas. Em outras palavras, a própria justiça precisa ser reconhecida como um bem a ser realizado dentro do seu plano racional de vida²⁰.

A “questão da congruência” está dispersa por toda a terceira parte da *Teoria*, sendo difícil situá-la em um único lugar ou em uma resposta. Weithman (2010) fez uma importante sistematização de diferentes argumentos que compõem essa resposta. Para ele, o desejo de agir conforme a justiça é um “desejo dependente de ideais”, ou seja, desejos que as pessoas querem realizar e que são incentivados pelos princípios, como os ideais de conduta pessoal, amizade, associação. Esses ideais fazem parte da socialização humana, tais como o amor, incluem a noção de perfectibilidade e o princípio aristotélico de que seres humanos apreciam a excelência (atividades que exigem de nossas faculdades) buscando imitá-la²¹. No argumento do amor e da justiça, por exemplo,

¹⁹ Rawls (*ibidem*) reconhece que o poder coercitivo pode manter uma sociedade ao longo do tempo, mas não de maneira estável, visto que, tão logo o equilíbrio de forças se alterne, coloca-se em risco o equilíbrio de uma sociedade. Por isso, sua solução ao problema da estabilidade é diferente daquela oferecida por Maquiavel e Hobbes. No seu caso, a sociedade justa precisa ser reconhecida como justa pelas pessoas do ponto de vista de suas faculdades morais, ela precisa ser justificada normativamente, precisa ser estável “pelas razões certas”.

²⁰ Nas palavras de Rawls (*ibidem*, p. 699): “Um senso de justiça é um desejo efetivo de aplicar e agir segundo os princípios de justiça e, portanto, do ponto de vista da justiça. Assim, o que é preciso demonstrar é que é racional (conforme isso é definido pela teoria fraca do bem) para os membros de uma sociedade bem-ordenada afirmarem seu senso de justiça como regulador de seu plano de vida”.

²¹ Esse é o “Princípio Aristotélico”, segundo o qual a vida em sociedade é aquilo que emprega o nível máximo nossas faculdades e as capacidades de agir distintivamente humanas, o que tornaria um “grande bem”, algo digno de ser buscado por qualquer ser racional (*ibidem*, p. 704).

Rawls (*ibidem*, p. 704) sustenta que faz parte das “atitudes naturais”, explicadas pelas leis da psicologia, “oferecer a justiça àqueles de quem gostamos”. Ao vincular a justiça com relações de afeto, conseguimos desenvolver sentimentos de solidariedade que, com o desenvolvimento moral, tendem a alcançar as pessoas fora desse círculo e pessoas anônimas²².

A teoria da estabilidade elaborada por Rawls e a tese da congruência em seu cerne foram consideradas por ele próprio uma de suas maiores contribuições para a filosofia política, tanto quanto os princípios que advoga. Porém, a teoria da estabilidade contribui para evidenciar algumas pressuposições teóricas, também presentes em outras partes da *Teoria da Justiça*, que se tornaram problemáticas e foram objeto de dura crítica. Alguns desses pressupostos envolvem a sociedade como sistema de cooperação mais ou menos fechado, sua noção de sujeito da justiça e suas faculdades morais, sua interpretação da própria teoria como parte da teoria da escolha racional, a formulação dos princípios de justiça e sua hierarquia lexical, dentre outras. Destaca-se aqui sua noção de sujeito da justiça.

Como visto acima, Rawls apresenta sua teoria como uma “interpretação procedimental da noção kantiana de autonomia” sendo que, agir conforme os princípios “expressa a nossa natureza de pessoas racionais livres e iguais” (*ibidem*, p. 318-9). Trata-se de uma teoria que pretende ser válida para todos os seres humanos enquanto pessoas racionais, mas não a nível transcendental e fora da conduta humana empiricamente observável. Pelo contrário, sua teoria pretende situar os “fatos elementares acerca dos seres humanos” dentro do contexto da sociabilidade, reformulando a força moral da teoria kantiana no âmbito de uma teoria empírica.

Alguns teóricos, não obstante, questionaram essa tentativa. Michael Sandel (1998) criticou a noção de sujeito da justiça rawlsiana e suas capacidades morais afirmando que eles, tal como concebidos na *Teoria da Justiça*, não seriam capazes de deliberar e escolher os princípios. Na ótica dele, os sujeitos rawlsianos seriam sujeitos numênicos (*noumental selves*), desencarnados de suas identidades sociais e incapazes de raciocinar sobre questões morais com

²² “Porém, numa sociedade bem-ordenada, esses vínculos se ampliam muito e incluem laços com formas institucionais” (*ibidem*, p. 705). Desse modo, os diferentes ideais que encarnam a sociabilidade permitem o “translado” de relações de respeito que temos com os próximos para as relações pessoais que temos com todos os demais, mediadas institucionalmente.

repercussões sociais. Os sujeitos rawlsianos seriam “sujeitos desencarnados” [*unencumbered selves*] sem os vínculos sociais formadores da identidade prática que, por sua vez, são condições necessárias para se fazer discernimentos morais. Sua alternativa consiste em apontar que, para serem capazes de exercer as faculdades morais de modo a escolher os princípios de justiça, os sujeitos precisam estar inseridos em contextos práticos concretos nos quais formam sua identidade como agentes.

Algo semelhante foi sustentado por Charles Taylor (1989), que defendeu a tese mais radical de um vínculo indissociável entre a razão e o bem. Tal vínculo diz que a razão só consegue elaborar orientações no plano prático quando estiver conjugada com um ideal do bem, ou seja, só consegue orientar a ação se já estiver se movendo dentro de um universo de valores em particular. Esses universos podem variar conforme o lugar e a época, como também defende Alasdair MacIntyre (2007). Em termos sociológicos e políticos, cada indivíduo só consegue formar e tomar consciência da própria identidade a partir dos valores da comunidade étnico-religiosa a qual pertence. A formação de sua identidade é mediada por esses valores e se dá ao fazer as “escolhas fortes”, que formam a consciência do sujeito como agente.

Ambas as teses têm como resultado criticar a tese rawlsiana da prioridade do justo sobre o bem, apresentada acima, bem como sua compreensão procedimental da justiça²³. Como veremos abaixo, algumas das modificações que Rawls fez à *justiça como equidade* podem ser interpretadas como uma guinada prática visando dar à sua concepção de pessoa maior conteúdo sociológico. Ele próprio nunca reconheceu ter sido influenciado por quaisquer dessas objeções, visto que suas teses centrais se mantiveram.

Uma observação importante, quem sabe uma das mais acuradas, partiu do filósofo hermeneuta Paul Ricoeur. Em um de seus artigos, Ricoeur (2008) pergunta se é possível uma teoria puramente procedimental da justiça. Isso porque, do modo como foi construída em *Teoria da Justiça*, a concepção de Rawls esteve apoiada na Posição Original como forma de justificação da qual, supostamente, derivar-se-

²³ Infelizmente não será possível tratar dessas objeções aqui, pois as pretensões deste texto vão em outra direção, mas vale considerá-las como um possível “diagnóstico” das lacunas que a concepção de justiça pode ter tido em sua primeira formulação. Reconhece-se aqui a importância do debate liberal-comunitarista na pergunta pela justiça, mas tratá-lo em sua completude aqui mudaria o foco da discussão.

iam os princípios. Nessa leitura, a teoria supõe ser possível derivar a moralidade (ou pelo menos algumas considerações morais relevantes) a partir de um procedimento ele mesmo amoral, composto apenas de raciocínios instrumentais²⁴. Mesmo se isso fosse possível, segundo Ricoeur, algumas perguntas ficariam no ar. Primeiro: Por que as pessoas aceitariam o procedimento? Segundo: supondo-se ser possível responder à primeira pergunta, como as pessoas seriam capazes de avaliar os princípios escolhidos na Posição Original para elaborar uma constituição? A suspeita de Ricoeur, como bom hermeneuta, é de que nenhuma dessas perguntas pode ser respondida adequadamente sem que a teoria pressuponha um horizonte de valores morais que orientem o julgamento das pessoas. Conscientemente ou não dessas observações, a reformulação de Rawls tratou de respondê-las²⁵.

1.2 RAWLS EM “O LIBERALISMO POLÍTICO”

É possível falar de uma “reafirmação”²⁶ da teoria de Rawls, que ocorreu em um processo gradual a partir de uma série de artigos que ele escreveu nos anos 80, culminando na publicação de *O Liberalismo Político*. Alguns deles mudaram conceitos fundamentais da teoria, como o conceito de “pessoa”.

Um deles foi o artigo *O Construtivismo Kantiano na Teoria Moral* (1980, doravante KCMT), no qual Rawls apresenta sua teoria como uma teoria construtivista. Trata-se de uma posição metaética, segundo a qual valores morais subsistem e são válidos relativamente ao um procedimento de construção a partir do qual são “construídos”. E o procedimento, por sua vez, é elaborado a partir de determinada concepção de pessoa.

²⁴ Não é possível, em virtude deste espaço exíguo, responder exaustivamente às observações de Ricoeur com passagens da obra de Rawls. No entanto, vale destacar que a maior parte da *Teoria da Justiça* se ocupa da descrição das partes na Posição Original, e por vezes fala pouco das pessoas que estas supostamente representam. A distinção entre elas por vezes não fica clara e as segundas são tomadas como se fossem as primeiras.

²⁵ Mais detalhes sobre as observações de Ricoeur podem ser encontradas em Audard (2002).

²⁶ Usaremos aqui a palavra “reafirmação” por ser uma tradução mais precisa da palavra inglesa *restatement*, bem como por uma escolha interpretativa, já que, de acordo com o exposto abaixo, não há uma reformulação haja vista que o problema permanece o mesmo.

Encarar a teoria e a Posição Original nesses termos modifica bastante sua concepção, dando-lhe maior robustez. Primeiramente, responde à necessidade de uma justificação para questões de justiça que seja independente daquela empregada por outras áreas da filosofia, conferindo independência às teorias da moralidade. Em segundo lugar, além de responder à pergunta “Porque a Posição Original?”, ajuda a conectar esta com a concepção de pessoa²⁷.

Nesta conexão, a Posição Original pode ser vista não só como situação de escolha hipotética que representa os interesses de ordem superior das pessoas, mas, sobretudo, como uma situação de escolha desenhada de modo a refletir seu *status* moral. Isto é, ela é modelada visando refletir a igualdade e a liberdade das pessoas, bem como as suas duas faculdades morais. E as faculdades morais, desta vez, estão ligadas ao duplo exercício da razão prática que, de um lado, tem o aspecto do “racional”, caracterizado pela busca de meios para os fins desejados e, do outro lado, o aspecto do “razoável”. Por razoável, Rawls entende o aspecto prático da pessoa de submeter as próprias pretensões racionais aos requisitos de aceitabilidade universal sendo, em outras palavras, a consideração pela pessoa do outro na elaboração e busca dos próprios objetivos²⁸.

A representação que leva esses aspectos em conta supõe a distinção entre dois pontos de vista: aquele das partes na Posição Original, ligado à noção de “autonomia racional” e o das pessoas, que são cidadãos de uma sociedade bem-ordenada, ligado à noção de “autonomia plena”. Nessa relação a autonomia racional das partes é modelada segundo considerações de conteúdo moral que compõem a identidade e o status normativo dos cidadãos democráticos.

A autonomia racional se expressa nas deliberações das partes enquanto agentes artificiais de um procedimento de construção na Posição Original. A autonomia plena é a noção mais ampla e expressa o ideal de pessoa compartilhado pelos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada em sua vida social (*ibidem*, p. 535, tradução nossa).

²⁷ Cf. Rawls (1980, p. 520).

²⁸ A razoabilidade, como se verá no quarto capítulo, é um dos conceitos mais importantes da obra tardia de Rawls, responsável não só por definir a concepção de pessoa, como também tendo papel articulador para os demais conceitos empregados pelo filósofo.

Dessa forma, a Posição Original é entendida como situação de escolha que reflete as próprias autocompreensões das pessoas como livres e iguais nas suas relações umas com as outras. O procedimento modela a igualdade das pessoas colocando as partes em uma posição simétrica de decisão, na qual ninguém está em vantagem em relação aos demais, graças ao véu de ignorância, que lhes veda o conhecimento das próprias identidades. Ao mesmo tempo, modela a liberdade das pessoas privando-as do conhecimento de valores ou obrigações pré-estabelecidos, assim como de quaisquer outras características contingenciais que tornariam sua escolha heterônoma. Desse modo, sua decisão reflete os aspectos normativos que definem cidadãos democráticos enquanto pessoas livres e iguais.

A abordagem construtivista é carregada de uma série de suposições sobre como proceder para uma reflexão sobre justiça. Primeiramente, como já dito, ela supõe que pensar a justiça envolve adotar um ponto de vista contrafactual, nesse caso, para “construir”, a partir dele, princípios de justiça. O procedimento, por sua vez, é desenhado a partir de determinados valores morais e/ou políticos, principalmente, da concepção de pessoa e suas faculdades morais, nele representadas. Segundo, na medida em que faz uma seleção de aspectos normativos considerados relevantes em lugar de outros (um “recorte” do universo normativo), suscita a questão “porque esses valores como ponto de partida e não outros?”²⁹.

Uma resposta completa a essa pergunta pede por uma nova concepção de pessoa, que seja mais informada no que diz respeito às faculdades morais e mais contextualizada. Para desenvolvê-la, a *justiça como equidade* passa a incluir suposições acerca de seu contexto de surgimento³⁰.

²⁹ Rawls (*ibidem*, p. 551) está ciente dessa escolha e a justifica tendo em vista a concepção de pessoa tomada como ponto de partida e o objeto para o qual a concepção é aplicada, a saber, a estrutura básica.

³⁰ Ao mesmo tempo, ao explicitar os contornos dos valores de igualdade e liberdade, e ao mostrar o enraizamento sócio-político da noção de pessoa, Rawls passa a afunilar o contexto de origem e aplicação de sua teoria: “uma consequência imediata de tomar nossa investigação enquanto uma focada no aparente conflito entre liberdade e igualdade em uma sociedade democrática é que não estamos tentando encontrar uma concepção de justiça adequada para todas as sociedades independentemente de suas circunstâncias históricas e sociais. Queremos estabelecer um desacordo fundamental acerca da forma justa das instituições no interior de uma sociedade democrática sob condições modernas” (1980, p. 518, tradução nossa). Isso conduz Rawls a uma

Tais suposições ganham expressão articulada no artigo *Justiça como equidade: uma teoria política, não metafísica* (1985). Antes de mais nada, é importante frisar a mudança de ponto de partida da teoria. Em vez de ser elaborada a partir de ideais da tradição kantiana e da tradição moral-filosófica apenas, a *justiça como equidade* é uma concepção elaborada a partir do que Rawls chamou de “cultura política pública” das sociedades democráticas³¹:

[ela] tenta se apoiar apenas nas ideias intuitivas básicas que estão embutidas nas instituições políticas de um regime democrático constitucional e nas tradições públicas que regem sua interpretação. Trata-se de uma concepção política em parte porque ela se inicia do interior de uma tradição política (RAWLS, 1985, p. 225, tradução nossa).

Dentro dessa cultura, há valores como liberdade, igualdade e imparcialidade já estabelecidos, cuja interpretação no âmbito público é mobilizada para se dirimir questões de justiça. Além destes, há também a concepção de pessoa, designando um cidadão democrático que é sujeito da justiça. De acordo com essa mudança de ponto de partida, a teoria de Rawls supõe que instituições e práticas públicas de argumentação geram nos cidadãos determinada compreensão de si mesmos, de seus direitos e moldam suas pretensões.

O sujeito da justiça, dentro desta compreensão, é o cidadão democrático como uma pessoa livre e igual, que possui as duas faculdades morais, a saber, o senso de justiça e uma concepção do bem. Quer dizer, ele é considerado enquanto membro de determinada sociedade política, mas também considerado sob o ponto de vista de seu

reformulação do problema da justiça que será alterada novamente até sua versão final presente no *Liberalismo Político*.

³¹ Essa questão será examinada em detalhe no quarto capítulo, seção 4.2. Vale destacar por enquanto que o artigo introduz a afirmação de que os conceitos centrais de sua teoria são ideais implícitos na cultura política pública das democracias constitucionais, o que não ficava totalmente claro na *Teoria da Justiça*, sua obra inicial. Nela, como visto acima, havia maior ênfase à concepção de pessoa como parte da filosofia moral.

Há uma disputa a parte nas interpretações de Rawls se ele manteve a dupla perspectiva, da filosofia moral e da cultura política pública, ou se teria abandonado a fundamentação filosófica universalista em favor de uma justificação contextual de sua concepção de justiça. A escolha por uma ou outra reflete as ambivalências do texto rawlsiano.

status moral. Em relação ao primeiro, a condição de cidadãos define sua participação com os demais na decisão sobre as normas da sociedade em que vivem, sua identidade do ponto de vista político, assim como seu pertencimento igual a ela. Em relação a este último, pode-se dizer que o caráter moral da pessoa passa a ser compreendido também a partir da cultura política pública das sociedades democráticas, sendo que o mesmo ocorre com as noções de liberdade e da igualdade.

Para Rawls, cidadãos democráticos “veem a si mesmos como livres em pelo menos três aspectos” (*ibidem*, p. 240, tradução nossa). Primeiro, os cidadãos possuem a capacidade moral de refletir sobre e de adotar uma concepção do bem. Isso quer dizer que cidadãos conseguem fazer reflexões no plano das concepções de vida boa, podendo transitar de uma para outra sem que sua identidade política esteja necessariamente ligada a qualquer uma delas. “Sua identidade pública como pessoas livres não é afetada pelas mudanças na sua concepção do bem ao longo do tempo” (*ibidem*, p. 241, tradução nossa).

Segundo, cidadãos consideram a si mesmos “fontes autoautenticadas” de demandas válidas. Nesse sentido, consideram que suas reivindicações têm valor normativo em si mesmas, independentemente dos direitos e obrigações de uma sociedade ou de uma cultura política em questão. Isso implica que, para fins de deliberação política, reivindicações políticas são acolhidas como tendo importância em si mesmas, independentemente de terem sido originadas a partir de direitos e obrigações ou de uma doutrina religiosa ou filosófica que professem. Para isso, mais importante ainda, os cidadãos democráticos são capazes de ver a si mesmos como sujeitos da justiça com valor em si mesmos, o qual se transfere para as reivindicações que fazem. Em síntese, eles se percebem como sujeitos “que contam” para deliberações sobre justiça na sociedade em que vivem.

Terceiro, cidadãos democráticos percebem-se como livres no sentido de serem capazes de “assumir responsabilidade por seus fins e isso afeta o modo como suas reivindicações são avaliadas” (*ibidem*, p. 243, tradução nossa). Dito de outro modo, cidadãos democráticos são capazes de ajustar seus objetivos e aspirações, bem como suas reivindicações de justiça em função daquilo que consideram ser razoável conseguir. Isso quer dizer que não fazem reivindicações absurdas ou exageradas, sendo capazes tanto de deliberar sobre princípios de justiça

como de aceitar as restrições acordadas nestes para a formulação das próprias expectativas e reivindicações³².

Juntamente com a mudança na concepção de pessoa, modifica-se também a concepção de sociedade, que é entendida estritamente como uma *democracia constitucional liberal*³³. Trata-se de um conceito que funde aspectos da formulação de Rawls e é usado aqui com papel de classificação dos atributos centrais definidores de sua concepção de sociedade, que consistem de pelo menos duas características centrais³⁴:

- 1) *A constituição*. Seus membros são vinculados entre si por uma constituição, que estabelece direitos e liberdades fundamentais a partir dos quais podem adotar diferentes visões éticas sem prejuízo de sua cidadania (cf. RAWLS, 2011, p. XLIX);
- 2) *A democracia liberal*: o poder político é sempre o poder de cidadãos livres e iguais que o exercem como corpo coletivo. A isso acrescenta-se o “princípio liberal de legitimidade” segundo o qual, numa democracia, o poder político só é “plenamente apropriado quando é exercido em conformidade com uma constituição” (RAWLS, 2011, p. 161). Trata-se de uma sociedade onde as decisões políticas e a deliberação legislativa observam os direitos e garantias asseguradas pela constituição.

³² Isso de modo algum significa uma autoanulação para fins de realização da justiça. Significa apenas que sujeito da justiça rawlsiano é capaz de elaborar reivindicações e planos racionais de vida que respeitam os direitos e liberdades dos demais estabelecidos pelos princípios. Não se trata aqui de um sujeito nietzschiano, nem tampouco de um sujeito completamente altruísta. Ao contrário, como se viu acima, a própria justiça democrática é vista dentro da concepção rawlsiana como algo o qual se espera tomar parte das aspirações das pessoas.

³³ Embora em textos anteriores Rawls já tinha feito menção de que sua teoria é pensada para uma democracia constitucional, em tais escritos a democracia era abordada de um ponto de vista universal. No *Liberalismo Político*, Rawls (2011, p. 24 *passim*) deixa mais claro que seu ponto de partida é a cultura política pública das democracias constitucionais. Sobre isso, ver Joshua Cohen (2003), para quem a desatenção em relação ao conceito de democracia e suas implicações deixou para alguns a impressão – equivocada – de que Rawls subordina a democracia ao conteúdo de uma concepção de justiça.

³⁴ O termo “democracias constitucionais liberais” já foi usado em outro trabalho e também nele analisado. Ver Sell (2014, p. 53-6).

Ainda sobre (1), cabe dizer que a garantia dos direitos e das liberdades fundamentais supõe a separação do domínio do político de outras instâncias da vida. Isso significa que as discussões envolvendo direitos fundamentais são resolvidas recorrendo-se a valores políticos passíveis de serem aceitos por todos os cidadãos, e não aos valores de determinado grupo religioso ou doutrina ética específica. Esses dois elementos juntos supõem a realização do chamado “consenso constitucional”, ou seja, que os cidadãos tenham alcançado – ainda que de maneira inicialmente estratégica – o consenso em torno dos direitos individuais fundamentais e dos procedimentos do governo democrático³⁵.

A convivência sob uma constituição democrática ao longo do tempo, por sua vez, fomenta nos cidadãos a adesão aos valores morais e políticos democráticos dela derivados. Ou seja, a convivência sob um regime democrático ao longo do tempo dá origem a um *ethos democrático*, um conjunto de valores e comportamentos que tornam a aceitação da democracia uma expressão das expectativas fundamentais das pessoas. Esses valores são a base para a convivência democrática estável entre visões éticas, religiosas e metafísicas discordantes entre si³⁶:

[Enquanto doutrina política], o liberalismo assume que em um Estado democrático constitucional sob condições modernas necessariamente existem concepções do bem incomensuráveis e conflitantes entre si” (RAWLS, 1985, p. 245, tradução nossa).

Essa convivência democrática estável é denominada por Rawls de “fato do pluralismo razoável”. Esse pluralismo, “é o resultado esperado do exercício da razão humana sob a estrutura de instituições livres de um regime democrático constitucional” (RAWLS, 2011, p. XVII). Esse exercício livre da razão conduz a diferentes compreensões acerca do que é uma vida digna de ser vivida, de natureza filosófica, religiosa ou ética: as chamadas “doutrinas abrangentes razoáveis” (RAWLS, 2011, p. XVII). Elas são abrangentes porque seu conteúdo diz respeito aos vários aspectos da vida humana. Ao mesmo tempo são razoáveis porque os indivíduos que as professam são capazes de conviver com outros

³⁵ cf. Rawls (2011, p. 188).

³⁶ O chamado “fato do pluralismo” é uma das ideias intuitivas presentes nas instituições de uma democracia constitucional que Rawls (1985, 2011) reconhece como condições para a validade de sua teoria.

indivíduos que professam doutrinas abrangentes contrárias mediante a submissão à regras de convivência mutuamente aceitas.

Embora Rawls (2011, p. 70-8) costume utilizar os conceitos de “doutrinas morais abrangentes” e “valores morais e políticos”, o termo “moral” possui significados diferentes em cada um desses dois usos. No primeiro ele designa, tal como explicita Rainer Forst (2010, p. 40), as diferentes “concepções éticas do bem”, enquanto que o segundo designa os valores e regras da cultura democrática mutuamente compartilhados pelos cidadãos de uma democracia para reger sua convivência mútua³⁷. Nessa interpretação, considerando que esses valores são afirmados pelos cidadãos sem prejuízo de suas identidades e de suas preferências éticas, eles servem de base para a justificação dos direitos básicos de um cidadão democrático que “formam uma *capa protetora* para as concepções éticas do bem” (FORST, 2010, p. 40).

Segundo Joshua Cohen (2003), embora a teoria de Rawls não seja uma teoria da democracia em sentido estrito e sim uma teoria da justiça que toma a sociedade democrática como cenário de elaboração e aplicação, pode-se dizer que a *justiça como equidade* é uma contribuição ao pensamento democrático. Isso porque ela considera com seriedade os conflitos presentes no interior das sociedades democráticas e identifica os valores presentes nessa cultura e os articula na forma de princípios para “guiarem os julgamentos políticos dos membros de uma sociedade democrática no exercício de suas responsabilidades enquanto cidadãos” (*ibidem*, p. 87).

Nessa leitura, questões de justiça são também questões acerca de direitos e valores fundamentais de uma sociedade democrática. Acompanhando a interpretação de Joshua Cohen, pode-se dizer que a *justiça como equidade* é “para uma sociedade democrática”, conectando-se com a democracia de três modos. Primeiro, entende-se por democracia um arranjo político composto de todos os elementos característicos, como eleições, direitos de associação e expressão, direitos de participação política, etc... Ao assegurar o direito de participação como um direito básico em uma sociedade, automaticamente a democracia é condição necessária da sua justiça básica. Segundo, uma sociedade democrática é aquela na qual os valores da cultura política pública não são apenas valores institucionais, mas

³⁷ Para evitar ambiguidades nesses dois usos do termo moral, utilizar-se-á o termo “ética” para designar as “doutrinas morais abrangentes razoáveis”, que são o conjunto de preferências éticas, vínculos emocionais e comunitários das pessoas.

também valores incorporados na convivência diária e constituintes das autocompreensões dos cidadãos. Terceiro, esses valores (que são ao mesmo tempo valores de justiça) guiam o julgamento dos cidadãos no exercício de seus direitos políticos. Para isso, a democracia precisa ser encarada não apenas como processo de decisão, mas também como ambiente político – e, sobretudo, cultural – no qual a deliberação pública é central para a tomada de decisões bem informadas e racionalmente aceitáveis a todos. E, mais importante, a democracia é constitutiva da própria identidade e do status moral dos sujeitos da justiça³⁸. Rawls aponta uma relação entre justiça e democracia, na qual ambas são interdependentes, mas cuja radicalidade e força normativa é algo disputado. Alguns, como Burton Dreben (2004), defendem de maneira mais enfática que Rawls teria tomado a democracia liberal como dado na segunda metade da sua obra, não mais buscando justificá-la como a mais justa ou legítima.

O que se pode dizer com certeza é que o ponto de partida definido explicitamente no *Liberalismo Político* – a cultura política das sociedades democráticas – modifica as chamadas “circunstâncias da justiça” que, por sua vez, repercutem na pergunta pela justiça³⁹. As circunstâncias objetivas da justiça permanecem mais ou menos as mesmas, com condições de escassez moderada suficientes para que as pessoas não sejam indiferentes à partição dos produtos da cooperação social⁴⁰. As circunstâncias subjetivas, no entanto, modificam-se, e a divergência de opiniões sobre a justiça ganha dimensões conflitivas mais fortes na ideia do “fato do pluralismo razoável”.

O fato do pluralismo razoável é entendido por Rawls como “o produto natural das atividades da razão humana sob duradouras instituições livres” (RAWLS, 2011, p. XXVII). Isto é, diferentes

³⁸ Essa percepção da democracia como uma sociedade, como conjunto de interações e uma vida cultural que subsiste para além da estrutura institucional, segundo Joshua Cohen (*ibidem*), é imprescindível para a interpretação adequada das pretensões rawlsianas em seus artigos recentes e em *O Liberalismo Político*.

³⁹ As “circunstâncias da justiça já foram definidas nas páginas 21 a 24 do presente texto.

⁴⁰ Não obstante, Rawls pressupõe que as carências mais imediatas dos membros de uma sociedade em questão estão satisfeitas. Ele o faz através do que se chamou de “princípio zero”, um pressuposto de aplicação da teoria que prescreve a satisfação das “necessidades mais básicas dos cidadãos” de modo a tornar possível a estes honrar os termos de uma cooperação justa (cf. RAWLS, 2011, p. 8, nota de rodapé). Para alguns, isso torna a concepção de Rawls demasiado exigente, mas não será possível tratar desta questão aqui.

doutrinas abangentes, apesar de serem incompatíveis e irreconciliáveis entre si, permanecendo assim no passar do tempo, conseguem conviver e aceitar as regras de um regime constitucional. Isso, contudo, não coloca fim às disputas que estas podem ter quanto aos termos de cooperação em uma sociedade, nem ao fato de que podem existir doutrinas irrazoáveis em uma democracia, isto é, doutrinas que não só discordam como rejeitam as regras básicas destas sociedades⁴¹.

De modo geral, a lista de bens primários conserva alguns dos elementos de sua formulação na *Teoria da Justiça*, bem como seu papel de modelar o interesse das partes na Posição Original. Compõem-se na forma de uma lista de direitos, prerrogativas e recursos, definidos em grupos que compõem a seguinte lista:

- (a) As liberdades fundamentais (liberdade de pensamento, liberdade de consciência, etc.) [...];
- (b) A liberdade de movimento e de livre escolha da ocupação, contra um pano de fundo de oportunidades variadas [...];
- (c) As capacidades e prerrogativas de posições e cargos de responsabilidade [...];
- (d) Renda e riqueza, entendidas em sentido amplo, como meios polivalentes (que têm valor de troca) [...];
- (e) As bases sociais do autorrespeito [...] (RAWLS, 2011, p. 365).

Como se pode ver, trata-se de uma lista de coisas que supõe convivência social, visto que a maioria deles tem caráter imaterial e sua importância é relativa à convivência social. São bens cujo valor é definido socialmente e interpretado dentro de uma cultura política, e isso

⁴¹ Esse elemento conflitivo potencialmente presente na convivência entre doutrinas abrangentes, exemplificado pelas religiões salvacionistas e expansionistas que passou a ocorrer na modernidade coloca a própria pergunta sobre a possibilidade de uma democracia pluralista. “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). A presença das doutrinas abrangentes razoáveis coloca em questão a própria estabilidade de uma sociedade justa ao longo do tempo. “O que há de novo nesse choque [de doutrinas abrangentes] é que ele introduz, nas concepções de bem das pessoas, um elemento transcendente que não admite nenhum compromisso [*compromise*] [...]. O liberalismo começa levando a sério a profundidade absoluta desse conflito latente e irreconciliável” (RAWLS, 2011, p. XXVIII).

explica o fato de terem sido reformulados, tanto no que diz respeito à sua natureza como a sua justificação dentro da pergunta pela justiça⁴².

Como afirma Robeyns (2008, 2009), essa definição dos bens primários foi modificada na versão posterior da *justiça como equidade*, formulada no *Liberalismo Político* (1993) e na *Justiça como Equidade: uma reafirmação* (1989)⁴³. Nela Rawls modificou sua definição “de modo a vinculá-la aos interesses de ordem superior dos cidadãos [democráticos]” (ROBEYNS, 2008, p. 400, tradução nossa).

A partir dessa mudança, os bens primários são entendidos não como coisas que as pessoas deveriam desejar aqui e agora do ponto de vista de suas identidades concretas, nem algo que elas deveriam desejar enquanto seres humanos⁴⁴, tal como aparentemente sugerido pela *Teoria da Justiça*⁴⁵. Pelo contrário, os bens primários são coisas desejadas como condições indispensáveis ao exercício da cidadania *democrática* e, com isso, funcionam como base através da qual as demais reivindicações de justiça são formuladas.

É de suma importância enfatizar que os bens primários não devem ser confundidos com necessidades de pessoas e tampouco visam elaborar uma agenda política, uma cartilha de ação a ser implementada pelas sociedades democráticas. Eles são, como atesta Robeyns (2008), condições para a cidadania democrática e, nesse sentido, visam dar ao conceito de cidadão como pessoa livre e igual mais concretude. Mas, no final das contas, são categorias bastante gerais cujo conteúdo não pode ser confundido com uma lista de políticas públicas ou reivindicações.

⁴² Nesse sentido, Walzer (2003) faz uma brilhante análise do caráter social das demandas de justiça com sua tese das “esferas da justiça”, demonstrando a importância relativa dos bens sociais aos contextos que lhes dão origem e lhes atribuem significado.

⁴³ Trata-se da obra *Justice as fairness: a restatement*, cuja tradução em língua portuguesa é *Justiça como equidade: uma reformulação*. Fazem parte dessa nova formulação os artigos publicados ao longo da década de 80, dentre os quais, *Social unity and primary goods* (1982). Ver Rawls (2003, p. 81)

⁴⁴ Portanto, não se espera que cidadãos de quaisquer tipos de sociedades reconheçam o valor dos bens primários, mas somente pessoas já situadas em um contexto sociopolítico a partir do qual é possível perceber que certos direitos, liberdades e oportunidades fundamentais são condições indispensáveis ao exercício da cidadania plena. Ou seja, as pessoas que reconhecem isso já estão de alguma forma inseridas em um contexto onde esses elementos já estão - pelo menos parcialmente - assegurados. Sobre isso, ver Sell (2014).

⁴⁵ Cf. Robeyns (2008, p. 400).

Em resumo, cidadãos cooperam e produzem bens sociais aos quais, em virtude de sua escassez, dirigem suas reivindicações. Mas, ao mesmo tempo em que aceitam compreendem a si mesmos enquanto cidadãos democráticos em comum, divergem profundamente entre si sobre questões de cunho “ético”. Nesse contexto, surge a seguinte pergunta pela justiça:

Como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais que permanecem profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis? (RAWLS, 2011, p. 4).

Ou, em outras palavras, trata-se da pergunta pelos termos de cooperação social através de uma cooperação social justa é possível dentro de uma democracia de cidadãos livres e iguais, porém profundamente divididos no que diz respeito às suas posições éticas e visões de mundo. Sua resposta vem na forma de princípios de justiça muito gerais e abstratos que articulam os valores morais e políticos, bem como os direitos básicos da cidadania democrática a serem objeto de aceitação pelos próprios cidadãos concernidos. Os princípios que, nessa formulação, seriam escolhidos na Posição Original, são os seguintes:

- a. [*Primeiro princípio*] Cada pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de direitos e liberdades iguais, sistema esse que deve ser compatível com um sistema similar para todos. E, neste sistema, as liberdades políticas, e somente essas liberdades, devem ter seu valor equitativo garantido.
- b. [*Segundo princípio*] As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas exigências: em primeiro lugar, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades [*princípio da Igualdade Equitativa de Oportunidades*]; em segundo lugar, devem se estabelecer para o maior benefício dos membros menos privilegiados da sociedade [*princípio da Diferença*] (RAWLS, 2011, p. 6, itálicos acrescidos).

Os princípios passaram por várias formulações desde sua primeira apresentação em *Teoria da Justiça*. Destaca-se aqui que Rawls migrou de uma interpretação da liberdade entendida como “a liberdade” enquanto tal para uma interpretação política, na qual as liberdades são

aquelas de um regime constitucional⁴⁶. Ao fazê-lo, Rawls evita o equívoco de interpretar a liberdade como algo transcendental ou reificado, entendendo-a como reivindicação de justiça que surge do contexto da sociabilidade, no qual não há uma, mas várias liberdades. As liberdades de expressão, pensamento, movimento e participação são expressões da cultura política pública de uma democracia constitucional que podem conflitar entre si, sendo tarefa de uma concepção de justiça harmonizá-las.

Como visto, os princípios se colocam como resposta à pergunta pela justiça. Essa resposta leva em conta o contexto democrático de justificação política e seus requisitos, caracterizados pela necessidade de uma forma de argumentação *política, não-metafísica*. Tal forma de justificação é um requisito oriundo da cultura política pública, do modo de proceder da sociedade democrática face às questões políticas fundamentais: “De modo breve, a ideia é que em uma democracia constitucional, a concepção de justiça deve ser, tanto quanto possível, independente de doutrinas religiosas e filosóficas controversas” (RAWLS, 1985, p. 223, tradução nossa).

Em resumo, a reflexão de Rawls, em sua reformulação, apresenta-se de maneira diferente daquela realizada em *Teoria da Justiça*. Naquela obra, a reflexão se desenvolve na forma de uma teoria sintetizando um conjunto de princípios (e um procedimento para a sua escolha), articulados a partir de valores morais da tradição filosófica, para a elaboração de uma constituição democrática. Na reformulação, presente nas obras acima mencionadas, a reflexão se desenvolve na forma de uma concepção política de justiça. Esta se apresenta como síntese de valores morais e políticos, tanto da tradição filosófica como da cultura política pública das democracias e que se propõe como a interpretação mais adequada destes ao regime democrático. Quem decide sobre essa adequação, em última instância, são os próprios cidadãos democráticos concernidos para os quais a concepção de justiça se oferece⁴⁷.

Para poder se apresentar dessa maneira, uma concepção de justiça tem de reconhecer alguns “fatos da cultura política pública das sociedades democráticas constitucionais”, a saber, o “fato do pluralismo razoável” e o “fato da opressão”. O pluralismo razoável, como visto

⁴⁶ Rawls o faz em resposta à influente crítica de Herbert L. A. Hart em seu artigo *Rawls on Liberty and its Priority* (1973).

⁴⁷ Essa interpretação pode ser encontrada em Dreben (2003) e Cohen (2003) e Maffettone (2010), dentre outros.

acima neste texto (p. 43-44), caracteriza-se pela relação de tolerância democrática entre diferentes visões religiosas, filosóficas e metafísicas no interior de uma democracia que, simultaneamente, permanecem em conflito em torno de outras questões. O fato da opressão, derivado do fato do pluralismo, consiste de que “uma visão compartilhada e persistente que tenha por objeto uma única doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente só pode ser mantida pelo uso opressivo do poder estatal” (RAWLS, 2011, p. 44). Desta maneira, uma concepção de justiça que viole o fato do pluralismo razoável somente poderá se manter como base de um regime político fazendo uso da opressão.

Com isso, o terceiro fato da cultura política pública das sociedades democráticas constitucionais é que “um regime democrático duradouro e estável, que não seja dividido por confissões doutrinárias fraticidas e por classes sociais inimigas”, tem de obter o apoio de uma parcela significativa dos cidadãos (*ibidem*, p. 45). Uma concepção de justiça que queira ser objeto desse acordo tem de poder ser subscrita por cidadãos de diferentes confissões doutrinárias. E, para lograr isso, Rawls afirma que uma concepção de justiça deve ser política não-metafísica.

As razões para isso são simples. Em primeiro lugar, como já visto na seção sobre a *Teoria da Justiça*, a *justiça como equidade* busca uma forma de justificação independente das concepções metafísicas e epistemológicas para a teoria moral. Em segundo lugar, numa sociedade democrática, que é profundamente dividida entre as doutrinas éticas⁴⁸, dificilmente se pode esperar um acordo sobre questões de âmbito metafísico, epistemológico ou religioso. E, mesmo que esse acordo fosse possível, ele não seria adequado para fundamentar as instituições fundamentais de um regime democrático, visto que se trata da tarefa de encontrar termos comuns para reger a convivência, não de desvelar uma verdade última⁴⁹. Em suma, em vista da natureza da questão (político-prática) e do contexto de aplicação (uma democracia plural), uma concepção de justiça deve evitar engajar-se com discussões de natureza metafísico-religiosa-epistemológica para responder às questões políticas sujeitas à avaliação em debate público de cidadãos.

⁴⁸ “Doutrinas morais abrangentes razoáveis”, como visto acima.

⁴⁹ Como afirma Rawls, “a justificação de uma concepção de justiça é uma tarefa prático-social, ao invés de um problema metafísico ou epistemológico” (*ibidem*, p. 224, tradução nossa). A restrição também se justifica em virtude do objetivo da concepção, tornar-se uma base comum de argumentação para dirimir questões de justiça pelos cidadãos de uma democracia.

A concepção política de justiça de Rawls é “política” em três aspectos. Primeiro, porque se aplica “a um tipo específico de objeto, a saber, as instituições políticas sociais e econômicas”, em resumo, à estrutura básica (*ibidem*, p. 13). Isso quer dizer, basicamente, que uma concepção política possui conteúdo normativo que se restringe a regular a convivência democrática, não tendo por objeto regular todas as instâncias da vida humana ou explicar o cosmo. Segundo, “uma concepção de justiça é formulada como uma visão que se sustenta por si própria”, ou seja, que se apoia somente em valores morais e políticos, não em valores religiosos ou metafísicos sujeitos a controvérsias irresolúveis (*ibidem*, p. 14). Terceiro, “seu conteúdo se expressa por meio de certas ideias fundamentais percebidas como implícitas na cultura pública política de uma sociedade democrática” (*ibidem*, p. 16). Ou seja, o conteúdo da concepção envolve valores tradicionais das sociedades democráticas constitucionais no tratamento de questões políticas. Dessa maneira, a concepção pretende ser a mais adequada para a elaboração de uma constituição de um regime democrático.

A obtenção de consenso num contexto marcado por divergências fundamentais envolve uma visão peculiar sobre o modo pelo qual a concepção pretende ser aceita. Essa visão está presente na ideia de “consenso sobreposto”.

O consenso sobreposto não é uma forma de justificação da teoria, tampouco é uma forma de “tolerância esclarecida”, como as críticas de Habermas apontaram⁵⁰. Trata-se de uma visão sobre “o lugar” que uma teoria ocupa em um contexto de dissenso e uma tentativa de responder à questão da estabilidade, presente nas perguntas: “Como o liberalismo político é possível?”. Ou melhor: “Como uma sociedade democrática plural justa e estável é possível?”. Em uma resposta direta, é possível dizer que uma democracia plural é possível porque os cidadãos conseguem aceitar os valores fundamentais de um regime democrático como expressão de sua identidade de cidadãos democráticos, sem prejuízo de sua doutrina abrangente razoável.

Em outras palavras, o consenso sobreposto é uma forma de consenso parcial, justificada pelo filósofo de Harvard como a forma de consenso viável dentro de uma democracia onde as pessoas divergem profundamente e de maneira irreconciliável. É um consenso parcial porque as pessoas aderem em comum aos princípios de justiça e à estrutura básica de um regime constitucional, enquanto permanecem em um conflito acerca de outras questões. Isso é possível, segundo Rawls,

⁵⁰ A respeito destas, ver RAWLS (2011, p. 2011, p. 456) e Vallespín (1998).

porque a justificação dessa forma de consenso pode ser aceita pelos cidadãos democráticos independentemente de suas doutrinas éticas. Trata-se também do consenso viável, a única forma de consenso capaz de garantir a estabilidade em uma democracia, segundo Rawls, tendo em vista o fato de que as pessoas não estão dispostas a abrir mão de suas crenças e valores nos domínios ético, religioso e metafísico.

Segundo Rawls, o consenso sobreposto pode ser entendido como um ideal teórico elaborado com base em elementos da cultura política pública, nesse caso, o chamado “consenso constitucional”. Este consiste do consenso em torno de uma constituição atingido por equilíbrio de forças ou por outras contingências históricas em um determinado momento. “Seu alcance é restrito: não abrange a estrutura básica, limita-se aos procedimentos políticos do regime democrático” (*ibidem*, p. 188). Sua aceitação ao longo do tempo se dá por aquilo que Rawls chama de *modus vivendi*, uma motivação que vê o consenso em torno das “regras do jogo” como preferível à violência e à guerra civil intermináveis. Ao longo do tempo, as pessoas que se socializam sob instituições democráticas justas desenvolvem motivações (um senso de justiça) necessárias para a sua sustentação.

Em resumo, o consenso sobreposto é uma forma de viabilizar o acordo fundamental em torno de uma democracia justa como algo que se mantém, de forma independente, face ao conflito entre as doutrinas abrangentes. Ao mesmo tempo, reconhecendo o pluralismo como algo que tende a permanecer ao longo do tempo, a concepção consegue lidar com ele de modo que se mantenha dentro dos limites do razoável.

Nesse cenário, as formas de justificação da *justiça como equidade* visam apresentá-la como uma base de argumentação aceitável do ponto de vista de cidadãos democráticos. Por isso, como visto acima, Rawls elabora uma interpretação construtivista da Posição Original, na qual esta reflete a concepção de pessoa presente na cultura política pública das democracias constitucionais⁵¹. Além disso, modifica suas duas outras formas de justificação: o equilíbrio reflexivo e a ideia de razão pública, fazendo-as operar em conjunto.

O equilíbrio reflexivo torna-se uma forma de justificação na qual cidadãos democráticos testam a compatibilidade da concepção de justiça com suas autocompreensões, com suas convicções de justiça e com as opiniões dos demais no debate público. Em suas palavras, “trata-se de saber em que medida a [concepção de justiça, incluindo a Posição Original] articula nossas convicções ponderadas mais firmes da justiça

⁵¹ Importantes observações a respeito podem ser encontradas em Baynes (1992).

política, em todos os níveis de generalidade” (*ibidem*, p. 33). De acordo com esse critério, uma concepção de justiça é mais bem avaliada pelos cidadãos na medida em que se harmoniza com suas convicções de justiça e amplia seu alcance.

O equilíbrio reflexivo se divide em três categorias: estreito, amplo e, por fim, amplo e geral. No primeiro caso, trata-se da articulação da posição original com os juízos ponderados de um cidadão democrático. No segundo caso, trata-se de um cotejo desses juízos que inclui outras concepções de justiça. E, no terceiro caso, trata-se de um processo reflexivo no qual os cidadãos em conjunto articulam suas autocompreensões e juízos de justiça com a concepção de justiça de sua escolha, através da razão pública⁵².

Segundo autores como Werle (2008), a concepção de Rawls deu uma guinada em direção ao equilíbrio reflexivo, preferencialmente à Posição Original, de modo a aproximar-se das deliberações políticas das democracias. Rawls, nas palavras de Werle, teria “jogado em dois tabuleiros”, de modo a compatibilizar os ideais universalistas de matriz kantiana com os valores da cultura política pública democrática e os pontos de vista de cidadãos concretos, conectando sua concepção com a vida política das democracias.

A ideia de equilíbrio reflexivo atinge sua força máxima quando conjugada com a ideia de razão pública e vice-versa. A ideia de razão pública pode ser entendida primeiramente como os “procedimentos e métodos de investigação e argumentação” para a deliberação pública sobre questões políticas fundamentais⁵³. Ela é “antes de mais nada uma visão sobre como se deve argumentar em favor de políticas e instituições públicas específicas e justificá-las ao corpo de cidadãos que tem a responsabilidade de decidir a questão” (RAWLS, 2011, p. LVIII). Trata-se de um modelo de argumentação que visa reunir aspectos da cultura política democrática acerca do que significa deliberar sobre aspectos constitucionais essenciais.

Essa mudança na forma de justificação da concepção de justiça responde a um equívoco comum nas leituras de Rawls, a saber, a confusão entre o acordo hipotético-teórico presente na Posição Original e o acordo efetivo que cidadãos democráticos fazem na elaboração de uma constituição. Se na *Teoria da Justiça* o ponto de vista das partes no

⁵² O terceiro nível, amplo e geral, consiste do consenso atingido por cidadãos de uma “sociedade bem-ordenada”, que consiste de uma ideia articuladora usada por Rawls para desenhar sua teoria. Ver Rawls (2011, p. 459-72)

⁵³ *Ibidem*, p. 78.

acordo hipotético ocupava boa parte da obra, em *O Liberalismo Político*, Rawls faz questão de evidenciar o papel desse acordo dentro de um contexto maior, da aceitação pública pelos cidadãos de uma concepção de justiça⁵⁴.

Nesse contexto público de argumentação, a concepção de justiça se coloca como interpretação dos valores morais e políticos, bem como das exigências públicas de argumentação sobre questões de justiça. Uma dessas exigências está resumida no “princípio liberal de legitimidade”. Para apresentá-la, é preciso antes notar que ela surge da “relação política fundamental” entre cidadãos no interior de uma sociedade democrática, caracterizada por dois aspectos. Primeiro, trata-se de uma relação no interior da “estrutura básica”, a qual não é passível de escolha pelos sujeitos, “uma estrutura na qual só entramos ao nascer e da qual só saímos ao morrer” (*ibidem*, p. XLIX)⁵⁵. Segundo, trata-se de uma relação “entre cidadãos livres e iguais que, como corpo coletivo, exercem o poder supremo” (*ibidem*, p. XLIX). E esse poder é entendido como um poder coercitivo,

[O] poder político é sempre um poder coercitivo, baseado no uso que o Estado faz de sanções, pois somente o Estado está investido da autoridade para empregar a força para fazer valer suas regras. Em um regime constitucional, a característica distintiva da relação política é que o poder político é, em última instância, o poder do público, isto é, o poder de cidadãos livres e iguais na condição de corpo coletivo... [...] Isso levanta a questão da legitimidade da estrutura geral de autoridade. (RAWLS, 2011, p. 160-1).

Trata-se de uma mudança fundamental da concepção de justiça em relação à sua apresentação em *Uma Teoria da Justiça*. A *Teoria da Justiça* dedica amplas passagens a discutir o conceito de poder político e a soberania democrática quando trata das instituições de um regime democrático constitucional para o qual a teoria foi elaborada. Em

⁵⁴ Rawls tem conferido mais peso “em seus escritos mais recentes, às dimensões da validação pública e política de sua concepção de justiça”. E, nesse sentido, as instâncias de justificação do equilíbrio reflexivo e da razão pública tendem a ter um peso maior (WERLE, 2008, p. 57).

⁵⁵ Ou seja, o pertencimento a uma sociedade não pode ser igualado ao pertencimento a uma religião ou às associações, como um clube esportivo, por exemplo.

especial, a discussão em torno da liberdade de consciência e tolerância para com os intolerantes, bem como do *rule of Law*, tem uma dependência para com o papel regulativo do exercício do poder político por parte dos cidadãos⁵⁶.

Contudo, é em obras posteriores, em especial, no *Liberalismo Político*, que o conceito de poder político surge no nível da justificação da concepção de justiça. Encarar o conceito de poder nestes termos significa que o exercício do poder político é mais do que mera condição necessária para a realização de uma concepção de justiça. Mais do que isso, é aquilo que constitui a definição dos próprios sujeitos da justiça em seu *status* moral-político perante os demais.

Considerar o exercício do poder e da coerção por meio de imposições estatais como forma de realização da justiça também insere outros elementos na reflexão, elementos estes que, em *Teoria da Justiça*, eram textualmente apresentados em momento posterior da elaboração teórica. Dentre estes conceitos, pode-se mencionar o conceito de legitimidade. Afinal, quando a realização da justiça envolve o exercício da coerção, coloca-se a questão sobre quando seu exercício é legítimo.

Em resposta a tal questão, Rawls desenvolve o “princípio liberal de legitimidade”, segundo o qual:

[O] exercício do poder político é plenamente apropriado só quando é exercido em conformidade com uma Constituição, cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos, em sua condição de

⁵⁶ O mesmo pode ser dito com relação aos conceitos de legitimidade e coerção que acompanham o conceito de poder nestes temas. No entanto, estas aparecem no momento em que Rawls discorre sobre as instituições de um regime constitucional, momento que pressupõe já realizada a escolha dos princípios: “Denominarei o princípio de liberdade igual, quando aplicado ao procedimento político definido pela constituição, princípio de (igual) participação. Este exige que todos os cidadãos tenham um direito igual de participar do processo constituinte que define as leis às quais devem obedecer, bem como seu resultado final” (RAWLS, 2008, p. 273). Nessas passagens, Rawls esboça muitas das preocupações que posteriormente farão parte da ideia de razoável, incluindo a convivência democrática de pessoas com concepções do bem divergentes. Nessas passagens, ele já emprega a palavra “doutrinas religiosas ou filosóficas”, embora ainda não tenha feito a constatação histórica de que estas são *irreconciliáveis*, isto é, de que o conflito é um traço permanente das circunstâncias a partir das quais a pergunta pela justiça surge.

livres e iguais, endossem à luz de princípios e ideais aceitáveis para sua razão humana comum (RAWLS, 2011, p. 161, *passim*).

O princípio liberal de legitimidade consiste tanto de um derivado da cultura política pública de uma democracia constitucional, fazendo parte das rotinas públicas dessas sociedades, como de um elemento de uma concepção democrática liberal como a de Rawls. Ele implica, dentre outras coisas, que o exercício do poder político (entendido como poder coercitivo) deve respeitar a autonomia dos cidadãos e poder ser aceitável racionalmente. Por autonomia, entende-se aqui a autonomia dos cidadãos no ambiente público, no qual as decisões, para terem aceitação pública, precisam ser passíveis de escrutínio público bem informado.

Da mesma maneira, esse princípio implica em determinado padrão de relações interpessoais no interior de uma democracia, a partir do qual o igual *status* de seus membros é respeitado, resumido no “dever moral de civilidade” e na ideia de “virtudes políticas” (*ibidem*, p. 229, 253-4). Do mesmo modo que o princípio liberal de legitimidade, o dever de civilidade pode ser entendido como um elemento cultural (e legal) das sociedades democráticas constitucionais consolidadas, onde cidadãos buscam conferir caráter publicamente aceitável às suas reivindicações. Ademais, consiste de uma exigência da concepção de justiça e um valor moral embutido na prática institucional democrática. No que diz respeito ao último, trata-se da exigência de se oferecer aos demais razões que estes possam compreender e aceitar quando estão em jogo decisões de normas com validade comum e aplicáveis mediante uso da coerção. Respeitá-la é respeitar os demais cidadãos como pessoas livres e iguais.

Com a ideia de razão pública, Rawls teria superado alguns dos problemas das teorias contratualistas que o precederam, desenvolvendo uma concepção mais ativa de cidadania democrática. Da mesma maneira, teria evitado uma concepção de justiça preocupada apenas com o bem-estar e negligente em relação à autodeterminação dos sujeitos aos quais se destina. Nesta nova formulação, a pergunta pela justiça é realizada por cidadãos de um regime democrático constitucional, que se percebem como autores e destinatários das leis. A concepção filosófico-política, nesse caso, coloca-se como uma extensão de suas convicções mais fundamentais sobre justiça visando dar-lhes orientação prática na resolução de seus conflitos políticos fundamentais.

Essas intuições subjacentes significam uma radicalização da pergunta pela justiça e da importância do conceito de poder para a sua adequada formulação. A pergunta pela justiça não é entendida como uma pergunta restrita ao âmbito da tradição filosófica, mas sim como um problema prático que sujeitos engajados em contextos político-sociais de produção e distribuição de bens enfrentam. Ao levar a sério esse contexto da pergunta, Rawls estreitou os vínculos entre reflexão filosófica e deliberação pública, entre filósofos e cidadãos.

O teor dessa guinada prática e contextual, entretanto, é objeto de disputa e recebeu várias interpretações, algumas delas dignas de análise em vista da pergunta aqui analisada.

1.3 O SIGNIFICADO DA REAFIRMAÇÃO

Rawls é explícito na afirmação de que sua concepção de justiça passou por uma reafirmação (*restatement*)⁵⁷, sendo esse inclusive o subtítulo de uma de suas obras: *Justice as Fairness: a restatement* (1989). Não obstante, permanece um debate sobre o teor das supostas mudanças que teriam ocorrido na concepção de justiça, quais teriam contribuído decisivamente e quais não, e se a teoria permaneceu “a mesma”, ou se se trata de um novo projeto. Por fim, estas colocam em questão a própria unidade da obra rawlsiana e a permanência (ou não) da mesma questão da justiça nas diferentes obras.

Antes de entrar nas disputas mais acirradas, cabe reconhecer aquilo que é mais suscetível de consenso, a saber, que há dois momentos na obra rawlsiana, que há “Rawls1” e “Rawls2”: “Há um ‘Rawls1’ e um ‘Rawls2’ tal como há um Wittgenstein ou Heidegger inicial e um posterior” (LARMORE, 2008, p. 70, tradução nossa). Isso significa que a obra de Rawls, analogamente àquela dos maiores filósofos do século XX, foi objeto de intensa autocrítica que o levou ao abandono de algumas teses fundamentais em favor de outras. Para Maffettone (2010, p. 18): “Alguns acadêmicos sustentam que não são somente os tópicos principais e o escopo de problemas que mudaram de Rawls1 para Rawls2, mas antes a substância da teoria”.

⁵⁷ Por vezes falamos aqui em uma reformulação da teoria rawlsiana, pois essa é a tradução portuguesa que comumente se tem feito da palavra inglesa “*restatement*”. A discussão que se segue tenta estabelecer a relação de continuidade entre os escritos de Rawls.

A escolha por uma interpretação em detrimento de outras não só é relevante para a adequada leitura da obra de Rawls, como também paradigmática à própria pergunta pela justiça. Nesse sentido, a decisão sobre aquilo que o filósofo teria considerado digno de modificação ou de reafirmação reflete uma escolha sobre aquilo que efetivamente importa na reflexão sobre a justiça.

Rawls fez questão de enfatizar alguns pontos problemáticos de sua concepção, tal como apresentada em *Teoria da Justiça*, em especial, os da terceira parte:

[P]ara entender a natureza e a extensão das diferenças é preciso vê-las como um esforço para resolver um grave problema interno à justiça como equidade, a saber, aquele que surge do fato de que a interpretação da estabilidade na parte III de *Teoria* não é coerente com a visão como um todo. Penso que a superação dessa inconsistência responde por todas as diferenças (RAWLS, 2011, p. XVI).

A inconsistência referida por Rawls diz respeito à interpretação da estabilidade em relação aos fatos da cultura política pública das sociedades democráticas, mencionados acima: o fato do pluralismo razoável e o fato da opressão. Ambos os conceitos não aparecem em sua obra inicial, mas, segundo Rawls, fazem parte do contexto democrático ao qual sua concepção de justiça se aplica.

Reconhecidamente, a interpretação rawlsiana da estabilidade oferecida na *Teoria da Justiça* é problemática e uma das tarefas da sua obra posterior foi oferecer uma interpretação daquela que fosse compatível com a cultura política democrática. Mas as interpretações oscilam, considerando aquilo que deve ser rejeitado e aquilo que pode ser resgatado quando feitas algumas alterações desde a primeira fase de sua obra.

Como visto acima, o problema da estabilidade envolve responder como as pessoas podem desenvolver um senso de justiça de modo a dar sustentação às instituições de uma sociedade justa, dispensando o uso constante e profundo da coerção. Algumas teses interpretativas proeminentes foram as de Samuel Freeman e Paul Weithman. Elas, em comum, afirmam que as reformulações da teoria rawlsiana tem por objetivo principal corrigir o chamado “argumento da congruência”, a defesa da compatibilidade entre o justo e o bem. Como afirma Freeman, “Rawls argumenta que, sob certas condições, a justiça pode ser parte do

bem humano, e de fato o deve ser se um esquema social justo pretende ser viável” (2003a, p. 278, tradução nossa). O argumento da congruência significa que os julgamentos do ponto de vista comum da justiça e do ponto de vista individual devem coincidir, que a perspectiva moral comum da imparcialidade e a perspectiva pessoal (e particular) do plano racional de vida não conflitem a ponto de a segunda inviabilizar a primeira⁵⁸.

Para que a ideia de sociedade bem-ordenada seja minimamente possível, é preciso explicar como as pessoas podem vir a se importar com a justiça, principalmente em face de situações onde sua observância implica em autorrestrições individuais. Como as pessoas podem abandonar (ou atenuar) propensões naturais, os impulsos egoístas e o cinismo a fim de viver em uma sociedade justa? A resposta oferecida pelo argumento da congruência está na explicação de como a justiça pode ser considerada um bem ou, inclusive, um bem supremo⁵⁹.

Para Freeman, essa resposta é dada através de vários argumentos. No chamado “argumento kantiano da congruência”, a justiça é interpretada em termos kantianos, a saber, como o supremo bem e como expressão plena da autonomia de um ser humano racional. No argumento do “bem como racionalidade”, a justiça é interpretada como parte do plano racional de vida de uma pessoa, sendo o núcleo de qualquer aspiração que um ser humano possa vir a ter. É possível citar ainda o “princípio aristotélico”⁶⁰, que é um esboço inicial de conciliar a ideia de justo com as várias ideias do bem garantindo a primazia da primeira. Nas palavras de Freeman: “Rawls argumenta que o

⁵⁸ Sobre essa reconstrução, ver Freeman (2007, p.266).

⁵⁹ Mais do que isso, é preciso mostrar porque as pessoas podem valorizar a justiça “pela própria justiça” (*for its own sake*), fazendo com que sua motivação para manter instituições justas esteja livre de cálculos estratégicos (FREEMAN, 2003a, p. 283).

⁶⁰ O “princípio aristotélico” supõe uma atitude de apreciação compartilhada em relação às práticas e realizações humanas. Segundo ele, estas são valorizadas de acordo com os fins que promovem e estes, por sua vez, têm valor quanto maior for a excelência exigida para a sua realização. Em outras palavras, quanto mais complexa for a realização de um fim (quanto mais habilidades e maior refinamento exige), mais ela é digna de apreço e busca. E, considerando que a realização da justiça exige a mais alta mobilização de nossas habilidades especificamente humanas (linguagem proposicional, deliberação, consciência moral), ela é um fim que todos queremos realizar, tendo primazia sobre todos os demais. Sobre isso, ver Freeman (2003a), Rawls (2008, p. 704, *passim*) e Weithman (2011).

desenvolvimento e o exercício de um senso de justiça, e a concordância com os requisitos da justiça por ela em si mesma são partes do bem humano” (2007, p. 245, tradução nossa).

Não obstante, tudo isso pode fracassar se as pessoas confundirem justiça com convenções sociais e não tiverem a capacidade de refletir adequadamente no plano moral. Para resolver essa dificuldade, Rawls (2008) lança mão de uma teoria do desenvolvimento moral em vários estágios, em cada um dos quais a sociabilidade contribui para a formação de um raciocínio moral cada vez mais complexo, sofisticado e autônomo⁶¹. Não iremos explorar em detalhe essa teoria aqui. Mas é importante lembrar que a expectativa desse conjunto de argumentos é mostrar a primazia *cognitiva e motivacional* da justiça (considerada um “bem intrínseco”) sobre o bem. Esta primazia estaria inscrita na estrutura motivacional das pessoas onde o desejo pela justiça é fundamental e opera como um “desejo regulador” sobre as aspirações das pessoas (FREEMAN, 2003a, p. 290).

A argumentação em favor da estabilidade cumpre papel decisivo na defesa da *justiça como equidade* em detrimento de outras visões morais, como o utilitarismo⁶². Na interpretação de Weithman, o argumento da congruência é a principal preocupação rawlsiana quando reformula sua concepção.

Segundo ele, a diferença entre Rawls1 e Rawls2 não está nos pontos de partida, “exteriores” ou “interiores” à democracia. Antes, a diferença está na concepção de pessoa, que passou de moral abrangente para moral democrática, visando reconciliar o racional com o razoável de modo que a sociedade se mantenha estável. Weithman (2011) defende que há duas interpretações padrão para a mudança, aquela que encara a concepção como uma base de argumentação pública para uma democracia (por ele denominada *public basis view*) e a interpretação centrada no argumento da congruência, a qual ele advoga.

A estabilidade, segundo Weithman, envolve uma motivação presente no interior da própria sociedade e para isso tem de dar a devida atenção às pessoas e ao seu ponto de vista. A interpretação centrada na concepção como base pública de argumentação que evita crenças metafísicas teria incidido em uma interpretação muito limitada da

⁶¹ Para uma análise das teorias de desenvolvimento moral, ler Baynes (1992).

⁶² “Portanto, a afirmação é de que a justiça como equidade é *mais compatível com a natureza humana* [que o utilitarismo] enquanto caracterizada pela psicologia moral e pelos três princípios de reciprocidade” (FREEMAN, 2007, p. 262, tradução nossa).

estabilidade, tratando-a apenas do ponto de vista das instituições. Uma concepção adequada da estabilidade teria de dar a devida atenção às pessoas, seus desejos e suas formas de sociabilidade.

Desse modo, Weithman retoma a argumentação rawlsiana desenvolvida na terceira parte de *Teoria da Justiça* de modo a sistematizar os vários argumentos rawlsianos para a estabilidade. Juntos, eles compõem o se que poderia chamar de uma teoria da sociabilidade humana para a justiça, onde o amor, as relações interpessoais conduziriam à formação de um senso de justiça, uma atitude de valorização da justiça como algo que tem valor por si mesmo.

Sua interpretação sugere, em última instância, uma leitura da estabilidade que não seja apenas institucionalizante. Para ser estável, a preocupação da teoria não deve estar apenas na sua apresentação pública, mas sim em como ela consegue oferecer uma visão da estabilidade de uma sociedade como um todo e não apenas de suas instituições. Para isso, é preciso mostrar a integração tanto das instituições como das pessoas e suas formas de sociabilidade afim de que o ideal de uma sociedade bem-ordenada se mostre factível.

Para as interpretações de Freeman e Weithman, em especial este último, a reformulação do argumento da congruência estaria presente na tentativa de colocar a justificação do aspecto motivacional da justiça por ela mesma em termos compatíveis com o restante da teoria. Ou, percorrendo um caminho distinto, sustentam que, mesmo que argumentos como o “do amor e da justiça” tenham um conteúdo abrangente, eles mesmos não seriam incompatíveis com o fato do pluralismo razoável e, por isso, não seriam antidemocráticos⁶³.

Acredita-se aqui que a tese interpretativa da reformulação centrada no argumento da congruência não é a modificação decisiva para a sua obra. Certamente que há alterações no argumento da congruência e que essa forma de argumentação permaneceu importante na obra posterior de Rawls.

No entanto, essas alterações não são as mais importantes para se compreender as mudanças que Rawls fez na pergunta pela justiça nem são as mais importantes para compreender a resposta dada a ela. Em vez disso, sustenta-se aqui a hipótese de que a mudança na noção de

⁶³ O argumento *from love and justice* é um dentre outros caminhos argumentativos que Weithman escolhe para demonstrar como a formação moral leva ao desenvolvimento de um senso de justiça. Acerca dele, ver Weithman (2011, p. 163-5).

conflitos sociais que dá origem à pergunta pela justiça é um fator central para compreender a obra tardia rawlsiana. Dele decorre a maior ênfase ao conceito de poder político (que em *Teoria da Justiça* só aparece tardiamente) e aos procedimentos públicos de deliberação para se dirimir questões de justiça⁶⁴.

Dito de outro modo, é por levar a sério as repercussões do conflito das doutrinas abrangentes para a permanência de um regime democrático ao longo do tempo (e, por conseguinte, da justiça) que Rawls alterou aspectos de sua concepção de justiça. Dentre essas alterações vale enfatizar a introdução de conceitos novos à sua reflexão, ou também a ampliação de conteúdo daqueles já existentes. Em particular, vale discutir o conceito de poder político.

A ênfase dada ao conceito de poder político na obra posterior de Rawls é acompanhada de um novo grupo de conceitos antes inexistente na *Teoria da Justiça*. Dentre eles, podem ser mencionados: a ideia de doutrinas morais abrangentes razoáveis e a ideia de consenso sobreposto. Além disso, é possível mencionar outros conceitos que, embora presentes em *Teoria da Justiça*, passaram a estar presentes no próprio momento de elaboração da pergunta pela justiça: a preocupação com a tolerância e o princípio liberal de legitimidade, leis coercitivas, autonomia política, e a proeminência do conceito de razão pública, etc. Essa região conceitual não se apresenta como abordagem da velha questão da congruência e da estabilidade, ou pelo menos não visa primeiramente tratar dela. Ao contrário, visa tratar de um aspecto antes presente na *justiça como equidade*, porém não radicalizado em seus aspectos, a saber: que a divergência entre as pessoas não diz respeito

⁶⁴ Em outras palavras, qualquer que seja a visão da estabilidade adotada, ela tem de ter uma característica central: tem de poder ser reconhecida pelos próprios sujeitos aos quais se endereça, num debate público aberto e bem-informado, como a mais adequada. Tal visão, que enfatiza a importância do poder político e da reconciliação por meio da argumentação pública atende a uma necessidade antes não presente para Rawls em *Uma Teoria da Justiça*. A saber, o fato de que uma sociedade democrática é perpassada por conflitos profundos e irreconciliáveis que ameaçam sua própria existência. Uma resposta a tal conflito social não pode se dar nos moldes de uma teoria moral apenas, em um consenso unânime pensado em termos de uma concepção de sujeito moral kantiano. Sobre o conflito em questão e a tentativa equivocada de Rawls em dirimi-lo por meio de um consenso abrangente (isto é, que supõe o consenso em torno de uma concepção ética), vale retomar as notas 41 e 56 (páginas 45 e 54, respectivamente), assim como as páginas 57 e 58 do presente texto.

apenas à disputa por quinhões de bens primários, informada por planos racionais de vida discordantes ou preferências variadas. Diz respeito, sobretudo, aos sistemas de crenças e valores discordantes que professam, os quais não estão dispostos a renunciar⁶⁵.

Todd Hedrick (2010, p. 85 *passim*) afirma que Rawls teria uma concepção de justiça onde questões de legitimidade política não estariam tão claramente distintas das questões morais de justiça como na obra do filósofo político alemão Jürgen Habermas, com quem Rawls nutriu prolífico debate. Mais do que isso, por vezes as primeiras estariam diluídas nas segundas, a ponto de não ser possível identificar claramente o momento da autodeterminação democrática, no qual os sujeitos da justiça decidem por meio do debate aberto e informado sob quais instituições desejam conviver⁶⁶.

Mas isso é uma característica que Hedrick (Idem, p. 38) atribui especialmente à *Teoria da Justiça* que, segundo ele, teria sido um livro mais “filosófico” que o *Liberalismo Político*. Enquanto que a *Teoria da Justiça* privilegia a disputa argumentativa com a tradição filosófica, o *Liberalismo Político* está mais preocupado com as condições de institucionalização democrática legítima dos princípios de justiça. Nesse sentido, a *Teoria da Justiça* teria sido um livro mais especulativo no que tange à pergunta pela justiça, e nele a reflexão se ocupa mais das condições de aceitabilidade normativa da *teoria*. No *Liberalismo Político*, por outro lado, ganha centralidade a política entendida como deliberação pública e a legitimação das instituições pela escolha livre e bem informada.

A filosofia política de Rawls (em sua forma posterior, em qualquer caso) não é tanto para responder à questão de porque a *justiça como equidade* é a concepção de justiça mais apropriada e razoável para nós quanto para mostrar como o

⁶⁵ O conceito de poder, como visto acima, já se fazia presente desde a publicação da *Teoria da Justiça*. Modificou-se, entretanto, sua articulação com outros conceitos da teoria, visando responder a um cenário de conflitos antes não presente. Na fase posterior, o exercício do poder político em face dos conflitos evoca conceitos como o “fato do pluralismo” e o “fato da opressão”, discutidos acima, que redefinem as possibilidades do politicamente praticável.

⁶⁶ Alguns dos conceitos que caracterizam esse momento da autodeterminação democrática, como “razão pública” e “consenso sobreposto”, através dos quais os sujeitos são caracterizados como autores e destinatários do direito, só aparecem (ou são desenvolvidos) em escritos posteriores à TJ. Sobre isso, ver Hedrick (2010, p. 155).

consenso pelo menos em torno de uma família de concepções de justiça como ela poderia legitimar o uso da lei coercitiva (HEDRICK, 2010, p. 155, tradução nossa, itálicos adicionados).

Em termos mais diretos, a concepção de justiça presente em *Teoria da Justiça* teria se restringido a um aspecto da justiça, a saber, a “justiça normativa”. E, mesmo sob esse aspecto, a teoria se ocupa largamente da sua aceitabilidade normativa por parte dos sujeitos que, isolados, aceitam a Posição Original. De maneira análoga, na terceira parte da obra, a questão da estabilidade é tratada em larga medida no campo da perspectiva de cada sujeito e de como este desenvolve o senso de justiça necessário para sua adesão às instituições livres. Como resultado, dependendo do peso que se atribui à terceira parte da *Teoria da Justiça*, na qual a formação da psicologia moral e do senso de justiça são tratados, a tarefa de formação de consensos capazes de dar suporte à democracia ocupa outro palco.

No *Liberalismo Político*, segundo Hedrick, a concepção teria introduzido a preocupação kantiana de conciliar coerção e liberdade nas leis que institucionalizam a justiça. Essa conciliação supõe o conceito de poder político coercitivo na realização da justiça ao mesmo tempo em que introduz a questão da legitimidade, isto é, como é possível considerar moralmente respaldado o uso da coerção para o cumprimento do Direito. A justiça, na reafirmação, passou a ser enfatizada cada vez mais como uma realização normativa de uma coletividade que delibera no plano político.

Sebastiano Maffettone (2010) argumenta de maneira similar, distinguindo o que ele chama de “justificação” de “legitimação” na teoria de Rawls. Para ele, justificação diz respeito à aceitabilidade normativa de uma teoria, isto é, de como seus argumentos são aceitos do ponto de vista da razão prática de cidadãos considerados como pessoas morais, livres e iguais. Do ponto de vista da justificação, quanto mais apelo racional uma teoria da justiça tem para nós, quanto melhores são seus argumentos, melhor ela é. Legitimação, por sua vez, é uma prática institucional, uma atividade de aceitação coletiva de determinado conjunto de regras de acordo com procedimentos de escolha e votação publicamente reconhecidos. Do ponto de vista da legitimação, qualquer conjunto de princípios e regras, para ser obrigatório para nós, precisa poder ser aceito por todos como válido em procedimentos públicos de decisão.

A justificação é normativa e procede do argumento ético de acordo com o qual devemos encontrar termos equitativos de cooperação entre nós mesmos enquanto cidadãos de um Estado liberal-democrático. A legitimação é institucional e procede do fato de que a democracia liberal é, em nossa época, uma prática relativamente bem-sucedida (MAFFETTONE, 2010, p. 23).

Em outras palavras, uma teoria filosófica pode convencer racionalmente cada indivíduo com bons argumentos no plano moral. Não obstante, para ser implementada por meio do exercício do poder político e respaldar publicamente o exercício da coerção, uma teoria precisa ser aceita pelo conjunto dos cidadãos em processos de decisão aceitáveis para todos. Enquanto que a justificação permite ver os princípios de justiça como aceitáveis a qualquer pessoa, de qualquer sociedade, do ponto de vista de sua razão prática, a legitimação mostra que esses princípios podem ser institucionalizados de diferentes maneiras à luz dos usos e valores de cada sociedade⁶⁷.

Maffetone criou essa distinção como uma tese interpretativa visando oferecer uma visão unificante da obra de Rawls, segundo a qual os dois momentos mencionados acima tratam de uma e mesma questão e resolvem dificuldades no interior da própria teoria⁶⁸. Dentre elas, o desafio de defender a prioridade do justo e do bom (do qual trata o argumento da congruência), mas não só isso. A mudança de um momento para outro trata também de conciliar a autonomia pública e a autonomia privada dos cidadãos, bem como equacionar o velho problema da tradição política, a saber, de como conciliar a liberdade dos cidadãos em suas várias dimensões, pública e privada.

Essa distinção elucida os dois momentos na obra de Rawls mostrando que, na *Teoria da Justiça*, embora Rawls tenha em mente o horizonte institucional da democracia quando desenha a Posição Original e propõe a aplicação dos princípios dela resultantes na “sequência de quatro estágios”, somente nos escritos posteriores é que o contexto social e político das sociedades democráticas é trazido para dentro da teoria. Em seus termos, é possível afirmar que a justificação ocupou quase inteiramente a reflexão presente na *Teoria da Justiça* e

⁶⁷ Nesse sentido, a teoria de Rawls teria tido uma preocupação também presente na teoria recente de Jürgen Habermas, ao ter em mente a distinção entre razão prática e práxis social (cf. MAFFETTONE, 2010, p. 22 *passim*).

⁶⁸ *Ibidem*, p. 220.

somente nos artigos posteriores e no *Liberalismo Político* que os “fatos da cultura política pública das sociedades democráticas” (já mencionados acima) foram incluídos na reflexão sobre a justiça.

O tema básico do LP [*Liberalismo Político*] é a legitimidade liberal. Tal legitimidade concerne o consenso entre cidadãos com respeito às questões políticas fundamentais, que é uma condição necessária do uso dos poderes coercitivos em um regime liberal democrático. Trata-se, é claro, de um tema familiar da filosofia política clássica, que deve muito ao pensamento de Locke e Kant (MAFFETTONE, 2010, p. 214-5, tradução nossa).

Embora Maffettone enfatize que a legitimação, à medida que considerada na teoria, possibilitou uma teoria mais robusta da estabilidade, é um erro interpretar essas mudanças apenas como uma teoria da estabilidade⁶⁹. Em vez disso, elas sinalizam uma percepção mais acurada da pergunta pela justiça e do que é preciso para respondê-la. Como mostra a citação acima, o compromisso com o consenso em torno da justiça não é uma exigência argumentativa da própria teoria pura e simplesmente, mas uma exigência prática, haja vista que instituições exercem o poder coercitivo sobre os cidadãos. E para que o exercício desse poder não seja arbitrário e assim a sociedade seja de fato justa, é preciso que os sujeitos da justiça possam endossá-lo publicamente⁷⁰.

Outras interpretações também enfatizam o significado político da reformulação da *justiça como equidade* e seu papel na pergunta pela justiça. É o caso de Anthony Laden (2011), que distingue formas de

⁶⁹ A rigor, todo e qualquer aspecto da *justiça como equidade* tem repercussões do ponto de vista da estabilidade, sendo que uma compreensão parcial de qualquer aspecto acarreta em perdas para a estabilidade da teoria. Mas isso não significa que as todas as mudanças feitas por Rawls necessariamente tenham que ver com a estabilidade ou sejam feitas visando-a.

⁷⁰ Vale lembrar que Maffettone (*ibidem*, p. 227) distingue legitimidade de legitimação. Enquanto que o primeiro diz respeito à conformidade jurídica das decisões políticas com uma constituição, o segundo diz respeito à qualidade de procedimentos políticos de decisão poderem ser reconhecidos como legítimos em termos mais gerais ao nível moral. Para Maffettone, Rawls teria assumido a democracia liberal e seu valor normativo no modelo de legitimação.

justificação na resposta à pergunta pela justiça, classificadas por ele de “justificação filosófica” e “justificação política”⁷¹.

Para Laden, teorias da justiça e teorias filosófico-políticas adotam um padrão intersubjetivo de argumentação em defesa de suas teses centrais. No entanto, enquanto que estas lançam mão de uma “justificação filosófica” em defesa de suas teses, a concepção de Rawls (em sua fase posterior) teria adotado, além desta, uma forma de “justificação política”.

Nas palavras de Laden:

A justificação filosófica envolve mostrar, através das técnicas da filosofia e para a satisfação de outros filósofos, que determinada asserção pode ser fundamentada nas *verdades* que a filosofia desvela (no nosso caso, acerca da justiça). Se os cidadãos efetivos falharem em perceber o valor dessas justificações, isso nada retira da autoridade (talvez moral) ou força (talvez racional) da justificação.

[...]

A justificação filosófica é a província [ou reino] dos filósofos *experts*. [Mas] isso não nega que a autoridade da filosofia é a autoridade da razão humana (LADEN, 2011, p. 136-7, tradução nossa).

A justificação filosófica, nessa caracterização, é aquela adotada dentro da tradição filosófica, imbuída de um vocabulário próprio, voltada para especulação acerca de perguntas fundamentais, dirigida a uma comunidade de especialistas. Nesse último aspecto, ela se assemelha à justificação presente em ciências como a física, cujos discursos de justificação dirigem-se primeiramente à comunidade dos físicos e não a um público mais amplo. Mas, diferente desta, a justificação filosófica pretende mostrar o caráter essencial, uma verdade última, do objeto em questão.

As teorias filosófico-políticas, mais especificamente as teorias da justiça, são teorias filosóficas que adotam parâmetros de justificação provenientes da tradição filosófica. Da mesma maneira, as respostas à pergunta pela justiça envolvem uma justificação filosófica na medida

⁷¹ Essa distinção guarda uma relação de analogia com a distinção habermasiana entre “aceitabilidade” e “aceitação”. Enquanto que a primeira é uma qualidade da teoria em si e é apoiada em aspectos formais, a segunda depende do contexto ao qual esta é dirigida. Sobre isso, ver Habermas (1997).

em que ela mesma é uma questão filosófica no plano da moralidade. No entanto, uma teoria da justiça que se propõe a responder tal pergunta também é dirigida à deliberação pública e ao julgamento dos cidadãos. Nesse sentido, ela dirige-se também a um público não especializado e se submete também à critérios de justificação que não são apenas filosóficos, mas também políticos:

A justificação política é a justificação que oferecemos aos nossos concidadãos, seja através de nossos representantes eleitos ou diretamente no curso da deliberação política, para nosso apoio ou adoção de uma concepção de justiça, princípio ou política sobre outra.

[...]

Diferentemente da justificação filosófica na maior parte de seus modos de apresentação, a justificação política é essencialmente uma forma intersubjetiva de raciocínio [e argumentação]. (LADEN, 2011, p. 137, tradução nossa).

Isto é, a justificação política não é dirigida a um público de especialistas, mas ao conjunto de cidadãos, e por isso sua linguagem tem de ser publicamente compreensível (e aceitável). O argumento de Laden que subjaz essa distinção é que: uma teoria da justiça, ao ter como destinatários os cidadãos de uma sociedade enquanto corpo político que delibera sobre os assuntos de interesse coletivo, tem de adotar uma linguagem e uma forma de argumentação que tenha trânsito nesse público. Isso coloca obrigações para a elaboração de uma teoria da justiça, que incluem não só a clareza na argumentação como também restrições ao seu conteúdo, compatíveis com o público para o qual esta é oferecida.

Para Laden, o grande mérito na reformulação da *justiça como equidade* que se cristalizou no *Liberalismo Político* é que esta se tornou mais “democrática”, em outras palavras, ela teria levado as exigências da intersubjetividade e da deliberação democrática mais à sério. Em verdade, Rawls teria radicalizado o contexto democrático de deliberação ao ponto de transpor seus critérios de justificação para se repensar a justificação filosófica no interior da própria teoria⁷². Desse modo, sua concepção filosófica está mais apta a se oferecer como linguagem pública para os cidadãos de uma democracia fazerem reivindicações de justiça.

⁷² *Ibidem*, p. 146 *passim*.

Parte do que eu estou afirmando ao sustentar que Rawls trata a justificação filosófica como justificação política é que ele toma os *padrões* da justificação filosófica (com respeito à filosofia política) para serem aqueles da justificação política (LADEN, 2011, p.146, tradução nossa).

Isso significa apresentar argumentos filosóficos em uma linguagem publicamente compreensível, trazendo o cenário de justificação política das deliberações políticas “para dentro” da teoria filosófica, visando satisfazê-los. Segundo Laden, essa tese reconhece as relações políticas entre os cidadãos de uma democracia como o objeto central da concepção de justiça rawlsiana. Mais do que isso, reconhece que a arguição sobre questões políticas fundamentais é uma prática já em curso nas democracias e que reconhecer os potenciais normativos nela subjacentes é distintiva para uma boa teoria da justiça.

Dito de outro modo, justiça é fundamentalmente uma questão das relações dos cidadãos uns perante os outros, e se essa relação é ou não uma relação que cada um deles pode justificar perante os outros (*Ibidem*, p. 148, tradução nossa).

E, na medida em que é nelas que “cidadãos justificam face a face” as regras que estruturam a cooperação social e vinculam a todos, a relação fundamental entre os sujeitos da justiça é uma relação política. E, na medida em que esta produz decisões vinculantes para todos, a relação política é centrada no conceito de poder político como poder de um “nós”.

Em comum, os autores mencionados acima mostram que as mudanças realizadas por Rawls em sua *justiça como equidade* colocam a atividade política no centro do palco. A questão da justiça não necessariamente mudou, pois ainda se pergunta quais são os princípios de justiça que cidadãos enquanto pessoas livres e iguais consideram ser os mais adequados para organizar a cooperação social ao longo do tempo. O que mudou foi a constatação de que não é possível elaborar uma concepção de justiça para cidadãos enquanto pessoas livres e iguais, que de fato seja justa, se estes não forem considerados como coautores das instituições sob as quais vivem.

Embora haja o que se pode chamar de Rawls1 e Rawls2 na *justiça como equidade*, com certeza trata-se de um mesmo projeto, orientado por uma mesma preocupação de responder como uma sociedade justa é possível. Como visto, a intuição subjacente nas

eventuais mudanças ocorridas é de que é preciso colocar a pergunta pela justiça do ponto de vista dos próprios sujeitos e levar em conta como estes a respondem em suas relações uns com os outros.

Alguns consideraram que esse enraizamento não foi satisfatório, que a contextualização da pergunta pela justiça levada a cabo por Rawls não levou suficientemente a fundo essa intuição, ou não a teria levado na direção correta. Em vez disso, elaboraram teorias em que o sujeito da justiça e seu contexto, ou a própria pergunta pela justiça, são distintas. Essas teorias serão assunto do próximo capítulo.

2. A “CEGUEIRA NORMATIVA” DE RAWLS

A obra de Rawls, desde a publicação de *Uma Teoria da Justiça*, em 1971, deu novo fôlego para a filosofia política e contribuiu para estabelecer uma série de conceitos e teses das quais muitas das teorias que se seguiram são tributárias. Mas isso nem de longe significa um consenso sobre o problema da justiça, seu contexto de surgimento ou os aspectos normativos mais importantes para considerá-lo.

A lista de teorias filosóficas que atacam teses centrais da concepção rawlsiana é imensa e não pode ser completamente esgotada aqui. Por isso, esse capítulo reúne e discute alguns padrões de argumentação que polarizaram o debate acerca da justiça.

2.1 JUSTIÇA E LIBERDADE

Tão logo foi publicada, a concepção de justiça rawlsiana logo teve interlocutores. Dentre os primeiros, está a teoria de Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (traduzida para o português como *Anarquia, Estado e Utopia*), publicada em 1974. Nozick logo de início questionou os conceitos centrais da teoria rawlsiana, “sociedade” e “pessoa”, inserindo-os em uma perspectiva histórica. As pessoas são concebidas como indivíduos que “possuem direitos”, que possuem a propriedade sobre si mesmos em virtude de seu *status* moral, que é válido em um nível pré-político e social (NOZICK, 2001, p. ix). E, toda a vez que o Estado e seus funcionários tentam usar o aparelho coercitivo estatal para coagir indivíduos, retirando-lhes parte de suas riquezas para realizar justiça social, este necessariamente está violando os direitos individuais⁷³. Nesse caso, a justiça social, enquanto consistindo de tributar indivíduos de modo a utilizar tributos para melhorar a situação de outros, necessariamente consiste da violação dos direitos fundamentais e do status moral de cada indivíduo.

No entanto, para apreciar esse argumento em toda a sua força é necessário considerar como os direitos surgem dentro da perspectiva

⁷³ Nozick utiliza a afirmação de que cada indivíduo tem direitos que, embora não fundamentada neste texto, estará presente em toda a obra. Uma fundamentação desse status moral do indivíduo pode ser encontrada em outra de suas obras, *Philosophical Explanations*, onde ele irá defender o caráter valioso e “sagrado” de cada ser humano. Não se examinará essa argumentação aqui, mas importantes comentários podem ser encontrados em Morresi (2002).

histórica nozickiana. O seu ponto de partida é uma situação hipotética pré-política, um “estado de natureza”, caracterizado por sujeitos tendo determinado status moral que, por sua vez, levaria a uma situação política determinada. Nozick considera necessário retomar o velho argumento do Estado de Natureza para recuperar antigas perguntas filosóficas que têm repercussões para a justiça distributiva: “por que Estado?” ou, nos seus termos, “por que Estado e não a anarquia?” (NOZICK, 2001, p. 6). Ou seja, para ele, é preciso explicar historicamente porque o Estado é necessário e porque há limites além dos quais sua atuação não pode ser racionalmente justificada.

A anarquia é uma opção para Nozick, haja vista que seu Estado de Natureza é impregnado de valores morais e nele os sujeitos, semelhante ao modelo de John Locke, são capazes de conviverem orientando-se por regras morais e sem a necessidade de uma autoridade legislativa e coercitiva central. Trata-se de uma situação já caracterizada por direitos, de natureza moral, na medida em que os indivíduos são livres para dispor de si e de suas posses, e são iguais na medida em que ninguém pode moralmente invadir o espaço de outro a não ser em caso de autodefesa. As eventuais transgressões são julgadas e punidas pelos próprios sujeitos, assim como as eventuais reparações⁷⁴. Em resumo, eles são moralmente autorizados (*entitled*) a dispor de si mesmos e daquilo que obtêm livremente, sem estarem submetidos à vigilância, controle, checagem e autoridade de ninguém além de si mesmos e da sua consciência moral.

Nessa descrição, os indivíduos desde sempre já “possuem direitos” (direitos de natureza moral, *entitlements*) e, ao longo de um processo histórico, através de suas atividades e de trocas voluntárias, adquirem direitos de propriedade sobre a terra e sobre as coisas. No entanto, as pessoas por vezes não possuem força suficiente para fazerem valer seus direitos ou para conseguirem a reparação adequada daqueles que os violam. Para suprir esta necessidade, indivíduos associam-se uns aos outros formando “associações protetivas” (*protective associations*)

⁷⁴ Os direitos são por vezes referidos como “naturais” ou intrínsecos porque pertencem a cada um independentemente das opiniões dos demais. “Os direitos ‘naturais’ pensados por Nozick fundamentam-se em uma intuição básica, que é a da propriedade de cada um sobre si próprio – cada um é o legítimo proprietário de seu corpo” (GARGARELLA, 2008, p. 35). Trata-se de um pressuposto de caráter indubitável acerca do status moral de cada um que, embora análogo à ideia rawlsiana de uma “inviolabilidade da pessoa fundada na justiça”, conduzirá a conclusões distintas desta.

cuja função é, através da força, garantir o cumprimento de seus direitos⁷⁵. Trata-se de associações cuja função é apenas assegurar o cumprimento dos acordos voluntários e *manter* os direitos morais que as pessoas já possuem. Isso inclui: legislar de modo que se respeitem os direitos morais dos indivíduos, julgar as eventuais infrações de maneira que se encontre a solução mais respeitosa a esses direitos (inclusive nas situações envolvendo membros e não membros) e coagir os infratores. Afinal, para Nozick, essa é a razão do surgimento do Estado, garantir coercitivamente o respeito aos direitos sobre os indivíduos:

Presumivelmente, o que leva as pessoas a usarem o sistema de justiça estatal é o problema do cumprimento final [das leis]. Somente o Estado pode impor um julgamento contra a vontade de uma das partes. Pois o Estado não permite que ninguém mais imponha outro sistema de julgamento (NOZICK, 2001, p. 14, tradução nossa).

Não obstante, várias agências de proteção no mesmo espaço geográfico conflitam entre si sobre a quem cabe aplicar as leis e qual é a pena ou reparação mais adequada e aí surgem as cortes superiores de apelação em caso de discordância. Com o passar do tempo, uma das agências termina por ser dominante em determinado espaço geográfico e se encarrega das funções de cumprimento das leis.

Protegidos por essa agência protetiva central, o cumprimento dos acordos é garantido, as transações prosperam e o dinheiro vai se estabelecendo como um instrumento de comutação entre os indivíduos, sem a necessidade de um acordo deliberado entre todos e sem a necessidade de um Estado, uma autoridade central. Em outras palavras, para Nozick, direitos fundamentais, os mercados e os direitos adquiridos se estabelecem antes e independentemente do Estado e da política⁷⁶. Da mesma maneira, não envolvem desígnio de nenhuma parte, visto que derivam da interação de indivíduos agindo instrumentalmente visando

⁷⁵ Cf. Nozick, 2001, p. 10-12.

⁷⁶ Os direitos definidos por Nozick são “negativos, atuam como restrições laterais às ações dos outros e são exaustivos” (GARGARELLA, 2008, p. 36). São negativos porque seu conteúdo tem um sentido negativo e prescrevem a não-interferência dos demais. Mas, mais importante, são exaustivos na medida em que trunfam sob quaisquer outras considerações morais sem qualquer concessão e porque seu valor moral não é sujeito à negociação seja qual for o contexto.

seus próprios interesses, sendo que nenhum deles, em suas ações isoladas, consegue antever as repercussões de suas ações no ponto de vista do todo (*ibidem*, p. 20-1)⁷⁷.

A convivência entre os sujeitos nozickianos é uma convivência entre indivíduos adultos e responsáveis, que celebram acordos voluntários entre si produzindo um cenário de interações complexas cujos resultados são afetados pelos mais diversos fatores. Dito de outra maneira, dentro da construção que Nozick propõe, não há algo como uma cadeia causal identificável, na qual é possível responsabilizar indivíduos pelo sucesso ou fracasso de outros dentro de acordos legais e voluntários. Embora o processo de interação, guiado pela “mão invisível” gere desigualdades, não é possível afirmar que estas em si mesmas violam os direitos de alguém.

Além disso, uma convivência social mantida pela agência de proteção dominante, a rigor, não pode ser confundida com uma sociedade em sentido empregado por John Rawls. Para Nozick, os indivíduos convivem e interagem através de relações contratuais que, porém, não geram um acordo que unifique os indivíduos de modo a que estes se reconheçam como um todo – como uma sociedade – nos processos de reprodução material e provimento dos bens que necessitam. Os indivíduos, salvo quando violarem as regras, não devem nada à agência de proteção além daquilo que contrataram e não possuem responsabilidade pelos demais.

A agência de proteção dominante não é ela mesma um Estado, pois não detém o monopólio da força e não age para além daquilo ao qual foi contratada. E, embora a agência dominante por vezes exerça um

⁷⁷ Trata-se de um argumento com paralelos em relação aos conceitos de “*catalaxia*” ou “ordem do mercado”, empregados por Hayek (1985, p. 129-31). Por *catalaxia*, Hayek entende a ordem presente na complexa rede de atividades econômicas que é produzida espontaneamente pelo conjunto de forças do próprio mercado, sem a necessidade de uma instância decisória central ou de uma hierarquia de fins que coordenem tais atividades. Em outras palavras, trata-se de uma ordem produzida sem uma entidade ordenadora. Embora não seja possível examinar em detalhe as semelhanças entre as construções de ambos os teóricos libertarianos, é importante ressaltar que essa construção tem o papel (frequentemente retórico) de eliminar a política e o elemento da decisão coletiva na explicação da sociedade. Isso, por sua vez, tem profundas repercussões para a pergunta pela justiça, visto que, se um estado de coisas socioeconômico não é produto do arbítrio de uma entidade e em nenhuma medida envolve decisão política, ninguém pode ser diretamente responsabilizado por tê-lo produzido e, assim sendo, não há a obrigação moral de repará-lo.

monopólio da força *de facto* ela jamais poderá reivindicar do direito de fazê-lo⁷⁸. O monopólio da força *de facto* não implica o monopólio da força *de jure*.

Para Nozick, o Estado, ao ir além das atribuições de proteger os contratos e assegurar os indivíduos contra roubo, fraude, ameaças e violência, está por definição cometendo uma injustiça. O mesmo ocorre com a própria definição de Estado, entendido como o monopólio da força legítima, haja vista que os indivíduos são moralmente livres e autorizados a celebrar acordos de proteção com quem julguem mais adequado:

Portanto, monopolizar o uso da força, nessa visão, é em si mesmo imoral, tal como é a redistribuição através do aparato de taxas do Estado. Indivíduos pacíficos cuidando de seus próprios interesses não estão violando os direitos de outros. Não constitui uma violação dos direitos de alguém abster-se de adquirir algo deste (algo ao qual você especificamente não entrou numa obrigação de comprar) (NOZICK, 2001, p. 52, tradução nossa).

Dessa maneira, para Nozick, se o Estado é entendido como monopólio da força legítima, então ele por definição não pode ser racionalmente (nem moralmente) justificado. Nesse caso, como o Estado pode ser moralmente justificado?

Segundo Nozick, o Estado só pode ser justificado como Estado mínimo. Para chegar a essa justificação, ele primeiro mostra como o “Estado ultramínimo” surge da necessidade de regulação das associações de proteção, visando evitar retaliações de indivíduos uns contra os outros. Isso porque, no cenário de interação entre sujeitos livres concebido por Nozick, há sempre os sujeitos “independentes” que optam por não contratar nenhuma agência de proteção, garantindo sua segurança por si mesmos. Segundo Gargarella (*op. cit.*), esses sujeitos “John Wayne”, mesmo que não dependentes de uma agência de proteção, interagem com aqueles que estão protegidos e, por essa razão, passarão a ser regulados por estas de modo que as interações entre todos

⁷⁸ A rigor, a agência de proteção dominante é “como se fosse um Estado”, ela age como se o fosse, mas não o é porque não se coaduna com a definição de Estado de Max Weber enquanto “monopólio da força” (NOZICK, 2001, p. 119). No entanto, considerando que a agência protetiva dominante exerce o monopólio da força de fato e que sua ação cobre todos os indivíduos dentro de um território, ela se equivale em um sentido fraco à noção weberiana de Estado.

estejam protegidas das violações e da fraude. Essa guinada de um “Estado ultramínimo” para um “Estado mínimo” ocorre sem a violação de direitos de modo a garantir a todos proteção contra roubo e fraude, respeitando os direitos pré-políticos. Isso responde às perguntas “por que o Estado?” e “por que o Estado e não a anarquia?”.

Mas os encargos morais do Estado para com os indivíduos encerram nesse limiar. O Estado tem apenas a obrigação de garantir a todos proteção contra violência, roubo, fraude e a manutenção dos contratos voluntários celebrados entre pessoas livres e adultas. Não obstante, Nozick reconhece o debate acerca da justiça distributiva posto pela obra de Rawls, por isso lida com as questões: “por que não é possível ir além do Estado mínimo?”, que também pode ser traduzida por outra, a saber, “por que não é possível justificar moralmente nada além do Estado mínimo?”.

Em primeiro lugar, como já exposto acima, nenhuma entidade pode reivindicar o monopólio da força e, deste modo, também não poderia reivindicar prerrogativas redistributivas.

Não há uma distribuição central, nenhuma pessoa ou grupo autorizado a controlar todos os recursos e em conjunto decidir como estes serão aquinhoados. Aquilo que uma pessoa consegue, consegue de outros que o deram em troca de algo, ou como presente (NOZICK, 2001, p. 149, tradução nossa).

Nessa construção, a justiça distributiva, entendida como processo através do qual uma entidade central coercitiva atribui direitos, vantagens e ônus é uma contradição em termos que, além disso, não pode ser justificada moralmente. Em primeiro lugar, uma entidade distributiva central não pode ser justificada moralmente, pois, como visto, os indivíduos contratam com a agência de proteção apenas o poder de coerção e julgamento das leis, não o poder de redistribuição de direitos de propriedade. Uma entidade que tentasse fazer isso faria algo ao qual não está moralmente autorizada.

Em segundo lugar, a justiça distributiva é uma contradição em termos na medida em que consiste na pretensão indevida, por parte de um órgão central, de dispor de direitos que não lhe pertencem. Para Nozick, há três princípios através dos quais os direitos (*entitlements*) são rigid⁷⁹: 1) *Princípio de Aquisição*, que prescreve que as aquisições

⁷⁹ Não há uma tradução precisa na Língua Portuguesa para o termo “entitlements”. Alguns o traduzem como “direitos”, “títulos” e “autorizações”,

são legítimas quando não são lesivas a outros e não são fruto de fraudes⁸⁰; 2) *O princípio da Transferência de Títulos*, segundo o qual aquele que adquire títulos de uma pessoa “em concordância com o princípio de justiça nas transações, de alguém autorizado ao título, está autorizada [moralmente] ao título”; 3) *Princípio de Justiça nas Transferências*, segundo o qual ninguém está autorizado (ninguém tem um direito moral) a algo fora dos princípios (1) e (2) (*ibidem*, p. 151)⁸¹. Tomando os três princípios em conjunto: considerando que não é moralmente possível se atribuir direitos fora do esquema de transações voluntárias e da aquisição original não lesiva a outros, e que a justiça social consiste da transferência de direitos para os necessitados fora desse esquema, a justiça social é intrinsecamente imoral.

Nozick (*ibidem*, p. 161-4) aplica estes três princípios para mostrar como uma situação de desigualdade social, gerada por transações voluntárias que não ferem direitos de terceiros, é compatível com a afirmação básica de que indivíduos possuem direitos. No seu exemplo, Wilt Chamberlain, um exímio jogador de basquete, recebe bonificações adicionais voluntárias de torcedores que se comprazem ao vê-lo jogar. Como resultado, Chamberlain adquire uma fortuna muito superior àquela de seus colegas de clube que, em termos nozickianos, é um entitamento moralmente aceitável, haja vista que se constituiu sem a violação dos direitos de ninguém.

Além disso, o exemplo visa enfrentar os chamados “argumentos padronizados” (*end state principles*), modelos morais de distribuição que prescrevem uma situação justa e são aplicados arbitrariamente sobre os processos históricos de aquisição dos entitamentos. De acordo com

enquanto outros optam pela tradução literal “entitamentos”, que enfatiza o caráter dos direitos entendidos como autorizações de uso. Acreditamos que há diferentes usos do termo em várias passagens citadas, que justificam diferentes traduções conforme o contexto.

⁸⁰ Trata-se de uma sutil modificação da cláusula de aquisição originária, proposta por John Locke no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, segundo a qual a apropriação de algo da natureza precisa ser compatível com a existência de recursos naturais para que os demais indivíduos também possam realizar suas apropriações com o fim da sobrevivência. A formulação mais enxuta de Nozick (*ibidem*, p. 55, 176-81) libera sua teoria dos constrangimentos morais que a formulação de Locke oferece.

⁸¹ A rigor, o terceiro princípio é um metaprincípio que está contido nos dois princípios anteriores. Nesse sentido, ele não é um princípio moral do mesmo status dos dois primeiros, mas apenas uma explicitação destes no âmbito das transações.

ele, mesmo se partindo de uma situação de igualdade, a liberdade de ação e as transações voluntárias entre indivíduos tendem com o tempo a gerar uma situação social que se distancia desse ponto de partida. Nesse caso, uma nova aplicação de um padrão distributivo de igualdade não histórico violaria as aquisições efetuadas a partir de uma situação de igualdade e sem a violação de direitos. Isso demonstra a impertinência, tanto moral como prática, da aplicação de modelos normativos não históricos de justiça aos processos atuais de aquisição de entitamentos⁸².

Como é possível perceber, o raciocínio de Nozick leva à conclusão de que a justiça distributiva é errônea por definição, sendo uma expressão vazia de significado e de conteúdo moral. Por isso, poder-se-ia muito bem indagar: qual é o lugar da pergunta pela justiça neste caso? Se os direitos individuais e os processos de aquisição de direitos não autorizam moralmente a justiça distributiva, poder-se-ia simplesmente rejeitar a pergunta por ela, considerando-a um mero equívoco conceitual oriundo de impulsos de benevolência (ou mesmo de inveja) humanos?

Evidentemente, Nozick mantém a indagação pela justiça, não nos termos da justiça distributiva que Rawls propõe, mas nos termos dos princípios de aquisição e de transferência de títulos expostos acima. Como visto acima, não há nada nas interações econômicas que gere a pergunta pela justiça distributiva ou a necessidade por instituições que postulem critérios distributivos. Aliás, há algo mais fundamental para a pergunta pela justiça do que a própria cooperação social, a saber: que as pessoas fazem reivindicações de justiça umas às outras. Isso, no entanto, não diz nada em si mesmo sobre o peso moral dessas reivindicações, nem mesmo se elas estão certas ou erradas, apenas diz que essas reivindicações surgem.

Como prova disso, Nozick utiliza o exemplo de Robinson Crusoe para mostrar que, mesmo em contextos onde o indivíduo é completamente responsável pelos direitos que detém – bens os quais trouxe ao mundo pelo seu próprio esforço –, as reivindicações por justiça teriam lugar. Alguém chegado à ilha de Crusoe poderia considerar o estoque de recursos da ilha propriedade de todos e reivindicar seu quinhão, incluindo recursos cuja origem se deve ao esforço de outrem.

⁸² Nos seus termos, “a liberdade perturba os padrões [os padrões distributivos]” (*ibidem*, p. 160).

O exemplo em questão mostra que o esforço que culminou na produção de bens dependeu de uma série de fatores ambientais, biológicos e biográficos (inclusive aspectos sociais, visto que ele foi educado por humanos) aos quais Robinson Crusoe não pode reivindicar mérito ou responsabilidade. No entanto, mesmo reconhecendo que essas apropriações moralmente legitimadas estão baseadas em fatores moralmente neutros, para Nozick é moralmente arbitrário que outros queiram reivindicar direitos sobre bens para cujo surgimento não ofereceram nenhuma contribuição. Em outras palavras, é arbitrário querer transformar em uma questão de justiça relações que não tiveram conotações intersubjetivas, que não tiveram a participação de outros. É arbitrário aplicar uma teoria da justiça (distributiva) em situações que de modo algum a suscitaram, forçando os indivíduos ao cumprimento de regras que violam direitos adquiridos sem dano ou violência a outrem. Algo semelhante poderia ser aplicado à cooperação social:

As pessoas [na cooperação social] estão a optar por fazer permutas e transferir títulos com outras pessoas sem restrições à sua liberdade de negociar com qualquer outra parte sob qualquer razão mutuamente aceitável. Por que tal cooperação social sequencial, encadeada pelas permutas voluntárias das pessoas gera quaisquer problemas especiais acerca de como as coisas devem ser distribuídas? (NOZICK, 2001, p. 186, tradução nossa).

Em outras palavras, sendo que as transações através das quais os direitos são conferidos já são moralmente legítimas, da mesma maneira que os resultados que delas decorrem, qual é o sentido de se perguntar pela justiça nas distribuições, a quem cabe o quê?⁸³

As considerações de Nozick levam à conclusão de que não há sentido nenhum nessa pergunta, sendo que ela mesma deveria ser rejeitada como fruto de equívocos conceituais e de impulsos igualitários de origens diversas. Em lugar disso, ele propõe a sua teoria dos entitamentos (*entitlements*).

⁸³ Há vários outros momentos na crítica nozickiana à justiça distributiva que não serão analisados aqui, visto que tratam de mostrar sua inviabilidade e seus resultados perniciosos do ponto de vista das expectativas dos sujeitos que ele caracteriza. Interessa-nos aqui tratar do argumento central de Nozick que defende o caráter elusivo da noção de justiça social e a ilusão que baseia a pergunta pela justiça.

De acordo com ela, as indagações no que diz respeito à justiça deveriam partir dos sujeitos concretos e dos processos históricos através dos quais os entitamentos surgem e são comutados em trocas voluntárias realizadas por estes sujeitos. O ponto de partida são os sujeitos morais livres que, agindo no mundo, dão origem aos entitamentos e, por transações diversas, constituem aquilo que se chama de cooperação social. Nesse sentido, Nozick faz uma guinada contextual análoga àquela que Rawls faz em *O Liberalismo Político*, mas em sentido contrário: a tarefa de uma teoria da justiça neste caso não consiste em formular a pergunta pela justiça a partir dos juízos ponderados de justiça das pessoas em uma sociedade democrática⁸⁴. Consiste em mostrar os pressupostos morais a partir dos quais essa pergunta pode ser vista como ilusória, bem como de evidenciar o caráter moralmente pernicioso de reivindicações de justiça distributiva e da imposição de padrões morais por parte do Estado no intuito de realizá-las. Ao fazê-lo, protege-se o status moral dos indivíduos, sobretudo no que diz respeito a sua dignidade e liberdade⁸⁵.

Como ele mesmo afirma, sua visão consiste de uma visão não política, mas moral. “A filosofia moral estabelece o pano de fundo e os limites da filosofia política” (*ibidem*, p. 6). Nela, a reflexão teórica, bem como a própria deliberação política e as instituições, cumprem apenas a função instrumental de garantir os meios de aplicação de direitos que preexistem – no plano moral – e cuja validade está previamente estabelecida.

Mesmo a política tem apenas a função de trazer à tona uma ordem de valores moral pré-fixada. A pergunta pela justiça é explicada em termos não políticos, e a resposta sobre os limites e as possibilidades de uma teoria da justiça é dada de acordo com termos morais. Em última

⁸⁴ É o que sustenta Werle (2008). Para ele, haveria uma guinada “hegeliana-pragmática” na obra tardia de Rawls, que teria ampliado a justificação da *justiça como equidade* de uma concepção moral kantiana justificada do ponto de vista de uma pessoa moral para uma concepção política de justiça justificada tanto do ponto de vista da tradição filosófica como ancorada nos valores da cultura política pública das democracias constitucionais.

⁸⁵ Rawls, pelo contrário, teria apenas se preocupado em desenhar princípios visando um estado de coisas justo desejado (que Nozick denomina *end-state principles*), mas sem considerar as interações atuais dos sujeitos e como, no interior destas, os entitamentos surgiram. Deste modo, sua concepção de justiça, se aplicada, tenderia inevitavelmente a cometer arbitrariedades em relação aos entitamentos atuais, às transações em curso e às aspirações atuais que os indivíduos formam no curso de transações voluntárias.

instância, é até mesmo questionável se a dimensão política tem algum papel próprio ou subsistência dentro do esquema de Nozick.

As teses de Nozick se notabilizaram primeiramente por sua forte oposição aos pressupostos da teoria rawlsiana, e oferecem uma compreensão paradigmática das indagações acerca da justiça, ainda que por vezes tratem apenas de dissolvê-las. Alguns pontos fortes desse antagonismo estão nos conceitos centrais de sua teoria, “indivíduos”, “direitos” e “sociedade”. O primeiro designa o sujeito da justiça, um indivíduo que possui uma série de prerrogativas morais irrevogáveis, que dizem respeito a uma ordem de certezas morais assumidas em sua argumentação de recorte lockeano. O último consiste de uma alteração da ideia rawlsiana de cooperação social e consiste de conjunto de contratos bilaterais em que indivíduos permutam entitamentos.

Por mais apelo que as considerações de Nozick tenham, tanto do ponto de vista da teoria quanto da deliberação políticas, sua teoria não fica livre de objeções fundamentais. Sua teoria pretende abrir mão de constrangimentos morais desejosos de justiça para mostrar o surgimento do Estado a partir da anarquia sem a violação dos direitos de ninguém, respeitando os processos históricos de aquisição de direitos. Entretanto, ela parte de uma suposição que se pretende intuitiva, mas questionável, de que indivíduos “possuem” direitos independentemente das relações políticas e sociais com os demais. Mais importante ainda: tais direitos são intrínsecos e tem peso moral exaustivo independentemente dos processos históricos de legitimação política.

Essas considerações filosóficas mais fortes são suscetíveis de uma série de objeções. Logo de início, poder-se-ia questionar a pretensão nozickiana de estabelecer um “momento anterior à política”, uma espécie de “marco zero” normativo que seria regulador da moralidade e, por conseguinte, da política. Em outros termos, sua proposição consiste em demarcar uma linha entre o “momento antes da política – e da sociabilidade” e “o momento depois da política – e da sociabilidade”, afirmando que o primeiro necessariamente trunfaria sobre o segundo no que diz respeito ao peso normativo. Ainda que se assumisse que tal distinção poderia ser grosseiramente traçada, sua pertinência para a pergunta pela justiça e suas implicações são questionáveis. Por que o “momento antes da política” deveria ter primazia normativa sobre o “momento depois da política” (assumindo-se que essa divisão pode ser feita, o que por si só é improvável)?⁸⁶

⁸⁶ Nozick propõe uma teoria explicatória (*explanatory theory*) onde a política é explicada completamente em termos não políticos. É difícil mesmo saber se o

Inversamente, ainda que se aceite as premissas nozickianas envolvendo o fato de que indivíduos possuem direitos morais e suas repercussões nos planos jurídico e político, estas não necessariamente levariam às conclusões que Nozick propõe. Isso porque, se se considerar o papel da agência protetora central na garantia dos contratos contra fraude e a violência e sua obrigação de revisar contratos fraudulentos, a presença (a quase onipresença) da agência de proteção nos contratos seria muito maior do que Nozick afirma. Na verdade, a aplicação dos critérios nozickianos para a lisura dos contratos exigiria um aparato coercitivo imenso que realizaria intervenções constantes nas transações dos indivíduos que, em virtude de sua complexidade, embora Nozick não admita, levariam a ações redistributivas. Ademais, se esse critério fosse aplicado retroativamente – afinal trata-se de moralidade, não de Direito – as repercussões seriam ainda maiores.

Como conclusão, poder-se-ia dizer que a argumentação de Nozick visa rejeitar a ideia de justiça distributiva no âmbito da justificação das instituições, a partir da premissa normativa forte que coloca. No entanto, não consegue fazê-lo no âmbito dos efeitos dessas instituições na vida das pessoas, haja vista que a reparação de contratos fraudulentos (entenda-se, imorais, frutos de violência) exige medidas redistributivas fortes.

Da mesma maneira, sua concepção pretende justificar o conceito de um “Estado mínimo” face à anarquia argumentando que ir além desse limiar consistiria na violação dos direitos individuais e a dignidade que estes supostamente protegem. Ora, como visto, seu conceito de Estado não pode ser considerado mínimo do ponto de vista dos efeitos produzidos por um aparelho institucional forte de regulação, fiscalização

político pode ser identificado na obra de Nozick, pois em alguma medida dependeria do social, algo também elusivo em sua teoria, já que nela é difícil conceber os indivíduos agindo enquanto um coletivo, enquanto sociedade. Conforme diria Rawls (2005), a teoria libertarianista de Nozick rejeita completamente a ideia do contrato social, embora a ideia de acordos bilaterais entre indivíduos seja recorrente. Explicar a política em termos da própria política significaria torná-la independente da moral. Por isso que, para Hunt (2015, p. 58), a suposição de Nozick seria de que o *explanandum* (a coisa a ser explicada) não pudesse ser idêntica ao *explanans* (o fenômeno ou coisa que explica a coisa a ser explicada). Porém, se de fato Nozick advoga essa natureza de explicação teórica, ele produziria uma separação estanque entre moral e política (na qual a segunda é mero epifenômeno da primeira e é a ela redutível) difícil de ser justificada tanto do ponto de vista filosófico como de nossas intuições cotidianas.

e reparação de injustiças resultantes da violação de contratos. Em situações mais complexas, nas quais injustiças podem ser provadas como resultantes de uma cadeia de transações ela mesma injusta, as repercussões para a intervenção estatal seriam ainda mais complexas.

A teoria de Nozick reconhece que a História é repleta de aquisições eivadas de barbárie, espoliação e violação de direitos dos demais indivíduos, tanto que consegue prever uma cláusula de retificação das injustiças passadas (trata-se do “terceiro princípio”, de *Justiça nas Transferências*, analisado acima). No entanto, caso sua teoria quisesse efetivamente assegurar a justiça da aquisição original e dos contratos, ela implicaria em uma concepção de Estado muito mais robusta do que a noção de “Estado mínimo” que propõe e muito mais profunda em suas intervenções do que inicialmente admite⁸⁷. Muito poderia ser dito sobre as repercussões da noção de indivíduo com direitos para a noção de contratos voluntários, afinal a ideia de voluntariedade não pode ser reduzida à aceitação factual de algo.

Em resposta a essas objeções, cabe reconhecer que a teoria de Nozick não se omite em relação às injustiças contratuais e que seus argumentos levariam à elaboração de um “Estado reparador”, cujas medidas de reparação poderiam incluir medidas redistributivas. Nesse caso, a redistribuição não seria feita ela mesma por razões distributivas, mas pelas razões da teoria de entitamentos que ele propõe.

Não obstante, sua teoria subestima o elemento de decisão envolvido nas reparações de injustiças que, ao ser constantemente realizado nos processos econômicos, coloca arbitrariamente indivíduos, enquanto agentes econômicos, em condições de vantagem e desvantagem em relação uns aos outros ao perturbar suas expectativas. Assumindo-se que as reparações de contratos ocorrem constantemente e

⁸⁷ O caso exemplar mais recente consiste da reparação das injustiças contratuais envolvidas nas crises de 2008 e 2011 ocorridas nos Estados Unidos, as maiores desde a Grande Crise de 1929. Segundo relatos de origens diversas, as consequências da crise afetam diretamente centenas de milhões de pessoas mundo afora, sendo que sua reparação exigiria medidas redistributivas profundas. Embora Nozick reconheça as implicações redistributivas da eventual reparação dessas injustiças contratuais, sua teoria erroneamente subestima o elemento político de decisão envolvido no “quando”, no “como” e no “a quem” envolvidos na reparação dessas injustiças. Esse elemento de decisão, por sua vez, gera relações de responsabilidade moral, que Nozick ignora, na medida em que coloca indivíduos em posição mais vantajosa que outros e gera perturbações nas expectativas racionais dos agentes econômicos que eventualmente podem lhes trazer prejuízos.

que seus efeitos modelam as possibilidades de vida das pessoas, gerando relações de responsabilidade, não faz sentido esvaziar o valor moral das instituições e da política, como as teorias de Nozick e outros libertarianos propõem.

Outros problemas ocorrem com a noção nozickiana de direitos como entitamentos (*entitlements*) que, salta à vista, apresenta uma concepção reificada da moralidade⁸⁸. É possível acolher de bom grado a afirmação nozickiana segundo a qual indivíduos são livres de um ponto de vista ontológico, uma intuição defensável a partir de características como a racionalidade humana e a autonomia que dela decorre, e do fato de que ninguém surge no mundo intrinsecamente submetido a outrem. Não obstante, é discutível se essas considerações são as mais decisivas no que tange à moralidade e na formulação da noção de direitos⁸⁹.

A pergunta sobre o que é a moralidade e quais são os conceitos, premissas importantes ou aspectos que lhe são incontornáveis é uma questão que por si só exige um esforço filosófico à parte que ultrapassa os limites dessa análise. Por isso, as respostas oferecidas a Nozick dentro destes limites não pretendem contrapor suas premissas morais a uma visão ampla acerca da moralidade, que por si só exigiria um esforço de argumentação enorme para ser defendida. Em vez disso, examina-se aqui a pretensão do filósofo libertariano de usar axiomas morais aplicáveis ao indivíduo e seu status moral enquanto tal para tratar das relações entre indivíduos.

Pelo menos a partir do ponto em que Nozick discorre sobre os processos de interação social e política, nos quais os direitos são adquiridos mediante contratos, ele realiza pretensões normativas que não circunscrevem o indivíduo isolado, mas o conjunto dos indivíduos. Ora, ao transferir aspectos morais do indivíduo isolado às relações entre indivíduos e para o Estado como uma entidade que age sobre todos, Nozick supõe um consenso sobre o teor dessas relações que não acontece em momento algum na passagem da anarquia para o Estado ultramínimo e deste para o Estado mínimo.

⁸⁸ Quem sabe o mais relevante da noção nozickiana de moralidade seja o fato de ela ser uma concepção fortemente ontológica, na qual seres humanos possuem um valor sagrado de maneira “a priori” e totalmente isenta de intersubjetividade. A moralidade é uma coisa fixa e ligada a nós enquanto entes, pouco importando o que pensemos disso.

⁸⁹ Evidentemente que uma resposta à noção de direito de Nozick traz à baila uma literatura sobre o conceito de Direito, que não será examinada aqui. A resposta oferecida aqui se atém aos limites da moralidade e seus efeitos para a pergunta acerca da justiça.

Conforme examinado na argumentação acima, a ação da agência de proteção central, que é “como se fosse um Estado” envolve atribuições cujo escopo diz respeito ao coletivo, haja vista que os efeitos profundos da ação das instituições coercitivas na manutenção dos contratos têm repercussões a nível coletivo. Da mesma maneira, poder-se-ia mencionar dimensões da interação social que supõem consensos a nível do coletivo, não apenas entre participantes de um contrato privado, e que geram um ambiente que condiciona o exercício da liberdade. Nesse caso, como explicar o sentido da liberdade do ponto de vista social e coletivo, não apenas ao nível ontológico e individual, sem lançar mão de um consenso?⁹⁰ Ao reduzir as considerações sobre o primeiro sentido às considerações sobre o segundo, Nozick perderia de vista instâncias da relação entre indivíduos que dizem respeito à própria liberdade individual que ele advoga.

Direitos, sobretudo morais, também podem supor considerações sobre o indivíduo nas suas relações com os demais. Da mesma maneira, a aplicação de direitos supõe a concordância de todos, pelo menos ao nível da composição do Estado e da sua atuação, que não consegue ser explicada apenas mediante um conjunto de acordos bilaterais entre indivíduo e associação de proteção. Embora Nozick constantemente contorne a dimensão política assumindo um acordo unânime pré-estabelecido em torno de intuições morais, a aplicação coercitiva de direitos supõe, para sua própria explicação, da aceitação de todos. Embora se possa explicar factualmente o surgimento de um poder coercitivo aplicável a todos, ele dificilmente poderá ser justificável e ter sentido sem o acordo de todos.

Por fim, Nozick caracteriza as relações fundamentais entre sujeitos como relações privadas contratuais, tornando difícil identificar onde se encontram as relações políticas entre sujeitos, pois o lugar do consenso político dentro de sua teoria não pode ser identificado. Essa ausência de uma consideração acerca das relações políticas entre sujeitos, que Nozick aparentemente dispensa com seus axiomas morais e

⁹⁰ Como afirma Rawls (2005, p. 265 *passim*), não há em geral um acordo de leis que se aplicam a todos os indivíduos, mas apenas uma estrutura de acordos privados de acordo com os quais a agência de proteção dominante se relaciona com cada um de seus clientes isoladamente. Isso deixa a teoria de Nozick sem uma consideração normativa acerca das decisões públicas que geram privilégios ou que geram influência moralmente arbitrária nos contratos a favor de uns em detrimento de outros, e de como estas podem ser resultantes de distorções provocadas pela desigualdade gerada por acordos voluntários ao longo do tempo.

por meio dos contratos privados, contrapõe-se seriamente a algumas intuições sobre justiça. A principal delas, o fato de que, desde sempre, sujeitos já se encontram no interior de uma sociedade, a qual não escolheram, e que define direitos e determina suas possibilidades de aquisição de outros direitos.

Uma característica notável dessa doutrina é que o Estado é tal como qualquer outra associação privada. O estado surge do mesmo modo que outras associações e sua formação em um processo histórico relatado [na forma] “como se” é governado pelos mesmos princípios [que, segundo Nozick, regem os contratos voluntários]. [...] Além disso, a relação dos indivíduos para com o Estado (o Estado mínimo legítimo) é tal como sua relação com qualquer corporação privada com a qual tenham feito acordo (RAWLS, 2005, p. 264, tradução nossa).

A natureza da relação política entre sujeitos nozickianos é voluntária, o que contraria profundamente sua promessa de uma concepção histórica do surgimento de direitos (direitos positivos) e do Estado. O fato histórico é que sujeitos nascem e fazem parte de alguma sociedade, e isso não é suscetível de escolha⁹¹.

De acordo com essa intuição, as regulações públicas que regem os processos de aquisição de direitos em uma sociedade, nos seus mais diferentes âmbitos, podem ser vistas como responsáveis, tanto quanto as decisões dos indivíduos, pelos direitos que estes vêm a adquirir ao longo da vida. Considerando que estas são resultantes de decisões de sujeitos ao longo do tempo e tem repercussões para o nível da moralidade, não há porque tratar da dimensão política como se esta tivesse valor moral nulo ou não fosse uma dimensão relevante para a pergunta pela justiça.

Em outras palavras, por mais que a argumentação nozickiana envolva intuições morais contundentes e atemporais, estas não podem ignorar completamente que sujeitos estão em relações sociais e políticas que precedem seu nascimento, que condicionam suas vidas e modelam

⁹¹ Sobre isso, conferir Rawls (2005, p. 12). A tréplica apresentada por Rawls, diferentemente do que se pode eventualmente pensar, não se trata apenas de uma disputa por intuições básicas incomensuráveis ou sobre modelos mais ou menos parcimoniosos de explicação da sociedade. Trata-se, em vez disso, da disputa em torno da leitura adequada das sociedades e dos elementos morais nelas embutidos, leitura a qual Nozick não teria levado a cabo.

suas pretensões. E, o mais importante: elas envolvem o elemento da decisão política. Do ponto de vista da pergunta pela justiça, parece moralmente arbitrário tanto aceitá-las acriticamente como abrir mão delas por completo, como se estas não tivessem repercussões morais. Do mesmo modo, em termos históricos, parece também moralmente arbitrário tratar os sujeitos como se estes não fossem moralmente autorizados e capazes de se autoconceberem em termos morais perante outros sujeitos da sociedade em que vivem em discursos reais.

A política não pode ser considerada algo que “vem depois”, que os direitos estão aplicados e as relações mercantis já em curso e isentas de decisão política que estabelece quais são as pretensões legítimas e quais não⁹². E, ao negligenciá-la, tanto na descrição do sentido do direito como nos processos históricos de definiram os entitamentos, Nozick termina por não levar a cabo a contextualização da justiça que sua descrição histórica propõe.

2.2 JUSTIÇA, IGUALDADE E NECESSIDADES

Se a teoria de Nozick tentou responder à concepção de justiça de Rawls mostrando os processos históricos de aquisição de direitos e dentro deles situando a pergunta pela justiça, outras teorias colocaram a pergunta pela justiça na perspectiva das reivindicações que sujeitos concretos fazem.

Esse é o caso, por exemplo, de Amartya Sen, cuja obra filosófica iniciou com um diálogo com Rawls nos anos 70 e se estendeu até hoje no debate com as teorias da justiça. Em boa medida é a partir deles que surge seu ensaio pioneiro, *Equality of what?* (1980), sua concepção de desenvolvimento como expansão das liberdades apresentada em *Desenvolvimento como Liberdade* (1999), dentre outras contribuições para a teoria da ação, economia do bem-estar, bem como suas contribuições para o combate das fomes coletivas e da pobreza, que lhe renderam o prêmio Nobel de Economia de 1999⁹³. A tese de fundo que

⁹² Esse ponto diz respeito à tentativa nozickiana de separar Estado e mercado, onde uma diferença de origem implicaria uma separação para o escopo da moralidade e da política. Muito foi dito acima que questiona essa separação, que poderia ser complementada com outras argumentações.

⁹³ Vale lembrar também sua colaboração com Mahbub ul Haq para a criação do Índice de Desenvolvimento Humano, adotado até hoje pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. O IDH, como é conhecido, oferece

orienta esses trabalhos envolve uma afirmação sobre aquilo que deveria ser avaliado em questões de vantagem individual e bem-estar, uma resposta à pergunta sobre o que deve ser levado em conta quando se fala de justiça. Tal resposta pode ser resumida na pretensão de promover as capacidades das pessoas para buscarem seus próprios objetivos, que deu origem a uma métrica de avaliação da liberdade e do bem-estar⁹⁴.

Embora sua teoria não tenha surgido nessas obras como uma teoria da justiça *stricto sensu*, sua obra mais recente (*A Ideia de Justiça*, 2009) tenta se colocar como alternativa dentro do debate sobre justiça distributiva, ao propor uma compreensão sistemática do que seria o problema da justiça e sua origem⁹⁵. Por isso, mesmo sendo possível apontar momentos dentro de sua obra e, a partir destes, questionar uma interpretação unitária da mesma, o próprio esforço de Sen em sistematizar suas teses na *Ideia de Justiça* dá ensejo à interpretação aqui oferecida.

Para Sen, as motivações dos sujeitos à pergunta pela justiça são o contexto social vivido e as necessidades concretas por eles sentidas. As situações de injustiça que levam sujeitos ao pensamento e à ação em direção à justiça são, em seu cerne, situações nas quais pessoas sofrem em virtude de carências que poderiam ser supridas. Dentre estas, estão as fomes e doenças evitáveis que persistem devido à falta de assistência médica.

O que nos move, com muita sensatez, não é a compreensão de que o mundo é privado de uma justiça completa – coisa que poucos de nós esperamos, mas de que a nossa volta existem

uma perspectiva do desenvolvimento e bem-estar das pessoas nos diversos países do mundo tendo aplicações no combate de mazelas humanas, como forma de orientação para a elaboração de políticas públicas, dentre outras funções. Para mais, ver <http://www.pnud.org.br/Default.aspx>. Acesso em 15/04/2017.

⁹⁴ O que Sen oferece em suas críticas deste período, segundo De Vita (2008, p. 92), “não é propriamente uma teoria da justiça e sim uma concepção de justiça distributiva em sentido estrito”.

⁹⁵ Segundo Werle, em “*A ideia de justiça*, Amartya Sen desenvolve uma formulação própria da justiça que pretende lançar as bases de uma teoria da justiça que vá além de Rawls e tenha uma influência prática mais direta na formulação de políticas públicas de eliminação das injustiças” (WERLE, 2011, p. 153). Nela, segundo Werle, Sen teria não só teria abandonado o normativismo de Rawls como também se posto contra as concepções da justiça com forte teor normativo e voltadas aos arranjos institucionais ideais.

injustiças claramente remediáveis que queremos eliminar (SEN, 2011, p. 9).

Em sua compreensão, tanto a ação de reivindicar a justiça quanto a reflexão em torno dela deveriam ser primeiramente entendidas não como um esforço intelectual da tradição filosófica, porém como uma pretensão de sujeitos concretos em contextos sociais⁹⁶. Contrariamente àquilo que faz Rawls, sua consideração do problema da justiça não parte dos conceitos fundamentais da tradição política democrática ou dos valores dessas sociedades. Em vez disso, ela toma como ponto de partida as percepções de indivíduos situados nas mais diferentes sociedades e posições sociais que reconhecem situações de injustiça flagrante vivenciadas por outros indivíduos ou, quem sabe, por eles mesmos⁹⁷.

Nesse sentido, a reflexão acerca da justiça tem de reconhecer o primado das demandas e expectativas individuais de sujeitos socialmente situados. Um de seus artigos mais recentes, *O que queremos de uma teoria da justiça?* (*What do we want from a theory of justice?*), pergunta exatamente sobre os papéis de uma reflexão filosófica acerca da justiça tendo em vista os engajamentos sociais prévios de sujeitos sociais que a buscam. “O objetivo é esclarecer como podemos proceder para enfrentar questões sobre a melhoria da justiça e a remoção da injustiça, em vez de oferecer soluções para questões sobre a natureza da justiça perfeita” (SEN, 2011. p. 11).

⁹⁶ Ou, nos termos de Martha Nussbaum (2011, p. 1, tradução nossa), “as pessoas ao redor do mundo estão lutando por uma vida que consideram condizente com sua dignidade humana”. E isso deveria ser considerado fato fundamental na pergunta pela justiça.

⁹⁷ Sen acusa a concepção de justiça de Rawls de ser representante de um conjunto de teorias políticas desde a tradição Iluminista que ele denominou “institucionalista transcendental” (*Transcendental institutionalism*). Basicamente, teorias desse grupo possuem três características: 1) Baseiam-se em uma caracterização normativa forte do que seriam as sociedades perfeitamente justas, em detrimento do diagnóstico das injustiças das sociedades atuais; 2) Oferecem um padrão normativo único para a argumentação em defesa da justiça (no caso de Rawls: a Posição Original e os princípios dela resultantes), restringindo e perdendo com isso a força normativa da pluralidade de argumentos existentes hoje em favor da justiça e; 3) A injustiça ou justiça são consideradas apenas sob o viés institucional, ignorando formas de injustiça associadas ao comportamento das pessoas e avaliam a justiça sem considerar adequadamente as vidas das pessoas. Já analisamos essas posições em Sell (2014, p. 35 *passim*).

Sen defende não ser necessária uma concepção de justiça que articule plenamente valores de igualdade e liberdade para se poder definir como injustas determinadas situações, nem tampouco aplicar um arcabouço enorme de conceitos às situações onde sujeitos fazem avaliações de justiça⁹⁸. Em lugar disso, sua teoria aposta nas intuições dos indivíduos sobre as injustiças que saltam aos olhos (*rampant injustices*), naquilo que ele sugeriu ser um “senso de injustiça”. Nessa construção, indivíduos perguntam pela justiça porque percebem situações de carência à sua volta e que estas poderiam ser claramente evitadas tendo-se em vista a situação econômica e social das sociedades contemporâneas.

Ao elaborar sua abordagem a partir dessas considerações mais imediatas, a abordagem de Sen se isenta dos constrangimentos teóricos que têm marcado o debate entre as teorias da justiça, colocando o problema da justiça em termos mais simples e diretos. Ao fazê-lo, também dispensa os conceitos de sociedade e pessoa, pontos de partida da concepção de justiça rawlsiana, em favor de uma formulação muito mais aberta dos mesmos. Enquanto que as “pessoas” são entendidas como os sujeitos da atualidade, espalhados pelo mundo, “sociedade” não designa um conjunto rigidamente delimitado de relações de cooperação social. Isso permite problematizar a justiça a partir dos mais diferentes contextos sociais e a partir da pluralidade de demandas de justiça deles oriundas.

Mas, se Sen não pretende projetar um padrão moral ou distributivo nas percepções de justiça e na pergunta pelo conceito, como explicar o ato de que sujeitos perguntam pela justiça? O que permite a eles dizer que uma carência pode ser considerada injusta enquanto outras não o são, de modo que estes se sintam autoautorizados a reivindicar, em nome da justiça, seu enfrentamento?

Segundo a teoria de Sen, tudo o que indivíduos precisam ter para elaborarem reivindicações por justiça são objetivos que querem realizar e, ao mesmo tempo, uma intuição geral do que consideram ser suas necessidades. Subjacente a isso também está a consideração de que seres

⁹⁸ Aqui se aproximam as críticas, tanto de Nozick como de Sen (2011), à Rawls, pelo menos no que diz respeito à rejeição dos padrões normativos. Isso porque primeiro critica aquilo que chamou de imposição de padrões morais fortes que prescreveriam um “Estado Final” (*end state principles*), um modelo normativo que, desprezando os processos históricos de aquisição e permuta de entitlements e as decisões individuais voluntárias que os constituem, violaria a autonomia das pessoas e sua dignidade.

humanos são sujeitos que se autointerpretam e concebem demandas em função do contexto social em que se encontram. Como exemplifica Sen (2009, p. 116), homens na Inglaterra do Séc. XIX consideravam imprescindível para suas vidas possuir ao menos uma camisa de linho e, sendo que a vestir era uma condição para se frequentar certos espaços sociais, possuí-la convertia-se em um objetivo individual valioso. Esse objetivo, embora considerado valioso naquela época, certamente não o é hoje, cedendo lugar a outras necessidades.

Na compreensão de Sen, indivíduos movidos às reivindicações de justiça o são em virtude de objetivos e da busca dos meios, das condições sociais para realizá-los. E, tendo em vista que o objeto das reivindicações desses sujeitos consiste de um conjunto de objetivos individuais (ou mesmo coletivos) a serem realizados, uma teoria que os assuma como ponto de partida tem de elaborar uma compreensão adequada do que são as necessidades e objetivos individuais para fins de justiça. Isso também precisa ser feito sem violar a autonomia dos indivíduos de se autointerpretarem e definirem quais são suas reivindicações.

Sen (1992, *passim*) oferece uma compreensão da autonomia e liberdade individuais para elaborar e perseguir objetivos naquilo que se tornou conhecido como sua “teoria das capacidades”. Tal teoria, por ele elaborada no artigo *Equality of What?*, no livro *Desigualdade Reexaminada* e desenvolvida nas demais obras, surgiu como uma proposta do que deveria ser avaliado quando estão em jogo questões de avaliação de bem-estar social. Trata-se de uma tese sobre aquilo que se deveria focar quando se avalia a desigualdade social e a liberdade individual, que se tornou, em sua obra mais recente, o núcleo de uma “teoria da justiça”⁹⁹.

De acordo com ela, quando se está a avaliar questões de justiça e bem-estar, o foco de avaliação deveria mudar do cálculo de utilidades, de recursos ou bens primários possuídos pelas pessoas para as “oportunidades que as pessoas têm de levar o tipo de vida que tem razão para valorizar” (OSMANI, 2008, p. 20). A esses objetivos e tipos de vida Sen deu o nome de “funcionamentos”, entendendo que uma teoria

⁹⁹ A tese sobre aquilo que deve ser considerado relevante do ponto de vista da igualdade para questões de bem estar e justiça - o “foco informacional” - foi a contribuição primeira de Sen dentro da filosofia, realizada a partir do artigo *Equality of What?* (1980). Uma elucidativa explicação do significado da pergunta “Igualdade de quê?” e suas repercussões pode ser encontrada em de Vita (2008, p. 97-8).

que trate das reivindicações por justiça deveria considerar as capacidades reais que as pessoas possuem de “funcionar” de diferentes maneiras. Esses tipos de vida “que denotam a realização atual de uma pessoa de ‘estados’ e ‘ações’ valiosos” (OSMANI, 2008, p. 20). De modo que as pessoas não buscam alcançar apenas as utilidades ou determinados estados mentais, mas também realizarem seus objetivos.

Os funcionamentos relevantes podem variar desde coisas elementares como estar nutrido adequadamente, estar em boa saúde, livre de doenças que podem ser evitadas e da morte prematura etc., até realizações mais complexas, tais como ser feliz, ter respeito próprio, tomar parte na vida da comunidade, e assim por diante (SEN, 1992, p. 79).

Esse conceito faz-se presente desde as primeiras obras de Sen e permaneceu praticamente inalterado desde então. Vale ressaltar nessa elaboração, como afirma de Vita (2008, p. 93), o esforço de Sen em identificar um “espaço de avaliação normativa intermediário entre uma concepção plenamente objetiva de bem-estar e uma outra inteiramente subjetiva”. Isso permite pensar que a avaliação incorpora o aspecto de ser independente das aspirações de um sujeito em particular e, ao mesmo tempo, não ser indiferente à posição que este se encontra no mundo e suas pretensões.

A segunda etapa está em incluir o conceito de oportunidade na avaliação do bem estar. Isso porque “dados os diferentes recursos o seu comando, uma pessoa pode em princípio escolher entre muitas combinações de funcionamentos diferentes, trocando algum funcionamento de modo a ter mais de outro” (OSMANI, 2008, p. 20). Aqui entra o conceito de *capabilities*¹⁰⁰ (doravante *capabilidades*). As capacidades designam as “oportunidades reais” que as pessoas têm “para realizar as coisas que tem razão para valorizar” (SEN, 2011, p. 266). Para Sen, as “capacidades [capabilidades] são definidas derivativamente a partir dos funcionamentos, e incluem *inter alia* todas

¹⁰⁰ *Capability* é um neologismo utilizado por Sen, criado a partir da fusão entre as palavras *capacity* (capacidade) e *ability* (habilidade), da língua inglesa. A tradução portuguesa de sua obra geralmente opta pelo termo “capacidades” (cf. SEN, 2001, 2011). Acredito que essa expressão não capta todo o significado da palavra *capability*, por isso usa-se aqui o termo *capabilidade* de modo a levar em conta o neologismo de Sen, por mais incomum que ele seja. Essa forma de tradução também já está presente em Ricoeur (2006).

as informações sobre as combinações de funcionamentos que uma pessoa pode escolher” (SEN, 2011, p. 270). Isso quer dizer que, a partir dos diversos objetivos que diferentes pessoas possuem, é possível definir as diferentes capacidades necessárias para realizá-los. As capacidades podem consistir tanto de habilidades ou aptidões possuídas pelas pessoas como também todos os demais requisitos envolvidos na conversão dos recursos que possuem na consecução dos objetivos que almejam realizar.

Com isso, o *objeto de avaliação* nos julgamentos sobre bem-estar e vantagem individual não são os objetivos que as pessoas possuem, mas as oportunidades reais que elas possuem para realizá-los. Nesse sentido,

a primeira afirmação da abordagem das capacidades é que, ao se fazer comparações interpessoais da vantagem [individual], devemos focar nas liberdades reais das pessoas ou nas suas oportunidades efetivas de fazer aquilo que desejam, e de serem aquilo que elas querem ser, em lugar de focar na sua posse de bens sociais primários ou em seus estados mentais (ROBEYNS, 2008, p. 403, tradução nossa).

Essa abordagem distributiva, além de oferecer a oportunidade de escolha entre diferentes formas de vida e inserir essa variável dentro da avaliação dos estados de coisas, confere importância à autonomia do agente e seus valores pessoais. De modo que, “falando de modo geral, um maior nível de capacidades implica um maior nível de liberdade para levar o tipo de vida que alguém valoriza” (OSMANI, 2008, p. 21).

A assim chamada “métrica das capacidades” é um importante instrumento para avaliar e ranquear demandas de justiça que evitaria as abordagens excessivamente preocupadas com recursos e bens que, em contrapartida, negligenciam as circunstâncias individuais que permitem (ou não) convertê-los em liberdade e bem-estar. Nesse sentido, como afirma de Vita (2008), a “abordagem das capacidades” de Sen se coloca como intermediária entre abordagens puramente subjetivas e aquelas excessivamente objetivas do bem-estar, sendo que, aos olhos de Sen, a concepção de bens primários oferecida por Rawls teria sido demasiado objetiva¹⁰¹.

¹⁰¹ Sen construiu sua abordagem das capacidades denunciando as negligências da noção de bens primários na avaliação das injustiças. Segundo Sen, “as pessoas podem ter oportunidades completamente diferentes para converter a

Não obstante, a métrica das capacidades por si só não responde à pergunta sobre o que deve ser considerado justo ou injusto em determinado contexto social onde sujeitos elaboram demandas de justiça. Por isso, de modo a oferecer sua abordagem não só como critério de bem-estar individual, mas também como critério de justiça, Sen articula a noção de capacidades com o papel da argumentação pública, auxiliada por sua teoria da escolha social.

Nessa articulação, o debate público aberto e informado tem papel de mostrar a importância relativa que diferentes demandas de justiça podem ter, de modo que os próprios sujeitos de justiça podem elaborar critérios de justiça à luz daquilo que consideram ser suas necessidades pessoais e locais. A pluralidade de fatores que geram a pergunta pela justiça por vezes impede que critérios plenamente definidos de justiça sejam formulados e que a incompletude permaneça na elaboração de padrões distributivos.

o ranking das capacidades, mesmo com um foco específico (como a agência ou o bem-estar) não precisa gerar uma ordenação completa, nomeadamente devido às variações razoáveis (ou ambiguidades inevitáveis) na escolha dos pesos relativos a serem anexados aos diferentes tipos de capacidades, ou diferentes tipos de funcionamentos (SEN, 2011, p. 166).

Em resposta a esse desafio, Sen (1985, *passim*) utiliza as ferramentas da teoria da escolha social de modo a elaborar critérios de justiça em face da incompletude dos critérios avaliativos e também das situações onde não há consenso unânime sobre esses critérios.

renda e outros bens primários [...] no tipo de liberdade valorizada na vida humana” (SEN, 2011, p. 289). Por isso, a noção de capacidades teria sido uma métrica mais acurada para se compreender as demandas por justiça ao captar as variantes interpessoais que repercutem no exercício da liberdade. Dentre elas, podem ser incluídas : “(1) *Heterogeneidades pessoais* [...]; (2) *Diversidades no ambiente físico* [...]; (3) *Variações no clima social* [...]; (4) *Diferenças de perspectivas relacionais* [...]” (SEN, 2011, p. 289-90, *itálicos no original*). Não é possível aqui desenvolver essa crítica em seu todo, mas ela tem repercussões para a pergunta pela justiça ao mostrar a importância da participação dos sujeitos na formulação de demandas a partir de seus próprios termos. Ela também permite ir além de Nozick ao mostrar que elementos contextuais, que escapam à escolha individual, têm profundo impacto na autonomia individual pressuposta na celebração voluntária de contratos.

Não é possível desenvolver completamente aqui a teoria da escolha social de Sen. No entanto, cabe ressaltar que ela pretende oferecer meios de tornar possível um critério de justiça articulando informações das mais diferentes origens, respeitando a pluralidade. Isso não deve ser menosprezado, tendo em vista que é um passo importante no sentido de mostrar a origem social das demandas por justiça, evitando uma leitura puramente institucional das mesmas. Afinal, sujeitos têm demandas, em primeiro lugar, porque têm necessidades e estas são formadas socialmente.

Esse é um aspecto importante da proposta de Sen, haja vista que nela a pergunta pela justiça surge a partir da percepção de injustiças flagrantes e de que o mundo pode ser tornado mais justo de várias maneiras. No entanto, as demandas de justiça não são primordialmente formuladas em termos institucionais ou de direitos, mas em termos de objetivos individuais e das necessidades que os acompanham. Nesse sentido, a teoria de Sen pretende oferecer uma alternativa para elaborar as demandas em torno de necessidades reivindicadas como importantes, afim de que estas possam ser aceitas intersubjetivamente, de modo imparcial, e se converterem em critérios de justiça. E, ao fazê-lo, procura respeitar a autonomia política dos indivíduos em elaborar suas próprias demandas, sem recorrer a uma noção prévia de ser humano que obstruiria a deliberação autônoma dos sujeitos.

Esse é o caso de Martha Nussbaum, que procurou elaborar uma teoria de justiça cujo centro é uma teoria das necessidades humanas. Influenciada, dentre outras coisas, pela teoria das capacidades de Sen¹⁰², Nussbaum (2006) chama atenção para aquelas que seriam questões de justiça que não teriam recebido a devida atenção dentro das teorias contemporâneas. São elas, primeiramente, a questão de se fazer justiça para àqueles que sofrem de incapacidades físicas e mentais. Em segundo lugar, a tarefa de estender as preocupações de justiça para além das sociedades do Atlântico Norte, superando o paradigma do Estado nacional como lugar da justiça. E, em terceiro lugar, incluir o tratamento dispensado aos animais não humanos como uma questão de justiça.

As três questões de modo geral, segundo ela, foram excluídas da tradição filosófica ocidental, mas são essenciais para uma compreensão

¹⁰² A teoria das capacidades, como dito, surgiu como uma métrica para avaliações de bem-estar e qualidade de vida. Por isso alguns, como Schokkaert (2009), consideram-na uma “metateoria da justiça”, uma sugestão de espaço avaliativo passível de ser incorporada dentro de diferentes concepções de justiça que operam de acordo com diferentes pressupostos normativos.

integral da justiça. Isso significa que o conteúdo da noção de justiça é tributário de uma noção de sujeitos da justiça que, em última instância, corresponderia à noção de um sujeito “livre, igual e independente”, autointeressado, com plenas capacidades de ação e pensamento, total transparência em relação aos seus próprios desejos e ambições e com uma orientação prospectiva. Perguntar pela justiça nos termos desse conceito de sujeito significaria em grande medida tomar sujeitos ocidentais homens, brancos, heterossexuais, sem nenhuma limitação psico-motora e sem experiências de humilhação ou sofrimento como protagonistas da pergunta pela justiça¹⁰³. O que, dentre outras coisas, excluiria da sua resposta a maior parte da humanidade e também as demais espécies, elegendo certas instâncias da vida como importantes em detrimento de outras, como a família e as demais sociedades.

Em suma, o exame de Nussbaum visa estabelecer, na pergunta pela justiça, as questões: “justiça *de* quem?” e “justiça *para* quem?” (2006, p. 17), ressaltando a importância desse vínculo. A tese subjacente nessa crítica é que, ao excluir sujeitos da participação na pergunta pela justiça, simultaneamente a teoria tende a excluí-los de sua resposta. E essa exclusão consiste, em seu cerne, em ignorar as necessidades e limitações específicas enfrentadas por cada grupo social e pelas espécies de animais não-humanos, cuja consideração não pode ser deixada para um “estágio posterior”. Se todos esses grupos fazem parte do escopo da pergunta pela justiça, eles devem ser incluídos na formulação do problema da justiça¹⁰⁴.

Nussbaum responde ao desafio de ampliar a representatividade na pergunta pela justiça através da delimitação de um conjunto de necessidades humanas gerais, o que é feito em uma lista de capacidades humanas mínimas, necessárias a um “funcionamento verdadeiramente humano” (2006, p. 71). Essa lista define o que ela chamou de “limiar de capacidades” (*capability threshold*), abaixo do

¹⁰³ Pelo menos esse é o caso quando se exclui da noção de sujeito todas as particularidades que permitiriam identificar as demandas específicas dos demais grupos sociais.

¹⁰⁴ Esses supostamente teriam sido problemas das teorias contratualistas e também da teoria de Rawls, considerada uma versão contemporânea da abordagem contratualista. Estas, em geral, pretendem oferecer critérios normativos para toda (em alguns casos, todas) a sociedade e todos os grupos sociais, sendo que tais critérios também têm repercussões para animais não humanos e o ambiente em geral. As demandas específicas de cada grupo social deveriam ser incluídas na pergunta pela justiça tendo em vista que esta tem tais grupos como seus destinatários.

qual não é possível qualificar uma vida como “humana”. Ele inclui uma lista de capacidades, agrupadas em categorias: 1) Vida; 2) Saúde corporal; 3) Integridade corporal; 4) Sentidos, imaginação e pensamento; 5) Emoções; 6) Razão prática; 7) Afiliações; 8) Outras espécies; 9) O brincar/jogar; 10) Controle sobre o seu Ambiente (NUSSBAUM, 2006, p. 76-77). Trata-se não só de uma lista que reúne um arcabouço de necessidades humanas, mas também compreende o ambiente e os animais não humanos. Embora se tratando de uma lista abstrata e geral, Nussbaum enfatiza que ela é organizada em torno de um conjunto de preocupações da tradição filosófica, dentre as quais: a pretensão de tratar cada ser humano como um fim em si mesmo, o valor da dignidade e a pretensão de apresentar a lista de capacidades como entitamentos básicos.

Em comum, é possível perceber que tanto Sen como Nussbaum oferecem um critério de justiça tendo como conteúdo uma consideração daquilo que seriam as necessidades cujo atendimento é reivindicado pelas pessoas. Sen realiza isso através da teoria das capacidades que se apresenta como um enfoque avaliativo para interpretar essas demandas por justiça, além dos instrumentos da teoria da escolha social para viabilizar a sua escolha democrática pelos próprios sujeitos. Nussbaum, por sua vez, realiza um esforço teórico de síntese que resulta em uma teoria das capacidades humanas, defendida a partir de uma antropologia filosófica e em valores morais da tradição filosófica. No seu caso, a teoria não se coloca como um enfoque para avaliação do bem-estar, ao invés disso, coloca-se como uma teoria das necessidades humanas, articulada a partir de conceitos morais como o de dignidade.

Para ambas as formulações, no entanto, sérios obstáculos permanecem. O principal deles diz respeito à tarefa de definir, a partir dos conteúdos presentes em suas respectivas teorias, qual seria o conceito de justiça que advogam. Ou, dito de outra forma, não fica explícito em suas teorias como a promoção da lista de necessidades que advogam (ou que sugerem ser objeto de reivindicações sociais) poderia ser defendida como uma questão de justiça.

Segundo de Vita (2008), a abordagem das capacidades de Sen não incorpora um critério distributivo pelo qual orientar a promoção das capacidades e nem faz uso de um critério procedimental para defender que um conjunto delas deveria ser promovido por questões de justiça. De fato, como visto acima, a motivação que dirige os sujeitos para a busca da justiça é a remoção das injustiças flagrantes. O fenômeno da injustiça e seu enfrentamento parecem ser elementos que dão mais coesão à teoria e dirigem seus desdobramentos do que qualquer

preocupação teórica envolvendo a noção de justiça. Da mesma maneira, poder-se-ia argumentar a partir de Sen que a urgência de se enfrentar situações de pobreza extrema e o modo como tais situações interagem com nossos sentimentos dispensariam elucubrações teóricas.

Porém, essas considerações apenas mostram que a teoria de Sen não consegue lidar com dificuldades fundamentais. Como argumenta Rainer Forst (2012), não há como distinguir, dentro da teoria das capacidades de Sen, a situação de uma vítima de uma catástrofe natural daquela de uma vítima de uma ordem institucional injusta quando estão em jogo avaliações de justiça ou injustiça. Afinal, como uma pessoa em uma situação de infortúnio e privação pode ser considerada em situação mais ou menos injusta, sendo que nenhuma outra pessoa colaborou para que isso acontecesse?

Com os instrumentos que Sen e Nussbaum oferecem, é possível defender que o atendimento a ambas as vítimas consistiria em responder às necessidades criadas pela catástrofe natural. No entanto, nenhuma das duas teorias é capaz de oferecer critérios para se justificar publicamente porque tal atendimento deve ser prestado por questões de justiça, isto é, porque tal medida deveria ser considerada uma obrigação (mesmo em um cenário de escassez de recursos) cujo não cumprimento é sujeito à sanções. Nessas condições, não é possível saber se atender às necessidades de sujeitos em situações de carência é uma questão de beneficência, cujo cumprimento é facultado à nossa boa vontade, ou uma obrigação de justiça.

Na medida em que ambas as teorias não possuem critérios de justiça pelos quais os sujeitos podem entender a satisfação de determinadas necessidades como uma expectativa moralmente autorizada, ambas as teorias também ficam sujeitas à objeção de paternalismo. Nesse caso, o paternalismo é entendido como a ausência de legitimidade nas expectativas de satisfação das necessidades que, na prática, colocaria os dependentes de políticas de atendimento às necessidades na condição de receptores de um favor. De modo que, sem tal legitimidade para acompanhar as pretensões de atendimento às necessidades, aquilo que supostamente é concebido como uma questão de justiça tende a se configurar na prática como uma relação de dependência dos receptores/necessitados para com os provedores das necessidades.

É possível crer que algumas dessas dificuldades são sintomáticas do fato de que as teorias de Sen e Nussbaum não desenvolveram adequadamente o conceito de justiça, como já apontado acima. Mais do que isso: tal lacuna normativa pode ser entendida como resultado de

uma lacuna mais fundamental, a saber, o fato de que as teorias de Sen e Nussbaum não interpretam nem o problema da justiça, nem as circunstâncias que o colocam. Em suma, não é possível encontrar em ambos a resposta à pergunta pela justiça porque, de um modo ou de outro, não há um problema da justiça reconhecido pelos sujeitos. E, por mais que tenham sido exitosas no sentido de oferecerem conceitos para interpretar as demandas políticas, ambas as teorias não compreenderam o caráter da disputa envolvido nos contextos que ensejam a justiça, que força os sujeitos a distingui-la da mera benevolência.

Há uma teoria que, embora tenha precedido as teorias de Sen e Nussbaum (tendo-as, inclusive, inspirado), procurou oferecer alternativas que, supostamente, teriam superado essas dificuldades. Trata-se da abordagem de Judith Shklar (1990), a qual apela para um “senso de injustiça”, apostando que os julgamentos acerca da injustiça seriam menos controversos e mais motivadores que aqueles em que se disputa a adequada interpretação do conceito de justo.

Segundo Shklar (1990), a maior parte das teorias da justiça tende a fazer uma distinção questionável entre situações de injustiça e situações de mera catástrofe natural. As segundas, por não envolverem a ação humana direta, seriam questões que fogem ao escopo da justiça, sendo nulas do ponto de vista normativo. Para ela, tal distinção entre mazelas de caráter moral e as mazelas de caráter não moral repercute na distinção entre situações de mazela social que geram obrigações morais e aquelas que não geram. Da mesma maneira, do ponto de vista da interação entre as pessoas, as primeiras questões tornariam a indiferença uma reação moralmente problemática, enquanto que as segundas não.¹⁰⁵

De modo a remover o que ela considera ser miopias na avaliação da injustiça de estados de coisas, sua intervenção em vários ensaios se dedica a questionar essa distinção, bem como em descrever o que seria uma motivação mais adequada para promover a justiça. Respondendo à distinção entre catástrofes naturais e questões de justiça, ela lança uma série de objeções, dentre elas: os elementos de injustiça passiva

¹⁰⁵ Trata-se, então, de um debate não trivial, na medida em que questiona as suposições morais envolvidas na avaliação moral das vítimas de catástrofes naturais, a principal delas, o conceito de responsabilidade moral. Sobre isso, ver Shklar (1990, p. 5).

Esta discussão se insere de modo bastante influente nos debates sobre pobreza e a persistência de doenças evitáveis a nível global, questionando a inércia de nações desenvolvidas, ou a morosidade das respostas a elas oferecidas.

envolvidos na produção de injustiças¹⁰⁶; o caráter social de certas distinções depreciativas, dentre outras. Sobre esta última, Shklar menciona o fato de que ter pele escura nos Estados Unidos não é um fato natural, tendo em vista que isso foi interpretado socialmente, gerando relações sociais assimétricas.

Todas elas geram assimetrias sociais, colocando sujeitos em condição subalterna e mais do que isso: como resultado dessa argumentação, grande parte das mazelas flagrantes mundo afora passa a ser vista como responsabilidade de todos os cidadãos. Além disso, tal explicitação das injustiças faz com que a própria injustiça se mostre como um tópico de estudos a ser examinado teoricamente, já que, como visto, para muitos ela não se apresenta como tal. Porque, alega ela, é a miopia para com a iniquidade, manifesta na forma de cegueira intelectual para com situações moralmente relevantes, que impede a realização da justiça. Tal predomínio da injustiça teria se manifestado também em uma negligência teórica para com o tema, tendo em vista a falta de uma descrição mais apurada de suas causas e de sua permanência nas sociedades desde tempos remotos.

A definição do senso de justiça feita por Shklar envolve uma reconstrução teórica na qual examina autores como Rousseau de modo a determinar se o senso de injustiça é inato e em que medida ele é informado por expectativas sociais. Em suas palavras:

A teoria democrática não tem de atribuir um senso de injustiça idêntico a todas as pessoas. Tudo o que precisa ser afirmado é que seres humanos normais conseguem discernir [tell] quando foram injuriados. Sob condições políticas democráticas, razoavelmente favoráveis, seu senso de dignidade pessoal irá florescer e será encorajado a se

¹⁰⁶ Shklar (1990, p. 14). Ela alega que catástrofes naturais, em grande parte das vezes, decorrem da negligência, que contribui para sua geração e, não raro, para a intensificação de seus efeitos, gerando relações de responsabilidade. Como exemplo local disso, pode-se mencionar o rompimento da barragem de Fundão, em Mariana, ocorrida em 2015, considerada a maior catástrofe natural já ocorrida do Brasil. Como resultado, foram liberadas enormes quantidades de rejeitos resultantes da extração de minérios, contaminando a bacia hidrográfica de toda a região com metais pesados. A catástrofe poderia ter sido evitada com a adequada manutenção da barragem, assim como se tivesse recebido uma fiscalização eficiente, feita de forma isenta. Mais informações em <http://arte.folha.uol.com.br/cotidiano/2016/um-ano-de-lama/>. Acesso em 20/12/2017.

autoafirmar, especialmente contra a arrogância crônica dos agentes governamentais (SHKLAR, 1990, p. 90, tradução nossa).

Como dito, ao apoiar o senso de justiça na nossa capacidade de discernir as práticas sociais injustas quando elas ocorrem, Shklar parece ter se desvinciado da tarefa teórica maior que seria estabelecer quais processos sociais formam um senso de justiça. Na sua apresentação, parece que ele depende consideravelmente de uma cultura política democrática e, apesar de não precisar ser fundamentado teoricamente em termos dela, é informado por valores democráticos. Mais do que isso, pode ser informado por diferentes interpretações da justiça, sem a necessidade de especificar alguma delas, além de incorporar a pluralidade de razões em favor da rejeição de iniquidades cuja identificação é, aparentemente, pouco controversa.

Contudo, a abordagem de Shklar consiste de uma resposta insatisfatória à tarefa de pensar a ligação entre justiça e democracia a partir dos conflitos. Certamente é possível argumentar que as vítimas do rompimento da barragem em Mariana (mencionadas na nota de rodapé acima) são vítimas de injustiça. A negligência dos organismos responsáveis por manter a barragem intacta, ela mesma uma ação, colocou os habitantes daquela região em situação de miséria, falta de água potável, falta de habitação e saneamento, assim como outras privações que comprometeram sua cidadania. Parte dessa situação se agravou pela negligência posterior das empresas envolvidas e o governo, que não definiram as atribuições e responsabilidades de forma a providenciar atendimento ágil às vítimas.

De acordo com a abordagem de Shklar, a vantagem de um senso de injustiça seria a de proporcionar o enfrentamento de situações como essa sem a necessidade de um amplo consenso em torno de valores morais políticos. Isso, por sua vez, evitaria o ônus cognitivo à deliberação pública em casos como o mencionado acima, proporcionando uma resposta mais efetiva à iniquidade, capaz de fazer avançar a justiça.

Apesar dessas aparentes vantagens, a proposta de Shklar apresenta alguns problemas. O principal deles: sua teoria não coloca uma distinção clara entre a ajuda exigida por razões de beneficência e aquela exigida por razões de justiça. Ao que parece, apelar para o sentimento de caridade das pessoas é mais simples do que apelar para seu senso de justiça, isto é, é mais fácil mobilizar pessoas ao enfrentamento de mazelas do que convencê-las de que determinado

sistema tributário produz desigualdades inaceitáveis. Isso porque as suposições da ação por beneficência são mais simples que aquelas das ações por justiça, tendo em vista que a beneficência é facultativa, não compromete o beneficente com determinada configuração social e também não precisa ser justificada discursivamente.

Não obstante, o “senso de injustiça”, mesmo apelando para o sentimento de rejeição a determinadas situações sociais, repercute em suposições mais onerosas que aquelas da beneficência. Afinal, quando se defende algo *por questões de justiça* – e isso inclui o senso de injustiça –, pretende-se dizer que algo é errado não por si mesmo apenas (por exemplo, a pobreza decorrente de catástrofes naturais), mas por conta de estruturas sociais que as reproduzem diretamente, seja por sua convivência para com elas. Se esta leitura estiver correta, apelar ao senso de injustiça envolveria tanto uma explicação complexa das estruturas sociais que produzem injustiças, como também a justificação discursiva do porquê delas serem injustas.

Em resumo, tratar de situações de iniquidade com apelo ao senso de injustiça, se de fato se quiser apelar a tais casos por razões de justiça, exigirá mais do que a teoria de Shklar supõe. Afinal, trata-se não só de rejeitar estados de coisas iníquos, mas de atribuir responsabilidades por eles (e ônus) ao restante da sociedade, o que acentua os conflitos sociais, exigindo ainda mais em termos de deliberação. Nesse caso, se sua teoria pretende tratar de questões de justiça a partir das reivindicações concretas, fazendo uso de uma interpretação do senso de injustiça, faz-se necessário apelar para um componente normativo mais robusto, retirando as supostas vantagens que Shklar alega oferecer¹⁰⁷.

Evidentemente que as teorias de Shklar, Sen e Nussbaum não são as únicas concepções de justiça que se movem na linguagem das necessidades. Outras teorias poderiam ser elencadas como proponentes de uma noção de justiça cujo conteúdo envolve uma lista de necessidades humanas a serem atendidas, porém o fizeram em um contexto moral ampliado.

¹⁰⁷ Assumir o contrário, isto é, supor que questões intrincadas de justiça podem ser resolvidas pela manifestação do senso de injustiça pode conduzir a uma concepção de política ela mesma problemática. Isso porque, apesar de ser desejável que se encontre respostas céleres a situações de iniquidade caracterizadas pela urgência, parece pouco apropriado pensar isso como modelo para a deliberação política em geral. Se tal modelo, caracterizado pelo espontaneísmo na identificação das injustiças fosse aceito, é mais provável esperar dele decisões parciais que, pelo seu equívoco, serão elas mesmas fonte de novas iniquidades.

Esse é o caso de Elizabeth Anderson, em seu artigo *Por que igualdade afinal? (What is the point of equality?)* (1999) e de outras teorias distributivas denominadas “suficientaristas”. Segundo elas, uma teoria distributiva mais robusta seria aquela que prescreve um critério normativo capaz de estabelecer um mínimo de necessidades humanas a serem atendidas por questões de justiça. Tais necessidades e aquilo que tornaria sua satisfação uma questão de justiça seriam definidos a partir de critérios normativos que apontam para aquilo que seria uma vida humana digna (como também é o caso de Nussbaum), sendo que a dignidade é um conceito recorrente em tais abordagens. Não obstante, sua teoria adota um critério normativo primeiro, a igualdade, interpretada no contexto das relações sociais, políticas e econômicas, que visa tornar sua lista de necessidades algo publicamente justificável.

No artigo citado, a teoria de Anderson se apresenta como alternativa ao chamado *luck egalitarianism*. O assim chamado “igualitarismo da fortuna” designa um conjunto concepções de justiça distributiva centradas no conceito de responsabilidade individual. Aplicado às questões distributivas, esse critério normativo permite distinguir, segundo alguns proponentes, quais as situações sociais de vantagem e desvantagem são objeto de reparação por questões de justiça e quais não¹⁰⁸. Uma intuição mais ou menos comum dessas teorias é que as pessoas não devem sofrer pelo infortúnio não merecido, mas que, por outro lado, não precisam ser assistidas em casos de infortúnios resultantes de suas escolhas, como é o caso de um fumante contumaz que desenvolve câncer de pulmão.

Segundo Anderson, a aplicação dessas teorias na prática implicaria julgamentos morais vexatórios por parte do Estado da situação dos desafortunados, que teriam de estar constantemente se submetendo a comprovações de seu “merecimento moral”. Mas o “igualitarismo de fortuna” também é rejeitado por razões normativas, pois consistiria de uma interpretação parcial da igualdade.

¹⁰⁸ Não iremos entrar em detalhes sobre as concepções de justiça distributiva denominadas “igualitarismo da fortuna” (*luck egalitarianism*), que inclui teorias da justiça como as de Ronald Dworkin, Richard Arneson, Erick Rakowski, Lee Kuan Yew e, em alguma medida, Gerald Cohen. Em comum, essas teorias acreditam que uma noção bem definida de responsabilidade individual permitiria distinguir as desigualdades “justificáveis” das “não justificáveis”, assim como de avaliar a justiça das reivindicações por atendimento de necessidades.

No lugar disso, ela propõe aquilo que chama de “concepção democrática de igualdade”. Sua teoria procura responder de maneira mais adequada à pergunta “Por que igualdade afinal?” a partir de uma interpretação daquilo que seriam as circunstâncias sociais em que as reivindicações por justiça têm lugar.

Segundo ela, qualquer discurso que se preocupe com questões de igualdade e desigualdade relacionadas à justiça tem de prestar atenção às chamadas “faces da opressão”, assim definidas por Iris Young. Tais faces da opressão evidenciam um fato por vezes pouco percebido nas teorias de justiça distributiva, mesmo naquelas que se propuseram a fazer uma leitura contextualizada das reivindicações de justiça. O fato é que a sociedade é constituída por assimetrias nas relações entre as pessoas, tais como:

[a] marginalização, hierarquias de status, dominação, exploração e imperialismo cultural. Tais relações sociais desiguais geram, e foram pensadas para justificar, desigualdades na distribuição de liberdades, recursos e bem-estar. (ANDERSON, 1999, p. 312, tradução nossa).

Em outras palavras, Anderson percebe que qualquer aplicação de um padrão distributivo que ignore essas assimetrias tende a ser distorcida por elas, ou pior, tende a reforçá-las. O mesmo ocorre com uma interpretação das reivindicações de justiça. Se uma teoria não oferece instrumentos para interpretar as relações entre as pessoas no interior de uma sociedade, ela provavelmente não detectará assimetrias sociais que se fazem presentes nas reivindicações de justiça ou que são naturalizadas por estas.

Por essas e outras razões, a concepção igualitária democrática de Anderson procura articular uma compreensão mais alargada do que consiste a igualdade para uma teoria distributiva, que inclui dois aspectos de igualitarismo, um “positivo” e um “negativo”. O sentido negativo da teoria se apresenta porque o igualitarismo é pensado para “abolir a opressão, isto é, formas de relações sociais por meio das quais algumas pessoas dominam, exploram, marginalizam, humilham ou infligem violência sobre outros” (ANDERSON, 1999, p. 313, tradução nossa). Isto é: a igualdade em termos de distribuição é uma reivindicação de justiça que, nas sociedades atuais, é feita em face de relações interpessoais caracterizadas por hierarquias de todo o tipo: sociais, políticas, econômicas, culturais, etc... Tais desigualdades, que não são propriamente distributivas, precisam ser tematizadas em virtude

de seus efeitos distributivos e seu enfrentamento se dá baseado pela convicção da igualdade moral.

O sentido positivo, por sua vez, tem em vista a proposta de um conteúdo para a noção de igualdade considerando-a uma reivindicação sustentada por sujeitos que são cidadãos de uma democracia.

Positivamente, os defensores do igualitarismo buscam uma ordem social na qual as pessoas se ponham em relações de igualdade. Eles procuram viver juntos em uma comunidade democrática ao contrário de uma hierárquica. A democracia é aqui entendida como autodeterminação coletiva por meio da discussão aberta entre iguais de acordo com regras aceitáveis a todos (ANDERSON, 1999, p. 313, tradução nossa).

Juntos, os dois sentidos da reivindicação distributiva por igualdade sinalizam para uma concepção igualitária que abarca dois objetivos, que são: a) abolir as relações de opressão criadas pela sociedade e, além disso; b) entender a igualdade de forma relacional, no qual a igualdade é um padrão que orienta as relações interpessoais.

Nesse sentido, a teoria não é distributiva em sentido estrito, pois não está preocupada com um montante de bens ou recursos a serem aquinhoados aos indivíduos. Ao invés disso, está preocupada com as relações sociais às quais esse padrão de justiça responde, e que o padrão de justiça a ser definido tem de responder à igualdade nessas relações. Por isso Anderson se autodenomina uma igualitária democrática, no sentido de que sua concepção de igualdade é entendida à luz das relações sociais dentro de uma democracia:

defensores da igualdade democráticos estão fundamentalmente preocupados com as relações no interior das quais os bens são distribuídos e não apenas nas distribuições dos bens elas mesmas (ANDERSON, 1999, p. 314, tradução nossa).

Mas como conceber essas relações, de modo que elas se apresentem como uma questão de justiça? Anderson entende que essas relações tomam lugar nos vários contextos, incluindo o contexto econômico de produção e consumo de bens, o contexto cultural de produção de significados e valores, o contexto social de relações (hierárquicas ou não) entre pessoas, etc. E, considerando que a relação de igualdade nos vários contextos depende de capacidades de ação e de

realizações, ela retoma a linguagem das capacidades, desta vez orientada por critérios normativos mais robustos:

A igualdade democrática visa, portanto, a igualdade através de uma ampla gama de capacidades.

Considere ainda as capacidades que a [noção de] igualdade democrática garante aos cidadãos. Vamos nos concentrar nas capacidades necessárias para funcionar como um cidadão igual. Cidadania envolve funcionar não só como um agente político – votar, participar do discurso político, peticionando o governo, assim por diante – mas participando como um igual na sociedade civil. (ANDERSON, 1999, 317, tradução nossa).

Em outras palavras, o modelo de Anderson define a igualdade como consistindo das condições para agir como um igual, medida pelo modelo das capacidades, nos vários âmbitos de relações pessoais. Isso quer dizer que interagir como um igual nos diferentes níveis da sociabilidade envolve um conjunto de competências que, no caso da participação política, envolve as capacidades de compreender posições políticas, formular juízos, interferir nas deliberações, etc...

Ao propor um conceito de igualdade como ideal regulador das relações sociais e da qual dependem os padrões distributivos, Anderson se alinha à visão da igualdade que Scheffler (2015) denomina “social” ou “relacional”. De acordo com essa visão, a igualdade não consiste de igualar os quinhões distribuídos, pois as distribuições são apenas um meio para alcançar uma situação social onde certas relações sociais importantes sejam governadas pelo ideal de igualdade. Pois “a justiça requer o estabelecimento de uma sociedade de iguais, uma sociedade cujos membros se relacionem uns com os outros em pé de igualdade” (SHEFFLER, 2015, p. 21). Dessa ótica, o equívoco das concepções meramente distributivas é que estas transformam a igualdade em uma medida aritmética, ignorando as hierarquias no interior da sociedade, assim como a própria motivação das pessoas para a justiça.

Por isso, para Anderson, o quinhão a ser distribuído consiste de uma lista de capacidades a serem asseguradas como requisitos para se alcançar a igualdade nas relações interpessoais. Isso evidentemente implica em uma concepção de necessidades a serem atendidas, mas não significa que todos tenham as mesmas necessidades, haja vista que, de acordo com o modelo de Sen, diferentes pessoas podem ter diferentes necessidades para atingirem um mesmo estado ou ação.

Mas a lista não encerra aí. No limite, essas condições incluem aquelas necessárias ao próprio funcionamento humano. Anderson lista algumas delas: condições psicológicas para a autonomia; acesso efetivo aos meios de produção; acesso à educação para o desenvolvimento dos talentos individuais; o direito de receber o devido valor por seu trabalho; o reconhecimento das próprias contribuições à sociedade; acesso aos serviços públicos, dentre muitas outras. Todas essas necessidades, orientadas pelo critério de igualdade nas relações pessoais, consistiriam de um critério de suficiência para questões de justiça.

Aparentemente, Anderson oferece um critério distributivo utilizando a linguagem das necessidades que seria mais robusto do ponto de vista normativo e mais apto a enfrentar situações sociais caracterizadas por assimetrias que aqueles de Sen e Nussbaum. Além disso, consegue defender o atendimento às necessidades como uma questão de justiça evocando o caráter injusto de se submeter às relações de subordinação social de seres humanos que são moralmente iguais e que, politicamente, são cidadãos democráticos. Em outras palavras, ainda que a teoria de Anderson proponha uma lista de capacidades como critério de justiça, as razões pelas quais tal lista é defendida e mesmo a pergunta pela justiça não são elas mesmas formuladas na linguagem das necessidades. Ao contrário, o critério de justiça surge a partir de uma compreensão do que se exige para que as relações mais relevantes entre cidadãos dentro de uma democracia sejam não hierárquicas¹⁰⁹.

Não obstante, resta dúvidas se Anderson de fato respondeu a pergunta que intitula seu artigo, “por que igualdade afinal?”. Isso porque, segundo Sheffler, o conceito de igualdade, quando compreendido dentro de um modelo puramente distributivo de justiça, é autossuficiente do ponto de vista normativo, pois seu objetivo é apenas repartir igualmente quinhões a serem distribuídos. Nessa compreensão restrita da igualdade, não há a necessidade de uma interpretação desse conceito para além de seu significado aritmético na partilha de coisas.

Em contrapartida, quando aplicado às relações sociais, o conceito de igualdade não é autossuficiente de um ponto de vista normativo para

¹⁰⁹ A pergunta “por que igualdade afinal?” é também respondida por Anderson (2015) de maneira inversa, a saber, respondendo porque a desigualdade é algo (moralmente) ruim, seja ela de posição social, de hierarquia ou de estima social. Uma das possíveis respostas vem na forma de uma constatação segundo a qual a desigualdade afeta nosso status político de cidadãos democráticos ao mesmo tempo em que avilta nosso status moral enquanto seres humanos.

determinar distribuições. Em outras palavras, tomado isoladamente nesse contexto, ele não é capaz de determinar nem o que deve ser distribuído, nem como determinados recursos, bens ou capacidades devem ser distribuídos.

Não só outros valores entram na definição da igualdade [nas relações], de modo que a igualdade não é normativamente autônoma, mas, além disso, a igualdade assim entendida não precisa por si mesma gerar um princípio inteiramente determinado para a regulação da distribuição de recursos e nem mesmo um suposto princípio *prima facie* [para orientá-la] (SHAFFLER, 2015, p. 43, tradução nossa).

Isso quer dizer que são necessários outros conceitos que ajudem a determinar, dentre outras coisas, quais são as relações sociais relevantes do ponto de vista da igualdade. E, em um nível mais fundamental, é preciso responder à pergunta “por que igualdade?”, isto é, qual é o aspecto moral dos sujeitos da justiça que torna a realização da igualdade uma questão de justiça, obrigatória e publicamente justificável?

Em um nível prático, a indeterminação do conceito de igualdade aplicado às relações sociais faz com que a tarefa de interpretá-la nelas se torne uma tarefa política. Afinal, somente os próprios cidadãos podem avaliar de maneira legítima e autônoma quais são as dimensões da interação social mais relevantes para uma relação social de igualdade.

O que é possível perceber até aqui? Primeiramente, que as teorias analisadas que adotam o vocabulário das necessidades ajudam a interpretar o caráter social das reivindicações políticas. Desde o exame do modelo teórico de Sen até aqui, é possível perceber que as demandas por justiça não são definidas apenas em termos institucionais, mas chamam atenção para aquilo que constitui as vivências cotidianas dos sujeitos. Mais do que informar o conteúdo das teorias, elas apontam para a imanência social das reivindicações políticas, que lhes dá sentido e direção.

Mas será que as teorias de Sen, Nussbaum e Anderson analisadas acima conseguem fazer ambas as coisas, oferecendo uma compreensão teórica capaz tanto de interpretar adequadamente o caráter social e político das demandas e, ao mesmo tempo, articulá-las a uma noção de justiça? Como visto acima, as teorias de Sen e Nussbaum enfrentam problemas no que diz respeito a esta última tarefa. O igualitarismo democrático de Anderson, entretanto, não escapa às críticas, tendo em

vista que recai em uma lista ampla de necessidades humanas e de relações de igualdade às quais o atendimento dessa lista visa supostamente promover. No entanto, sua teoria carece de uma adequada compreensão de como a prática da democracia está relacionada com a justiça e de como ela pode também desempenhar papel importante na elaboração do conteúdo do conceito de igualdade aplicado às relações sociais.

Sen e Nussbaum confluem na afirmação básica, ponto de partida da pergunta pela justiça, de que pessoas ao redor do mundo lutam contra injustiças flagrantes e, de maneira mais geral, lutam por uma vida mais justa. Para ambos, a luta por justiça é formulada de maneira genérica, como a busca de seres humanos por uma vida melhor para si mesmos e suas comunidades.

Contudo, ao enfatizar que as pessoas lutam para enfrentar a injustiça, ambos entenderam o aspecto conflitivo das lutas por justiça enquanto esforço individual ou comunitário dirigido às instituições formais e ao espaço público em geral. Seu esforço consiste em evidenciar as mazelas existentes nas situações de injustiça vivenciadas por pessoas e, de modo geral, mostrar que tais situações de privação são inaceitáveis em face das possibilidades sociais, políticas e econômicas de enfrentá-las. No entanto, ambos perdem de vista o fato fundamental na “luta contra a injustiça”, a saber, que esse esforço assume caráter de conflito social, que é dirigido aos demais e tematiza as relações interpessoais.

Enquanto conflito social, a luta por justiça consiste de um enfrentamento, de um choque que cidadãos vítimas de injustiças exercem sobre o espaço público e direcionado aos demais cidadãos. Da mesma maneira, ela não consiste da mera apresentação de demandas já elaboradas a um espaço público completamente preparado para recebê-las. Pelo contrário, lutas por justiça visam a própria elaboração das demandas por justiça, a formação de identidades coletivas e a abertura de canais de deliberação pública para que as primeiras possam ser publicamente reivindicadas.

De modo geral, é possível perceber que Amartya Sen e Martha Nussbaum contextualizaram a busca pela justiça, na medida em que chamaram a atenção para as diferentes situações sociais que movem os sujeitos à reflexão e reivindicações por justiça. Entretanto, deixaram de lado o caráter conflituoso das reivindicações e a escassez dos recursos aos quais elas se dirigem, bem como o exercício do poder político como pressupostos da pergunta pela justiça. Por isso, de modo a radicalizar a pergunta pela justiça, colocando-a do ponto de vista dos próprios

sujeitos, é preciso fazer esse mesmo movimento em relação às demandas por justiça tais como são apresentadas nas disputas reais. Alguns procuraram fazê-lo a partir de uma concepção de lutas sociais.

2.3 JUSTIÇA E LUTAS SOCIAIS

Algumas teorias propuseram que a reflexão sobre a justiça deveria ir não só além da mera elaboração de critérios distributivos ou de relações de igualdade das quais estas supostamente seriam caudatárias. Propuseram também superar uma compreensão meramente teórica das relações sociais que não dá nem voz às experiências reais de reivindicação da justiça, nem reconhece a dimensão política na qual elas se apresentariam.

Uma intuição importante que orienta o desenvolvimento dessas teorias é o fato de que o interesse pela justiça é sempre um interesse situado, levado a cabo por pessoas aqui e agora que refletem sobre o que significa estar em relações sociais¹¹⁰. E estas relações, tendo em vista que incluem a todos e são objeto de reflexão política, fazem com que o interesse por justiça se manifeste na forma de reivindicações dirigidas a outros sujeitos concretos.

Não obstante, como já mencionado no primeiro capítulo, os contextos sociais onde as reivindicações políticas se apresentam dão origem à pergunta filosófica pela justiça exatamente pelo fato de que são caracterizados por profundas discordâncias. Mais do que isso, como visto na seção anterior, esses contextos são caracterizados por profundas assimetrias de poder, recursos, oportunidades e status. Isso, por sua vez, impede uma leitura simplória das reivindicações por justiça, que sugere que tais reivindicações seriam realizadas em condições de igualdade, que dão voz a diferenças, e que seriam prontamente aceitas pelos interlocutores. Pelo contrário, muitas dessas reivindicações de fato surgem em contextos onde a divergência em torno de valores se aprofunda, assumindo a forma de conflitos sociais nos quais sujeitos lutam pela visibilidade política de suas reivindicações.

Nancy Fraser (1996), por exemplo, oferece uma perspectiva desses conflitos e de seu surgimento que altera o modo como as reivindicações por justiça são compreendidas. Com recurso aos

¹¹⁰ Algumas intuições a esse respeito podem ser encontradas no prefácio de Iris Young em *Justice and the Politics of Difference*. As contribuições de Young ao debate serão analisadas no próximo capítulo.

acadêmicos da historiografia revisionista, ela defende que o surgimento de espaços deliberativos públicos se dá no contexto da ascensão burguesa como classe política e cultural¹¹¹. E esta, ao lutar politicamente pelo seu reconhecimento como “classe universal” nos âmbitos então ocupados pela aristocracia, lutou também pelo bloqueio desse espaço às classes mais baixas e minorias que, por sua vez, passaram a lutar por visibilidade e influência política. Como resultado dessa investigação, Fraser conclui que há uma miríade de “esferas públicas”, nas quais cada grupo social busca elaborar sua identidade e suas demandas políticas de modo a pressionar os ambientes formais de decisão política.

Isso coloca uma compreensão diferente dos contextos em que reivindicações por justiça acontecem e, por conseguinte, também da própria pergunta pela justiça. Nesse cenário, as reivindicações são realizadas por grupos sociais que buscam visibilidade para si mesmos e suas demandas. De modo que, na prática, as discordâncias que fazem parte das chamadas “circunstâncias da justiça” ganham nelas a forma de conflitos ou lutas sociais.

No entanto, muitas das teorias políticas, e mais ainda as teorias da justiça, não tratam dos conflitos sociais. Em algumas delas, o contexto de origem das demandas por justiça é ignorado, preferindo-se tratar das condições normativas pelas quais estas podem ser vistas como racionalmente válidas. Em outras, o conflito é ignorado enquanto variável constitutiva da política e reduzido à discordância a nível normativo, concebida como a oposição de discursos acerca de valores que se constituem de maneira autossuficiente e isolada dos ambientes onde o outro (que é discordante) se apresenta.

Para autores como Chantal Mouffe, essa negligência do conflito se dá na forma da negligência do antagonismo que é constitutivo da política. Em sua interpretação, isso teria se dado através de uma atitude

¹¹¹ Aqui se faz referência às discussões em torno do conceito de esfera pública, que têm seu marco central até hoje na obra *Mudança estrutural da Esfera Pública*, de Jürgen Habermas. Os “espaços deliberativos públicos” por ele identificados naquele contexto histórico incluem ambientes culturais como salões de literatura e clubes de cavalheiros. Embora a “esfera pública” hoje compreenda outros espaços e meios, a tese de Fraser é que o escopo e o pertencimento desses espaços ainda são objeto de luta, agora por outros grupos sociais.

Acredita-se aqui que essa noção de luta por espaços e por visibilidade tende a acompanhar a elaboração das demandas sociais na forma de reivindicações por justiça. Em resumo, os próprios limites do espaço público onde as demandas por justiça se apresentam são objeto de disputa.

reducionista da política a critérios morais, presente naquilo que ela denominou “tradição racional universalista”, por vezes referida por ela como “liberalismo racional”¹¹². Segundo ela, essas teorias teriam imposto padrões morais – na figura do consenso moral, por exemplo – às relações políticas e sociais entre as pessoas, fazendo com que a política não seja encarada em seus próprios termos, mas como a cópia imperfeita de modelos universalistas.

O risco de se abandonar o antagonismo como constituinte da política, segundo ela, é perder de vista os instrumentos teórico-políticos para analisá-lo quando ele surge. Para ela, mais do que isso, o antagonismo é constitutivo da experiência política humana e condição para o próprio pluralismo e, assim sendo, é condição de existência da própria democracia.

Mouffe defende que a teoria democrática deveria admitir o antagonismo e tentar formulá-lo teoricamente, na forma de uma relação entre adversários de modo a resguardar seus potenciais de aprofundamento da democracia. No entanto, essa tentativa não teria sido levada a cabo pelas teorias universalistas, em que a compreensão da política teria se orientado pela investigação das possibilidades de consenso, ofuscando o fenômeno do conflito¹¹³.

O objetivo das teorias, para ela, deveria ser o de construir teoricamente os antagonismos da política de modo que eles energizem a democracia pois, caso contrário, tendem a miná-la.

Um processo democrático sadio pede por uma colisão vibrante de posições políticas e por um conflito aberto de interesses. Se isso se perde, tal

¹¹² Embora nem sempre com referências diretas a autores, sua teoria pretende questionar teorias filosóficas dominantes no contexto dos anos 90, dentre as quais podem ser citadas a concepção liberal de John Rawls e a teoria crítico-reconstrutiva de Jürgen Habermas. Segundo ela, para essas concepções, a política seria “sem paixão”, sem confrontos, arroubos de opinião e vontade.

¹¹³ Isso tem paralelo na crítica que Axel Honneth faz ao desenvolvimento da teoria crítica habermasiana, o qual, segundo ele, teria eliminado o conflito presente na relação entre o processo de formação moral da vontade e as condições estruturais de classe das sociedades capitalistas. Esse conflito também se daria no atrito entre as condições de interação simbolicamente mediadas e as condições sistêmicas de integração. Apesar disso, segundo Honneth, ambos teriam sido escamoteados tanto na dupla perspectiva “sistema/mundo da vida” desenvolvida posteriormente, como nos pressupostos normativos embutidos na ação comunicativa. Mais detalhes sobre essa crítica estão em Honneth (1991, p. 247 *passim*).

confronto pode facilmente ser substituído por um confronto entre valores morais não negociáveis e por identidades essencialistas (MOUFFE, 1993, p. 6, tradução nossa).

Evidentemente, o conflito é rechaçado de muitas teorias da política em virtude do potencial e irracionalidade que traz ao mundo que, se se acentua nas práticas políticas, pode conduzir à substituição da política pela força. A possibilidade de tais eventos, amiúde historicamente observada – para a nossa tristeza –, confere importância ao diagnóstico feito por Mouffe.

Não obstante, embora seu diagnóstico aponte uma relação de continuidade com o legado da tradição política liberal-democrática, reconhecendo suas conquistas, seu prognóstico se distancia bastante dele. Seu prognóstico, ao tomar como base interpretações do antagonismo presentes em autores como Carl Schmitt, afim de criticar o que seriam lacunas da tradição liberal, falha na tarefa de interpretá-lo como uma experiência democrática. Muito disso se dá em função de uma interpretação errônea da tradição liberal, incluindo Rawls, em que esta supostamente reduziria o conflito social enquanto negociação de interesses egoístas pré-constituídos. Com isso, ela perde de vista a experiência social e a vivência da cidadania que possibilitam aos grupos sociais formarem suas identidades e posições políticas, conflitando-as enquanto adversários, como ela reconhece em seu prefácio:

Hoje em dia, a questão crucial é como estabelecer uma fronteira política capaz de dar um impulso real à democracia [...]. A noção de uma cidadania democrática radical é crucial aqui, pois ela pode oferecer uma forma de identificação que permite o estabelecimento de uma identidade política comum entre as lutas democráticas.

A cidadania é vital para a política democrática, mas uma teoria democrática moderna deve abrir espaço para concepções concorrentes de nós mesmos enquanto cidadãos (MOUFFE, 1993, p. 6-7, tradução nossa).

Curiosamente, embora reconhecendo a importância do conceito de cidadania como conceito orientador na interpretação dos conflitos dentro da tradição democrática, Mouffe não realiza a tarefa de pensar o

conteúdo moral para defini-la¹¹⁴. Da mesma maneira, não interpreta o conteúdo valorativo dos conflitos sociais de modo que estes possam ser compreendidos à luz da cidadania democrática, perdendo de vista os impulsos que dão início ao seu esforço teórico.

Ao jogar a definição de cidadania democrática para a dinâmica das próprias lutas sociais, Mouffe pretende evitar o expediente do consenso teórico como um reducionismo moral que, ao se antecipar aos conflitos sociais, tende por negligenciá-los. No entanto, ao fazê-lo, fica sem critérios normativos para reivindicar os impulsos democráticos das lutas sociais, para distinguir quais deles são democráticos e quais não, assim como perde a distinção entre política e não política (ou a mera violência)¹¹⁵.

Quem sabe um dos problemas da proposta de Mouffe está em reconhecer todas as tarefas teóricas que seu ponto de partida acarreta. O antagonismo gerado pela multiplicidade de identidades, que ela defende ser constitutivo da política e da democracia, pede por uma linguagem comum pela qual os diferentes grupos em disputa poderiam tratar de suas divergências. Mouffe identifica essa tarefa, como visto acima, e esboça caminhos para seu cumprimento na forma de um mapeamento dos grupos políticos atuais em disputa: os movimentos sociais. Dentre eles, estão o movimento feminista, o movimento negro, o movimento LGBT, os movimentos por reconhecimento de populações migrantes, refugiados, etc...

No entanto, permanece em aberto qual é a linguagem através da qual esses movimentos podem ser identificados em seus potenciais democráticos, assim como para que eles tratem de suas divergências por meio da elaboração de um conceito de cidadania. Como resultado, o que permanece é o elogio teórico do antagonismo político sem os recursos

¹¹⁴ Isso porque, de um modo ou de outro, sua obra se foca em criticar aquilo que ela considera ser um universalismo homogeneizante e uma neutralidade androcêntrica da noção de cidadania liberal, que reduziriam o conflito político à barganha por bens. Com isso, despreza-se elementos dos conflitos reais, que visam lutar por identidades políticas (e são por elas motivados). A “porosidade” de sua alternativa em relação aos conflitos reais consiste exatamente em não definir o conceito de cidadania de antemão. Não obstante, a opção de abandonar completamente a definição desse conceito também acarreta perdas teóricas, como se afirma abaixo.

¹¹⁵ Isso fica mais explícito nas páginas 70 à 73 da referida obra.

teóricos para estabelecer seus limites quando este assume a forma de confrontos violentos¹¹⁶.

Autores como Nancy Fraser e Axel Honneth, diferentemente de Mouffe, desenvolveram interpretações das lutas sociais visando apontar os potenciais de racionalidade através da identificação das linguagens normativas neles embutidas (ou pressupostas). O diagnóstico político de ambos envolve a constatação de que a cena política contemporânea é repleta de lutas políticas, visando tanto a afirmação de identidades como a superação das desigualdades sociais, políticas e econômicas que impedem que os diferentes grupos sociais convivam em relações de igualdade.

As chamadas “novas lutas sociais”, ou “novos movimentos sociais”, que ambos identificam como definindo o cenário político contemporâneo, constituem-se de reivindicações políticas por direitos com conteúdos diversos. Não obstante, é possível definir condições de fundo no qual elas emergem que incluem, de um lado, a globalização com efeitos cada vez mais profundos, incluindo as desigualdades sociais, a perda de empregos ou mesmo o subemprego. De outro lado, tem-se a fragmentação cultural, a perda de identidades que desaparecem em face de tendências culturais hegemônicas que acompanham as forças do mercado cada vez mais desimpedido, a insegurança financeira e pessoal.

Em contrapartida, tem-se cada vez mais a pluralização dos horizontes de valor, a polarização das identidades (que não ocorria em sociedades tradicionais), o fluxo de informações e a ampliação das expectativas individuais, dentre tantas outras coisas. Em suma, todas essas são condições em que cada vez mais “movimentos sociais” politizam sua identidade e suas relações dentro da sociedade, elaborando reivindicações que englobam níveis econômico, social, cultural e político. Tais contextos colocam um desafio, a saber: considerando-se a pluralidade de movimentos sociais, demandas sociais e de valores que as embasam, como é possível interpretá-los? Fraser e Honneth têm respostas divergentes para essa questão.

¹¹⁶ Por isso, em resposta a tais posturas teóricas, debate-se aqui teses que tentam reivindicar o conteúdo racional dos conflitos sociais, de modo a ser possível elaborá-los teoricamente afim de ampliar as capacidades dos debates reais, além de criticar os conflitos quando estes se reduzem à mera disputa pelo poder. A tarefa de interpretar os conflitos sociais com foco nas práticas de argumentação pública será empreendida nos próximos capítulos.

Axel Honneth se notabilizou por resgatar o conceito de luta social e seu papel para a evolução das sociedades, interpretando-a como *luta por reconhecimento*. Para apreciar seu argumento em sua completude, é preciso levar em conta o esforço inicial para resgatar o conceito de luta social, ampliando seu significado para além daquele costumeiro da tradição política de modo a identificar seu significado moral por esta ignorado.

Como identifica Honneth, a tradição política, desde Maquiavel, passando pelos filósofos contratualistas, até seus desdobramentos recentes, concebeu a luta social em termos de luta pela conquista ou manutenção do poder e pela sobrevivência. Tais lutas seriam realizadas por sujeitos compreendidos – nessas teorias – como indivíduos autointeressados, cujas capacidades práticas se constituem independentemente das relações com os demais e dentro de construções metafísicas fortes tomadas como expressão da “natureza humana”¹¹⁷.

A resposta dada a isso, segundo a interpretação honnethiana de Hegel, foi conceber uma estrutura de poder baseada na ponderação de interesses de cada um segundo os termos de uma racionalidade instrumental e com vistas à autoconservação individual. Mais do que isso, o surgimento dos órgãos políticos em tais teorias toma como pressuposto de que a racionalidade instrumental e os imperativos do interesse são os únicos elementos motivadores dos indivíduos dentro de uma sociedade. De modo que, sem as estruturas do poder soberano para equalizar esses interesses, a sociedade ruiria. Além disso, o modelo de reflexão social se desenvolveu em direção a um modelo contratual no qual a definição das linhas gerais da sociedade é feita mediante o raciocínio instrumental, focado na busca dos direitos e demais condições que assegurem a autoconservação. Como consequência dessas condições, que incluem liberdades e direitos básicos, as relações interpessoais foram concebidas juridicamente e deixaram de lado outras instâncias fundamentais para a formação do indivíduo.

Para resgatar esse elemento normativo das lutas sociais, Honneth revisita a obra de Hegel, em especial, as suas críticas tanto à tradição do Direito Natural como à noção kantiana de autonomia. Na tradição do Direito Natural, o Direito e a política eram explicados como produto do consenso de indivíduos plenamente capazes, aos quais somente depois eram acrescentadas as noções de interação social e de comunidade. De maneira similar, a autonomia individual e as capacidades práticas de um

¹¹⁷ Sobre isso, ver Honneth (2003, p. 31 *passim*).

indivíduo eram concebidas ahistoricamente, formadas a partir da razão de um sujeito e independentemente das relações sociais.

Em resposta a essas limitações coloca os elementos positivos para o desenvolvimento de sua teoria do reconhecimento. Honneth evidencia a partir de Hegel que o Direito e a política estão enraizados nas práticas institucionais vigentes (na *eticidade*) e são expressão delas. Similarmente, encontra na filosofia do *jovem* Hegel a noção de reconhecimento, dentro da qual a autonomia deixa de ser concebida como um dado, como um fato ahistórico. Na formulação de Hegel interpretada por Honneth, a autonomia é o resultado das práticas de interação nas quais as atitudes afirmativas do outro são condição necessária para o sujeito adquirir relações afirmativas para consigo e suas capacidades práticas¹¹⁸. Os conflitos sociais, por sua vez, passam a ser entendidos como reivindicações que tem essas formas de interação como objeto, não podem ser explicados apenas em termos de uma luta pela autossobrevivência, já que expressam também “a pretensão recíproca dos indivíduos que se lhes reconheça sua identidade”¹¹⁹.

Dessa perspectiva, os conflitos são explicados em termos “morais”, já que está em jogo a busca pelo reconhecimento de aspectos da identidade daqueles que lutam. Em outras palavras, a luta social possui contornos morais porque sua motivação é moral. Mais do que isso, Honneth entende que a concepção hegeliana de lutas sociais evidencia a dependência social que os indivíduos têm uns dos outros e que não é satisfeita, nem pela estrutura jurídica, nem pelas relações de produção. Isso porque ambos, constituídos de “obrigações proibitivas” que asseguram a liberdade “negativa” (enquanto ausência de impedimento) não provêm todos os vínculos pelos quais os indivíduos se integram entre si.

Hegel fala em três diferentes níveis de reconhecimento. Cada um deles fornece elementos necessários tanto para o desenvolvimento moral e a formação da identidade como da própria autonomia dos sujeitos mediante diferentes tipos de interação. O primeiro nível se dá predominantemente dentro da família e é caracterizado pelas relações afetivas, dentro das quais se desenvolve a individualidade pela “desincorporação dos sujeitos [das] determinações naturais”. As relações nesse nível reconhecem o sujeito como portador de sentimentos e afeições capaz de ter uma relação consigo mesmo autêntica. O segundo nível é aquele onde as “relações práticas com o mundo são [...]

¹¹⁸ Sobre isso, ver Honneth (2003, p. 39 *passim*).

¹¹⁹ HONNETH, 2009, p. 204 *passim*.

subtraídas de suas condições de validade meramente particularistas e transformadas em reclamações jurídicas gerais e garantidas por contrato” (HONNETH, 2009, p 215). Esse nível atribui aos sujeitos o status jurídico de pessoa do direito formal e também a liberdade para realizar seus interesses. É também o nível de reconhecimento em que se ocupam as teorias contratualistas e é caracterizado pelas obrigações proibitivas pelas quais se reconhece o sujeito como responsável por suas ações. Já o terceiro nível, há uma forma de relação baseada no reconhecimento qualitativo que supera as formas de reconhecimento meramente jurídico e cognitivo, para o qual a categoria mais adequada seria, segundo Honneth, a de solidariedade. Essa forma de reconhecimento permite reintegrar os indivíduos então isolados pelas relações jurídicas em uma comunidade moral substantiva, cujos valores tem uma capacidade de vinculação maior do que aquela dos dois níveis anteriores¹²⁰. Pois nesse nível se permite que os “sujeitos se valorizem mutuamente com as propriedades que contribuem à reprodução da ordem social” (HONNETH, 2009, p 316).

Entretanto, no sistema filosófico de Hegel a teoria do reconhecimento é carregada de forte conteúdo metafísico. De modo que, para tornar sua teoria adaptável às circunstâncias culturais de uma era pós-metafísica e às sociedades plurais da atualidade, Honneth realiza uma “tradução” dos conceitos por ele empregados na psicologia social de Herbert Mead. Para Honneth, Mead traduz na linguagem da ciência o papel das relações de reconhecimento para uma formação humana bem-sucedida e partilha com Hegel a “ideia da gênese social da identidade do Eu”.

A partir de Mead, Honneth entende que para cada uma das relações de reconhecimento há um determinado tipo de relação prática do sujeito consigo mesmo, sendo que as três juntas podem ser entendidas como o processo de desenvolvimento das capacidades morais do ser humano. Nessa empreitada de tradução, Honneth entende que

¹²⁰ Embora não seja possível fazer uma leitura mais aprofundada da teoria do reconhecimento de Hegel além daquela oferecida por Honneth em seus escritos, em virtude do espaço exíguo desta tese, cabe enfatizar que ela não pretende eliminar o conflito das relações sociais. Cada um dos níveis de reconhecimento hegelianos, das relações familiares, das interações sociais no âmbito do direito e das relações no âmbito do Estado estão sujeitas a rompimentos e conflitos. E, ao contrário do que uma interpretação superficial de “reconhecimento” pode sugerir, é justamente o elemento do conflito inscrito nas interações que põe a necessidade de se afirmar formas de interação mais racionais e reflexivas.

no ponto central se encontrará a demonstração de que se podem atribuir de fato à diferentes formas de reconhecimento recíproco diversas etapas de autorrelação prática do ser humano, o que sugere a traços vagos da psicologia de Mead (2003, 156-7).

Honneth mantém de Hegel a ideia de que as três formas de reconhecimento recíproco se ligam a três condições intersubjetivas da autoconsciência. A unidade entre todas elas é um ideal de vida realizada que termina em um conceito de “liberdade substantiva”.

Por outro lado, o teor metafísico dessas ideias hegelianas de liberdade e autorrealização éticas faz com que Honneth busque outras formas de justificação para a teoria do reconhecimento em sua tripartição. Cada uma das relações de reconhecimento passa a corresponder a um padrão de desenvolvimento moral e de autorrelação prática que, juntas, resultam na formação de uma pessoa efetivamente autônoma.

A primeira esfera é aquela das relações familiares ou íntimas, onde os sujeitos interagem enquanto seres humanos com carências físicas e afetivas. Nesse caso, o reconhecimento na forma do amor tem o caráter de confirmação dessas necessidades. Aqui, amor é entendido como

a primeira etapa de reconhecimento recíproco, porque em sua efetivação os sujeitos se confirmam mutuamente na natureza concreta de suas carências, reconhecendo-se assim como sujeitos carentes (HONNETH, 2003, p. 160).

Por exemplo, a criança que só se sente à vontade com pessoas mais próximas para expressar seus desejos e vulnerabilidades e, da mesma maneira, é dependente da relação com o outro para a elaboração das próprias experiências. Por isso, tal confirmação se dá numa relação cujo resultado é a autoconfiança para se expressar os próprios desejos e experiências¹²¹.

¹²¹ Subjacente a essa esfera está a ideia de que cada etapa da autoafirmação prática oferece o “estofa psicológico”, o conjunto de condições psicológicas para que as demais etapas se concretizem. Isso não significa, entretanto, dizer que as relações são transitórias, ou que uma dê lugar a outra com o passar do tempo. Os seres humanos permanecem dependentes das três e as eventuais perdas na relação prática consigo mesmo, que ocorrem nas experiências de desrespeito, acarretam danos.

A segunda esfera, das relações jurídicas, é uma relação com o “outro generalizado”, isto é, trata-se da interação que sujeitos fazem mediada pelas leis jurídicas. Nesse caso, o parceiro da relação é o outro enquanto sujeito de direitos, um agente capaz de reivindicar como de cumprir direitos. Quando a relação é bem-sucedida, “os sujeitos do direito se reconhecem reciprocamente como pessoas capazes de decidir com autonomia individual sobre normas morais” (HONNETH, 2003, p. 182). Em outras palavras, trata-se de uma relação onde os sujeitos que interagem, seja na dimensão do direito ou das relações de produção e consumo, reconhecem-se como sujeitos autônomos e responsáveis. O resultado disso é uma autorrelação prática denominada “autorrespeito”, a identificação de si próprio como sujeito de vontade, fonte de demandas, capaz de julgar e observar normas.

Por fim, a terceira esfera é aquela em que sujeitos no interior de uma sociedade reconhecem o valor uns dos outros como participantes da cooperação social, cujo padrão é a solidariedade¹²². Nesse caso, o reconhecimento consiste de uma apreciação do parceiro de interação como um sujeito que tem valor, como alguém cuja existência é um bem para a sociedade. Como resultado dessa relação, desenvolve-se a autorrelação prática da autoestima, na qual cada indivíduo adquire o “sentimento do próprio valor”, da própria importância para a sociedade¹²³. Isso envolve, dentre outras coisas, uma noção de comunidade constituída por valores na qual o papel de cada indivíduo é reconhecido, o que não ocorreria, por exemplo, nas sociedades onde profissões ou grupos sociais sofrem de invisibilidade social.

¹²² Trata-se de um conceito cuja definição é bastante elusiva em *Luta por Reconhecimento*. Honneth tenta elaborar a noção de estima social e integração na sociedade sem lançar mão dos conceitos hegelianos metafisicamente carregados de “eticidade” e “Estado”. Da mesma maneira, Honneth tem de levar em conta os movimentos políticos históricos que tiveram como objetivo tornar a estima social algo universal, não mais associados a uma classe social, gênero ou etnia específicos. Exemplos disso são as lutas da burguesia para compartilhar do status social então monopolizado pela aristocracia e, da mesma maneira, as lutas das classes populares pelo não menosprezo social de suas formas de vida, de seu trabalho e de suas produções culturais. Isso envolveu, dentre outras coisas, separar a noção de estima social da noção de honra. Sobre isso, ver Honneth (2003, p. 203-9).

¹²³ Por vezes Honneth define essa relação como uma relação caracterizada pela “solidariedade”, que vai além da atitude de mera tolerância condescendente, sendo uma junção do “interesse afetivo” mais o “cuidado ativo” do outro.

Em resumo: 1) as três esferas de reconhecimento se entrelaçam na própria trajetória da vida, sendo uma a condição para a outra e; 2) as três juntas são a condição *sine qua non* de uma vida autônoma e realizada, mas; 3) elas dependem de ações de reconhecimento de outros, que podem ocorrer ou não. Nesse sentido, as relações de reconhecimento são padrões institucionalizados de interação presentes nas sociedades modernas que, ao longo do tempo, naturalizam-se na forma de expectativas.

Essa é a chave de explicação, na teoria de Honneth, para os conflitos sociais. A teoria do reconhecimento é a tese de Honneth acerca do caráter moral dos conflitos sociais, que visa interpretá-los em seu conteúdo.

A ligação entre a teoria do reconhecimento e os conflitos sociais (que esta se propõe a interpretar) está nas experiências de desrespeito que desencadeiam nas lutas sociais. Para Honneth, cada esfera de reconhecimento pode ser relacionada a um padrão de desrespeito, que consiste na violação ou quebra de expectativas de reconhecimento institucionalizadas.

Na esfera das relações familiares, o reconhecimento na forma do amor pode ser violado ou negado na forma de maus tratos e abuso da criança, por exemplo, cujo resultado é a perda de confiança, tanto em si mesmo como no mundo social¹²⁴. Na dimensão das relações jurídicas, a experiência de desrespeito aparece na forma da negação de direitos, que ferem o senso de autonomia e de responsabilidade pessoal de um sujeito. Tais formas de violação não representam apenas a violação da autonomia pessoal, “mas também sua associação com o sentimento de não possuir o *status* de um parceiro da interação com igual valor, moralmente em pé de igualdade” (HONNETH, 2003, p. 216). Na dimensão da estima social, por sua vez, a experiência de desrespeito se dá forma da depreciação de formas de vida, que acontece toda a vez em que expressões culturais ou identidades são objeto de desprezo. No plano da autonomia individual, isso implica uma atitude de recusa das próprias referências e práticas culturais, desvalorizadas e tomadas como vazias de sentido ou importância social o que culmina na perda do senso do próprio papel na sociedade.

No plano subjetivo, todas as três formas de desrespeito comprometem a relação prática do sujeito consigo mesmo, vivenciada pelos sujeitos como análoga à enfermidade física, considerando que, no

¹²⁴ Sobre isso, ver Honneth (2003, p. 216).

plano moral, ela consiste do enfraquecimento das capacidades de ação para uma vida autônoma.

A razão disso pode ser vista, por sua vez, na dependência constitutiva do ser humano em relação à experiência do reconhecimento: para chegar a uma autorrelação bem sucedida, ele depende do reconhecimento intersubjetivo de suas capacidades e de suas realizações; se uma tal forma de assentimento social não ocorre em alguma etapa de seu desenvolvimento, abre-se na personalidade como que uma lacuna psíquica, na qual entram as reações emocionais negativas como a vergonha ou a ira (HONNETH, 2003, p. 220).

A partir desse caldo de sentimentos, no qual se misturam a frustração e a raiva, desemboca-se a luta social. Isto é, nos termos honnethianos, os sujeitos se motivam à luta social de maneira reativa à experiências de desrespeito, mesmo que nem sempre tenham clara ciência de quais foram as expectativas frustradas ou daquilo que lhes cabe por direito. Por isso, os conflitos sociais são moralmente interpretados no que diz respeito ao conteúdo à medida que se apresentam na esfera política, e isso supõe um processo de elaboração da experiência de sofrimento pelos movimentos sociais. De modo que:

saber empiricamente se o potencial cognitivo, inerente aos sentimentos da vergonha social e a vexação, se torna uma convicção política e moral depende sobretudo de como está constituído o entorno político e cultural dos sujeitos atingidos - somente quando o meio de articulação de um movimento social está disponível é que a experiência de desrespeito pode tornar-se uma fonte de motivação para ações de resistência política (HONNETH, 2003, p. 224).

Em outras palavras, a teoria de Honneth se propõe como uma interpretação moral dos conflitos sociais, mas esta é dependente de que os próprios sujeitos elaborem o “potencial cognitivo” de suas experiências de desrespeito. Somente assim estas podem de fato ser

convertidas em reivindicações por direitos e por justiça¹²⁵. E nesse cenário, onde reivindicações por justiça ganham visibilidade através de esforços de mobilização e luta protagonizados por grupos sociais, a teoria de Honneth pretende julgar o conteúdo de suas propostas e explicá-los a partir das expectativas de reconhecimento institucionalizadas nas sociedades modernas.

A teoria de Honneth, diferentemente da teoria de Mouffe, não se restringe a tomar os conflitos sociais como um fato político constitutivo das democracias modernas e da própria política. Mais do que isso, a teoria do reconhecimento pretende interpretar a linguagem normativa – a “gramática moral” que os constitui de modo a avaliá-los em seus potenciais de realização da autonomia individual humana. Na prática, isso significa entender que o cenário dos conflitos sociais não se restringe ao mero confronto entre tendências culturais hegemônicas e contra hegemônicas, constituindo-se de atitudes afirmativas que reivindicam direitos. Nesse sentido, lutas sociais podem ser vistas como constitutivas das chamadas “circunstâncias da justiça”, mencionadas no primeiro capítulo. Isso porque, na medida em que a divergência política se apresenta como um conjunto de reivindicações conflitantes sobre a justiça, elas colocam a própria necessidade de uma reflexão sobre o conceito de justiça. Em outras palavras, é precisamente pelo fato de que uma sociedade é perpassada de lutas por direitos e por conflitos em torno do que seria uma adequada institucionalização dos mesmos que a pergunta pela justiça se coloca.

Além de Honneth, outras teorias também assumem que os conflitos sociais podem ser interpretados como decorrentes de experiências subjetivas de ofensa ou injúria que, por meio de movimentos sociais, ganham a forma de reivindicações políticas. É o caso de Nancy Fraser, que também se debruçou a interpretar

¹²⁵ Em outras palavras, a experiência de desrespeito só desencadeará em lutas por reconhecimento se houver a mediação reflexiva dos movimentos sociais. Isso significa que há nexos entre as dimensões do reconhecimento e as dimensões do conflito, mas o mesmo não necessariamente ocorre entre este e experiência individual de desrespeito. Para Honneth, “as formas de reconhecimento do direito e da estima social já representam um quadro moral dos conflitos sociais, porque dependem de critérios sociologicamente generalizados” (2003, p. 256). Mesmo assim, os atores não precisam estar inteiramente cientes das motivações morais da própria ação, visto que o desrespeito acarreta a perda de capacidades morais e que a própria experiência de desrespeito é elaborada pelo grupo social atingido, coletivamente, segundo critérios já institucionalizados.

moralmente tanto tais experiências como os movimentos que supostamente as elaboram.

Fraser compartilha com Honneth muitos dos traços do diagnóstico dos novos movimentos sociais, no que ela denomina de época da “política de identidade”, ou “era pós-socialista”. Trata-se do período que compreende as últimas cinco décadas, caracterizado pelo esgotamento do paradigma socialista soviético, pela ascensão do neoliberalismo e pela expansão da globalização. Esse cenário também inclui mudanças radicais no plano cultural, como o encontro de diferentes culturas, o surgimento de identidades que colocam reivindicações no plano político e o fim da preeminência do conceito de “classe” para interpretações da sociedade.

No entanto, Fraser diverge de Honneth quanto à linguagem normativa utilizada para interpretar os movimentos sociais. Para ela, “demandas por mudança cultural misturam-se a demandas econômicas, tanto dentro como entre movimentos sociais” (FRASER, 2001, p. 249). E essa combinação entre reivindicações, consideradas por ela de diferentes naturezas, tende a gerar mal-entendidos e costumeiramente a ser feita pelos movimentos sociais de forma unilateral¹²⁶.

É possível perceber que ambas as lutas sociais representam respostas a situações de injustiça, que Fraser também afirma serem temas da tradição marxista. A “injustiça econômica” é um velho tema da tradição marxista e desde mais de um século e meio tem recebido atenção sobre o paradigma de crítica da exploração. Além dela, apresentam-se a marginalização na dimensão do trabalho e a privação de padrões mínimos adequados a uma vida digna como seus integrantes. A “injustiça cultural ou simbólica”, por sua vez, é um tema mais recente tanto para a teoria como para os movimentos sociais, que guarda heranças do paradigma marxista de luta contra a opressão. Tal forma de injustiça se manifesta na invisibilidade nas práticas de representação política e produção cultural, além de estar submetido aos padrões de interpretação e comunicação de outra cultura.

Para Fraser, essa é uma separação analítica, pois na prática ambas as formas de injustiça estão interligadas. As instituições econômicas são

¹²⁶ É o caso daquilo que ela mapeou como sendo uma das “ondas” ou tendências históricas do movimento feminista que, nos anos 80, centrou-se nas lutas de natureza cultural. Isso, segundo ela, teria ocorrido justamente no momento em que a globalização começava a produzir seus efeitos mais severos no aumento da desigualdade econômica e na produção de uma geração de despossuídos. Sobre isso, ver FRASER (2011).

perpassadas por significados e normas, enquanto que as dimensões culturais, por sua vez, acarretam separações e distinções de teor econômico. Por essa razão, ambas tendem a estar amalgamadas nas reivindicações de justiça.

Os movimentos sociais, não obstante, tendem por vezes a separar as lutas culturais e econômico-políticas, fazendo com que o movimento feminista, por exemplo, adote ou o viés de igualitarismo econômico cego às distinções culturais ou a luta pelo reconhecimento das diferenças de gênero que ignora aspectos da desigualdade econômica crescente¹²⁷. Nessa separação, as lutas por reconhecimento e por remoção das desigualdades econômicas costumam ser entendidas como pautas distintas – o que para Fraser é acertado –, mas também independentes e até mesmo contrárias, o que leva a erros de direção dos movimentos sociais.

Essas, eu sustento, são falsas antíteses. [E] é minha tese geral que a justiça nos dias de hoje requer *tanto* a redistribuição *como* o reconhecimento. Nenhum [dos dois] isolado é suficiente (FRASER, 2003, p. 9, tradução nossa).

Por isso, a tese de Fraser é de que redistribuição e reconhecimento precisam ser entendidas como linguagens normativas independentes e irredutíveis. Independentes, porque dizem respeito a aspectos da interação social que se desenvolvem de maneira distinta, seguindo-se de fenômenos distintos. Irredutíveis, na medida em que cada uma delas não pode ser adequadamente explicada nos termos da outra. Por isso, Fraser defende que uma interpretação adequada dos conflitos sociais, que apreenda seus potenciais democráticos e emancipatórios, precisa estar atenta ao fato de que ambas as lutas, por redistribuição e por reconhecimento, precisam ser integradas em uma compreensão unificada que, ao mesmo tempo, reconheça as idiossincrasias de cada uma delas.

Em favor de sua tese, Fraser argumenta de que as experiências de injustiça não se deixam identificar nem com a linguagem da

¹²⁷ Esse aspecto unilateral é diagnosticado por Fraser (1989 *et al*) também nas políticas do Estado de bem-estar social, que visavam atender às pessoas economicamente desfavorecidas, mas eram cegas à divisão assimétrica de papéis existente no interior dos lares. Com isso, tendiam a reforçar os papéis de gênero de mulher dona de casa e de homem provedor do lar, mantendo as mulheres em uma condição de submissão, o que contradiz o impulso original dessas políticas de remover situações de vulnerabilidade.

redistribuição nem com a linguagem do reconhecimento tomadas isoladamente. Em contrapartida, argumenta que redistribuição e reconhecimento apresentam conteúdos normativos independentes e irredutíveis. O que, por sua vez, demanda um princípio unificador que abarque ambas as linguagens e permita defendê-las enquanto reivindicações de justiça. Tal princípio unificador será oferecido naquilo que Fraser denominará critério de *paridade de participação* (*participatory parity*), que será examinado abaixo. Por ora, vale examinar em detalhe as linguagens normativas da redistribuição e do reconhecimento.

Por redistribuição, Fraser entende o paradigma que orienta a tradição liberal desde os anos 70 e 80, da qual fazem parte autores como John Rawls e Ronald Dworkin. De maneira geral, esse paradigma teórico sustenta que injustiças sociais poderiam ser tratadas ou remediadas por concepções de justiça que poderiam justificar a redistribuição socioeconômica. Redistribuição, nesse caso, é uma síntese entre os ideais da tradição liberal de liberdade individual, por um lado, e do igualitarismo, por outro lado. Na tradição filosófica, a redistribuição é considerada um tema ligado ao conceito de “justo” ou “correto”.

Por reconhecimento, Fraser entende o paradigma originário da filosofia hegeliana, que hoje inclui autores como Charles Taylor e Axel Honneth. Em suas concepções, o reconhecimento é uma “relação de reciprocidade ideal entre sujeitos [...] que é considerada constitutiva para a subjetividade” (FRASER e HONNETH, 2003, p. 10, tradução nossa). O reconhecimento, entendido nesses modelos como parte de um ideal de autorrealização subjetiva, é o remédio para a injustiça cultural por meio de atitudes de apreciação de uma cultura ou grupo social então objetos de desprezo. Na tradição filosófica, o reconhecimento é um tema associado ao conceito de “autorrealização individual”, a um conceito de vida realizada ou, para generalizar, trata-se de um tema ligado ao conceito do “bom”.

Dentro da tradição filosófica e também da própria política, os conceitos de “justo” e de “bom” tem sua origem na modernidade e sua separação se tornou mais evidente a partir da teoria moral de Kant¹²⁸.

¹²⁸ A distinção entre o justo e o bom é um tema muito caro da filosofia política contemporânea e uma questão sensível das teorias da justiça de recorte kantiano, dentre as quais podem ser incluídas as já mencionadas teorias de John Rawls, Ronald Dworkin, Robert Nozick, Elizabeth Anderson e a própria teoria de Nancy Fraser, dentre outras a serem discutidas adiante neste texto. Como se verá acerca da teoria de Fraser a seguir, seu recorte kantiano lhe traz uma série

Embora muito mais possa ser dito a respeito, cabe por enquanto esclarecer que “justo” e “bom” tem o que a partir de Honneth (2003) se convencionou a chamar de “gramáticas normativas” distintas. Isto é, os dois conceitos operam segundo códigos e regras normativas distintas e, vale dizer, discordantes. O “justo” diz respeito àquilo cuja validade pretende se estender a todos (ou seja, é universal), de maneira imparcial e independentemente da identidade. O “bom”, por sua vez, diz respeito àquilo que pretende ser válido para um grupo específico, do ponto de vista de sua identidade e levando em conta os traços específicos que a constituem. Considerando que ambos os conceitos possuem lógicas de funcionamento independentes um do outro, é perfeitamente possível, como de fato se verifica em alguns casos, valores culturais que podem ser considerados justos que, porém, levam à exclusão de formas de vida consideradas ‘boas’. O inverso se inverte quando formas de vida consideradas boas não passariam pelo crivo da justiça, na medida em que são intolerantes, por exemplo¹²⁹.

O que torna essas gramáticas normativas importantes para descrever movimentos sociais e suas reivindicações é o fato de elas serem também paradigmas populares de justiça (*folk paradigms of justice*). No entanto, comumente se acredita que cada um dos paradigmas pode ser associado individualmente a movimentos sociais específicos, o que Fraser considera ser um erro.

Por exemplo, o movimento LGBT (um acrônimo para lésbicas, gays, bissexuais e *trans*) é comumente considerado um movimento que se constitui contra a injustiça cultural e passível de compreensão sob o paradigma do reconhecimento. Isso com certeza está correto, tendo em vista de que há padrões de valor “heteronormativos”, que colocam a

de repercussões na forma de conceber a questão da justiça. Acerca da divisão entre o “justo” e o “bom”, incluindo sua origem conceitual na modernidade, suas repercussões na teoria moral em geral e para a pergunta pela justiça em particular, muitos aspectos importantes foram levantados pelas obras de Antonio Braga (2011) e Charles Larmore (2008). Alguns afirmam que tal distinção poderia também ser encontrada na obra de Aristóteles, cuja noção de justiça distributiva de alguma maneira aparece nos autores acima abordados. Infelizmente, não é possível explorar em detalhes essa afirmação aqui.

¹²⁹ Algumas contribuições sobre o conceito de aceitabilidade e seu alcance aplicado como forma de distinção entre ambos podem ser encontradas na obra de Rainer Forst (2010, 2011a *et al*). Ele também desenvolve a distinção entre *Moral* e *Ética(s)* como conjuntos de valores que, respectivamente, dão significado aos conceitos de justo e de bom. Mais detalhes sobre essa divisão serão dados no terceiro capítulo.

orientação heterossexual como a escolha dita “correta” e relega as demais orientações à condição de “sexualidade desprezada”. Em relação a essa cultura, o movimento LGBT defende a revisão – ou mesmo a substituição – desses padrões culturais em favor de outros que não depreciem determinadas orientações sexuais como “patológicas” ou “incoretas”¹³⁰.

Não obstante, para Fraser, essa interpretação teórica de movimentos como o LGBT, que por vezes é adotada como sua orientação prática, negligencia o fato de que grupos que sofrem injustiça cultural também sofrem de injustiça econômica. No caso dos grupos LGBT, essa injustiça se dá na forma de uma exploração que lhes nega as oportunidades de acesso às carreiras, relegando-os a empregos mal remunerados e com más condições de trabalho¹³¹. De modo que a injustiça sofrida pela comunidade LGBT e outros grupos sociais como mulheres e afrodescendentes não é apenas sofrida na forma de uma depreciação de suas identidades e negação de sua cidadania, mas também na condição de trabalho explorado e mal pago. Nos termos de Fraser, portanto, trata-se de uma injustiça que é simultaneamente cultural e econômica, para a qual o remédio envolve tanto políticas redistributivas socioeconômicas como também de reconhecimento entendido como valorização de suas culturas.

Em resumo, a injustiça sofrida por esses grupos é uma situação na qual diferentes aspectos se misturam de maneira complexa. Por essa razão, ela é irredutível a uma leitura apenas do ponto de vista da economia política ou da cultura. E, da mesma maneira, seu

¹³⁰ Uma caracterização análoga (e também parcial) ocorre no que diz respeito aos movimentos feminista e negro. Por exemplo, quando se entende que as feministas lutam apenas pela superação de padrões culturais que, dentre outras subordinações, colocam as mulheres como biologicamente menos capazes que os homens. Ou, de maneira similar, quando se entende que membros do movimento negro lutam pela eliminação de padrões culturais que depreciam as práticas e identidades de matriz africana. Sobre isso, ver Fraser (2003, p. 14 *passim*).

¹³¹ Certamente que a injustiça cultural não é, segundo Fraser, a única sofrida por mulheres e afrodescendentes em nossas sociedades. Afinal, uma grande parcela das mulheres e afrodescendentes ainda permanece em cargos subordinados, recebendo menores salários mesmo tendo formação igual ou superior àquela dos homens e brancos. Em ambos os casos, trabalhos com baixa remuneração e más condições de trabalho são em geral condição que vivenciam como resultado de um processo social injusto onde lhes são negadas as condições para igualdades de oportunidades de estudo e formação.

enfrentamento depende de uma perspectiva de interpretação que inclua ambas:

As questões ficam mais obscuras, contudo, uma vez que nos afastamos desses extremos. Quando postulamos um tipo de divisão social situado no meio do espectro conceitual, encontramos uma forma híbrida que combina características da classe explorada com características da sexualidade desprezada. Chamarei essas divisões “bidimensionais” [*two-dimensional*]. Arraigadas simultaneamente na estrutura econômica e na ordem de status da sociedade, elas envolvem injustiças que são rastreáveis a ambas. Os grupos bidimensionalmente subordinados sofrem tanto de má-distribuição [*maldistribution*] como de um de um reconhecimento denegado [*misrecognition*] em formas nas quais nenhuma dessas injustiças é um efeito indireto da outra, mas são ambas primárias e cooriginárias. Por conseguinte, nesse caso nem uma política isolada de redistribuição nem uma política isolada de reconhecimento será suficiente. Grupos bidimensionalmente subordinados necessitam de ambas (FRASER e HONNETH, 2003, p. 19, tradução nossa).

Ao obter uma consideração “bidimensional” da justiça, Fraser enfatiza a necessidade de uma colaboração entre os pontos de vista da redistribuição e do reconhecimento para uma efetiva consideração da justiça e dos fenômenos da injustiça. Isso porque, servindo-se do diagnóstico feito por Iris Young, ela aponta que critérios distributivos são concebidos a partir de valores muitas vezes unilaterais, androcêntricos, que negligenciam a origem cultural do fenômeno da exploração e acabam por reforçá-lo. O mesmo ocorre com a depreciação de culturas, que está imbricada em estruturas sociais de manutenção da desigualdade socioeconômica.

Não obstante, Fraser reconhece que a complementaridade das duas dimensões da justiça, acompanhada pela divergência de suas linguagens normativas, pede por uma compreensão abrangente que permita articulá-las de maneira unificada e coerente. O que, por sua vez, pede por um critério que permita às questões de redistribuição (que estão sob a gramática normativa do conceito de justo) e as questões de

reconhecimento (que são regidas pela gramática normativa do conceito de bom) se coadunarem em uma mesma perspectiva.

A unificação proposta por Fraser, que dará ensejo ao seu critério normativo de interpretação das lutas sociais, tem em seu centro a constatação de que o fenômeno da injustiça está intrinsecamente ligado à subordinação. As injustiças sofridas por grupos sociais, no seu duplo aspecto, como visto acerca da comunidade LGBT mencionada acima, consistem para Fraser de subordinações que se apresentam sob o aspecto da “classe social” e do “status social”:

[...] gênero, “raça”, sexualidade e classe não são nitidamente isolados um do outro. Em vez disso, todos estes eixos de subordinação se interseccionam de formas que afetam os interesses e identidades de cada um. Ninguém é membro de apenas uma única dessas coletividades. E os indivíduos que estão subordinados em um eixo da divisão social podem muito bem ser dominantes em outro. Examinado neste prisma a necessidade de uma política de duas vertentes, de redistribuição e reconhecimento, não surge endogenamente, por assim dizer, dentro de uma única divisão social bidimensional. Ela também surge exogenamente, por assim dizer, através de diferenciações que se interseccionam (FRASER e HONNETH, 2003, p. 26, tradução nossa).

O fenômeno da subordinação social, nesses termos, consiste da redução da(s) vítima(s) da injustiça a uma condição de subalterno(s), de inferior(es), de alguém que não interage socialmente em condições de igualdade. E ela ocorre nos níveis socioeconômico e cultural. Em termos de justiça socioeconômica, ela se dá quando as estruturas institucionalizadas não atribuem aos sujeitos aquilo que lhes é devido. Em termos de justiça cultural, a subordinação se dá quando os padrões de valor institucionalizados depreciam ou vexam identidades. Tendo em vista que ele ocorre em várias identidades e diferenciações sociais, ele é um tópico que diz respeito à justiça e concerne a todos.

Em função disso, o modelo teórico de Fraser tenta agrupar, em resposta à injustiça como consistindo de subordinação, uma noção de justiça que articule as gramáticas que a interpretam em um princípio abrangente. Fraser denomina este princípio de “paridade na participação” (*participatory parity*):

Como já foi observado, o núcleo normativo de minha concepção é a noção de paridade na participação. De acordo com essa norma, a justiça requer arranjos sociais que permitam a todos os membros (adultos) de uma sociedade interagir uns com os outros enquanto pares. Para a participação ser possível, afirmo, ao menos duas condições devem ser satisfeitas. Primeiro, a distribuição de recursos materiais deve ser tal que assegure a independência e a “voz” dos participantes. Isso é o que denomino *condição objetiva* da paridade de participação.

Em contraste, a segunda condição requer que os padrões institucionalizados de valor cultural expressem respeito igual por todos os participantes e assegure oportunidade igual para se alcançar estima social. Isso é o que denomino *condição intersubjetiva* da paridade de participação (FRASER e HONNETH, 2003, p. 36, tradução nossa).

Trata-se de um “metaprincípio de justiça” que abarca tanto redistribuição como reconhecimento, sem submeter uma a outra, que poderia ser considerado um princípio mais elevado e abstrato aplicável a sociedades liberais. Decompondo-se seus elementos, é possível perceber que a ideia de participação pode ser entendida a partir do fato já mencionado de que sujeitos da justiça interagem entre si (cooperam) em contextos sociais, econômicos, culturais, políticos, dentre outros. Neles, é preciso que os sujeitos possam tomar parte como condição que se relacionem como iguais¹³².

Entretanto, a teoria de Fraser assimila o pressuposto de que a participação precisa ser qualificada. Isso porque, como já mostrou o resultado de suas investigações sobre a participação das mulheres e outros grupos minoritários na esfera pública, a mera participação por si só não produz a igualdade. A participação das mulheres, por exemplo,

¹³² Fraser está ciente de que os contextos de participação social podem incluir não só as dimensões da economia e da cultura por ela já mencionados, mas podem incluir outras como a da política. Nas palavras de Fraser (*ibidem*, p. 68), ela seria “a candidata mais plausível para uma terceira dimensão”, o que é feito em obras posteriores. Em *Scales of Justice* (2010), Fraser inclui a dimensão da representação política como terceira dimensão de seu metaprincípio de “paridade de participação” e autodenomina sua teoria de uma “teoria tridimensional” da justiça.

não garante que elas não sofrerão subordinações estruturais na forma de interrupções constantes ou desprezo intelectual por parte dos homens que minam sua efetividade. Em vista disso, a participação precisa ser regulada pelo critério moral da paridade que, resumidamente, exige uma reflexão constante dos próprios sujeitos participantes acerca do que significa estar em relações de igualdade uns com os outros.

Cabe mesmo assim notar que o conceito de subordinação se aproxima mais da gramática normativa do “justo” do que daquela do “bem”. Fraser (2003, p. 30 *passim*) está ciente disso e defende sua alternativa em relação àquela de Honneth, ressaltando suas diferenças. O paradigma do reconhecimento enquanto subordinação cultural não diz respeito à autorrealização de uma forma de vida cultural considerada “boa”. Em vez disso, diz respeito às condições institucionais que vedam aos sujeitos, pela subordinação cultural, as condições de participação social como um igual.

Ou seja, o reconhecimento negado (*misrecognition*) é algo ruim não porque compromete internamente, por assim dizer, as possibilidades de formação de uma subjetividade autônoma, mas porque constitui uma forma de subordinação que compromete a participação social como um igual. Nessa interpretação, o paradigma do reconhecimento assume os caracteres do conceito de justo que o aproximam do paradigma da redistribuição, colocando-se como análogo à ideia liberal de igualdade de oportunidades, e perde seus traços “éticos”.

Em resumo, esses, dentre outros contrastes, colocam as teorias de Fraser e Honneth como dois modelos que, em comum, buscam oferecer uma compreensão moral dos movimentos sociais que permita julgá-los em suas inclinações arbitrárias e promissoras. Da mesma maneira, ambos permitem tematizar, de maneiras distintas entre si, as relações sociais nas quais estão imbrincados os sujeitos que perguntam pela justiça.

No entanto, pouco ainda foi dito aqui sobre as duas teorias no que diz respeito às suas tentativas de interpretar o problema da justiça e o conteúdo deste conceito. Fazer isso envolve abordar ambas no debate que promoveram entre si, assim como as objeções e respostas nele presentes.

2.4 REDISTRIBUIÇÃO OU RECONHECIMENTO: UMA INTERPRETAÇÃO

O exame das teorias de Fraser e Honneth permitiu identificar que ambas são teorias de recorte crítico que simultaneamente se propõem como teorias da justiça. Isto é, não se resumem à mera denúncia de formas de exploração ou dominação presentes nas sociedades, propondo também padrões normativos que prescrevem aquilo que a sociedade e as relações no interior desta deveriam ser, uma atitude que não é unânime dentro da própria tradição crítica¹³³.

¹³³ Evidentemente, trata-se aqui de um recorte teórico de ambas as teorias, apresentada em um conjunto circunscrito de escritos. No caso de Honneth em particular, privilegiou-se aqui o conjunto de escritos que caracteriza a fase inicial de sua obra, anteriores à publicação de *Sofrimento de Indeterminação (Leiden an Unbestimmtheit, 2001)*. Como razões principais em favor desse recorte, menciona-se aqui o fato de que as obras empregadas nesta discussão estabelecem de maneira mais estreita a relação entre uma interpretação normativa dos conflitos sociais e a noção de justiça. Supostamente, isso não teria ocorrido em obras posteriores, onde tal interpretação dos conflitos cederia lugar a uma interpretação do sofrimento social como ponto partida para a articulação do conteúdo normativo constituinte da noção de justiça. Mais detalhes acerca dessa guinada teórica podem ser encontrados em Werle e Melo (2007).

Ainda resta um ponto a ser mencionado nesta discussão: embora o próprio Honneth apresente sua teoria como uma proponente para determinar o conteúdo da noção de justiça no debate com Fraser, é possível questionar, do ponto de vista de sua obra madura se sua noção de justiça pode ser equiparada às demais apresentadas ao longo do texto. Essa observação será particularmente importante em vista dos argumentos a serem discutidos nas páginas 138-141. Vale admitir que Honneth inclui mais tarefas teóricas sob o conceito de justiça do que a mera disputa estabelecida neste texto, incluindo a própria tarefa de mostrar a superação dos desenvolvimentos culturais que colocaram a referida disputa.

Agradeço ao prof. Luis Repa por estas colocações e lamento não poder respondê-las inteiramente. Por enquanto, é apenas possível dizer que, quando Honneth (2014) caracteriza uma sociedade justa a partir das condições sociais necessárias ao desenvolvimento da autonomia pessoal, possibilitando aos sujeitos a autorrealização, sua noção de justiça assume um significado distinto daqueles abordados até aqui. Uma sociedade caracterizada pela satisfação de tais condições não só seria uma sociedade sem conflitos, mas também uma sociedade onde a própria noção de justiça tal como empregada nesta discussão seria obsoleta. Nesse caso, Honneth não estaria se referindo à justiça, mas a outra coisa, cuja consistência precisaria ser examinada.

Inversamente, ao analisar as demais teorias apresentadas acima, incluindo aquela de Elizabeth Anderson, é possível perceber que, embora tomando como ponto de partida valores da tradição liberal e o próprio paradigma distributivo (no caso de Anderson), estas realizam a crítica das relações sociais. Isto é, não se resumem a uma atitude meramente congratulatória da tradição liberal ou definem quinhões distributivos, ocupando-se primeiramente de uma crítica das relações sociais e identificação de suas assimetrias¹³⁴.

O fato de que teorias ditas liberais tratam de temas da teoria crítica (incluindo exploração, opressão e dominação social), e de que teorias críticas se aproximam de temas da tradição do liberalismo (como direitos individuais e democracia), borra as fronteiras entre liberalismo e teoria crítica. Essa amálgama de comprometimentos teóricos faz com que a disputa entre Fraser e Honneth envolva essa dupla filiação, pois suas linguagens ou gramáticas normativas disputam a interpretação dos movimentos sociais no que diz respeito à justiça. Ou seja, cada uma das teorias pretende ser aquela que melhor levou em consideração tanto aquilo que constitui o impulso motivacional dos movimentos sociais como também ofereceu uma compreensão adequada do que pode ser uma noção de justiça aceitável dentro do horizonte democrático.

No que diz respeito à interpretação adequada dos movimentos sociais, Honneth sustenta que a teoria de Fraser não é a mais adequada para interpretar a “instância pré-teórica”, o elemento crítico já embutido na sociedade, de modo a realizar a crítica social. Da mesma maneira, não é capaz de caracterizar adequadamente as experiências de injustiça social, na forma de humilhação e desrespeito, que supõem expectativas de justiça violadas as quais são o ponto de partida para a elaboração de um conceito de justiça. Como resultado, a teoria de Fraser tende a sofrer dos mesmos vícios das teorias kantianas ao propor um universalismo moral vazio e descolado das expectativas morais presentes na sociedade.

Além disso, contra a interpretação “bidimensional” da justiça proposta por Fraser, Honneth sustenta que mesmo as expectativas de

¹³⁴ Nos termos da teoria crítica desde o ensaio inaugural *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, a definição de teoria crítica inclui, como observam Denilson Werle e Rúrion Melo, uma pretensão “teórico-explicativa” e outra “crítico-normativa”. Ambos consideram que há uma renovação da teoria crítica que incorpora novas leituras da realidade social e questões colocadas pelo atual debate da teoria crítica normativa, pautado pelas discussões acerca da justiça. Sobre essa interpretação de Melo e Werle, ver NOBRE (2008, p. 183 *passim*). O engajamento de Fraser e Honneth nesse debate responde pelas suas particularidades no tratamento do duplo aspecto da teoria crítica.

justiça envolvendo aspectos socioeconômicos só podem ser adequadamente compreendidas mediante sua formulação teórica com as categorias do reconhecimento. Recorrendo a historiadores como E. P. Thompson, Honneth sustenta que mesmo as experiências de injustiça de cunho distributivo só podem ser adequadamente compreendidas se se prestar atenção às descrições que os sujeitos fazem de si mesmos, na qual a experiência social e a própria identidade desempenham um papel central¹³⁵. Ao negligenciar essas experiências, a teoria de Fraser não estaria apta nem a interpretar a evolução das lutas sociais, nem capaz de elaborar um conceito de justiça conectado àquilo que os sujeitos de fato reivindicam.

Por isso, Honneth defende que redistribuição e reconhecimento não são duas gramáticas irreduzíveis da justiça, haja vista que ambas estão embutidas nas reivindicações dos movimentos sociais. Como visto acima acerca do movimento operário inglês (ver nota de rodapé), os operários não reivindicavam uma distribuição social mais justa da riqueza por razões propriamente distributivas, mas porque queriam cooperar com os demais enquanto sujeitos honrados, que tem dignidade¹³⁶.

Honneth critica o uso que Fraser faz do termo “redistribuição” ao empregá-lo em um sentido puramente econômico, ignorando as pretensões por igualdade de direitos que acompanham as reivindicações distributivas. Interpretar tais reivindicações adequadamente, segundo

¹³⁵ Sobre isso, Honneth afirma textualmente que: “Inicialmente foi a pesquisa histórica acerca do movimento operário que primeiro esclareceu até que ponto os objetivos do reconhecimento já haviam marcado o protesto das classes [sociais] mais baixas no capitalismo emergente e gradualmente predominante. Tendo em vista a tendência [teórica] de só se considerar os interesses econômicos, historiadores tais como E. P. Thompson e Barrington Moore foram capazes de mostrar que, quando se chegou às fontes motivacionais de resistência e protesto, a violação das pretensões de honra transmitidas localmente foi muito mais importante” (FRASER e HONNETH, 2003, p 131). Em outras palavras, uma teoria atenta às experiências de injustiça e capaz de elaborar uma noção de justiça conectada às lutas sociais precisa levar em conta as identidades e experiências sociais dos sujeitos. Para isso, as expectativas sociais de honra e dignidade são muito mais importantes que critérios morais universalistas.

¹³⁶ Essas são as razões pelas quais Honneth (*ibidem*, p. 135-40) defende que as reivindicações distributivas têm de ser compreendidas como pretensão de reconhecimento como um igual sujeito de direito, capaz de assumir responsabilidades e participar politicamente tal como os demais.

Honneth, envolve adotar a linguagem normativa do reconhecimento, que permitiria integrar a noção de cooperação no mundo do trabalho às demais dimensões da interação social.

Da mesma maneira, Honneth questiona a gramática normativa proposta por Fraser perguntando porque economia e cultura (ou mesmo a política, que foi incluída posteriormente) são consideradas as dimensões relevantes para a noção de justiça, ao invés de outras?

Permanece completamente obscuro porque a ordem social capitalista está agora a ser investigada especificamente a partir das duas perspectivas da “economia” e da “cultura”, quando pareceria igualmente possível analisar o campo do objeto a partir de outras perspectivas, como a “moralidade” ou o “direito”. Em resumo, qualquer forma de perspectivismo metodológico permanece vazio enquanto não estiver ancorado nas visões sócio-teóricas acerca de como a reprodução social nas sociedades capitalistas deve ser entendida (FRASER e HONNETH, 2003, p. 156, tradução nossa).

Em outras palavras, porque apenas redistribuição e reconhecimento, tal como compreendidos por Fraser, porque apenas economia e cultura? Não há uma razão prévia forte o suficiente para limitar o discurso acerca da justiça dentro destas duas dimensões, nem para interpretar o contexto de surgimento da pergunta pela justiça exclusivamente nesses termos. A gramática do reconhecimento proposta por Honneth, ao invés disso, teria a vantagem de integrar diferentes dimensões da relação interpessoal institucionalizadas nas sociedades modernas, sem reduzi-las a uma ou outra dimensão dentre elas e mantendo-se porosa às experiências sociais e valores locais.

Para Honneth, a unidade da justiça pode ser defendida na ideia da formação bem-sucedida da identidade prática. Esta que, como visto acima, tem nas dimensões de autoconfiança, autorrespeito e autoestima os elementos constituintes para uma relação prática consigo mesmo¹³⁷.

¹³⁷ A relação entre reconhecimento, autonomia e justiça foi explorada por Honneth e John Christman (2005) em outra oportunidade. No artigo em questão, ambos defendem que a compreensão da autonomia deve levar em conta alguns fatos da psicologia moral humana, incluindo a constatação de que a formação das capacidades práticas é dependente de atitudes de suporte dos demais. A justiça surge na relação entre autonomia e reconhecimento tendo em vista que o processo de formação da autonomia e as relações interpessoais que o

Dito em outras palavras, Honneth defende que a justiça consiste do conjunto de condições sociais necessárias para a formação da identidade individual, sem que a teoria defina nenhuma identidade em detrimento de outras.

Em resposta, Fraser enfatiza os aspectos formais de seu modelo em relação àquilo que considera ser, na proposta de Honneth, um modelo sectário de justiça social que, ademais, apresenta aporias. Em resumo, para ela, o modelo de interpretação da experiência de injustiça como subordinação de status que advoga é superior ao modelo de Honneth, que interpreta a experiência de injustiça na forma de uma subjetividade comprometida, em pelo menos três aspectos: 1) a gramática normativa da distribuição não se deixa reduzir àquela do reconhecimento; 2) A teoria do reconhecimento de Honneth é sectária, isto é, adota uma forma de vida em particular em detrimento de outras, sendo por isso incompatível com a democracia; 3) Da mesma maneira, o reconhecimento proposto por Honneth como um modelo de justiça possui muitas ambiguidades e aporias que o tornam inadequado para equacionar disputas por justiça.

No que diz respeito à *primeira crítica*, Fraser (2011) defende em várias ocasiões que uma interpretação das lutas sociais apenas sob o viés do reconhecimento das identidades deixou passar de lado o aspecto da exploração. Caso sintomático é o movimento feminista nos anos 80 que apostou no combate à subordinação das mulheres justamente no momento em que a globalização chegara e aumentara as desigualdades no mundo. Ainda hoje este e outros movimentos sociais lutam pela não subordinação cultural das mulheres e rompimento das formas de dominação cultural que lhes vedam acesso ao mundo do trabalho sem questionar as profundas desigualdades socioeconômicas geradas na esfera do trabalho.

Essa mesma miopia, segundo Fraser, se faz presente na interpretação distributiva de Honneth como pretensão de reconhecimento como participante no mundo do trabalho e do direito. Compreendida sem uma gramática moral da redistribuição independente, essa forma de reconhecimento pode negligenciar formas de inclusão no mundo do trabalho, algumas delas orientadas pelo reconhecimento da “dignidade do trabalhador”, que mascaram assimetrias profundas de poder entre empregadores e empregados, por exemplo. Isto significa que a denúncia da exploração evidencia que o

constituem apresentam vulnerabilidades e estão sujeitas a rupturas, necessitando, portanto, de garantias institucionais para sua proteção.

fenômeno da injustiça econômica só pode ser adequadamente denunciado em suas estruturas se se dispuser de uma gramática capaz de denunciar os efeitos nefastos da desigualdade para a participação como um igual. Por essa razão, o monismo normativo de Honneth não consegue apreender adequadamente a diversidade dos aspectos do objeto que pretende explicar.

No que diz respeito à *segunda crítica*, Fraser defende que, diferentemente do modelo de justiça como reconhecimento de Axel Honneth, sua proposta “permite justificar reivindicações por reconhecimento como moralmente vinculantes dentro das condições modernas de pluralismo de valores” (FRASER e HONNETH, 2003, p. 31). Em tais condições, nenhuma concepção de autorrealização ou de boa vida é aceita por todos, o que torna sua defesa como critério de justiça inviável dentro do contexto das democracias modernas¹³⁸.

Além disso, o critério de paridade na participação e suas dimensões econômica, cultural e política concerne aspectos institucionais das sociedades modernas, não a linguagem específica de cada uma das formas de vida e doutrinas éticas no interior de uma democracia, tal como faz a teoria do reconhecimento de Honneth. Com isso, sua teoria está mais apta a oferecer uma linguagem comum, assim como padrões de não-subordinação públicos para a deliberação democrática. A teoria de Honneth, ao colocar em jogo a identidade de cada movimento social na deliberação pública, tende a enfrentar o problema da incomensurabilidade das pretensões de reconhecimento¹³⁹.

¹³⁸ Além disso, vale mencionar o fato de que sujeitos não possuem uma única identidade, mas várias identidades que se interseccionam. Isto é, o indivíduo da classe trabalhadora que faz reivindicações por melhores salários pode ser homem ou mulher, pertencente a uma ou outra etnia, de determinada orientação sexual e morador de determinado bairro da cidade. Todas essas identidades se sobrepõem em um mesmo sujeito da justiça, o que, segundo Fraser, fala em favor de sua abordagem à medida em que pede por um critério articulador.

¹³⁹ Na medida em que Fraser propõe um critério de justiça que concerne estruturas institucionais e não a dimensão das capacidades práticas de cada um, como faz Honneth, sua teoria consegue evitar o que seria uma “psicologização” da justiça. Isso porque o modelo honnethiano, embora reserve um papel importante aos movimentos sociais em elaborar discursivamente a experiência de desrespeito individual de modo que ela se torne experiência de grupo e ganhe caráter público, não é capaz de eliminar inteiramente o elemento psicológico da justiça. Evidentemente que Honneth teria boas respostas para isso, sendo uma delas a afirmação de que o objeto das reivindicações de justiça consiste não da experiência individual de desrespeito, mas das expectativas socialmente

Isso se torna mais sintomático, tendo em vista a *terceira crítica*, a saber, de que o modelo de justiça como reconhecimento proposto por Honneth é inadequado para tratar de questões de justiça, haja vista que possui ambiguidades e aporias insuperáveis. Para se ter uma adequada dimensão de como estas comprometem a proposta honnethiana, vale recapitular o pressuposto desta seção, segundo o qual contextos da justiça são contextos de conflitos sociais, onde indivíduos e grupos sociais realizam reivindicações concorrentes de justiça visando bens, direitos e relações sociais que são frequentemente escassos.

Pois bem, se essas demandas forem interpretadas no modelo de reconhecimento orientado para o ideal de uma autorrelação prática composto de autoconfiança, autorrespeito e autoestima, não haverá um critério de justiça adequado para se arbitrar as disputas políticas em contextos de escassez. Afinal, por que certas reivindicações por reconhecimento são mais relevantes que outras? Como julgar publicamente, nas situações de escassez relativa de recursos, quais reivindicações por reconhecimento devem ser aceitas e quais não tendo em vista que algumas delas demandam muito em termos de recursos? O modelo de subordinação de status proposto por Fraser se coloca como o mais apropriado para lidar com estas questões:

Como uma terceira vantagem, o modelo de status evita a visão [em] que todos têm um igual direito à estima social. É claro, tal visão é evidentemente insustentável, pois ela torna sem sentido a noção de estima.

Em contraste, a noção de reconhecimento proposta aqui não acarreta tal *reductio ad absurdum* [redução ao absurdo]. O que ela de fato acarreta é que cada um possui um igual direito a buscar a estima social sob condições de igual oportunidade (FRASER E HONNETH, 2003, p. 32).

Novamente, como apresentado na nota de rodapé acima, a teoria honnethiana poderia muito bem se defender dessas acusações alegando

estabelecidas de reconhecimento que são publicamente reconhecidas. No entanto, a apresentação dessas reivindicações depende dos valores e da experiência social de cada grupo, imbuídas de valores locais e sectários que dificultam sua defesa pública. Sobre os movimentos sociais e sobre como o sofrimento social é por ele elaborado, vale analisar o Capítulo 8 da *Luta por Reconhecimento* de Honneth.

que sua teoria do reconhecimento como critério de justiça se debruça sobre as expectativas socialmente institucionalizadas de reconhecimento, elaboradas a partir da experiência de desrespeito, e que têm caráter público. Nesse sentido, ao tratar de estruturas de reconhecimento publicamente conhecidas, sua teoria evitaria as aporias de uma abordagem psicologizante.

Não obstante, a própria natureza dos conceitos centrais da teoria do reconhecimento de Honneth, tais como autorrealização, a tríade autoconfiança, autoestima e autorrespeito, bem como a ideia de formação bem-sucedida da identidade são resistentes a uma formulação pública, haja vista que seu conteúdo costumeiramente está relacionado aos fins de cada grupo social. Por essa razão, é difícil esperar que uma noção de justiça elaborada com apelo a tais conceitos possa ser usada como critério público para arbitragem de conflitos sociais, tampouco para deliberação sobre questões de justiça que concernem a todos.

Ao final desse balanço, cabe notar que quem sabe o ponto principal nessa disputa ainda não foi mencionado. Isso, porque o exame realizado desde o primeiro capítulo até agora evidenciou que as reivindicações por justiça, assim como a pergunta por este conceito, surgem em circunstâncias sociais caracterizadas por profundas divergências, onde reivindicações concorrentes por justiça por vezes assumem a forma de conflitos sociais. Tais conflitos, como também mencionado, surgem em vista do fato de que sujeitos da justiça que reivindicam por vezes não se encontram em condições de igualdade. Pelo contrário, no caso de alguns movimentos sociais, o conflito consiste na busca pela igualdade enquanto sujeitos, assim como visando que suas reivindicações sejam “vistas” pelos demais.

Tendo-se essas considerações em mente, é possível perceber que, de um modo ou de outro, as teorias de Fraser e Honneth entendem que as reivindicações por justiça precisam ser compreendidas dentro do contexto das relações sociais. Isto é, de um modo ou de outro, as reivindicações por justiça por eles analisadas concernem as relações intersubjetivas, perguntando-se pelo que significa viver em condições de igualdade em algum sentido relevante no contexto de relações sociais que constitui as sociedades modernas.

A teoria de Honneth pretende levar as relações interpessoais a sério, ao propor seu modelo de justiça cujo objeto são as relações intersubjetivas constitutivas da autonomia e centrais para a formação não danificada da identidade pessoal. Da mesma maneira, pretende ter em conta o “entramamento social” da justiça, ao mostrar a

interdependência entre as pessoas, no desenvolvimento de sua autonomia, que está pressuposta nas reivindicações por justiça.

No entanto, sua teoria perde de vista o caráter mais central dessas relações, a saber, que a reivindicação dos sujeitos da justiça, fundamentalmente, é uma reivindicação por igualdade em algum sentido relevante nas suas relações interpessoais. Isso pressupõe, dentre outras coisas, que considerar a justiça nas relações entre as pessoas significa considerar as características morais dessas próprias relações, evitando abordá-las de maneira unilateral. Isto é, evitando tratar de relações sociais apenas sob a perspectiva de caracteres individuais (ou individualistas) como a formação da autonomia dos sujeitos.

Sintomáticas dessa unilateralidade são as noções de dignidade e honra que Honneth, com apelo a Thompson, defende como aspecto simbólico que coloca as lutas sociais, mesmo aquelas de conteúdo socioeconômico, como fundamentalmente constituídas de lutas por reconhecimento. No seu caso, por reconhecimento da identidade enquanto trabalhadores.

Ora, uma reivindicação social por dignidade e honra, se tomada de maneira unilateral e não tematizada sob o prisma das relações sociais e do critério de igualdade a elas aplicado, pode muito bem ser cega ao fato de que relações de reconhecimento são por vezes profundamente assimétricas. Nesse caso, uma abordagem da justiça seria míope aos casos de reivindicações por reconhecimento que lutam pelo exercício de papéis submissos ou pela participação como dominado em uma ordem social injusta. Se essa crítica é levada a sério, ela leva à conclusão de que o modelo de Honneth tem assimetrias profundas que o tornam uma linguagem normativa equivocada e insuficiente para tratar de questões de justiça.

Essas considerações realçam a importante intuição trazida pelo critério de paridade de participação defendido por Fraser. Com ele, a teórica consegue explicar de maneira mais apropriada os conflitos sociais enquanto circunstância social a partir da qual a pergunta pela justiça emerge, ressaltando seu caráter público:

Em contraste com essas abordagens, o modelo de status trata a paridade de participação como um padrão a ser aplicado dialogicamente, nos processos democráticos de deliberação pública. Nenhuma visão [pré] dada – nem aquela dos requerentes, nem aquela dos “experts” – é irrevogável (FRASER e HONNETH, 2003, p. 43, tradução nossa).

Nessa apresentação feita por Fraser, ela ressalta as características que tornam sua gramática normativa a mais apta para interpretar as reivindicações dos movimentos sociais e elaborar uma noção não sectária de justiça para sociedades liberais democráticas. Nessa ligação, a justiça é compreendida como uma conquista discursiva e, portanto, democrática. Igualmente, as reivindicações por justiça e a pergunta pelo próprio significado da noção de justiça surgem como uma questão no interior de uma democracia, levada a cabo por sujeitos que questionam o que significa viver em condições de igualdade.

No entanto, a paridade de participação como um padrão mais elevado e abstrato de justiça remete a um recorte teórico específico, que ela mesma admite ser universalista-kantiano. Tal universalismo moral tem duas características: primeiro, ele inclui todos os parceiros de interação social e; segundo, pressupõe um igual valor moral de todos os seres humanos. Dentro dessas características, Fraser defende que a paridade de participação como critério de justiça é tanto capaz de ser válida a todos dentro de uma democracia como também reconhecer o caráter distintivo de cada cultura¹⁴⁰. O que, mesmo assim, não está livre de controvérsias:

Porém o universalismo moral neste sentido ainda deixa em aberto a questão se o reconhecimento das idiosincrasias de um indivíduo ou grupo poderia ser exigido pela justiça como um elemento entre outros para a condição intersubjetiva da paridade de participação.

Essa questão não pode ser respondida, eu defendo, por uma consideração a priori dos tipos de reconhecimento os quais todo mundo sempre necessita [...]. Dessa perspectiva, o reconhecimento é um remédio para a injustiça social e não a satisfação de uma necessidade humana genérica (FRASER e HONNETH, 2003, p. 46, tradução nossa).

Certamente alguém poderia objetar, como admite Fraser aqui, acerca do porquê de o reconhecimento não ser por si só uma questão de justiça, haja vista que pode ser defendido com bons argumentos que se trata de uma necessidade humana. Mais do que isso, como mostra Honneth, o reconhecimento é uma necessidade humana em vista da

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 45.

formação das capacidades práticas que definem um indivíduo autônomo, sendo condição para a realização de qualquer forma de vida.

As objeções de Fraser são muito sérias e, em algum sentido, não podem ser completamente respondidas. Como é possível notar, ao defender sua concepção de reconhecimento como uma questão de justiça, Honneth utiliza uma linguagem normativa que, como já visto na seção acima, enfrenta dificuldades para se afirmar como uma questão de justiça. Afinal, não há algo no fato de que seres humanos têm necessidades de reconhecimento que implique que estas necessariamente devam ser atendidas, ainda mais tendo em vista que contextos da justiça são contextos de escassez, isto é, contextos que não permitem a satisfação de toda e qualquer necessidade humana.

Por isso, o critério de paridade de participação oferecido por Fraser consegue justificar, de maneira mais convincente do que a teoria do reconhecimento de Honneth, porque lutas por reconhecimento devem ser consideradas não apenas reivindicações pela satisfação de necessidade humanas, mas também reivindicações por justiça. Em sua leitura, reconhecimento é uma questão de justiça porque as pessoas querem cooperar umas com as outras em uma sociedade como iguais, sem estar submetidas.

Em contrapartida, se por um lado Fraser oferece um critério racional forte para defender pretensões de reconhecimento e redistribuição como questões de justiça, por outro lado sua proposta não fica livre de controvérsias. Uma delas, bastante sintomática, é derivada da crítica honnethiana, que questionou o porquê de economia e cultura (pode-se incluir também a política) serem eleitas as dimensões mais importantes para a justiça nas relações entre as pessoas¹⁴¹. Por que não incluir outras dimensões da sociabilidade como decisivas para a interação como um igual? Ou, de modo mais fundamental, poder-se-ia perguntar: por que cabe ao teórico definir quais são as dimensões da paridade de participação?

Essas perguntas são importantes porque explicitam algumas escolhas teóricas básicas de Fraser que podem ser elas mesmas objeto de reflexão. Afinal, sua teoria se ocupou mais de definir as dimensões nas

¹⁴¹ Essa crítica pode ser encontrada nas passagens onde Honneth questiona o porquê de uma teoria ser “bidimensional”. Poder-se-ia propor igualmente uma teoria “tridimensional” ou “quadridimensional” da justiça. Em resumo, a crítica coloca a seguinte pergunta: porque cabe ao teórico definir quais são as esferas de interação social mais importantes que devem receber consideração do ponto de vista da justiça, ao invés de outras? Sobre isso, ver Honneth (2003, p. 156).

quais a paridade de participação seria uma norma superior e abstrata regulatória do que em responder, em primeiro lugar, “por que paridade de participação?”. Certamente suas análises dos conflitos sociais permitem corroborar seu meta-princípio normativo abstrato. Por outro lado, permitem identificar que seu meta-princípio é *aplicado* como forma de interpretação dos movimentos sociais ao invés de ser visto como algo originado em seu interior, expresso na voz dos próprios sujeitos¹⁴².

Em resumo, as teorias críticas de Fraser e de Honneth procuram questionar em comum as relações interpessoais no interior das sociedades democráticas e mostrar como os conflitos sociais influem na pergunta pela justiça ao questioná-las. Procurou-se mostrar que no debate “redistribuição ou reconhecimento” a teoria de Fraser é melhor sucedida ao conseguir oferecer um critério que interprete como questão de justiça tanto as reivindicações presentes nos conflitos sociais como as relações sociais que tais conflitos supostamente questionam.

No entanto, há concepções políticas que procuraram incorporar os desafios encarados pelas teorias de Fraser e Honneth a partir de outros pressupostos. Seu objetivo não será apenas elaborar teoricamente as reivindicações presentes nas lutas sociais de acordo com diferentes gramáticas normativas, mas também oferecer um critério reflexivo que permita entender essas reivindicações como consistindo de reivindicações por justiça. Essas concepções serão objeto de exame no próximo capítulo.

¹⁴² Uma das perguntas remanescentes do modo como Fraser apresenta e interpreta a paridade de participação é a seguinte: haja vista que este é, como Fraser reconhece, um princípio elevado e abstrato de justiça para as sociedades democráticas liberais, por que não defini-lo como cidadania democrática? Isso porque “cidadania democrática” pode ser definido de maneira que compreenda não apenas o exercício da soberania popular, mas da autonomia, em seus vários domínios, em condições de igualdade. Entender o caráter imanente do critério de paridade de participação nas práticas democráticas poderia ajudar tanto no enraizamento como na justificação de seu critério de justiça.

3. POR QUE JUSTIÇA AFINAL?

3.1 DUAS IMAGENS DA JUSTIÇA

O papel dos conflitos sociais para a noção de justiça social ganhou importância em vários teóricos. Como visto acima, enquanto alguns reivindicam o lugar dos conflitos sociais para a filosofia política e às teorias da justiça, outros foram além, reivindicando o conteúdo normativo supostamente presente nos mesmos.

Não obstante, poucos conseguiram dar expressão ao aspecto reflexivo dos conflitos sociais na elaboração de critérios normativos como Rainer Forst. Para ele, a justiça social e as reivindicações têm sua origem e sentido no conflito social, “que surge no mundo como resultado de um ‘não’ político” que, em sua teoria, pode ser entendido como dirigido à determinadas relações sociais dentro de práticas discursivas¹⁴³. Ao mesmo tempo, uma filosofia política que se apresenta crítica e reflexiva, segundo Forst, não pode se limitar a esse ponto de partida, mas precisa também “voltar-se sobre si mesma”. De modo a entender seu projeto filosófico em continuidade com aqueles já discutidos acima, faz-se necessário apresentá-lo a partir da crítica feita aos modelos de justiça centrados na distribuição de bens.

Embora a teoria de Forst tenha seu início em sua abordagem do debate entre liberais e comunitaristas, apresentada em *Contextos da Justiça*, algumas de suas teses centrais foram articuladas de maneira mais explícita no famoso artigo *Duas Imagens da Justiça*¹⁴⁴. Nele, o filósofo argumenta que, de maneira análoga ao que ocorre na Arte, a tradição filosófica tem desenvolvido diferentes representações da justiça desde Platão. Segundo ele, de um modo ou outro, essas representações

¹⁴³ Forst (2011b, p. 14, tradução nossa).

Todas as traduções da obra *Crítica das Relações de Justificação* empregadas aqui utilizam como apoio a tradução feita pelo professor Denilson Werle (FORST, no prelo) ao original em alemão, em cotejo com a tradução inglesa (FORST, 2014c).

As traduções empregadas para a obra *Direito à Justificação* envolvem cotejo da edição original em alemão (FORST, 2007a) com a tradução inglesa da mesma (FORST, 2011a). Todo o esforço de tradução das passagens de Forst, cabe enfatizar, é devedor das escolhas de tradução e estilísticas feitas pelo prof. Denilson Werle.

¹⁴⁴ Embora o artigo tenha tido circulação muito antes de sua publicação em um livro, utiliza-se aqui sua versão mais recente, publicada em Forst (2011b, p. 29-52).

em geral tendem a fazer uma interpretação do princípio de Ulpiano – “a cada um o seu” (*suum quique*) – que nos conduz ao engano sobre a questão central da justiça. Elas interpretavam a questão como consistindo em determinar que bens ou recursos devem corresponder a determinados indivíduos de maneira justa ou, em outras palavras, definindo *a quem cabe o que*.

Evidentemente, para Forst (2011b, p. 31 *passim*) essas “visões centradas nos bens” possuem seus méritos, já que a justiça distributiva reflete acerca de que bens que as pessoas podem sentir-se legitimadas a reivindicar. Entretanto, restringindo-se em determinar os quinhões distributivos que cabem a determinados indivíduos, essas visões perdem de vista vários aspectos importantes da justiça, que Forst resume em quatro críticas principais.

Primeiramente, tais abordagens negligenciam a questão de como os bens surgem no mundo. Isto é, a imagem da justiça presente nessas abordagens não leva adequadamente a sério os contextos de produção e distribuição dos bens como parte da própria investigação da justiça, focando sua atenção seja nos bens a serem distribuídos, seja em um estado de coisas justo que se pretende alcançar.

Em segundo lugar, tal imagem da justiça negligencia a dimensão política da justiça ao não colocar em questão quem realiza a sua distribuição e sob quais critérios esta é conduzida. Nas palavras de Forst, nesta imagem da justiça, é como se existisse uma “grande máquina de distribuição”, um distribuidor neutro e eficiente que apenas necessita ser configurado com a “métrica adequada” da justiça. Ou seja, dentro desta imagem, os indivíduos são concebidos como recipientes passivos de bens, mas não necessariamente da justiça, nem tampouco como autores das regras de justiça.

Em terceiro lugar, tal imagem da justiça por vezes pressupõe que os discursos de justificação que dão suporte às reivindicações por bens simplesmente “existem”, independentemente das práticas de justificação levadas a cabo por sujeitos aqui e agora. Isto é, trata-se da negligência do aspecto discursivo da justiça, que tem o papel não apenas de denominar e dar sentido aos bens, direitos e vantagens em disputa, como também de pôr em discussão o próprio significado da cidadania democrática. Como resultado, nessa imagem da justiça o teórico não apenas assume – indevidamente – o lugar dos sujeitos concernidos na tarefa de definir o que está em disputa, como também define de antemão a identidade dos sujeitos que reivindicam.

Por último, mas não menos impactante, essa imagem da justiça também oferece uma consideração muito limitada acerca da injustiça ao

interpretá-la como um déficit de bens, direitos, recursos ou capacidades. Sob essa ótica, avalia-se da mesma maneira a situação de uma pessoa vítima de uma catástrofe natural e aquela de uma pessoa que sofre de exploração econômica ou política. E, mais do que isso, a teoria deixa tais relações de exploração sem a devida denúncia.

Em função dessas razões, Forst sugere uma outra imagem da justiça, mais apta a respondê-las. Como ponto de partida, Forst afirma que, intuitivamente, ao considerar o significado da justiça, é possível observar que ele tem um significado que se contrapõe ao conceito de arbitrariedade.

O conceito de justiça possui um significado central que tem a *arbitrariedade* como seu conceito oposto: seja a dominação arbitrária de indivíduos ou de uma outra parte da comunidade (por exemplo, uma classe), seja a aceitação de contingências sociais que leva a posições e relações assimétricas de domínio [*Beherrschung*] que são aceitas como fatais e inexoráveis (FORST, 2011b, p. 32-3)

Isto é, a justiça diz respeito àquilo que pode ser identificado como racional e moralmente aceitável pelos sujeitos, ao contrário daquilo que pode ser visto como resultado da pura força bruta, da imposição, da aceitação ocasional ou de demais contingências¹⁴⁵. E isso, por sua vez, também supõe que aquilo que é considerado justo pode ser avaliado como tal pelos sujeitos, sendo isso não apenas um acessório à noção de justiça, mas elemento central de seu próprio conteúdo.

Evidentemente, quando Forst discorre sobre a arbitrariedade, ele não pensa em toda e qualquer contingência que gera efeitos sobre a vida das pessoas, mas nas formas de arbitrariedade humanamente produzidas – ou humanamente sancionadas–. No caso, Forst se ocupa da justiça como oposta à dominação arbitrária, isto é, ao governo ou domínio arbitrários – sem o consentimento – de alguns sobre outros.

À primeira vista, percebe-se que as pessoas constantemente reivindicam por direitos, igualdade, bens etc... Não obstante, do ponto de vista reflexivo, o que as reivindicações expressam é a pretensão de se ser tratado como um sujeito autônomo, capaz de interagir com os demais como um igual na deliberação sobre as normas comuns. Nesse sentido:

¹⁴⁵ Claro, Forst fala a respeito das injustiças humanamente produzidas ou sancionadas, não da eliminação de quaisquer contingências. Em outras ocasiões, Forst (*Ibidem*, p. 40) fala que dominação é regra sem justificação (*ohne Grund*).

A justiça exige que os participantes de um contexto de cooperação sejam respeitados como iguais, e isto quer dizer: que eles são participantes em igualdade de direitos de uma *ordem de justificação* social e política na qual são determinadas, com sua participação, as condições de produção e de distribuição dos bens (FORST, 2011b, p. 37).

Tendo-se em vista esse núcleo conceitual, a reivindicação de justiça, compreendida como resistência à regra e ao domínio arbitrários, ao invés de ser entendida como dirigida a coisas específicas, é em primeira instância, uma reivindicação por poder. A saber, a reivindicação por não ser dominado, explorado ou humilhado é, primeiramente, uma reivindicação pelo pertencimento como um igual na avaliação das normas que lhe concernem.

Forst (*idem*) enfatiza o ponto político envolvido nas questões de justiça tendo em vista que os bens a serem distribuídos aos indivíduos resultam das suas atividades de produção coordenadas, além de que o próprio processo de distribuição supõe a deliberação e a decisão coletivas. Isso permite a ele argumentar em favor de outra representação da justiça, mais ajustada às relações e estruturas intersubjetivas que caracterizam o contexto de seu surgimento. Por isso, para Forst (*idem*) a justiça é um conceito que diz respeito às relações entre indivíduos de uma determinada política que produzem, reivindicam e distribuem bens entre si. Similarmente, as questões a ela concernentes devem ser concebidas de maneira relacional, ou seja, refletindo primeiramente acerca das relações interpessoais envolvidas nas discussões sobre critérios distributivos.

Essa compreensão normativa das questões de justiça levada a cabo pelos sujeitos concretos insere Forst no debate que Fraser e Honneth travaram no que diz respeito à interpretação normativa dos conflitos sociais. Para ele, nesse debate, o que está em jogo não é apenas uma disputa sobre a gramática mais adequada dos conflitos sociais, mas algumas questões mais fundamentais “sobre como os seres humanos deveriam ser vistos na qualidade de sujeitos sociais, ou seja, reflete questões de ontologia social” (FORST, 2011b, p. 135).

Sem dúvida, ambas as teorias, tanto de Fraser como de Honneth (e, sem dúvida, também Young¹⁴⁶), evitam a imagem meramente distributiva da justiça, acima mencionada. Isto é, ambas levam em

¹⁴⁶ Será feito exame da teoria de Iris Young abaixo.

consideração que sujeitos da justiça estão inseridos em contextos práticos e que as reivindicações por justiça presentes nos conflitos têm como objeto as relações sociais em vez de meros quinhões distributivos¹⁴⁷. Igualmente, as teorias mencionadas levam em conta, em maior ou menor medida, a autonomia dos sujeitos que, em contextos práticos, elaboram suas reivindicações a partir da sua experiência social e de expectativas normativas imanentes. Como resultado, os critérios normativos oferecidos por suas teorias procuram dar articulação teórica às práticas discursivas já em curso na sociedade.

Nesse caso: o que torna uma teoria mais apta do que outra para interpretar os conflitos sociais? Para Forst, o que está em jogo nos conflitos sociais, do ponto de vista reflexivo, não é uma gramática da justiça ou outra, mas determinada autocompreensão que os sujeitos têm de si mesmos, ainda que esta nem sempre esteja completamente explícita para eles no momento em que as reivindicações de justiça são feitas.

O que está no cerne dessa autocompreensão é o fato de que, nas ‘circunstâncias da justiça’ que incluem por vezes situações de conflito social, sujeitos da justiça fazem reivindicações aos demais com a pretensão de que estas possam ser aceitas pelos demais com boas razões. Isso, por sua vez, está ligado a determinada imagem de si mesmos como sujeitos capazes de elaborar reivindicações de justiça e apoiá-las com razões. Em suas palavras, “nas questões de justiça temos de recorrer a uma específica gramática normativa de justificação, que está profundamente ancorada [*hineingreift*] em nossos juízos normativos” (FORST, 2011b, p. 139). Isto é, reivindicações por justiça, seja envolvendo questões de reconhecimento e justificação, envolvem juízos cujo aspecto formal diz algo sobre a própria identidade normativa dos sujeitos.

Esse aspecto formal, bem como caráter dos sujeitos da justiça, podem ser vistos reflexivamente a partir do que está em jogo nas questões de justiça e das situações de conflito nas quais elas têm lugar. Afinal, “um contexto de justiça é sempre um contexto de justificação

¹⁴⁷ No caso da teoria do reconhecimento de Honneth, Forst afirma que permanece uma ambiguidade entre o reconhecimento entendido como um elemento da justiça presente nas relações e estruturas, por um lado, e o reconhecimento entendido como elemento central que permite o acesso ao “*télos* da vida boa”, por outro (FORST, 2011b, p. 51-2). Enquanto que o primeiro é relacional, o segundo pode ser entendido como chave para a elaboração de uma lista de reivindicações de “coisas” que as pessoas precisam.

[*Kontext der Rechtfertigung*] específico, no qual todas as relações sociais e fundamentalmente relevantes, e também as econômicas, requerem justificação recíproca [*wechselseitig*] e universal [*allgemein*]" (FORST, 2011b, p. 139). Isto é, nas situações onde a pergunta pela a justiça surge estão em jogo reivindicações que têm como objeto a estrutura básica de uma sociedade, bem como as relações interpessoais no interior dela que, por concernirem a todos, colocam-se sob a exigência de uma justificação que seja válida reciprocamente e para todos.

Isso permite a Forst defender um “princípio de justiça reflexivo e abrangente”, elaborado de maneira recursiva a partir dos pressupostos envolvidos nas reivindicações de justiça, que prescreve o seguinte: “não pode haver nenhuma relação social e política que não possa ser justificada de modo recíproco [*reziprok*] e universal [*allgemein*] para aqueles que são parte dos respectivos contextos políticos e sociais” (FORST, 2011b, p. 140). Igualmente, a partir desse princípio embutido na prática de reivindicação da justiça, é possível afirmar um direito à justificação, a partir do qual cada sujeito pode reivindicar a devida justificação, válida de maneira recíproca e universal, para as reivindicações de justiça que lhe concernem¹⁴⁸.

O próprio Forst se encarrega de elaborar, analisando sua própria teoria, as razões pelas quais ela seria mais adequada do que aquelas de Honneth e Fraser para tratar dos contextos da justiça. No que diz respeito à teoria da paridade de participação de Fraser, Forst acredita que, embora sua teoria bidimensional (ou tridimensional, considerando o posterior adendo da dimensão da *representação*) tenha tentado levar a sério a pluralidade dos discursos de justiça, sua teoria teria sido limitada no que diz respeito ao aspecto reflexivo dos conflitos sociais. Pois, pessoas que reivindicam vêm a si mesmos como sujeitos da justiça, a saber, como autores e destinatários de normas que lhes concernem, sendo que isso torna a dimensão da política mais importante do que as demais ao se tratar dos conflitos.

Algumas perguntas se colocam na avaliação do critério normativo de Fraser: 1) “observada essa luz, a ‘paridade de participação’ fornece um *critério* suficiente para a justificação de reivindicações por justiça?” e; 2) “os instrumentos conceituais [*konzeptuellen Mittel*] propostos por Fraser são suficientes para analisar os fenômenos de *injustiça*?” (FORST, 2011b, p. 143).

¹⁴⁸ Mais detalhes serão apresentados na página 159 do presente texto.

Para melhor explorar o potencial de discussão dessas perguntas, vale considerar as duas interpretações possíveis do princípio geral de *paridade de participação* de acordo com Forst. Em uma delas, é possível entendê-lo como “o *têlos* para se estabelecer estruturas sociais e políticas justas e, por conseguinte, como o estado final da justiça” (FORST, 2011b, p. 141). Isto é, nas reivindicações por justiça, o que se deve ter como objetivo é uma relação social na qual estejam providos os recursos, necessidades e formas de reconhecimento necessárias para uma efetiva paridade de participação ou, inversamente, para denunciar as atuais relações sociais quando estas não atendem a esses requisitos.

Outra interpretação possível toma o princípio não como fim da justiça, mas como meio ou condição necessária para a realização da justiça: ele “garante o necessário *status* político e social do cidadão no interior do debate democrático sobre as justificadas medidas políticas quando se trata de questões de redistribuição e reconhecimento” (FORST, 2011b, p. 142). Nessa interpretação, a justiça depende da paridade de participação na medida em que só pode ser realizada no interior de relações de igualdade substancial, que não diminuam nem excluam ninguém¹⁴⁹.

Em qualquer uma dessas interpretações, do ponto de vista da concepção de Forst, o princípio de paridade de participação não leva suficientemente a sério a autonomia das pessoas enquanto sujeitos da justiça. Pois, na primeira interpretação, o princípio se antecipa à deliberação dos sujeitos da justiça, dizendo-lhes quais deveriam ser as dimensões relevantes da justiça, bem como os âmbitos das relações interpessoais mais importantes para a realização da justiça, diminuindo o papel dos concernidos enquanto coautores de suas próprias instituições. Para que um arranjo institucional seja justo, mais importante do que ele ser justificado do ponto de vista teórico é ele poder ser justificado em deliberações e consensos reais entre cidadãos, sendo que esse momento

¹⁴⁹ Vale ressaltar que, neste momento as propostas de Fraser e Forst se aproximam, na medida em que este distingue dois momentos ou papéis de sua proposta, entre aquilo que ele chamou de *justiça fundamental ou mínima* e a chamada *justiça máxima*. Enquanto que o primeiro momento corresponde à reivindicação do papel de sujeitos iguais aos quais cabe o reconhecimento do direito à justificação, o segundo momento corresponde à elaboração de uma *estrutura básica plenamente justificada*, em conformidade com os requisitos formais do princípio de justificação que garante aos sujeitos os direitos e condições sociais que não podem ser negados reciprocamente. A distinção entre os dois momentos é abordada novamente abaixo e pode ser encontrada ao longo dos textos de Forst (2011b, p. 142 *passim*).

está intrinsecamente ligado à própria justiça como realização de sujeitos autônomos.

O meu argumento a favor de uma efetiva estrutura básica de justificação parte da ideia de que uma perspectiva bidimensional sobre a justiça em vista da redistribuição e do reconhecimento é insuficiente quando não coloca em primeiro plano a questão *política* decisiva do exercício do poder” (FORST, 2011b, p. 149-50, itálicos no original).

Sem dúvida, uma sociedade justa pode ser entendida nos termos de Fraser na medida em que se trata de uma sociedade na qual seus membros não sofram de injustiças estruturais nas suas variadas formas. Não obstante, quaisquer que sejam as estruturas sociais a serem escolhidas como componentes de uma sociedade que não exclui ou desrespeita ninguém, estas precisam ser afirmadas como centrais pelos próprios concernidos. Nesse sentido, a dimensão da política tem um papel mais central e decisivo para a justiça do que as dimensões da cultura e da economia.

Na segunda interpretação, por sua vez, o princípio de Fraser parece ser ao mesmo tempo demasiadamente exigente e pouco satisfatório no que diz respeito a saber se uma norma justificada de fato é justa. Demasiadamente exigente porque exigiria muitas condições para que discursos de justiça pudessem ter lugar e, ao mesmo tempo, pouco satisfatório, porque o consenso em condições de igualdade não responde por tudo aquilo que se considera relevante do ponto de vista da avaliação da justiça.

Certamente que uma relação de paridade de participação, entendida como uma interação de iguais em termos substantivos é relevante no debate democrático sobre questões de redistribuição e reconhecimento, de modo que as decisões por ele produzidas sejam justas. Contudo, tão importante quanto o consenso factual em torno de normas é a aceitabilidade racional de normas como justificadas, de maneira recíproca e universal. Em suma, o que garante a justiça das regras e estruturas sociais é a possibilidade dos sujeitos, ao longo do tempo, resgatarem os discursos de justificação que as constituem e julgá-los como aceitáveis de maneira recíproca e universal.

O aspecto da aceitabilidade racional das reivindicações presentes nos conflitos sociais também desempenha papel importante na crítica que Forst faz à *teoria do reconhecimento* de Honneth. Isso porque, segundo Forst, há um *a priori* da justificação sobre o reconhecimento,

no sentido de que reivindicações por reconhecimento necessariamente têm de se submeter às condições de aceitação recíproca e universal, pois, do contrário, não são justas¹⁵⁰.

Inversamente, é possível elaborar a acusação, a partir da teoria de Honneth, de que a concepção de justificação de Forst é demasiado ahistórica e não oferece uma compreensão adequada das motivações pelas quais as pessoas se engajam em conflitos sociais para defender suas reivindicações. Isto é, o princípio de justificação não seria suficientemente motivador para explicar porque sujeitos fazem reivindicações, nem para oferecer uma compreensão normativa em termos mais concretos daquilo que estes supostamente almejam (ou deveriam pleitear) quando reivindicam justiça, tampouco adequado para descrever a experiência de injustiça como experiência moral. Desse modo, a partir da teoria de Honneth, seria possível pensar um *a priori* do reconhecimento sobre a justificação, um *a priori* do ponto de vista motivacional das lutas sociais que, por esse caráter, tornar-se-ia critério moral privilegiado para articular o conteúdo racional de tais lutas.

Em resposta, é possível pensar que uma teoria da justificação não prescinde das relações de reconhecimento e que, muito pelo contrário, a relação fundamental de justificação é uma relação, em última instância, de “reconhecimento moral do outro como sujeito que devo respeitar em virtude de seu direito fundamental à justificação” (FORST, 2011b, p. 151). Dito em outras palavras, as práticas discursivas no interior de uma democracia supõem o reconhecimento do outro como cidadão, portador de direitos e interlocutor capaz de responder, anuir ou recusar argumentos. Não obstante, o que faz dessas relações e de quaisquer outras relações de reconhecimento no interior de uma sociedade é o fato de estas poderem ser reivindicadas pelos cidadãos uns aos outros com boas razões.

Além disso, no que tange ao aspecto motivacional dos conflitos sociais, é possível observar que as pessoas se engajam neles em função de valores locais ou de relações sociais específicas que reivindicam. Contudo, isso não impede de identificar em seu cerne o “interesse emancipatório” que perpassa as mais diferentes reivindicações sociais, a

¹⁵⁰ Ou, em outros termos, “critérios de reconhecimento são dependentes de critérios de justificação” (FORST, 2010, p. 307). Ver também Forst (2007a, p. 96), segundo o qual reconhecimento (*Anerkennen*) e cognição (*Erkennen*) estão entretecidos nos contextos morais. Por isso, não se trata de escolher um em detrimento do outro, mas de identificar aquilo que responde pela interpretação adequada dos impulsos de justiça presentes nos conflitos sociais.

saber: “o desejo de ser respeitado como um agente autônomo que deve aos demais boas razões, particularmente no contexto político, [...], um anseio profundo e racional de todo sujeito humano” (FORST, 2011b, p. 153). Negar a satisfação desse interesse fundamental, significaria, em termos mais evidentes, relegar o sujeito a uma condição de ‘invisibilidade’ do ponto de vista da própria condição de pessoa autônoma, o que, por sua vez, justifica esse interesse como motivação central das reivindicações sociais.

Em resumo, nos termos de Forst ambas as teorias teriam falhado em conceber as pessoas não apenas como destinatários ou receptores da justiça, mas também como seus sujeitos. Para que isso ocorra, é preciso radicalizar os contextos onde a pergunta pela justiça surge, bem como levar a sério o aspecto reflexivo da justiça. Forst realiza essa tarefa naquilo que ele concebeu como uma teoria *crítica das relações de justificação*, na qual o interesse pela justiça se dá nas práticas de justificação das relações sociais, realizada pelos sujeitos aqui e agora, tendo os conflitos sociais como sua mola propulsora:

As pessoas situadas no interior de relações históricas muito diferentes e com linguagens normativas ‘densas’ questionaram as justificações dadas para as estruturas e normas sob as quais tinham de viver e exigiram outras razões, razões melhores (FORST, 2011b, p. 152).

Dizer isso significa afirmar que a justificação é, ao mesmo tempo, um aspecto descritivo e normativo presente nas lutas sociais. É um aspecto descritivo, no sentido de que pessoas situadas em relações sociais se manifestam politicamente através de reivindicações, protestos, opiniões que põem em questão o sentido e a justificativa das relações sociais em que estão inseridos. No caso das reivindicações por justiça, sejam elas expressas na linguagem da redistribuição ou do reconhecimento, de valores éticos ou da participação política, o que está em jogo são discursos que propõem a mudança das relações sociais vigentes em favor de outras consideradas mais adequadas. Conscientemente ou não, aqueles que o fazem dão início ao movimento discursivo no qual se exige justificações para aquilo que se pretende afirmar com justo ou universalmente válido.

Nos termos de Forst: “a práxis de justificação [*Praxis der Rechtfertigung*] deveria ser entendida como uma *práxis fundamentalmente dinâmica e social*, que traz consigo o potencial de abrir as formas convencionais e fechadas de discurso” (FORST, 2011b,

p. 152, itálicos no original). Isto é, embora as pessoas não entrem em discussões com respeito à justiça por causa da própria justificação, mas sim motivadas por relações sociais que rejeitam ou por reivindicações que querem avançar, a própria atividade de fazê-lo é discursiva e segue a lógica da justificação. Afinal, sujeitos só podem aceitar livremente relações sociais se encontrarem razões (*Grunde*) aceitáveis para fazê-lo.

Isso permite a Forst argumentar em favor do elemento normativo presente nas lutas sociais, tendo em vista que o ato de lançar pretensões de validade carrega consigo pressupostos acerca de quem são os seus destinatários¹⁵¹. Em uma de suas obras, o *Direito à Justificação (Das Recht auf Rechtfertigung, 2007a)*, Forst argumenta em favor de um vínculo intrínseco entre razão prática (como faculdade justificadora) e práticas sociais (como práticas constituídas discursivamente) por meio do conceito de justificação. Esse vínculo se torna explícito nos conflitos sociais, onde os discursos de justificação das práticas sociais e, por conseguinte, as próprias práticas sociais elas mesmas, são postas em questão. Forst (2007a, p. 10-11) argumenta que esse vínculo pode ser explicitado de duas maneiras, a saber: 1) através de uma análise recursiva (*rekursive Analyse*) das práticas de justificação de normas, em que estão pressupostos critérios normativos que cabe ao teórico resgatar ou; 2) uma análise reconstrutiva (*sich dem Recht auf Rechtfertigung rekonstruktiv zu nähern*), que “combina uma análise dos discursos acerca da justiça política e social com uma investigação dos conflitos sociais que produzem esses discursos”. Esta segunda forma de vínculo entre a justificação e práticas sociais foi explorada por Forst no caso exemplar dos discursos em favor da tolerância, em seu “Tolerância no conflito”, *Toleranz im Konflikt* (2003), um estudo dos discursos históricos da tolerância socialmente reconstruídos¹⁵².

A primeira forma de vínculo é aquela que ocupa a maior parte de sua obra e que será explorada abaixo, que consiste em resgatar os elementos normativos presentes no interior dos contextos de justificação. Em outras palavras, trata-se não apenas de associar discursos de justificação com os contextos de justificação dos quais

¹⁵¹ Nesse sentido, a justificação é ao mesmo tempo um conceito descritivo e normativo. Pois, de um lado, refere-se a uma prática social e, de outro, permite identificar, a partir de seus pressupostos, as relações sociais justificáveis.

¹⁵² Pois, “se queremos entender as práticas humanas, devemos concebê-las como práticas que estão em ligação estreita com justificações” (FORST, 2007a, p. 9). Em outras palavras, as práticas humanas têm relação com discursos socialmente elaborados e que, por essa razão, permanecem passíveis de revisão.

estes emergem, mas de encontrar, no interior destes, os critérios que permitem elaborar um ponto de vista moral (*moralische Gesichtspunkt*). Esse critério, por sua vez, permite explicar como as normas adquirem validade e, ao mesmo tempo, avaliar se discursos de justificação efetivamente logram alcançar a validade que reivindicam.

O ponto de partida para esse resgate está no conceito de razão prática por ele adotado. Trata-se de um conceito oriundo da constatação de que a razão prática, enquanto faculdade, mostra-se no seu uso. Isto é, é uma faculdade exercida quando sujeitos se debruçam a encontrar respostas para questões práticas no âmbito intersubjetivo. Conforme afirma Forst:

Se a razão prática pode ser entendida como a faculdade de encontrar respostas justificadas para questões práticas, então o princípio de justificação, que afirma que as respostas às questões práticas devem ser justificadas de acordo com o tipo exato de reivindicação de validade que elas levantam, é um princípio válido de razão prática. Isto pede por uma análise diferenciada de vários contextos de justificação. No contexto moral, as normas que estabelecem que toda pessoa tem o dever de fazer X, ou abster-se de fazer X, levantam uma reivindicação de validade categórica, incondicionalmente vinculante, [cuja] aceitação os agentes podem exigir uns dos outros de maneira recíproca [*wechselseitig*] e universal [*allgemein*]. A força da reivindicação [*Anspruch*] de validade moral é que ninguém tem boas razões para questionar a validade de tais normas; qualquer pessoa pode, em princípio, exigir que qualquer outra pessoa deve segui-las (FORST, 2007a, p. 81, tradução nossa).

Quando fala em “questões práticas”, Forst se refere às perguntas “o que devo fazer?” ou “o que é o bem?” em diferentes contextos de justificação. A resposta a essas questões práticas coloca em jogo algumas perguntas fundamentais que orientam o tratamento forstiano da razão prática, enquanto faculdade que se mostra na deliberação em contextos práticos, a saber: “o que significa justificar uma norma?” ou; de outro modo: “o que significa considerar uma norma válida?”. De um modo ou outro, elas parecem subentendidas em sua explicação do ponto de vista moral, que é o ponto de vista envolvido na própria atividade de justificar normas.

Por justificar uma norma, grosso modo, pode-se entender a atividade de oferecer fundamentos para o cumprimento de uma norma de tal modo que estes satisfaçam o exame criterioso daqueles dos quais se espera tal cumprimento. Em contrapartida, considerar uma norma válida significa identificar que há bons argumentos que falam em favor do seu cumprimento ou, pelo menos, que não há razões suficientemente convincentes para rejeitá-la, sendo possível esperar também que os demais também aceitem.

Ambas os critérios se conectam quando se colocam as respostas para as questões práticas. Como exemplifica Forst, no caso do contexto moral, onde estão envolvidas pretensões de validade que se pretendem válidas para todos os seres humanos (por exemplo: não se deve matar seres humanos), é esperado – ou melhor, supõe-se – que todos os seres humanos, aos quais se pretende que a norma seja vinculante, possam aceitar a norma como válida. Isto é, presume-se que a norma possa ser válida de maneira universal, para a generalidade dos concernidos, sem que nenhuma pessoa seja negligenciada no seu cumprimento. Da mesma maneira, considerando que a norma se pretende igualmente válida para todos, e de maneira incondicional, supõe-se que as pessoas possam concordar reciprocamente com sua justificação, compartilhando as razões em favor da mesma. Em outras palavras, para que a norma “não se deve matar” seja válida de maneira recíproca e universal para todos, supõe-se que ela possa ser justificada de maneira recíproca e universal para todos os quais se aplica. Do contrário, a norma perde a capacidade de vincular incondicionalmente aqueles que a consideram válida.

A incondicionalidade da norma moral não significa que seres humanos necessariamente irão cumprir o que a norma prescreve. Na verdade, essa discussão envolve considerações acerca da força motivacional das normas, que é uma questão importante acerca da moralidade, mas não a mais central¹⁵³. Mais importante, do ponto de vista da aceitabilidade das normas, é o aspecto formal da justificação, que, como visto, pode ser resgatado da própria pretensão da validade das

¹⁵³ Embora não possamos aqui discutir as questões envolvendo a “força motivacional” das normas morais, vale destacar que elas retomam a velha questão kantiana “se o dever implica poder”. Forst (2007a) se ocupa delas em *Direito à Justificação*, páginas 90-1, *et. al.* Parte da resposta à pergunta remete a uma concepção de pessoa, a partir da qual se justifica o caráter subjetivamente obrigatório das normas morais. Igualmente, as mesmas passagens ajudam a deixar explícita a ausência de uma distinção entre razão e razão prática em sua teoria.

normas, que consiste dos critérios de reciprocidade e generalidade. Esse, por assim dizer, é o ‘*insight* de primeira ordem’, a explicação do que queremos dizer quando consideramos uma norma válida, justificada, ou mesmo válida incondicionalmente¹⁵⁴.

A partir dessa caracterização do que significa justificar uma norma de maneira incondicional, Forst afirma o que ele chama de ‘*insight* prático de segunda ordem’ (*praktischen Einsicht zweiter Ordnung*) ou “*insight* recursivo” (*rekursiven Einsicht*). Trata-se de “um *insight* prático de segunda ordem, em contraste com os *insights* de primeira ordem a respeito das normas justificadas, a saber, um *insight* na direção de um dever moral fundamental de justificação” (FORST, 2007a, p. 93). Teoricamente, trata-se de uma guinada recursiva, a partir da explicação de como sujeitos justificam normas em contextos práticos e do que significa uma norma justificada nestes contextos, em direção à elaboração de um ponto de vista moral, desenhado a partir destes.

Este ‘ponto de vista moral’, ou *insight* de ‘segunda ordem’, consiste no que Forst chamou de *princípio de justificação*, que é o núcleo de sua teoria¹⁵⁵. Ele é caracterizado da seguinte maneira:

¹⁵⁴ Por essas razões, é um erro considerar Forst um kantiano em sentido estrito, alguém que pretendeu fundamentar a moralidade de maneira inerente às próprias capacidades práticas humanas, de maneira *a priori*. O que torna a moralidade vinculante e, em termos forstianos, o que permite relacionar a razão prática às práticas sociais é a justificação. A saber, é a atividade de oferecer razões de modo a cumprir os requisitos formais de validade das normas que vincula a razão prática com as práticas sociais que as normas regulam. Similarmente, vale enfatizar que o exercício da razão prática desde o princípio já pressupõe a intersubjetividade, sem a qual o vínculo mencionado jamais se fecha. Em *Direito à Justificação*, Forst (2011a, p. 84-93), admite que o *faktum* da razão é a intersubjetividade, isto é, o fato de que a razão é uma faculdade que se mostra em contextos de justiça, que são também contextos de ação onde se reivindica validade para normas mediante justificações.

¹⁵⁵ Embora o *princípio de justificação* seja o núcleo conceitual que articula toda a obra de Forst e lhe dá inteligibilidade, é possível identificar diferentes momentos e papéis que ele desempenha em sua teoria. É possível, por exemplo, identificá-lo como um:

1) ***princípio universal da moralidade***, que se ocupa de normas em geral, distinguindo os contextos de justificação, dentre eles o das normas éticas, aquele das normas do direito e aquele da justiça, de acordo com as pretensões de validade que definem cada contexto. Esta é, quem sabe, a primeira acepção do princípio e que perpassa toda a obra, surgido em *Contextos da Justiça* para equacionar o debate entre liberais e comunitários e permanece como princípio

o princípio de justificação recíproca e geral [das Prinzip de reziproken und allgemeinen Rechtfertigung], de acordo com o qual toda reivindicação de bens, direitos ou liberdades deve ser fundamentada de modo recíproco e geral, por meio do qual cada participante não pode projetar suas razões no outro, mas sim deve justificá-las discursivamente (FORST, 2007a, p. 279, tradução nossa, itálicos no original).

Esse princípio é aquilo que, segundo Forst, alcançamos quando procedemos de maneira recursiva em direção às condições de justificação de normas¹⁵⁶. Em outras palavras, trata-se de um movimento

supremo da moralidade no *Direito à Justificação*, sendo a justiça social apenas um contexto de justificação no interior da moralidade;

2) **meta-princípio de justiça**, procedimental e minimalista, que prescreve os critérios formais de validade para discursos de justificação que têm como objeto a “estrutura básica” da sociedade. A partir dele, princípios de diferentes concepções de justiça podem ser “construídos”, gerando resultados substantivos que respeitam a pluralidade de bens, recursos, esferas sociais, relações de reconhecimento e capacidades (ver. FORST, 2011a, p. 194-8; 2011b, p. 42-4, 147-50 *passim*);

3) **critério para análise reconstrutiva de discursos de justificação**: Forst o utilizou dessa maneira em seu *Tolerância no Conflito (Toleranz im Konflikt)*, 2003), para a análise histórica dos discursos acerca da tolerância. Essa utilização fica mais evidente na segunda parte do livro. Ver FORST (2013, p. 449 *passim*)

4) **critério normativo imanente de crítica**: trata-se da acepção mais recente do princípio, apresentada em *Crítica das relações de justificação (Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse)*, 2011) e em seu mais recente livro, *Normatividade e Poder (Normativität und Macht)*, 2015). Neles, o princípio é empregado para a crítica normativa das relações sociais, denunciando as relações de dominação arbitrária e colocando-se como expressão articuladora (um ponto de vista reflexivo) dos movimentos contestatórios presentes nas sociedades. Ver Forst (2011b, p. 19-20 *passim*).

Sem dúvida, o texto aqui apresentado emprega as várias dessas acepções do princípio, às vezes simultaneamente, nem sempre sendo possível apontar cada uma delas. Não obstante, tendo em vista a centralidade da discussão sobre conflitos sociais e justiça para o presente texto, as acepções (2) e (4) predominam.

¹⁵⁶ A ideia de uma justificação recursiva do princípio da moralidade é uma contribuição de Onora O’Neill (1989), assumida por Forst em *Contextos da Justiça*, de acordo com a qual um princípio de construção de normas morais, de recorte kantiano, pode ser visto recursivamente a partir dos pressupostos de

que recorre àquilo que consideramos ser condições de validade de juízos práticos quando estão em jogo discussões sobre normas. Essas condições são a reciprocidade e a universalidade.

Por reciprocidade, Forst (2010, p. 216) entende aquilo que “está encaixad[o] na estrutura de justificação das normas: visto que falam por todos, todos têm de falar por meio delas”. Em outras palavras, visto que as normas devem valer igualmente para todos, precisam ser justificadas de modo igualmente aceitável para todos, por razões que todos possam identificar como suas. Inversamente, é possível afirmar que normas que não são justificadas para todos são aquelas contra as quais é possível apresentar boas razões que coloquem em dúvida sua reciprocidade. Da mesma maneira, significa que as pessoas não podem projetar suas razões nos demais e que estas só podem se consideradas recíprocas se forem de fato avaliadas como aceitáveis por cada um dos participantes. A reciprocidade, de fato, só pode ser avaliada nas práticas discursivas reais entre os concernidos pelas normas.

Por generalidade, Forst (ver 2007a, p. 82) entende a condição formal que se segue imediatamente à pretensão de validade das normas. Isto é, para serem aceitas por todos, as normas precisam ser aceitas por todos, isto é, todos tem de ter condições de manifestar seu assentimento às normas a partir de razões. Isso significa que ninguém deve ser excluído do intercâmbio de razões para normas que lhe concernem.

O *insight* de segunda ordem que conduz à formulação do princípio de justificação, segundo Forst, só se completa, com o *direito à justificação* [*Recht auf Rechtfertigung*] e o *dever de justificação* [*Pflicht von Rechtfertigung*] que lhe são correspondentes. Pois, a partir do princípio de justificação, cada participante pode se ver como tendo a pretensão legítima de ser um sujeito de justificação. Isto é, a partir do princípio de justificação, mais do que ter um simples “direito a ter direitos”, nas palavras de Hannah Arendt, cada um pode se ver como normativamente autorizado a ser um “co-autor” do mundo político, social e econômico no qual vive¹⁵⁷.

justificação de normas morais. Forst (2010, p. 232), no entanto, abandona a concepção de razão e moralidade de O’Neill porque ela não teria diferenciado os contextos de justificação.

¹⁵⁷ Esse, segundo Forst, é o elemento constituinte de uma concepção radical de justiça, segundo o qual sujeitos reivindicam fundamentalmente a condição de serem co-autores do mundo normativo em que vivem (2007a, p. 299-302). Em sua discussão acerca dos direitos humanos, o direito à justificação pode ser visto como o pressuposto mais acurado para a sua fundamentação e compreensão do seu sentido normativo, enquanto pretensões que não podemos negar aos demais

Igualmente, o dever de justificação não reflete apenas as condições formais de validade de normas, refletindo a “gramática profunda” dos conflitos sociais. Trata-se, primeiramente, de algo que os participantes podem exigir uns dos outros em contextos de justiça quando está envolvida a justificação de normas comuns. Tal compreensão permite valorizar o potencial normativo embutido nos conflitos sociais, na medida em que reivindicar justificações recíprocas e gerais para normas não implica que os pressupostos do uso discursivo da razão possam valer por si mesmos. As pessoas podem se comportar no nível discursivo das mais variadas maneiras, não necessariamente visando o consenso ou a busca por razões reciprocamente compartilháveis. Mesmo assim, o princípio de justificação é, do ponto de vista reflexivo, aquilo que melhor permite articular o potencial discursivo e racional presente nos conflitos sociais. Isso porque participantes de contextos de justiça podem se sentir autorizados a exigir uns dos outros a justificação recíproca e universal, reabrindo os debates, questionando a validade das normas e discursos vigentes.

Como dito acima, o princípio de justificação é também um meta-princípio de justiça, a saber, uma prescrição de critérios formais a partir da qual princípios substantivos de justiça podem ser construídos. Embora ele por si só não prescreva nem um modelo de sociedade justa nem aquilo que deve ser distribuído por razões de justiça, como parte de uma teoria crítica das relações de justificação, ele “coloca a exigência por uma ‘estrutura básica de justificação’ como primeiro imperativo da justiça”¹⁵⁸.

A elaboração de princípios de justiça é um caso particular de reivindicações por justificação, que surge quando se trata de definir a

de maneira recíproca e geral. Nessa perspectiva, o direito à justificação pode ser visto como o pressuposto reflexivo dos direitos humanos, que não está sujeito às objeções do etnocentrismo e pode ser visto como um pressuposto explicitado ao longo da História, quando as cartas de direitos foram elaboradas (2011b, p. 53-4).

¹⁵⁸ Essa, segundo Forst (2011b, p. 20-21), é apenas uma dentre cinco tarefas de uma teoria crítica das relações sociais, políticas e econômicas que emprega os critérios formais de justificação como padrão de crítica social. Embora a tarefa de elaboração de uma estrutura básica justificada seja a preocupação principal da presente discussão, cabe ressaltar o aspecto comum que perpassa as demais tarefas desta teoria, a saber: que é possível fazer a crítica das relações sociais nos seus diferentes âmbitos, dos discursos de justificação que as constituem, assim como da ausência de práticas discursivas que as legitimem, sem com isso pressupor um modelo substantivo que prescreva como essas relações devem ser.

estrutura básica da sociedade, isto é, a distribuição dos ônus e vantagens da cooperação social e das leis fundamentais de um regime democrático. De acordo com a discussão acerca das duas imagens da justiça acima abordada, a primeira questão da justiça (pelo menos em uma concepção reflexiva da justiça social) não consiste em determinar “a quem cabe o quê e em quais quantidades”. A questão primeira da justiça é, em vez disso, a questão do poder, isto é: “é uma questão de como esses bens surgem no mundo em primeiro lugar, quem decide acerca da [sua] distribuição e de como ela é conduzida” (FORST, 2007a, p. 280, trad. nossa).

Tendo em vista esse aspecto discursivo primordial da justiça, o poder, entendido como poder de justificação, isto é, o poder de tomar parte da elaboração do mundo normativo em que se vive, de reivindicar e oferecer razões, é o bem mais elevado da justiça. Trata-se do bem social e político de uma concepção de justiça, quaisquer que sejam os demais bens sociais definidos a partir dele. A partir dele, Forst traça uma distinção entre aquilo que chamou de “justiça mínima” (*minimaler Gerechtigkeit*) e “justiça máxima” (*maximaler Gerechtigkeit*)¹⁵⁹.

A justiça mínima é aquilo que pode ser referido como justiça política no sentido estrito da palavra. Sua tarefa consiste em dar efetividade política ao princípio de justificação, estabelecendo instituições de um regime democrático que garantam os direitos e procedimentos políticos democráticos mais centrais. Em outras palavras, consiste em garantir os procedimentos democráticos formais e arenas políticas que satisfaçam as exigências normativas do princípio de justificação. Como decorrência, a realização da justiça mínima também garante o pertencimento político-jurídico como um igual à sociedade e as prerrogativas de participação política igual. Apropriando-se do vocabulário de Rawls, ele afirma que a tarefa da justiça fundamental consiste em garantir uma “estrutura básica de justificação” (*Grundstruktur der Rechtfertigung*), na qual a igualdade de justificação, a igualdade de cidadania, seja garantida entre todos (FORST, 2007a, p. 281).

Paradoxalmente, para Forst, a justiça mínima (ou justiça fundamental) gera resultados substantivos. Isso porque a tarefa da estrutura básica, nessa acepção, é garantir aos sujeitos o efetivo status

¹⁵⁹ Essa distinção, introduzida na obra *Direito à Justificação*, é recorrente ao longo de sua obra. Sobre isso, conferir Forst (2007a, p. 282; 2011b, p. 142 *et al*).

enquanto iguais, efetivamente capazes de determinar, de maneira recíproca e geral, as instituições nas quais vivem.

Não obstante, direitos políticos (e civis) não são suficientes para garantir o atendimento de toda a agenda de justiça social de uma sociedade democrática. Fazer com que isso se cumpra consiste naquilo que Forst chamou de justiça máxima, cuja tarefa é produzir uma “estrutura básica plenamente justificada”. Nela, garante-se que os elementos restantes da justiça social (o lazer, a saúde, o tempo livre) sejam atendidos com a contribuição de valores e tradições de uma sociedade, em conformidade com os requisitos do princípio de justificação e da justiça mínima. Em outras palavras, a partir dos procedimentos estabelecidos no nível da justiça mínima, os cidadãos podem distribuir, respeitando os critérios de reciprocidade e universalidade, outros bens sociais considerados valiosos segundo os valores locais¹⁶⁰.

Nisso, em suma, consiste o princípio de justificação de Forst como princípio central articulador de uma teoria da justiça: o “monismo da justificação que possibilita a pluralidade das gramáticas normativas”. Trata-se, nos termos de Forst, de uma concepção construtivista da justiça, que lida com o pluralismo de valores ao propor um procedimento de justiça, formal no que diz respeito aos bens da justiça, a partir do qual concepções de justiça e critérios distributivos, assim como de reconhecimento, podem ser “construídos”, de modo a se regular as instituições básicas de uma sociedade¹⁶¹.

Diferentemente de Rawls, cujo construtivismo se apresenta como uma opção que evita posicionamentos metaéticos fortes, ao mesmo

¹⁶⁰ Cf. Forst (2007a, p. 182-3).

A distinção entre os níveis de justiça mínima e máxima, introduzida na obra *Direito à Justificação*, é recorrente ao longo de sua obra. Essa distinção busca atender às tarefas de uma crítica das relações de justificação mencionadas acima, preservando o aspecto formal do princípio de justificação em seus papéis crítico e normativo. No que tange à justiça social em particular, a divisão de dois níveis tenta conciliar a dupla pretensão de conciliar o monismo da justificação com a pluralidade de bens e relações sociais de reconhecimento dignos de reivindicação. Sobre isso, conferir Forst (*idem*, p. 183).

¹⁶¹ Segundo Allen (2014, p. 73), a vantagem do construtivismo de Forst em relação àquele de Rawls, embora ambos sejam contrafactuais, é de que o princípio de justificação é ele mesmo uma prática social, não um mero artifício teórico de representação. Claro, para Allen essa interpretação daria ensejo à crítica de que a prática de justificação poderia ser socialmente influenciada de forma a aprovar ou ser conivente com formas de dominação.

tempo em que permite conectar entre si os elementos de sua teoria, o construtivismo de Forst é uma opção teórica em vista da autonomia, entendida em dois sentidos. Por um lado, há a autonomia do princípio de justificação, como um critério *freestanding* de justiça (que se sustenta por si próprio), autônomo porque independente das várias formas de vida boa para sua fundamentação racional. Por outro lado, a opção teórica forstiana consiste em respeitar a autonomia dos sujeitos da justiça que, tanto no nível individual como no coletivo decidem sobre valores éticos, morais e políticos. Ao respeitar sua autonomia, a teoria permite que estes possam determinar as instituições básicas de sua sociedade e os procedimentos de um regime democrático, sem serem constrangidos, seja por um consenso moral pré-político, seja por critérios de distribuição substantivos pré-estabelecidos.

Nesse sentido, de acordo com o modelo construtivista de Forst, os sujeitos da justiça são tratados como pessoas capazes de elaborar racionalmente seus conflitos interpessoais por reivindicações divergentes de justiça, sem que seja necessária a projeção ou mesmo o esboço teórico dos possíveis consensos políticos. Dito com outras palavras, sua teoria da justiça é parcimoniosa ao identificar o princípio da justificação como elemento racional embutido nos conflitos sociais, a partir do qual é possível elaborar uma concepção de justiça. Isso seria uma vantagem teórica, na medida em que não supõe e nem exige dos sujeitos que estes compartilhem uma gramática normativa mais robusta de modo a serem capazes de lidar com conflitos.

No entanto, sua proposta não permanece imune às críticas. Visto de outra perspectiva, é justamente tal ausência de um arcabouço mais robusto de valores políticos e morais que pode representar um problema para Forst. O primeiro conjunto de críticas, incluindo aquela de Honneth (acima mencionada) aponta para os déficits sociais da reconstrução do princípio de justificação no interior dos conflitos, que acarretariam um déficit motivacional em sua concepção. Em termos mais gerais, é realmente difícil supor que as pessoas se sintam motivadas a fazer considerações e a agir no plano moral a partir da ideia – extremamente abstrata – de um direito à justificação¹⁶². Ou, pelo menos, trata-se de

¹⁶² Apesar de recente, a teoria de Forst já teve alguma recepção. A aparente vacuidade normativa e motivacional do princípio de justificação, acima mencionada, já foi objeto de algumas críticas da parte de autores. Alguns, como Mathias Fritsch (2015, p. 810) e Seyla Benhabib (2015, p. 784), atualizam a crítica de Emanuel Levinás a Kant, apontando para uma eventual falta de relação face a face e a consequente perda de motivação moral na forma de

uma ideia que parece insuficiente para explicar algumas de nossas convicções e atitudes morais cotidianas de empatia, indignação, ações supererogatórias, dentre outras.

Outro conjunto de críticas, oriundo da constatação do caráter lacunar no critério forstiano, aponta o caráter supostamente transcendental do princípio da justificação, como algo que está “fora” das relações interpessoais concretas e dos conflitos, tendo em vista que não encarna nenhum conjunto de valores substantivos propriamente dito. Isto é, o referido princípio não está diretamente expresso em termos das pretensões valorativas que as pessoas fazem, seria possível defender sua “exterioridade” para com as relações sociais¹⁶³.

Uma eventual resposta forstiana envolve esclarecer que sua teoria não afirma que seres humanos reivindicam, ou deveriam reivindicar explicitamente o direito à justificação, nos conflitos sociais. O que move as pessoas, em vez disso, são demandas cujo vocabulário está imbricado de aspectos contextuais, socialmente situados.

Toda relação de justificação é uma relação levada a cabo por sujeitos face-a-face, em contextos de justificação caracterizados por identidades e valores “densos”. Forst jamais negaria isso. Tampouco seu princípio de justificação pretende desalojar as relações face a face, com suas idiossincrasias, em favor de uma relação supostamente virtual, congênita, de justificação. O erro de tais críticas consiste em supor que o princípio de justificação é ele mesmo um critério *a priori*, validado de maneira ahistórica e independente das discussões aqui e agora.

empatia pelo outro nas relações interpessoais. Para ele, a relação de justificação (para com o outro generalizado) deveria dar lugar a uma relação face a face como centro de nossas preocupações morais. Similarmente, outros teóricos afirmam que esse aspecto excessivamente cognitivista e racional do princípio de justificação forstiano faria com que sua teoria tivesse que ser complementada por uma teoria dos sentimentos morais.

Nas palavras de Sangiovanni (2014, p. 55, tradução nossa): “A empatia é, ela mesma, um aspecto constitutivo da comunicação... ..da ação bem-sucedidas, e assim por diante; portanto, um fracasso de empatia é necessariamente também um fracasso de comunicação, ação, justificação e deliberação em um sentido relevante”.

¹⁶³ Uma crítica desse teor pode ser encontrada em Müller (2013), que acusou Forst de não ter superado a distinção entre os pontos de vista “interno” e “externo” às relações sociais. Ou seja, segundo ele, seu ponto de vista seria uma construção da razão que seria elaborada externamente, para depois ser aplicada às relações sociais.

Trata-se precisamente do oposto disso. O princípio de justificação e o direito à justificação a ele correspondente pode ser vistos como presentes nas reivindicações de justiça, feitas aqui e agora, de tal modo que os próprios sujeitos os tragam à tona. A *crítica das relações de justificação* supõe que o princípio de justificação é alcançado pela via reflexiva, quando os sujeitos se põem a examinar porque se sentem autorizados a reivindicar aquilo que reivindicam, assim como quando são indagados acerca da validade dos discursos de justificação que oferecem para suas reivindicações. Enquanto isso não se torna explícito, o direito à justificação permanece como o impulso fundamental – subjacente – a todas as reivindicações morais em geral, assim como daquelas de justiça em particular.

Outro conjunto de críticas, de matriz pós-moderna, tenta questionar a pretensão de teorias de recorte kantiano-hegeliano, tais como as apresentadas acima, de estabelecer interpretações racionais mais robustas para os conflitos. Em particular, a teoria de Iris Young, a ser examinada abaixo, aproxima-se bastante de algumas afirmações feitas por Rainer Forst, tendo-as, inclusive, antecipado.

Não obstante, Young (1990) leva algumas dessas afirmações em uma direção bastante distinta daquela de Forst, valorizando o perspectivismo e as posições sociais de fala das quais surgem as reivindicações sociais, em detrimento de princípios universalistas. Em outras palavras, sua abordagem rejeita a pretensão de teorias kantianas (incluindo a de Forst) de estabelecer a universalidade na diferença, defendendo que isso anularia a segunda em favor da primeira. Sua teoria, ao contrário destas, funda-se na heterogeneidade.

Young, quem sabe mais do que qualquer outro autor analisado ao longo deste texto, procurou conduzir sua teoria da justiça, examinando-a em seu vínculo intrínseco com a democracia, a partir do significado intuitivo a ela dado pelas pessoas nos conflitos sociais. Para isso, utiliza como fonte de sua teoria política uma imagem da vida na metrópole moderna, nas qual vários grupos sociais confluem em espaços comuns, como rodoviárias, estações de metrô, praças, dentre outros. Ao mesmo tempo, pessoas carregam “cartazes de protesto com os dizeres: ‘justiça’, ‘empregos’, ‘paz’” (YOUNG, 1990, p. 15). Uma teoria da justiça, segundo ela, deveria examinar o que as pessoas querem dizer com as palavras neles empregadas.

Sua teoria inicia-se com uma crítica ao chamado “paradigma distributivo” da justiça, já apresentado acima, uma interpretação parcial da justiça que considera os cidadãos sujeitos possuidores e consumidores de bens. Como características principais, o paradigma

distributivo tende a desconsiderar as relações sociais, concebendo os indivíduos em sua relação com os bens que possuem – ou reivindicam –, além de definir a justiça por um conjunto de ‘princípios de resultados finais’ (*end state principles*), que prescrevem um modelo de sociedade a ser buscado. Como resultado, tal paradigma negligencia os contextos institucionais e as estruturas sociais na avaliação de questões de justiça¹⁶⁴.

Em lugar desse paradigma, Young foca-se nos esforços de grupos sociais buscando a justiça por meio de lutas por participação nos processos de decisão política, na divisão de trabalho e na cultura. A partir deles, define a justiça como uma luta contra a injustiça, sendo esta última manifesta na opressão e na dominação.

A justiça não deve se referir apenas à distribuição, mas também às condições institucionais necessárias para o desenvolvimento e exercício das capacidades individuais, a comunicação e a cooperação coletivas [...].

Sob essa concepção de justiça, a injustiça se refere às duas formas de constrangimentos incapacitantes [*disabling constraints*], a opressão e a dominação. Embora esses constrangimentos incluam padrões distributivos, eles também envolvem questões que não podem ser facilmente associadas à lógica da distribuição: os procedimentos de tomada de decisão, a divisão de trabalho e a cultura (YOUNG, 1990, p. 39, tradução nossa).

¹⁶⁴ “Por ‘paradigma’ eu denoto uma configuração de elementos e práticas que definem uma investigação: pressuposições metafísicas, terminologia não questionada, questões características, linhas de raciocínio, teorias específicas e seu típico escopo e modo de aplicação. [...] O paradigma distributivo define a justiça social como a distribuição apropriada dos benefícios e ônus sociais entre os membros da sociedade [...]. O que marca o paradigma distributivo é uma tendência de conceber a justiça social e a distribuição como conceitos coextensivos” (YOUNG, 1990, p. 16, tradução nossa).

Young é a primeira filósofa de toda a filosofia contemporânea a apresentar a crítica ao que se convencionou chamar de ‘imagem distributiva’ ou ‘paradigma distributivo’ da justiça. Embora apresentada aqui, por razões de sua contribuição ao conceito relacional de justiça, ela é a inauguradora do debate apresentado no segundo capítulo deste texto.

Como se pode ver, o conceito de justiça empregado por Young é bastante elusivo e se presta a uma porção de interpretações. Dependendo da extensão do termo “capacidades individuais”, presente na passagem citada, poder-se-ia aproximar sua teoria de outras teorias já mencionadas acima. Young, contudo, não se ocupa em defini-lo em termos positivos¹⁶⁵.

Mais importantes do que o conceito de justiça são a opressão e a dominação, componentes da noção de injustiça que estrutura grande parte dessa obra. Por isso, sua definição de justiça consistirá da busca por condições políticas, institucionais e sociais isentas de dominação e opressão, permitindo que as pessoas desenvolvam plenamente suas potencialidades.

Por opressão, Young entende as condições sociais que inibem o desenvolvimento das capacidades pessoais. A filósofa fala em cinco faces da opressão: exploração, marginalização, ausência de poder, imperialismo cultural e violência. Estas são ferramentas de análise que ela aplicará não aos indivíduos, mas aos grupos sociais, para determinar em que medida estes são oprimidos¹⁶⁶.

Para Young, os sujeitos de sua teoria são os grupos sociais, tendo em vista que há uma interdependência constitutiva entre os grupos e identidade daqueles que são descritos como fazendo parte deles. Não se trata apenas do fato de que seus membros possuem características compartilhadas (como cor da pele, classe social ou gênero), mas, sobretudo, do fato destes assumirem a mesma identidade. Igualmente, os grupos sociais existem na sua relação com outros grupos sociais. Por isso a identidade dos grupos tem historicidade, constituída pelos processos de resistência e negociação de suas autointerpretações¹⁶⁷.

Isso repercute em determinada imagem da política e da justiça. A política é entendida como uma interação entre grupos sociais, os quais

¹⁶⁵ Dentre outras coisas, porque definir um conceito de justiça implica a afirmação um universal que anularia a heterogeneidade.

¹⁶⁶ Cf. Young, 1990, p. 40–42.

¹⁶⁷ Isso envolve uma série de considerações sobre ontologia social, que nem sempre ficam explícitas no texto. A mais central delas, quem sabe, é de que a identidade dos indivíduos nunca é prévia à identidade do grupo. Indivíduos descobrem sua identidade dentro do grupo e este, por sua vez, é um produto histórico. Também é importante para Young que a constituição da identidade dos grupos já é ela mesma política, na medida em que é discursiva e envolve certa negociação.

disputam constantemente identidades¹⁶⁸. A política, então, será entendida como a disputa de grupos sociais que tematiza as condições estruturais já mencionadas acima, como o trabalho, os processos de decisão e a cultura, dentro das quais colocam em questão as cinco faces da opressão por eles sofridas (em maior ou menor intensidade).

Desse ponto de vista, há um vínculo intrínseco entre a política e as disputas por justiça, manifestas nas reivindicações conflitantes, levadas a cabo por grupos sociais:

A justiça igualmente requer, não obstante, a participação na discussão pública e nos processos de deliberação democrática. Todas as pessoas devem ter o direito e a oportunidade de participar na deliberação e na tomada de decisão das instituições para as quais suas ações contribuem ou que afetam diretamente suas ações [...].

A democracia é tanto um elemento como uma condição da justiça social [...].

Se a justiça é definida negativamente como a eliminação das estruturas de dominação, então a justiça implica a tomada de decisão democrática. Democracia é uma condição da liberdade no sentido da autodeterminação (YOUNG, 1990, 91, tradução nossa).

Young dedica todo um capítulo a defender a importância da democracia para a noção de justiça, defendendo aquilo que seria seu valor instrumental e seu valor intrínseco. A saber, para ela, a democracia

¹⁶⁸ Tal imagem da política, que a filósofa pretende avançar, teria sido negligenciado do ponto de vista teórico, pelo paradigma distributivo da justiça, e também pelo ponto de vista sócio-político do Estado de bem-estar social, considerado por ela uma efetivação desse paradigma. Como resultado, o que se tem são as miopias do paradigma distributivo, já examinadas acima que, para ela teriam tido uma função ideológica de bloquear a emergência do modelo de política que ela advoga. Sobre isso, ver Young (1990, p. 66-73).

A defesa desse ponto se repete em suas obras posteriores, como *Inclusion and Democracy*, onde Young (2000) defende que a luta das minorias é, em primeiro lugar, a luta pela visibilidade política de suas reivindicações. Tal visibilidade teria sido bloqueada, primeiramente, por esquemas teóricos que teriam limitado as reivindicações políticas à linguagem distributiva da justiça. Nesse sentido, o esforço teórico para superar o paradigma distributivo e o esforço político visando alcançar visibilidade política para as reivindicações de grupos minoritários se confundem.

é um processo de decisão louvável tanto de um ponto de vista epistêmico como também sendo manifestação de pretensões morais, no caso, quando recusa a dominação e a opressão. Mesmo assim, em sua defesa do valor intrínseco da mesma, Young não se compromete com um conteúdo valorativo ou moral universalista.

Em resumo, ao rejeitar o paradigma distributivo da justiça e afirmar o papel dos grupos sociais para a constituição da identidade dos sujeitos, a proposta de Young leva à defesa de um modelo mais inclusivo e aberto de deliberação pública. Nele, a discussão pública vai além de uma mera barganha estratégica por bens e direitos, promovendo a pluralização de vozes e a pergunta pelo significado de valores como liberdade e igualdade nas relações sociais.

Algumas de suas contribuições ao debate aqui apresentado permanecem, tendo influenciado vários filósofos aqui discutidos. Dentre elas: a defesa de uma imagem não meramente distributiva, mas relacional, da justiça; a denúncia de discursos universalistas na política, que oferecem consensos normativos antes das deliberações efetivas entre os concernidos terem acontecido; a denúncia dos déficits de autonomia política apresentados pelo estado de bem-estar social, dentre outras¹⁶⁹.

Algumas críticas aos modelos universalistas, entretanto, possibilitam estabelecer contrastes entre a *política da diferença* de Young e outras concepções, como a *crítica das relações de justificação* de Forst. Claro, trata-se de um debate que, na verdade, não ocorreu. O que de fato ocorreu foi uma aproximação feita por Rainer Forst (2007b) entre ambas as teorias. Por isso, o que se apresenta abaixo é uma interpretação das possíveis críticas e respostas que eventualmente ocorreriam entre ambas as concepções¹⁷⁰.

¹⁶⁹ A esse respeito, a descrição dos paradigmas da justiça feita por Young tem sua influência reconhecida:

“O *insight* [discernimento, compreensão] de que a justiça nas esferas sociais de produção e distribuição não é primeiramente uma questão de quem consegue o que, mas uma questão de poder social de influenciar tais esferas é um *insight* que podemos encontrar em uma série de teorias históricas e contemporâneas, mas há muitos poucos textos que apresentam isso tão claramente como o primeiro capítulo de *Justice and the Politics of Difference*, de Iris Young” (FORST, 2007b, p. 260-1, tradução nossa).

¹⁷⁰ Infelizmente, Iris Marion Young faleceu precocemente em 2006. Embora tenha deixado de publicar ainda antes dessa data, suas contribuições à teoria política, à teoria feminista e à teoria normativa da justiça são enormes, abarcando temas como a natureza da justiça e da diferença social.

Um aspecto disputável entre ambas as concepções é a imparcialidade e seu papel na arbitragem de reivindicações conflitantes de justiça. Young dedica longas linhas para afirmar a impossibilidade do ideal de imparcialidade como recurso utilizável nas discussões teóricas acerca de justiça, denunciando, inclusive, seu uso ideológico quando transposto para o debate público. Quer dizer, do ponto de vista teórico-político, o ideal de imparcialidade acarretaria uma reconstrução homogeneizante das relações sociais e dos sujeitos que delas tomam parte. Do ponto de vista da discussão pública, tal ideal teria uso ideológico na medida em que serviria para a defesa da homogeneidade de interesses, deslegitimando as reivindicações por reconhecimento de identidades e denúncia das formas de opressão sofridas por grupos específicos. Em última instância, tal modelo levaria ao bloqueio de reivindicações identitárias do espaço público.

Não que ela rejeite o ideal de imparcialidade como tal. O que ela rejeita são seus usos, questionando o elemento de universalismo kantiano, presente na posição original de Rawls e na situação ideal de fala de Habermas, dentre outras concepções¹⁷¹. Nas suas palavras: “A imparcialidade deve ser entendida como um ideal regulativo da razão, essa objeção afirma – irrealizável, mas, mesmo assim, importante como alvo [a ser alcançado]” (YOUNG, 1990, p. 111-2, tradução nossa).

Em resposta, Forst certamente aceitaria parcelas da argumentação de Young, quem sabe, quase toda ela. Sua concepção de lutas sociais como lutas que entendem a questão do poder como primeira questão de justiça conduz à rejeição de consensos pré-estabelecidos teoricamente, nos quais os cidadãos concernidos não puderam participar. Igualmente, o princípio de justificação proposto por Forst, que prescreve os critérios de reciprocidade e universalidade para reivindicações de justiça válidas, possibilita a formação de consensos que sejam sensíveis à heterogeneidade e passem pelo teste da diferença.

Em contrapartida, pode-se-ia questionar a suposição de Young, segundo a qual toda pretensão de imparcialidade supõe alguma forma de universalismo que bloqueia a manifestação política da diferença. Além

¹⁷¹ Sobre isso, ver Young, 1990, p. 118-20. Suas críticas à posição original de Rawls são as mais contundentes. Aquelas aplicadas a Habermas, contudo, questionam sua pretensão de reconstruir os elementos normativos da discussão pública na situação ideal de fala, um ponto de vista universalista que, apesar de ser mais brando que a posição original de Rawls, também implica homogeneização dos sujeitos da justiça e, por conseguinte, de suas reivindicações.

do próprio Forst, já analisado, e possível pensar também em Rawls (2011), com seu ideal de razão pública (desde que interpretado de maneira inclusiva) e também outras concepções de imparcialidade, incluindo aquela de Sen (2009)¹⁷² que não necessariamente implicam homogeneização das discussões.

Outra crítica de Young, quem sabe uma variação da crítica anterior, questiona não só a imparcialidade a partir de pontos de vista universalistas em si mesmos, mas também a elaboração de quaisquer critérios normativos para se interpretar conflitos sociais. Isso porque, na medida em que implicam certa forma de universalismo, tais critérios também seriam homogeneizantes, neutralizando a diferença pela negação de sua pertinência política¹⁷³.

A posição de Young acerca de uma interpretação dos conflitos sociais, contudo, não fica explícita. Seu ponto de partida, a valorização da diferença como algo cujo valor normativo não pode ser atropelado por princípios universalistas coloca uma visão específica do que é o político:

O pluralismo democrático radical reconhece e afirma a relevância política e pública das diferenças de grupos sociais como meio de assegurar a participação e inclusão de todos nas instituições políticas e sociais (YOUNG, 1990, p. 168, tradução nossa).

Isto é, os valores, tradições, práticas e linguagens que constituem as identidades de cada um dos grupos sociais envolvidos precisam ser, elas mesmas, constituintes do político, sob pena de excluir quaisquer dos grupos sociais em disputa. Nesse caso, tampouco se nega a pretensão liberal de neutralidade por si mesma. Na passagem, o que Young nega é a possibilidade de princípios universalistas e do modelo liberal de neutralidade serem compatíveis com uma concepção radical de democracia, condição para a liberdade e a inclusão de todos os sujeitos concernidos.

A concepção de político de Young seria, dessa maneira, expressa na forma de uma “comunidade de comunidades”, uma comunidade de grupos sociais que, disputando politicamente suas identidades,

¹⁷² Sobre Sen, ver a discussão realizada no segundo capítulo, seção 2.2.

¹⁷³ Trata-se de uma crítica que pode ser extraída a partir de uma interpretação das críticas que Young (1990, p. 163-5) faz no debate com Wasserstorm, acerca da inclusão do outro na deliberação pública visando conferir à diferença seu devido valor normativo.

chegariam a uma identidade capaz de incluir todos os grupos sociais, sem oprimi-los. Ela, no entanto, nega que aplique tal modelo como explicação de sua ideia de política da diferença:

Como uma alternativa ao ideal de comunidade, desenvolvo [...] um ideal de vida urbana como uma visão das relações sociais que afirme a diferença de grupos (YOUNG, 1990, p. 227, tradução nossa).

Mas a questão política importante é como a relação entre esses habitantes locais [*locals*] pode ser organizada de modo a promover a justiça e minimizar a dominação e a opressão. Invocar um ideal místico de comunidade não consegue falar dessa questão, mas sim a obscurece (YOUNG, 1990, p. 234, tradução nossa).

Embora Young tente rejeitar o ideal de comunidade como explicação da integração social em sociedades plurais, seu modelo urbanístico supõe ser possível encontrar termos comuns capazes de integrar as identidades grupais de modo que estes as expressem. Igualmente, tal integração evitaria um modelo místico de comunidade, pensado a partir de uma definição essencialista de povo (como *Das Volke*), apelando, em lugar disso, para o ideal de cooperação social.

Como resposta a esse modelo, é possível pensar possíveis objeções de Forst. Young parece ter uma concepção de política que tenta radicalizar a pergunta pela justiça e, por conseguinte, o ideal de democracia apto a respondê-la. Ela de fato o faz, como visto acima, valorizando as identidades grupais em disputa.

Porém, sua política da diferença não parece levar a sério os conflitos, admitindo suas repercussões para a deliberação pública. A saber, levá-los a sério significa conceber que há grupos sociais com identidades distintas, incomensuráveis. Mas não só isso. Significa também admitir que eles fazer reivindicações conflitantes por justiça, algumas delas, inclusive, antidemocráticas¹⁷⁴.

¹⁷⁴ Em outras palavras, parece que Young, ao substituir o paradigma distributivo pelo seu próprio, teria desalojado também o problema que o ensejava. Qual seja: de que pessoas, a partir de circunstâncias da justiça, fazem reivindicações conflitantes de justiça, as quais não podem ser inteiramente realizadas. É para isso que princípios de justiça se colocam como respostas, a saber, para a

Como, afinal, lidar com grupos sociais intolerantes, segundo o modelo de Young? Como negar a aceitação de suas pretensões identitárias sem ser arbitrário? De alguma maneira, a imagem de convivência social entre grupos diferentes que Young evoca parece assumir que todos os grupos já aceitam a democracia e suas repercussões como forma de convivência e resolução de dissensos. Se isso estiver certo, o vínculo entre justiça e democracia não parece completamente demonstrado, ao não se explorar as repercussões desta para o tratamento dos conflitos sociais.

Em relação a isso, a apresentação da *crítica das relações de justificação*, feita acima, precisa ser retomada. Forst acredita que a relação entre justiça e democracia tem de ser buscada a partir de uma reconstrução crítico-normativa, mostrando-se na “gramática profunda” dos conflitos sociais.

Sem ela, permanece uma valorização da diferença social por si só, sem que se permita uma atitude crítico-reflexiva em relação ao conflito. Como resultado, fica-se sem meios de julgar criticamente quando as reivindicações de justiça são expressões identitárias que fomentam democracia e quando estas a erodem.

Como resultado do debate, Young deixa uma importante mensagem: a homogeneidade não pode ser uma exigência colocada como ponto de partida para a elaboração de uma teoria da justiça, tampouco para tratar quaisquer questões de dentro da filosofia política. Caso contrário, a teoria aniquila a própria fonte do problema que a ensinou, isto é, a resposta para as reivindicações por justiça social em um mundo onde as pessoas experimentam a liberdade e as relações de igualdade de diferentes maneiras.

Ao final, uma crítica ainda permanece: o que fazer quando as pessoas não só divergem em questões políticas pontuais, mas divergem com tal profundidade que permanecem descrentes sobre a própria possibilidade de resolver dialogicamente seus conflitos? Isto é, pode-se pensar em democracias nas quais as relações entre sujeitos (sejam elas de etnia, classe social, gênero, dentre outras) são muito profundas, radicalizando os antagonismos políticos a tal ponto em que sujeitos passam a rejeitar quaisquer referências de identidade que os colocariam em um diálogo, percebendo a necessidade de interlocuções. Nesse caso, os sujeitos em conflito não só não se perceberiam como sujeitos de justificação, como também perderiam os referenciais de identidade

necessidade de arbitrar a convivência entre divergentes mediante termos que todos possam livremente aceitar.

necessários à manutenção de um regime democrático substituindo, inapelavelmente, o discurso pela imposição violenta de suas pretensões como via de resolução de conflitos¹⁷⁵.

Há boas razões para se elogiar os elementos democratizantes da concepção de Rainer Forst, pois os critérios normativos por ele apresentados oferecem interpretação aos conflitos que, se acessados reflexivamente pelos sujeitos neles envolvidos, conduziram à elaboração de uma Constituição democrática. Mais ainda: a concepção de Forst permite vincular conceitualmente os conflitos sociais à democracia de modo que os primeiros não sejam mais vistos como algo nefasto ou lamentável a esta, pois, pelo contrário, são a própria ignição que manteria acesa a chama democrática, promovendo a interação discursiva que é condição necessária para que esse regime se efetive.

Nos termos de Forst, a democracia como forma discursiva de deliberação coletiva se atualiza quando os discursos que estabelecem as relações sociais nos níveis econômico, cultural, político, social e afetivo são objeto de escrutínio por parte dos concernidos. Isto é, quando as relações interpessoais se tornam refletidas, não naturalizadas, por meio do conflito, é que a troca de razões é posta em atividade.

No entanto, é possível objetar que a relação conceitual entre conflitos e democracia seja, de fato, uma relação claramente presente para cidadãos das democracias. Ao contrário, parece mais fácil elencar exemplos nos quais as pessoas ignoram, permanecem apáticas, temerosas e, não raro, advogam soluções autoritárias para situações de conflito em face das quais se sentem desalojadas de sua pasmaceira¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Alegou-se acima que a proposta teórica de Chantal Mouffe não teria sido capaz de distinguir adequadamente os antagonismos democráticos daqueles que são mera manifestação de um desejo de dominação do outro. Não se pretende aqui acusar Forst da mesma dificuldade, tendo em vista que sua concepção pode ser vista como se dirigindo à consolidação, ou mesmo aprimoramento, de um regime democrático. A crítica feita aqui consiste em alegar a suposta dificuldade da concepção de Forst, em vista de seu caráter procedimental, de oferecer elementos orientadores para evitar que as tendências de irracionalidade presentes nos conflitos se tornem hegemônicas a ponto de solapar as bases discursivas de um regime democrático.

¹⁷⁶ Essa parece ser a crítica de Sangiovanni (2014, p. 29), que defende a tese da insuficiência do construtivismo racional de Forst para lidar com os conflitos. Sua solução consiste em complementar o construtivismo de Forst com o que chama de “construtivismo escocês” (*scottish constructivism*), uma leitura da filosofia moral escocesa que daria suporte ao construtivismo racional por meio de capacidades e disposições, na forma de sentimentos morais como o de

Como visto, o critério de Forst para lidar com isso consiste de um vínculo conceitual que se torna presente para cidadãos democráticos quando estes acessam reflexivamente os pressupostos dos conflitos em que se encontram. Entretanto, essa solução depende de uma deliberação democrática intensa, em ebulição, a ponto de elaborar as reivindicações por bens sociais, reconhecimento e direitos de modo que sujeitos identifiquem a si mesmos não apenas como trabalhadores mal pagos, donas de casa oprimidas por uma divisão arbitrária do trabalho doméstico, mas como sujeitos de justificação, co-autores de seu mundo normativo. Isto é, uma possível resposta forstiana a essas dificuldades parece depender justamente daquilo que está em falta nas situações em que a crença na deliberação democrática está ameaçada.

Em casos nos quais o conflito aponta para a descrença na democracia, é preciso não só mostrar que os conflitos permitem acessar reflexivamente os critérios de validade de modo a julgar discursos. É preciso também, e primeiramente, convencer sujeitos em seus próprios termos a permanecerem na deliberação democrática como algo preferível à desrazão e à intolerância. O último capítulo tentará esboçar linhas gerais dessa tarefa.

empatia. Como argumentos em favor dessa insuficiência, ela utiliza o caso da cegueira moral, características de pessoas psicopatas, ou que apresentem formas moderadas de apatia moral (*idem*, p. 44-6).

4. CONFLITOS, DEMOCRACIA E JUSTIÇA

O exame de algumas concepções da justiça até aqui permitiu identificar que algumas delas têm profunda consideração pelo papel dos conflitos sociais enquanto ponto de partida político para se tematizar as relações sociais. Como resultado, este permite elaborar uma compreensão enriquecida da justiça, na qual conceitos como igualdade e liberdade ganham conteúdo nas relações sociais e nas lutas concretas do presente, vinculando, assim, justiça e democracia.

O presente capítulo tenta explorar os vínculos conceituais entre conflitos sociais, justiça e democracia a partir de uma interpretação dos papéis da filosofia política face à cultura política pública das democracias. Isso envolve enfrentar as dificuldades mencionadas no capítulo anterior, incorporando as contribuições das teorias abordadas. Pretende-se, ao final dessa exposição, aprofundar a relação entre conflitos sociais de democracia de modo a valorizar o potencial reflexivo dos conflitos para a efetivação das promessas democráticas de cidadania igual.

4.1 PAPEIS DE UMA FILOSOFIA POLÍTICA

Não é novidade o fato de que a filosofia política pode ser vista como respondendo aos conflitos políticos de sua época. John Rawls o percebe, citando como exemplos as guerras religiosas dos séculos XVI e XVII, que se seguiram à Reforma protestante, assim como a disputa entre federalistas e antifederalistas com respeito à ratificação da Constituição estadunidense. É possível pensar em filosofias políticas, incluindo aquelas de Locke, Hobbes, Montesquieu, Tocqueville e Kant como respostas a esses contextos.

Focando o caso particular de Locke, com sua *Carta sobre a Tolerância*, de 1689, Rawls afirma que ela tratava de encontrar uma ordem política possível após os conflitos irreconciliáveis que se seguiram à Reforma. As guerras religiosas são a situação extrema desses, onde as tensões entre grupos confessionais antagônicos atingiram dimensões que levaram ao esgarçamento do tecido social. E, apesar de seu fim, as questões envolvendo a convivência das religiões em um regime permanecem controversas, e o conflito destas entre si tende a permanecer. A questão consiste, nesse caso, não em eliminar o conflito por meio de um consenso, mas em encontrar uma “base subjacente de acordo filosófico e moral”.

Nas palavras de Rawls, a filosofia política, ao reconhecer o conflito e sua permanência, tenta expor a base de um acordo subjacente que permita a convivência dos discordantes:

Ou, se tal base de acordo não puder ser encontrada, talvez a divergência de opiniões filosóficas e morais que se acham na raiz das divergências políticas irreconciliáveis possa ao menos ser reduzida [*narrowed*] para que ainda se mantenha a cooperação social com base no respeito mútuo entre cidadãos (RAWLS, 2003, p. 2)

Isso é o que Rawls denomina *primeira função da filosofia política*, uma dentre aquilo que ele esboçou como quatro funções da filosofia política. Ou seja, trata-se de reconhecer o dissenso como condição que tende a permanecer em alguma medida nas democracias e lidar com ele de modo que os discordantes possam, apesar de seus antagonismos, dar suporte a esse regime. A filosofia, tal como o texto explicita, não se ocupa de elaborar um consenso transcendente que, somente mais tarde, é oferecido aos dissidentes como forma de eliminar suas discordâncias. Ao contrário, trata-se de explorar as bases subjacentes da convivência democrática, de modo a oferecer termos que ajudem a manter a convivência apesar do dissenso¹⁷⁷.

Como exemplo mais recente, é possível mencionar as questões de justiça social e os conflitos que as tematizam no debate público de uma democracia. O próprio Rawls afirma que estas manifestam “o conflito entre as reivindicações de liberdade e as reivindicações de igualdade no pensamento democrático” (RAWLS, 2003, p. 2). Isto é, trata-se de um dissenso não apenas teórico, manifesto na tradição oriunda do pensamento de Locke (por exemplo) e aquela de Rousseau. Trata-se, no nível cotidiano, de um dissenso em manifesto nas reivindicações de justiça, na avaliação de políticas públicas, nas opiniões sobre o papel das instituições, etc.

As reivindicações de justiça social manifestam essa forma de conflito, na medida em que podem ser interpretadas como colocando em questão as exigências de uma cidadania igual, examinando o significado da igualdade e da liberdade em diferentes contextos de relações interpessoais. As reivindicações por reconhecimento, por bens sociais, contra a exploração econômica e, de modo geral, pela não dominação,

¹⁷⁷ Esse papel *prático* da filosofia política, assim como os outros três (papel de orientação, papel de reconciliação e o papel de explorar os limites do politicamente praticável), é retomado em Rawls (2007).

como já visto ao longo do texto, ganham diferentes expressões na filosofia política contemporânea ao mesmo tempo em que se colocam no debate público das democracias.

A partir desse papel da filosofia política, Rawls identifica brevemente outros três papéis, que podem ser interpretados a partir dele. Os três, de algum modo, são papéis que a filosofia desempenha no interior de uma democracia cujo cotidiano é marcado por cisões e conflitos.

O *segundo papel da filosofia política* consiste em sua função orientadora, em sua capacidade de auxiliar cidadãos de uma democracia a compreender a si mesmos em seu *status* político, em suas relações políticas fundamentais uns com os outros. Isto é, consiste em articular os valores, assim como os direitos e a igualdade de poder político que caracterizam um regime democrático, de modo a refletir, com os demais cidadãos, sobre os significado da cidadania democrática¹⁷⁸.

A ideia é que cabe à razão e à reflexão (teórica e prática) nos orientarem no espaço (conceitual) de, digamos, todos os possíveis fins, individuais e associativos, políticos e sociais (*ibidem*, p. 3).

Tal afirmação pode gerar uma interpretação errada, tendo em vista a necessidade de uma concepção política, não metafísica. Isto é, não é plausível, tendo em vista o pluralismo razoável identificado por Rawls, esperar que se encontrem respostas políticas consensuais para todos os possíveis fins.

Em contrapartida, cabe ao exercício da razão na reflexão pública o papel de orientação acerca de questões políticas fundamentais. A filosofia, nesse caso, pode ajudar cidadãos democráticos em conflito a se apropriarem dos discursos de justificação da democracia, de modo a auxiliá-los a dirimir questões de justiça.

Ademais, essa não é uma função trivial, tendo em vista o conceito de sociedade democrática já exposto na seção 1.2 (pags. 39 a 43 do presente texto). Isto é, a democracia não é meramente um procedimento de decisão política, ou um conjunto de direitos fundamentais distribuídos igualmente aos cidadãos. A democracia é entendida, sobretudo, como uma sociedade, cuja relação política fundamental de

¹⁷⁸ Nos termos de Forst, essa tarefa consistiria no esforço tornar explícito aos cidadãos o discurso de justificação democrático, distinguindo o contexto de justiça democrático, e o pertencimento destes a ele pela cidadania democrática, dos demais contextos de justiça.

cidadania é caracterizada pelo *status* de liberdade e igualdade. Cabe lembrar que, para Rawls, a associação política é uma associação distinta das demais e tem caráter central para a vida social, sendo que o *status* político da cidadania igual compartilhado por cidadãos desse regime “afeta sua relação para com seu mundo social”, tendo repercussões para a construção de sua identidade como sujeitos (RAWLS. 2003, p. 3).

O *terceiro papel da filosofia política* identificado por Rawls foi enfatizado pela *Filosofia do Direito* de Hegel, a saber, o papel de reconciliação. Por vezes mal interpretado, esse papel da filosofia consiste na capacidade de identificar os elementos racionais no mundo social das democracias, percebendo-as como produto de um processo social em curso que as faz serem como são.

Rawls não só afirma que essa tarefa é importante, mas também que os próprios cidadãos democráticos devem reconhecer sua importância. Isso se torna mais evidente no caso dos conflitos sociais que caracterizam a vida das democracias, em que grupos reivindicam reconhecimento de suas identidades, assim como direitos e oportunidades. Muitas vezes, tais reivindicações, tomadas em conjunto, são muito complexas a ponto de cidadãos democráticos perderem de vista a perspectiva do consenso e aceitação públicas das mesmas, duvidando da própria capacidade da reflexão pública lidar com os antagonismos permanentes. Por vezes, isso pode levar a atitudes de ceticismo, recusa da linguagem da democracia, inclusive levando ao uso da violência como meio para validar publicamente as próprias alegações.

Em face dessas possibilidades, a função de reconciliação coloca para a filosofia a tarefa de tentar tornar explícito aos cidadãos o núcleo racional das práticas institucionais e da cultura política pública democrática. Em outras palavras, trata-se de mostrar que, apesar de sociedades democráticas serem perpassadas por conflitos irreconciliáveis que tendem a permanecer, apesar do fato de que a complexidade das sociedades democráticas modernas tornou-as intransparentes para seus membros, ainda vale a pena apostar nas mediações e na linguagem democrática como forma de lidar com os conflitos.

Rawls salienta que essa atitude não consiste em reconhecer na democracia e suas mediações a alternativa política “menos pior”, o menor dos males, por assim dizer¹⁷⁹. Uma filosofia política que admita a

¹⁷⁹ Faz-se aqui alusão a uma interpretação da democracia que alguns remontam à famosa frase de Winston Churchill, segundo a qual “a democracia é a pior

tarefa da reconciliação busca afirmar o mundo político social em que vivemos como produto de um processo histórico, como expressão da liberdade das pessoas e de sua busca por uma vida autônoma. Isto é, reconciliar as pessoas com seu mundo político não significa fazê-las aceitá-lo como um fato, mas como algo racional e, inclusive, perceber os benefícios disso para os seus próprios fins.

Mais importante do que isso é enfatizar o significado propriamente hegeliano desse terceiro papel, afirmado por Werle:

[...] a filosofia política não pode se contentar em especificar um ideal de sociedade justa e boa que poderia simplesmente ser contraposto abstratamente à realidade histórica das práticas e instituições já existentes, como se fosse um modelo a ser imitado. Rawls procura evitar o erro de incorrer num normativismo abstrato [...] (WERLE, 2008, p. 38).

Quer dizer, não se trata de encontrar a definição de sociedade justa, de modo alheio à realidade histórica, ignorando os conflitos que a constituem e as reivindicações por justiça que ocorrem constantemente. Trata-se, antes disso, de mostrar os ideais democráticos subjacentes às sociedades reais, de modo que a reflexão teórica ajude sujeitos da justiça a entender os conflitos sociais em que estão envolvidos. Se essa tarefa não for levada a cabo pela filosofia política, os envolvidos em disputas políticas por reivindicações discordantes podem ter uma visão equivocada de suas próprias desavenças, encarando-as como mero resultado do equívoco dos dissidentes, os quais seriam tomados como

forma de governo, com exceção de todas as outras que já foram tentadas” (*“Democracy is the worst form of government... except for all those other forms that have been tried form time to time”*). Não que Churchill tenha uma visão resignada da democracia, embora alguns interpretem a frase acima dessa maneira. Resignar-se à democracia seria considerá-la um regime imperfeito, coercitivo e falível, porém em menor medida que as demais opções. Em contraste com isso, reconciliar-se com o mundo social cindido de uma sociedade democrática plural significa valorizar as possibilidades de escolha de formas de vida que ele proporciona, valorizar sua riqueza cultural, dentre outras coisas.

Um comentário importante a esse respeito pode ser encontrado em Lange (2014), segundo a qual o papel de reconciliação da filosofia política consiste em apresentar uma interpretação do que seria a sociedade justa, mostrando que, mesmo nela, algumas dessas características aparentemente indesejáveis permaneceriam.

inimigos. O oposto disso, que é assumir a terceira tarefa da filosofia política, consiste no esforço de abstração capaz de mostrar que o dissenso é produto de uma vivência cultural sob instituições livres ao longo do tempo. Trata-se não de projetar arbitrariamente os ideais da tradição política na experiência democrática de cada democracia, mas de mostrar em que medida os aspectos aparentemente caóticos do mundo social podem ser vistos como expressão desses ideais que, enquanto aspirações que permitem a todos uma vida autônoma, são dignos de apreço.

O *quarto papel da filosofia política*, segundo Rawls, pode ser visto como uma variação do terceiro. Ao reconciliar cidadãos democráticos com seu mundo político e social, a filosofia política também investiga as possibilidades do politicamente praticável. Relacionadas a esse papel, poder-se-ia pensar nas seguintes perguntas, incluindo a pergunta se outro mundo sóciopolítico de fato é possível, além da tradicional pergunta kantiana, “o que me é permitido esperar?”.

Trata-se de uma função da filosofia que pode ser vista na sua relação com os conflitos sociais, na medida em que permite explorar os potenciais reflexivos dos mesmos. Nas palavras de Rawls:

Reconheço que há problemas a respeito de como discernir os limites do praticável e quais são, de fato, as condições de nosso mundo social; o problema, a esse respeito é que os limites do possível não são dados pelo existente, pois podemos, em maior ou menor grau, mudar as instituições políticas e sociais e muito mais. Contudo, não prosseguirei desenvolvendo essa questão profunda aqui (*ibidem*, p. 6).

Rawls é enfático na afirmação de que o fato do pluralismo razoável, definidor das democracias liberais modernas, limita as possibilidades do politicamente praticável. Afinal, não é mais possível conceber a sociedade como uma comunidade em que todos professam a mesma confissão religiosa, filosófica e moral.

Entretanto, permanecem perguntas candentes, algumas das quais colocam em questão a própria possibilidade de um regime democrático, isto é, de uma sociedade democrática que efetive seu conceito, na qual seus membros experimentem liberdade e a igualdade em suas relações entre si. Como visto nos capítulos anteriores, em vista da complexidade de mundo social de tais sociedades, igualdade e liberdade passam a

significar diferentes coisas no nível das relações políticas, no nível econômico e nas questões de *status* social.

Por essas razões, não parece possível definir de antemão, e de uma vez por todas, o conteúdo de tais relações. Isto é, não parece possível afirmar que relações de igualdade perante a lei se traduzem em igual cidadania (há mais razões para se acreditar que não). Tampouco é possível afirmar de antemão, de um ponto de vista meramente teórico, o que significa relacionar-se como igual quando estão em jogo diferenças de classe, gênero, religião, etnia, etc. Relacionar-se como um cidadão igual coloca exigências próprias a cada uma dessas relações, e não parece haver condições de se saber antecipadamente o que é exigido em cada um desses contextos por questões de justiça, ou o que pode ser realizado democraticamente, respeitando os demais cidadãos.

Em resumo, como afirma Lange (2014), Rawls teria elaborado argumentos de reconciliação partindo de uma teoria ideal de modo a que sujeitos da justiça consigam lidar com o pluralismo nas democracias liberais atuais. Como elemento central deles, segundo Lange, a *justiça como equidade* nos mostra que os conflitos tendem a permanecer mesmo em uma situação ideal, a saber, mesmo quando cidadãos têm uma atitude de suporte às instituições justas e estão de fato dispostos a cooperar buscando termos regulatórios de comum aceitação. “No processo, podemos aprender que os aspectos aparentemente não desejáveis do mundo social atual são também partes fundamentais de uma sociedade perfeitamente justa” (LANGE, 2014, p. 307, tradução nossa). Nesse caso, confirmando o argumento central do artigo, uma teoria ideal (que se ocupa em especificar a sociedade justa), pode oferecer uma reconciliação para membros das sociedades atuais. E, como resultado, permitiria aos sujeitos em conflito terem uma atitude mais generosa para com a cultura política na qual vivem, evitando a recaída ingênua em arroubos messiânicos ou elucubrações salvacionistas¹⁸⁰.

¹⁸⁰ Lange (*ibidem*) fala em três aspectos das democracias liberais que a concepção de Rawls supostamente tenta reconciliar: 1) o fato de que alguns cidadãos lamentam o fato de que sua sociedade não é uma comunidade, de que não há valores éticos compartilhados, vedando com isso certo tipo de solidariedade; 2) o fato de que alguns cidadãos lamentam o fato da sociedade não ser uma associação, de que o pertencimento a ela não é uma questão de escolha e; 3) o fato de que as democracias liberais são costumeiramente confusas aos seus membros, em vista de sua complexidade, tornando-os vulneráveis à confusão cognitiva ou ao equívoco completo. Este último seria

Tal atitude generosa para com seu mundo social conflituoso tornaria os sujeitos da justiça mais dispostos a apostar nas formas de consenso parcial que são capazes de formular conjuntamente. Da mesma maneira, seriam a chave para explicar determinada imagem das democracias liberais, na qual estas consistiriam de um consenso parcial que permanece mesmo em face de dissensos profundos subjacentes. Para explicar como esse consenso é possível, faremos uma breve interpretação acerca do conceito de razoabilidade.

4.2 RAZOABILIDADE NO CONFLITO: QUAL CONSENSO?

Parte importante, quem sabe central, da resposta rawlsiana sobre qual consenso é necessário para a manutenção de uma democracia está colocada na sua noção de razoabilidade, ou de “razoável”. Isto é, a razoabilidade, como um atributo dos cidadãos não é apenas uma condição para a estabilidade das instituições democráticas, mas também condição sem a qual conquistas de direitos e de justiça social dificilmente podem ser alcançadas.

Isto é, uma sociedade bem ordenada nos termos pensados por Rawls não é possível apenas porque ele supostamente teria encontrado a “resposta certa” para as questões de justiça em seus dois princípios de justiça. É mais do que isso, a sociedade bem ordenada é possível porque cidadãos desenvolvem uma “psicologia moral razoável”, cuja afirmação *em comum* é tão importante quanto a dos próprios princípios, sendo, aliás, condição para que este ocorra (RAWLS, 2003, p. 278 *passim*). Compartilhar de tal psicologia pode ser entendido como um consenso subjacente à vida democrática¹⁸¹. O comportar-se de modo razoável parece ser mais definidor das possibilidades de uma democracia justa do que os próprios princípios de Rawls.

uma característica presente até mesmo nos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada.

¹⁸¹ Isso pode ser corroborado pelas passagens em que Rawls afirma que outras concepções liberais, além da sua, poderiam ser escolhidas pelos cidadãos para organizar a estrutura básica de uma sociedade democrática. Pois, nas palavras do próprio Rawls, há uma “família de concepções políticas razoáveis. Destas, a *justiça como equidade*, quaisquer que sejam seus méritos, é apenas uma” (cf. RAWLS, 2011, p. 534, itálicos adicionados). Embora Rawls defenda que sua concepção de justiça é a mais apropriada, outras concepções políticas de justiça também poderiam ser aceitas, desde que cidadãos democráticos sejam razoáveis de modo a tornar isso possível.

Contudo, o termo é recorrente ao longo da segunda fase da obra do filósofo de Harvard e ocorre em diferentes contextos com diferentes acepções. Por vezes, ele é utilizado para qualificar a própria concepção política de Rawls como uma dentre outras concepções dentro de uma “família de concepções políticas razoáveis (ver nota de rodapé acima). Há também aquilo que Rawls identifica como “condições razoavelmente favoráveis” que, dentre outras, incluem a vontade política favorável ao exercício das liberdades básicas (*reasonably favorable conditions*), como condição necessária para que concepções políticas liberais ganhem suporte (RAWLS, 2011, p. 352). Além disso, o termo também é usado para qualificar as “doutrinas abrangentes razoáveis”, o “pluralismo razoável” assim como a faculdade (*power*) do razoável exercida por cidadãos democráticos, entendida como algo independente do “racional” (ver primeiro capítulo, seção 1.2).

A recorrência do termo dá margem a várias críticas, que serão examinadas posteriormente. Para respondê-las, é necessária uma compreensão do significado do termo e a que coisas este pode ser referido.

Uma característica importante a se destacar desde o início é que a razoabilidade, antes de ser algo criado pela concepção de Rawls, é algo presente no objeto acerca do qual ele discorre, a saber, as democracias constitucionais liberais mais ou menos estáveis (sobre isso, ver primeiro capítulo, seção 1.2). Nas palavras de Rawls:

Com efeito, o êxito do constitucionalismo liberal foi possível graças à descoberta de uma nova possibilidade social: a possibilidade de uma sociedade pluralista que fosse razoavelmente harmoniosa e estável (RAWLS, 2011, p. XXVII).

Quer dizer, a razoabilidade pode ser entendida nessa consideração histórica como o conjunto de atitudes que dão suporte às instituições de uma democracia constitucional. Como possibilidade social, uma sociedade pluralista permanece perpassada por conflitos, mas, ainda assim, é “razoavelmente harmoniosa e estável”. Isto é, a razoabilidade neste contexto se mostra no consenso parcial que mantém a adesão ao regime democrático-constitucional ao longo do tempo, apesar das discordâncias colocadas pelo fato do pluralismo.

Em outras palavras, isso quer dizer que o conjunto de atitudes que tornou o constitucionalismo liberal possível se deu em um processo

histórico, sob determinadas condições¹⁸². Isso porque foi preciso uma prática histórica da tolerância pacífica para que a razoabilidade se tornasse uma possibilidade histórica que, por sua vez, é adotada por Rawls como ponto de partida de sua teoria.

Ao fazê-lo, o filósofo de Harvard afirma que sua teoria pretende se colocar na esteira do movimento político e cultural que levou a uma gradual aceitação do princípio de tolerância como critério orientador no tratamento das divergências religiosas, ao Estado não confessional e à liberdade de consciência. Igualmente, do ponto de vista da justiça social, afirma ele, “a mesma igualdade da Declaração da Independência, que Lincoln invocou para condenar a escravidão, pode ser invocada para condenar a desigualdade e a opressão das mulheres” (RAWLS, 2011, p. XXXII). Compreender as lutas democráticas por justiça social a partir desta tradição significa reconhecer um conflito latente e irreconciliável na cultura política pública das democracias, ao mesmo tempo em que é possível ver nele um potencial de atualização do significado de termos como “liberdade” e “igualdade”. Os conflitos, nesse sentido, têm importância para a democracia na medida em que nos tornam presentes a necessidade dessa atualização, bem como nos exigem um exame se de fato as instituições presentes honram o significado desses conceitos.

E quais são os conflitos abordados na *justiça como equidade*? Rawls está primeiramente preocupado com os conflitos que identifica como latentes na cultura política pública das democracias constitucionais liberais. Como já amiúde mencionado, na seção 1.2 do primeiro capítulo e também neste, Rawls está preocupado com o conflito decorrente da Reforma Protestante e seus desdobramentos, a saber, conflito entre visões religiosas, filosóficas e morais que: 1) apresentam um elemento de transcendência inegociável, que não se sujeita a concessões; 2) é irreconciliável e; 3) as visões discordantes são incomensuráveis. Este mesmo conflito, que possibilitou o surgimento das doutrinas abrangentes razoáveis e as bases institucionais da democracia constitucional liberal, deu origem também às doutrinas

¹⁸² A esse respeito, é possível encontrar uma micro teoria histórica dissolvida na obra de Rawls, em especial, nos seus dois prefácios ao *Liberalismo Político* (1993,1996), na sua *História da Filosofia Moral* (2000), dentre outras obras. Uma das características importantes do mundo moderno, como mundo cultural diferente do mundo antigo, é o “choque [*clash*] entre religiões salvacionistas, doutrinárias e expansionistas” (RAWLS, 2011, p. XVIII). Outras características podem ser encontradas em RAWLS (2000b, págs. 1-8).

abrangentes não razoáveis, ensejando a pergunta se uma sociedade bem-ordenada é de fato possível.

Além deste, há outros conflitos mencionados na *justiça como equidade*, que colocam em questão até onde é possível uma reconciliação dos discordantes por meio da deliberação pública. Nas palavras de Rawls:

Há três tipos principais de conflitos: os que derivam das doutrinas abrangentes conflitantes dos cidadãos; os que surgem de diferenças de *status*, de posição de classe e de ocupação, ou de etnicidade, gênero ou raça; e, por fim, os que resultam dos limites da capacidade do juízo. O liberalismo político mitiga, mas não tem como eliminar o primeiro tipo de conflito [...].

Contudo, os princípios de justiça de um regime constitucional justo podem reconciliar o segundo tipo de conflito [...].

Os conflitos que surgem dos limites da capacidade do juízo, no entanto, permanecem e limitam o alcance do acordo possível (RAWLS, 2011, p. LXVI – LXVII).

Além destes, há os conflitos presentes no interior da tradição de pensamento democrático. Estes se dariam entre o que Rawls denominou “tradição associada a [John] Locke”, que deu mais peso aos direitos humanos e àquilo que Benjamin Constant denomina “liberdade dos modernos” (liberdades de pensamento, consciência, direitos de propriedade, etc...) e a “tradição associada a [Jean-Jacques] Rousseau”, que confere maior peso à soberania popular e àquilo que Benjamin Constant denomina “liberdade dos antigos”¹⁸³.

Assim como esta, outras passagens em que Rawls tipifica os conflitos, quando discute a razão pública, apresentam essa mesma hierarquia. De acordo com ela, os conflitos que envolvem visões de mundo religiosas, filosóficas e morais abrangentes são os mais divisivos, apresentam maior radicalidade e são, por isso, potencialmente desestabilizadores para um regime democrático-constitucional. Tal posicionamento pode visto, já foi dito acima, como resultado do diagnóstico histórico da modernidade rawlsiano.

Os demais conflitos, no entanto, são considerados menos desestabilizantes do que esses. Os conflitos oriundos de antagonismos

¹⁸³ Cf. RAWLS (2011, p. 4 – 5).

de classes sociais, de etnias, de gênero e raça, como visto, podem ser em grande medida atenuados por um consenso em torno de princípios que estabelecem a justiça social e a eliminação de desigualdades de *status*. Isto é, os princípios, ao servirem de orientação para a elaboração de termos de cooperação social dignos de um consenso em uma sociedade bem-ordenada, serviriam também como base comum de argumentação para articular e avaliar discursos de justiça. Como resultado, essas querelas de justiça, apesar de permanecerem em alguma medida, seriam muito menos intratáveis do que são hoje.

A interpretação rawlsiana desses conflitos os aproximaria bastante dos conflitos oriundos das tendências discordantes da tradição de pensamento democrático, aquelas de John Locke e Jean-Jacques Rousseau. Em comum, ambos se caracterizam pela necessidade de uma consideração moral e política que produza respostas, na forma de princípios de justiça que conciliem os valores fundamentais da igualdade e da liberdade, reivindicações por distribuição de recursos, oportunidades, assim como o reconhecimento do *status*. Nas passagens acima, Rawls supõe ser possível, através de princípios de justiça e de um procedimento, ajudar cidadãos discordantes a ajustar seus juízos conflitantes de justiça pelo equilíbrio reflexivo e assim diminuir o dissenso.

É curioso, mesmo assim, pensar que Rawls supõe ser mais fácil chegar a conclusões mais ou menos consensuais envolvendo questões de gênero e etnia do que em questões envolvendo visões religiosas, filosóficas e morais discordantes¹⁸⁴. Pode-se duvidar disso, levando-se em conta as teses dos autores analisados no capítulo anterior. Igualmente, é curioso pensar que Rawls considerou que os conflitos desencadeados pelos encargos do juízo (*burdens of judgment*) como um conjunto de conflitos à parte dos demais acima analisados. Há razões para se pensar diferentemente.

Os chamados limites da capacidade do juízo são encargos ou ônus (*burdens*) que se assume toda a vez que se exerce o juízo, e recebem esse nome porque exemplificam as dificuldades enfrentadas ao se avaliar matérias políticas complexas. Os limites da capacidade do juízo consistem dos fatores que impedem ao nosso exercício do juízo de

¹⁸⁴ Essa discussão se repete em outras partes do texto, onde Rawls (2011, pag. 579) afirma que o *Liberalismo Político* diz respeito primariamente ao conflito de doutrinas abrangentes e, secundariamente, às demais formas de conflito. No entanto, acredita que as últimas seriam menos perigosas para a estabilidade de um regime democrático constitucional do que o primeiro.

chegar a consensos mesmo quando somos conscienciosos, tolerantes e dispostos à busca de acordos.

Rawls realizou uma busca pelas fontes do desacordo em discussões entre pessoas razoáveis. Dentre essas fontes, a que ele refere com a expressão encargos do juízo (*burdens of judgment*) incluem-se: a) as evidências científicas em favor de pontos de vista são complexas e, por isso, difíceis de se avaliar; b) mesmo que pessoas concordem com as evidências em favor de juízos, elas discordam acerca de seu peso e sobre as conclusões a que estes levam; c) os conceitos utilizados para fazer julgamentos são por vezes vagos ou indeterminados, dando origem a casos difíceis, quando interpretações sobre seu escopo dão origem à juízos contrários igualmente plausíveis; d) o modo como as pessoas avaliam o peso de valores morais e políticos é influenciado por suas experiências e posição social (afinal, as sociedades modernas, com sua multiplicidade de cargos, ocupações e postos de trabalho, assim como de grupos sociais, gera uma multiplicidade de pontos de vista que influenciam as pessoas para a divergência); e) às vezes o desacordo permanece porque há considerações normativas muito fortes em ambos os lados de um tópico, o que impede um denominador comum; f) por fim, Rawls observa, com referência ao filósofo liberal Isaiah Berlin, que instituições políticas são sempre limitadas à determinada seleção de valores que podem ser realizados, sendo que não é possível realizar todos os valores ao mesmo tempo. De modo que sempre é possível pensar em outra configuração de valores ou outras relações de prioridade entre estes¹⁸⁵.

Os limites da capacidade do juízo podem ser resumidos como imperfeições que se mostram no exercício da razão no domínio prático. Isto é, trata-se de aspectos comprometedores do nosso juízo em matérias controversas, quando sujeitos da justiça têm de avaliar suas próprias reivindicações por justiça e as dos demais. Nesse caso, avaliar as reivindicações dos demais supõe avaliar sua força nas situações em que estas provêm de um sistema de crenças diferente daquele defendido por si próprio. Além da incomensurabilidade que caracteriza alguns dos esquemas mentais de crenças dos envolvidos nessas situações conflituosas, muitos fatores contribuem para diminuir a comunicabilidade mesmo quando os discordantes estão dispostos a conversar.

¹⁸⁵ Essa é uma síntese das considerações de Rawls, sendo que uma explicação exaustiva pode ser encontrada em Rawls (2011, p. 66-8).

Os limites da capacidade do juízo são importantes, pois mostram que conflitos permanecem porque não somos capazes de alcançar o consenso pleno, mesmo quando estamos efetivamente dispostos a isso. Por isso, uma das características da razoabilidade, segundo Rawls, consiste em reconhecê-los e aceitar suas consequências para o uso da razão na deliberação pública. Eles são uma das explicações para o fato do pluralismo, isto é, que diferentes visões religiosas, filosóficas e morais se desenvolveram sob instituições livres. Eles explicam também como o desacordo permanece mesmo entre pessoas razoáveis e mesmo quando se formula a teoria nos moldes daquilo que o filósofo de Harvard chama de “teoria ideal”¹⁸⁶.

Contudo, é bastante estranho o fato de que Rawls tenha considerado os conflitos oriundos das limitações da capacidade do juízo enquanto conflitos de um tipo diferente dos demais. Afinal, quando estão em jogo as questões de religião, raça e etnia, gênero e desigualdade, as pessoas tendem a fazer juízos que as colocam imediatamente à mercê dessas limitações. Assim, as limitações da capacidade de julgar não são elas mesmas um conflito à parte. Pelo contrário, elas são fator que acentua os demais conflitos e diminui consideravelmente as possibilidades de obtenção de consensos em matérias disputadas, isto é, em matérias tematizadas quando se busca a justiça social¹⁸⁷.

¹⁸⁶ RAWLS, 2011, p. 64-5. Nesse sentido, vale lembrar também da afirmação de Dreben (2003, p. 323), segundo a qual Rawls “não desenvolveu uma teoria do não conflito, mas uma teoria ideal do conflito”. Isto é, ele reconhece que as pessoas divergem profundamente em questões de justiça, ao mesmo tempo em que estão interessadas em lidar discursivamente com ele.

¹⁸⁷ O próprio filósofo cunhou a expressão “problemas de extensão da razão pública”, que ele define como problemas de aplicação do seu ideal de razão pública e dos valores morais democráticos que o compõem aos casos em que não estão em jogo os elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica. Tais questões envolveriam a justiça intergeracional, o direito dos povos, a questão dos cuidados básicos com a saúde, bem como outros casos mais complexos ou específicos. Neles, é mais difícil julgar informações complexas e os desacordos em torno de tais matérias de disputa tendem a ser maiores, não sendo possível equacioná-los na forma de princípios de justiça. Cf. Rawls (2011, 289-90).

Curiosamente, Boettcher (2004, p. 605) afirma que quando o desacordo provém dos limites da capacidade do juízo, ele pode ser denominado “desacordo razoável”. Isto é, quando as pessoas discordam de maneira honesta, acreditando de fato nos seus juízos, não sendo por isso egoístas, preconceituosas, estúpidas, dentre outras coisas.

Se, de um lado, pode-se ver os limites do juízo como um obstáculo a ser superado na formação de consensos, por outro lado, pode-se também vê-los de maneira não tão derrotista. A saber, supondo que cidadãos possam de fato, a partir de uma experiência histórica de litígios que se desenrolaram discursivamente, reconhecer os limites da capacidade do juízo como dificuldades que tendem a permanecer, é possível que estes tenham uma postura razoável em face dessas limitações. Isto é, não apenas no sentido de adotarem uma atitude que incorpore o falibilismo na autoavaliação de suas pretensões¹⁸⁸, mas também de outra atitude.

Esta atitude envolveria o reconhecimento de que as limitações da capacidade do juízo na verdade não precisam ser vistas apenas como obstáculos ao consenso, mas também como recurso social capaz de multiplicar as soluções para questões políticas. Dito de outro modo, o fato de que pessoas avaliam diferentemente a mesma informação e a julgam a partir de sistemas de crenças distintos permitiria ampliar a imaginação institucional que, por sua vez, permitiria à democracia florescer de diferentes modos¹⁸⁹.

Isso coloca de novo a questão principal. Trata-se aqui de entender não apenas o conflito em si, mas em como este pode ocorrer e ao mesmo ser uma força propulsora em favor de uma sociedade democrática justa. Igualmente, considerando o que foi dito logo acima, de que a

¹⁸⁸ Essa é a interpretação adotada por Werle (2008, p. 48 *passim*) acerca da posição rawlsiana segundo a qual pessoas são razoáveis quando “reconhecem os limites da capacidade do juízo”. É possível questionar Werle acerca de quais tipos de crenças e valores seriam objeto dessa atitude, pois é possível duvidar que doutrinas abrangentes encarem de maneira falibilista algumas das verdades fundamentais que as constituem.

Em contrapartida, parece mais plausível acreditar que pessoas razoáveis que professam doutrinas abrangentes incorporem elementos procedimentais da argumentação pública na construção de seus juízos quando estão em jogo matérias que afetam a todos. Tampouco faria sentido construir uma teoria democrática supondo que isso não seja de modo algum possível.

¹⁸⁹ Essa seria uma posição que viria ao encontro da tese de Ferrara (2008), segundo a qual diferentes tipos de argumentos podem ser a expressão de uma conduta razoável, podendo se constituir em elementos motivadores ao consenso e à estabilidade de instituições democráticas. Recorrendo ao paradigma do juízo reflexionante kantiano, Ferrara aposta na capacidade criativa presente em juízos incomuns de transcenderem seu contexto de surgimento. Nesse caso, mais do que apenas alcançarem uma validade para além do seu ponto de vista particular, tais juízos se converteriam em marco discursivo capaz de ampliar as possibilidades de se lidar democraticamente com o dissenso.

razoabilidade é um consenso subjacente à estabilidade de um regime democrático (para além de um mero pacto de não agressão) e de que esta é condição de uma sociedade justa, vale observar o que significa a razoabilidade. De modo mais sucinto, cabe responder à pergunta: o que significa ser razoável nos conflitos?

Segundo Rawls, cidadãos democráticos são razoáveis de duas maneiras. Primeiro, quando estão dispostos a propor aos demais termos equitativos de cooperação e cumpri-los, quando os outros também o fizerem. Segundo, quando reconhecem os limites da capacidade do juízo e aceitam suas consequências para a deliberação pública¹⁹⁰.

Porém, isso não explica necessariamente o conteúdo do termo “razoável”. Isso porque ele é o conceito quase onipresente na teoria de Rawls, aplicado, como visto acima, às várias partes de sua teoria. Autores afirmam, de diferentes maneiras, que a segunda fase da obra do filósofo de Harvard é “sobre a razoabilidade”, pois nenhum dos conceitos novos nela introduzidos pode ser compreendido sem ele¹⁹¹.

Isto é, o conceito de razoabilidade explica a introdução de conceitos como o fato do pluralismo razoável, o ideal de razão pública e o princípio liberal de legitimidade. E, se a apresentação de Rawls de fato explicita os elementos presentes na cultura política pública das democracias constitucionais, poder-se-ia dizer que o conceito de razoabilidade é condição sem a qual democracias não podem permanecer. Embora, como visto acima, Rawls pretenda explicar o conceito de razoabilidade em cotejo com outros conceitos da sua concepção, ele próprio afirma em outras passagens que este pode ser entendido como algo que é prévio à teoria, como um fato histórico. Fato que, antes de mais nada, possibilitou a permanência ao longo do tempo de um regime democrático-constitucional.

Por essas razões, seria possível argumentar, juntamente com Rasmussen, em favor da centralidade do conceito de razoabilidade para

¹⁹⁰ Cf. RAWLS, 2011, p. 64-65.

¹⁹¹ Para Rasmussen (2004, p. 531-535), as ideias centrais articuladoras da concepção rawlsiana, como a prioridade do justo sobre o bom, a ideia de razão pública e o consenso sobreposto dependem fundamentalmente do conceito de razoabilidade para terem sentido. Rasmussem vai além, ao dizer que a segunda conferência, em que Rawls fala das faculdades dos cidadãos e sua representação, é a mais importante do *Liberalismo Político*, e que o argumento central da obra é um argumento sobre a razoabilidade, tendo tido papel central nos escritos subsequentes, como *A Ideia de Razão Pública Revisitada e a Resposta a Habermas*. Em outras palavras, a concepção de justiça como um todo deixaria de ser operativa sem uma adequada compreensão deste conceito.

o *Liberalismo Político*, mas em um sentido específico. Isso porque a razoabilidade, mais do que os próprios princípios de justiça por ele propostos, é aquilo que Rawls espera que cidadãos democráticos compartilhem como condição de permanência desse regime. Sua concepção seria apenas uma dentre outras concepções capazes de cumprir tal condição, a qual se espera que os cidadãos democráticos compartilhem. De modo que a razoabilidade seria ela mesma um metaconsenso, um consenso procedimental que é pressuposto na formação de qualquer consenso em torno de princípios substantivos de justiça.

Mas não teria a razoabilidade ela mesma um conteúdo substantivo? Não seria a razoabilidade um critério de validade, análogo ao critério de verdade, aplicável às pretensões morais e políticas? Respondê-las envolve considerar em detalhe o conteúdo da noção de razoabilidade.

Segundo Boettcher (2004), Rawls teria exagerado ao aplicar o termo “razoável” a temas muito diferentes entre si. Por um lado, como visto acima, embora isso tenha salientado a centralidade deste conceito, por outro lado, sua utilização ostensiva o tornou um conceito elusivo, uma abstração que perderia força como critério orientador da teoria.

Em vez disso, ele sustenta que razoabilidade deveria ser primeiramente considerada um atributo dos cidadãos democráticos enquanto pessoas livres e iguais, que entram em discussões com os demais julgando matérias comuns. Nessa interpretação, a razoabilidade seria uma atitude cuja definição se dá junto com a ideia de um “dever de civildade” e das virtudes cívicas. Muito ainda pode ser dito acerca delas.

De início, responder à pergunta pelo significado do termo razoabilidade parte da constatação de que ele surge quando sujeitos da justiça adentram o espaço público. Isto é, quando sujeitos da justiça deixam de afirmar apenas “este é meu interesse” e passam a reivindicar, perante os demais, que “meu interesse é válido, deve ser respeitado, etc.”. Diferentemente da mera formulação racional de interesses, o razoável entra em jogo quando estão envolvidas questões de justificação política dos mesmos¹⁹².

¹⁹² De acordo com Ferrara (2004, p. 582), o fórum público inclui não apenas os discursos oferecidos por membros oficiais dos poderes estatais, partidos políticos, discussões quando da votação de emendas constitucionais ou eleições, etc.

Por isso, o razoável se justifica primeiramente, dentro da teoria, como uma virtude dos cidadãos, quando Rawls apresenta as “faculdades dos cidadãos e sua representação”. O razoável adentra a teoria de Rawls, argumentam Ferrara (2004, p.) e Rasmussen (2004, p. 528) na sua distinção entre a faculdade do racional, que é a capacidade de formular e perseguir um plano racional de vida, e a faculdade do razoável, que é identificado com o senso de justiça. O senso de justiça envolve a capacidade de propor termos equitativos de cooperação e discutir as pretensões de justiça dos demais.

Em suma, a razoabilidade entra em jogo em contextos de reivindicações conflitantes por justiça, quando se trata de justificar politicamente as próprias pretensões de maneira aceitável aos demais. Entretanto, na tentativa de explicar seu significado nesses contextos, produziram-se diferentes interpretações, que a colocam de diferentes maneiras em relação à justiça e à democracia.

Segundo algumas interpretações, a razoabilidade foi identificada ao *critério procedimental* da deliberação pública democrática que, do ponto de vista dos cidadãos, seria expresso pelo conjunto de atitudes que tornam uma decisão pública não coagida possível. Em outras interpretações, a razoabilidade se apresenta enquanto conjunto de *valores substantivos*, que não só definem as regras do jogo democrático, sintetizando também um conjunto de crenças que informaria o juízo dos cidadãos. Por fim, algumas interpretações tentaram ir além, vendo a razoabilidade como um *critério de validade para pretensões morais*, abstrato e independente ao contexto, análogo à verdade enquanto aplicada às proposições¹⁹³.

¹⁹³ Não se trata aqui de defender que Rawls teria escolhido uma das interpretações, pois tampouco há espaço suficiente neste texto para fazê-lo. Como veremos abaixo, em sua resposta a Habermas, ele procurou se desvincular da terceira interpretação.

Não obstante, tentando fazer jus à riqueza de significados do texto rawlsiano e também lembrando da tarefa de orientação prática que esta visa, vale lembrar da observação de Werle (2008, p. 40). Segundo ela, Rawls teria articulado diferentes níveis de validade normativa em sua concepção, voltando-se tanto para a cultura política pública de uma sociedade democrática, como para as ideias e princípios da razão prática. Isto é, a *justiça como equidade* deixa-se avaliar em diferentes níveis de abstração, conforme pede o contexto de validade normativa, podendo submeter-se a um teste de validação, tanto da parte dos cidadãos e seus valores políticos, aqui e agora, como validar-se sendo testada pelo princípio de justificação de Rainer Forst, por exemplo.

Na primeira interpretação, como critério procedimental, a razoabilidade aparece como critério de validade pública de pretensões de justiça, que se coloca quando sujeitos da justiça adentram a discussão pública. Isso não quer dizer que há uma distinção entre espaço público e espaço privado em termos geográficos, de privacidade ou outra delimitação clara. Ao contrário, o que há é uma distinção do ponto de vista da validade, pública ou não, das reivindicações, sendo que a razoabilidade pode ser expressa como o conjunto de procedimentos e formas de argumentação que, se cumpridos, conferem publicidade aos discursos.

Outra diferença fundamental entre o razoável e o racional é que o razoável é público de uma forma que o racional não é. Isto significa que é pelo razoável que entramos no mundo público de outros e nos dispomos a propor ou a aceitar, conforme o caso, termos equitativos de cooperação com eles (RAWLS, 2011, p. 63).

Dentre tais elementos procedimentais, pode-se incluir: a já mencionada disposição de propor termos equitativos de cooperação aos demais, e honrá-los desde que os demais também o façam, em contraste com uma atitude de mera simulação pública. Nesse sentido, incluem também a própria reciprocidade, aspecto formal que caracteriza esses termos equitativos, que pode ser justificada a partir da ideia fundamental de sociedade como sistema equitativo de cooperação. Como resultado, pessoas são razoáveis quando passam a levar em conta a perspectiva da justificação pública na formulação das próprias reivindicações¹⁹⁴.

A *justiça como equidade* assume o aspecto procedimental do razoável quando incorpora procedimentos de justificação que lhe explicitam. Dentre eles, podem ser incluídas a posição original e a ideia de razão pública (esta entendida nos seus aspectos procedimentais). No caso, a posição original seria expressão procedimental do razoável quando adota o véu de ignorância, o qual submete o raciocínio das partes que nela deliberam às condições de aceitabilidade universal (ver primeiro capítulo, seção 1.1)¹⁹⁵.

¹⁹⁴ RAWLS, 2011, p. 59.

¹⁹⁵ Quando se diz “incorporar procedimentos”, refere-se tanto aos procedimentos teóricos como aos procedimentos políticos de justificação. Acerca disso, é importante a referência ao princípio de justificação de Forst como uma prática social, tal como apresentado no capítulo anterior. Isto é, o aspecto procedimental da justiça vai além de sua interpretação como um

O mesmo poderia ser dito acerca do critério de reciprocidade, parte da ideia de razão pública e sobre o qual se baseia o princípio liberal de legitimidade. Segundo ele, os termos de cooperação propostos no debate público devem ser recíprocos de modo que os cidadãos possam aceitá-los na qualidade de livres e iguais, não na qualidade de socialmente inferiores, manipulados ou sob qualquer tipo de pressão. Similarmente, o exercício do poder político é legítimo quando é respaldado por razões tais que, quando oferecidas no debate político, podem ter a expectativa sincera de serem reciprocamente aceitas. O contrário disso seria uma aceitação recíproca meramente estratégica, por pura dissimulação ou cinismo. Igualmente, do ponto de vista institucional, o critério seria violado toda vez que as liberdades políticas fundamentais são violadas¹⁹⁶.

A teoria de Rawls, não obstante, vai além de uma visão meramente institucional da razoabilidade, ao interpretá-la não apenas como conjunto de regras exigidas para uma deliberação pública legítima, como também descrevendo as atitudes que dariam suporte às regras institucionais. Essas atitudes seriam resumidas na forma do que Rawls denominou “virtudes cívicas”, incluindo também o dever de civilidade.

Assim, a justiça como equidade inclui uma interpretação de algumas virtudes políticas – as virtudes da cooperação social equitativa, tais como as virtudes da civilidade e da tolerância, da razoabilidade e do senso de justiça (RAWLS, 2011, p. 229).

Por vezes, a obra oscila entre caracterizações das virtudes políticas segundo as quais estas seriam concebidas como parte de uma concepção de justiça e explicitada pelos seus conceitos fundamentais (de sociedade e pessoa). Em alguns casos, as virtudes cívicas parecem ser características da cultura política pública dos regimes democráticos mais ou menos bem-sucedidos.

conjunto de regras as quais devemos seguir para conduzir uma discussão, incorporando a igualdade como uma condição subjacente aos juízos e reivindicações de justiça. Como afirma Laden (2014, p. 122, tradução nossa), a igualdade é uma prática social, ela mesma parte da justiça e “nós realizamos a justiça no modo como falamos uns com os outros, não no espaço das possibilidades abstratas”.

¹⁹⁶ RAWLS, 2011, p. 527-30.

No caso do dever de civildade, por exemplo, este não seria um dever meramente derivado das regras institucionais democrático-constitucionais, pois conflitaria com a liberdade de consciência. O dever de civildade é, primeiramente, um dever moral compatível com o regime democrático. Ele se traduz em relações políticas fundamentais caracterizadas pela “amizade cívica”, pelo respeito ao outro como um igual parceiro na cooperação social, de modo que a razoabilidade seria explicada da perspectiva da troca de razões e de como cidadãos de dispõem uns para com os outros ao efetua-la¹⁹⁷.

A segunda interpretação da razoabilidade, como dito acima, envolve um conjunto de valores e crenças substantivos de justiça, que podem ser expressos como parte da política pública das democracias constitucionais, ou também como conceitos fundamentais da teoria. Nela:

[A] razoabilidade é uma ideia substantiva, que se refere aos ‘ônus da capacidade de julgar’ do liberalismo político e às suas ideias fundamentais de pessoa e sociedade. Esse é um modo no qual certas atitudes, enquanto expressões da razoabilidade, dependem de *crenças* acerca de outras pessoas e de instituições sociais (BOETTCHER, 2004, p. 606).

Quer dizer, segundo essa interpretação, razoabilidade não depende apenas de certas atitudes, nem está circunscrita à dimensão comportamental ou motivacional. Ela envolveria também o conjunto de razões, crenças e valores utilizados para justificar reivindicações de justiça no debate público. Da mesma maneira, estes são termos pelos quais os cidadãos se concebem a si mesmos, concebendo-se nas suas relações políticas fundamentais.

Ser uma pessoa razoável, dessa perspectiva significa reconhecer os demais igualmente como pessoas livres e iguais, às quais é devido a igual consideração e respeito quando estão envolvidas questões de

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 530. A identificação da razoabilidade com a virtude pode ser encontrada em várias passagens de Rawls (2011, p. 164, 203, 473-4). Embora essa identificação seja esporádica e seu tratamento na teoria seja assistemático, a relação sugere a insuficiência de um critério meramente procedimental e institucional de razoabilidade. A saber, este precisa também ser endossado pelas atitudes dos cidadãos, na forma de virtudes cívicas (políticas), independente de quais sejam suas doutrinas abrangentes e as virtudes a elas relacionadas.

justiça e aceitabilidade pública. Para autores como Boettcher (2004), a razoabilidade em Rawls depende fundamentalmente de que as pessoas considerem os outros como tendo determinado *status* moral/político e que este seja respeitado em na suas relações. Da mesma maneira depende também de uma compreensão de que as instituições democráticas são de fato expressões de sua autonomia política e de suas autocompreensões.

Ferrara (2004, p. 579, tradução nossa) procura ir adiante nessa interpretação da razoabilidade, perguntando-se o que significa, em uma ideia de razão pública, “seguir de, ou proceder de acordo com uma base [de verdades supostamente compartilhadas (*allegedly shared truths*)]”. Para ele, a teoria política pode ir além de meramente identificar o modo de funcionamento de uma razão pública e quais seriam as premissas supostamente compartilhadas. Para ele, seria possível também renovar o paradigma de julgamento político a partir de uma analogia com o paradigma kantiano do julgamento estético. Ao fazê-lo, sua teoria afirma ser possível ampliar a base compartilhada de argumentação, a partir do que ele denominou de “o modelar” (*exemplary*)¹⁹⁸.

Embora Ferrara aponte para uma interpretação bastante peculiar do que seja a razoabilidade, ela parece interessante como pergunta acerca de quais valores e crenças especificam o razoável, estabelecendo seus limites. De acordo com as citações acima, se a teoria Rawls se presta a essa interpretação substantiva do razoável, ainda assim são poucos os valores e crenças que Rawls explicitamente afirmou fazerem parte dele. A maioria deles está relacionada ao próprio procedimento democrático de discussão, o que deixaria em aberta a pergunta se a democracia pode ser concebida apenas procedimentalmente, ou se, para que ela de fato vigore, é preciso concebê-la também em termos de valores, crenças e atitudes substantivas. Nossa afirmação, já feita no primeiro capítulo, seções 1.2 e 1.3, é de que se faz necessário ambas as coisas.

Por fim, uma terceira interpretação sugere que o termo razoabilidade seja entendido como um critério de validade para o domínio prático, incluindo a moral e a política. Trata-se da interpretação de Habermas, que viu no termo um predicado acerca da validade de juízos morais e políticos:

¹⁹⁸ O exame em detalhe de sua teoria, entretanto, exigiria uma discussão mais específica. Por ora, vale destacar sua interpretação do razoável como um conteúdo cognitivo, cujos limites podem ser explorados ou mesmo ampliados.

À luz dessa reflexão, pode-se dizer que o predicado “razoável” aponta para a satisfação discursiva de uma pretensão de validade. Por analogia a um conceito de verdade não semântico, depurado de qualquer conotação de correspondência, pode-se entender “razoável” como o predicado para a validade de juízos normativos¹⁹⁹.

Ou seja, nessa interpretação, quando se diz que os dois princípios de Rawls seriam os mais aceitáveis para uma democracia, diz-se que eles os são por serem os mais razoáveis. Isso colocaria o termo razoável não como uma mera descrição de como cidadãos democráticos se comportam em uma discussão pública isenta de violência, assimetrias e dominação. Seria, além disso, a caracterização de um critério de validade (procedimental ou substativo) independente das deliberações políticas atuais e seus resultados que, por essa condição, serviria para avaliar sua validade normativa²⁰⁰.

Para Habermas, contudo isso carrega consigo uma série de conotações acerca da objetividade de juízos morais e políticos, que colocariam a razoabilidade, segundo ele, como um critério de validade para juízos morais análogos ao conceito de verdade como critério de validade aplicado às proposições (ainda que não de maneira correspondencial). Claro que ele próprio admite que Rawls procurou se desvincular dessa imagem do termo razoável:

Evidentemente, Rawls não quer inferir essa conclusão –em minha opinião, correta–; pois, de outro modo ele teria de evitar o uso desconcertante de linguagem de acordo com o qual as visões de mundo não precisam ser verdadeiras mesmo quando são razoáveis, e vice-versa (*ibidem*, p. 65, tradução nossa).

¹⁹⁹ HABERMAS, 1998, p. 65, tradução nossa.

²⁰⁰ Retomando o que foi dito no primeiro capítulo, seções 1.2 e 1.3, a introdução do termo razoabilidade serviria para distinguir aceitabilidade de aceitação factual de juízos normativos. À primeira vista, a vantagem de sua teoria parece ser heurística, ao refletir sobre os procedimentos públicos pelos quais chegamos a argumentos que consideramos razoáveis.

A teoria rawlsiana supostamente teria dado margem a essa leitura ao dizer, em determinadas passagens, que a concepção de justiça poderia ser considerada “a mais razoável para nós”.

Quem sabe a interpretação correta não seja aquela de Habermas. Na verdade, Rawls não quer assumir que razoável seja sinônimo de verdadeiro porque isso significaria se imiscuir no terreno de discussão que o conceito de verdade acarreta, tornando sua concepção teórica antidemocrática. Igualmente, seu método da esquiva (*method of avoidance*) faz com que a concepção de justiça rawlsiana procure evitar esse tipo de discussão, o que, dentre outras coisas, torna sua teoria menos onerosa àqueles que, segundo ele, já fazem uso de uma razão prática que apresenta imperfeições.

Habermas sugere nessa intervenção que, em última instância, a noção de consenso sobreposto (pela qual Rawls define o consenso democrático entre as doutrinas abrangentes razoáveis) faria recurso ao conteúdo das doutrinas abrangentes, na medida em que estas teriam elementos capazes de dar suporte aos elementos constitucionais essenciais de um regime democrático. Com isso, Rawls teria assumido duas coisas, a saber: 1) que, ao fazer isso, sua teoria faz apelo inconferido ao conceito de verdade das doutrinas abrangentes para definir o razoável e; 2) que sua teoria precisa fazê-lo porque, a razoabilidade apresenta componente motivacional muito fraco comparado àquele da verdade das doutrinas abrangentes²⁰¹. Ambas as críticas podem ser resumidas na afirmação de que seria necessária uma definição suficientemente independente do razoável, como critério de validade, para que o modelo de argumentação pública rawlsiano consiga ser bem sucedido.

A resposta rawlsiana às críticas acima consiste em sustentar que sua teoria não define o razoável da maneira que Habermas sugere, como um amálgama, um apelo às doutrinas abrangentes razoáveis na forma de um mínimo denominador comum. Fazê-lo, além de tornar sua concepção de justiça abrangente (por isso incapaz de ser objeto de consenso sobreposto), ofereceria uma visão instável da sociedade bem-ordenada, ao tornar o consenso que a estrutura sujeito à barganha constante das doutrinas abrangentes razoáveis. Em resumo, Rawls afirma que isso seria o “político no sentido errado”.

Contudo, resta algo a dizer sobre a interpretação do razoável como critério de validade para pretensões normativas análogo àquele do conceito de verdade como critério aplicável às proposições. Habermas sugere que o critério de razoabilidade rawlsiano, se entendido como critério para aferir a validade de pretensões normativas, seria fraco demais para tal utilização. Essa, quem sabe, seria uma das objeções mais interessantes apresentadas no debate Rawls vs. Habermas, tendo em

²⁰¹ Essas críticas podem ser encontradas em Habermas (1998, p. 86-7).

vista que coloca em jogo a definição rawlsiana – tardia – de “político” e o quão contextual (ou universalista) esta teria sido.

A posição interpretativa mais comum, já mencionada no primeiro capítulo, seção 1.2, sugere que a *justiça como equidade* teria sido elaborada *para uma democracia* no duplo sentido. A saber, de que sua teoria é elaborada a partir dos ideais da cultura política pública das democracias constitucionais liberais, ao mesmo tempo em que seus destinatários são os cidadãos dessas democracias quando deliberam sobre os elementos constitucionais fundamentais e questões de justiça básica dessas sociedades. Como críticas óbvias, alguns poderiam alegar que tal posição interpretativa acarreta uma argumentação viciosa, além de ser mera confirmação sistemática do *status quo* dessas sociedades, perdendo de vista o elemento crítico-transformador.

Ora, razoabilidade (como critério de validação), se entendido dentro dessa interpretação, sofreria de dificuldades análogas. Isto é, se entendido de maneira puramente contextual, serviria para validar consensos democráticos, ao mesmo tempo em que invalidaria consensos antidemocráticos. No entanto, preso a um conceito temporalmente circunscrito do que significa “democracia”, seu critério de razoabilidade permaneceria míope às concepções do justo capazes de atender aos critérios de reciprocidade e universalidade e que transcendem esse contexto. O razoável, nesse caso, aproximar-se-ia da tese atribuída a Richard Rorty, espelhando as práticas institucionais bem-sucedidas da democracia estadunidense (permanecendo, contudo, limitado a elas).

Entender a razoabilidade como critério inerente às deliberações públicas que respondem às questões de justiça, informadas pelos conflitos sociais e capazes de dar impulso crítico-reflexivo à democracia depende de uma noção mais promissora do que seja essa noção. Tal noção pode ser encontrada em uma interpretação da obra tardia rawlsiana.

Embora seja difícil, no exíguo espaço restante deste texto, dar veredito a essa questão, algumas interpretações têm se oferecido como interpretações que conferem à noção de razoabilidade maior potencial crítico-reflexivo. Dentre elas, a de Forst:

Pois somente uma concepção de justiça fundamentada de modo independente, a saber, que seja fundamentada na razão, pode gerar a força normativa para determinar qual das doutrinas abrangentes é razoável e qual delas não é; esta é o juiz nessas questões, a única autoridade que pode haver (FORST, 2017, p. 128, tradução nossa).

Como explicar o “caráter autossustentado (*freestanding*) do político”? Parte fundamental da compreensão rawlsiana, segundo a qual uma teoria do político precisa se sustentar por si própria envolve a noção de independência para com as doutrinas abrangentes razoáveis. Mas isso não é tudo. Muitos se esquecem que uma teoria capaz de alcançar uma compreensão adequada do político precisa também ser independente, ou melhor, precisa apresentar elementos reflexivos que também a permitam ser pensada independentemente da cultura política de uma sociedade.

Segundo a interpretação forstiana da obra tardia de Rawls, apelando a Kant, a *justiça como equidade* só consegue ser uma teoria democrática da justiça se conciliar o momento da cultura política pública com o momento da moralidade. Em termos da própria teoria, não basta que esta se resume a apresentar os seus conceitos fundamentais, sociedade e pessoa, enquanto conceitos da tradição democrática, sem reivindicá-los como conceitos da razão prática, que podem ser atualizados por uma deliberação não coagida. Somente assim uma teoria seria capaz de arbitrar as disputas entre doutrinas abrangentes razoáveis, entre reivindicações por justiça com respeito às questões distributivas, de gênero e etnia, sem ter de recorrer a uma noção abrangente (e antidemocrática) de verdade.

Por fim, uma noção de razoável pensada nesses termos tem um potencial maior do que apenas proporcionar meios de lidar com os conflitos sociais de modo que esses não comprometam a democracia, degenerando-se em violências de todo tipo. Uma interpretação do razoável nesses termos é condição também para que os conflitos sejam interpretados sem seus potenciais crítico e reflexivo.

Nesse caso, uma teoria da justiça precisa ser capaz de oferecer razões normativas independentes para que ideias emancipatórias e progressistas não dependam completamente, de uma situação contextual favorável. Isto é, para ser capaz de lidar com situações conflituosas, onde entendimentos compartilhados de justiça colapsam, são perdidos ou parecem longe de alcance, uma teoria tem de oferecer elementos que não sejam meramente contextuais, mas que sejam também reflexivos. Isso, por sua vez, acarreta certa necessidade de ideias e conceitos abstratos.

Todavia, é preciso evitar mal entendidos, mostrando que Forst não propõe uma fundamentação moral para a política, nem qualquer projeto universalista baseado em uma justificação de natureza abrangente. Retomando aquilo que foi dito ao final do terceiro capítulo, é preciso entender que, para Forst, ideais normativos não constituem uma realidade moral à parte, um mundo das normas sem conexão com o

presente mundo social. Pelo contrário, os ideais normativos subjazem as regras práticas sociais, dando-lhes sentido e justificação, sendo que isso é mostrado à medida em que os conflitos se tornam reflexivos. De modo que, quando Forst fala em uma interpretação independente do razoável na obra de Rawls, ele não fala de uma fundamentação transcendental dos mesmos, mas de um aporte reflexivo à sua teoria, que é discutido por sujeitos conflitantes quando as exigências de justificação dos próprios participantes o demandarem²⁰².

Por fim, podem ainda permanecer algumas dúvidas acerca da suficiência de um conceito de razoabilidade para se atender ao cenário posto no início da tese. Tal cenário, como dito, envolve a aparente falta de unidade nas reflexões contemporâneas acerca da justiça que, a nível das sociedades, soma-se às disputas intratáveis acerca da justiça que eclodem nos conflitos sociais.

Como já mencionado acima, muito precisa ser especificado para se responder às perguntas do tipo “o que significa na prática ser livre e/ou igual como cidadão democrático?”. Acerca das possíveis respostas, embora o conceito de razoabilidade não seja ele mesmo todo o consenso que se espera alcançar politicamente para que a justiça e a democracia se efetivem, procurou-se mostrar que ele é condição necessária para os mesmos. A saber, é improvável pensar em respostas às questões de justiça, que sejam democráticas, sem lançar mão deste conceito.

Algum leitor poderia, não obstante, permanecer insatisfeito com uma explicação do conceito de razoabilidade oferecido a partir dos moldes de uma teoria ideal, a qual parte da suposição de que as pessoas de fato estão dispostas a discutir questões de justiça, oferecendo termos visando aceitação comum, para uma resolução dialógica daquelas. Em contrapartida, na realidade contemporânea, em que os conflitos envolvem doses de cinismo e estupidez, parece haver um abismo intransponível entre aquilo que, diriam alguns, recorrendo a Kant, serve

²⁰² O insight valioso da reflexão de Forst é perceber que uma teoria da justiça se torna mais apta a responder aos contextos de justiça de uma democracia à medida em que se deixa confirmar por vários testes de validade normativa, em vários níveis. Isso inclui tanto o teste puramente procedimental de legitimidade democrática, o teste de cotejo com as crenças e valores da cultura democrática e, inclusive, o seu exame do ponto de vista dos conceitos da moralidade e princípios da razão prática. Assim, uma teoria da justiça pode empregar o termo razoabilidade de forma aberta à crítica, podendo significar mais estreitamente a concordância com valores democráticos de igualdade e liberdade da pessoa ou, de modo mais abstrato, o cumprimento dos requisitos de justificação recíproca e universal.

para a teoria, mas não funciona na prática²⁰³. Isto é, para determinadas expressões desse dito, a teoria serve para um cenário em que os conflitos já não são mais uma preocupação, diferentemente da prática, onde pessoas parecem rejeitar os entendimentos mais básicos sobre democracia e direitos.

Em resposta, poder-se-ia dizer que de fato a concepção rawlsiana de razoabilidade e de conflitos é formulada a partir de pressupostos da teoria ideal e, desse modo, não se coloca como espelho de todas as condições de nosso mundo. Entretanto, o que ela se propõe a fazer é nos ajudar a organizar nossas expectativas normativas quando entramos em conflito, de modo a tentar explicar quais delas seriam plausíveis e quais seriam simplesmente irrealistas, abusivas. Isto é, expectativas que conjecturamos, quando examinadas a fundo, se mostram indesejáveis. E isso é uma tarefa prática, quem sabe a mais importante.

²⁰³ Kant, 2004.

CONCLUSÃO

Foi dito ao início deste trabalho que a reflexão contemporânea sobre a justiça deu expressão a uma miríade de aspirações normativas, tanto teóricas, como práticas. Estas, por suas pretensões variadas e seu diferente conteúdo, geram um cenário de discussão onde por vezes se perde o elemento de orientação comum. Curiosamente, ao mesmo tempo que os discursos de justiça reivindicam um ponto de partida no conceito de justiça, suas diferentes interpretações deste tendem a colocá-los em um plano de disputa onde por vezes é parece difícil, pela falta de um plano de fundo comum identificável, vislumbrar consensos.

Como esforço inicial desta investigação, procuramos encontrar um plano de fundo comum do qual boa parte das teorias contemporâneas da justiça surgiu, na obra do filósofo estadunidense John Rawls. Vimos acima que a *justiça como equidade*, assim chamada sua teoria da justiça desde seu surgimento, inseriu-se em uma disputa teórica dentro da filosofia moral e política propondo-se como alternativa ao utilitarismo. Igualmente, a concepção foi elaborada a partir da constatação da divergência entre as reivindicações das pessoas quando se trata de questões distributivas.

Alguns dos pontos da teorização rawlsiana se tornaram característicos de sua abordagem e permaneceram nas discussões até hoje como objeto de controvérsias, por vezes como paradigma orientador, por vezes como objeto de disputa. Dentre eles, pode-se mencionar: a suposição de que a reflexão sobre a justiça pressupõe contextos de cooperação social e um conflito entre diferentes concepções acerca de como estes devem ser organizados, afim de se definir a distribuição dos bens, ônus e oportunidades aos seus participantes. Além disso, envolve a suposição de que o tratamento de questões de justiça surgidas de contextos conflitivos exige um esforço de abstração, o qual, por sua vez, envolve a elaboração de possíveis pontos de vista comuns a partir dos quais questões de justiça conseguiriam ser em alguma medida arbitradas.

Sem pretender aqui uma lista exaustiva dessas pressuposições, é possível dizer que a reflexão sobre a justiça incluiria outra suposição: a saber, de que a resposta a questões de justiça viria na forma de princípios de justiça (ou mesmo pela definição de algum critério normativo) capazes de equacionar as partes conflitivas em disputa, auxiliando-as a construir um consenso mais ou menos estável. É claro, isso envolveria também a suposição de que os consensos de justiça se dariam em torno de um conjunto de valores que expressam relações

interpessoais, os quais alcançariam adesão dos membros de uma sociedade apesar de suas expectativas individuais discordantes.

Muito, entretanto, mudou de uma fase a outra da obra de Rawls. Ao final do primeiro capítulo, foi possível perceber que o filósofo de Harvard modificou parte de sua concepção dos conflitos que dão origem à justiça e, por conseguinte, também a natureza do consenso que é possível esperar a partir deles. Isto é, em vez de considerar os conflitos apenas como tendo origem em disputas entre reivindicações divergentes por bens e recursos, que poderiam ser dirimidas por um consenso pleno em torno de princípios de justiça, Rawls passa a proceder diferentemente.

Na fase posterior de sua obra, ele entende que conflitos surgem não só a partir de divergências quanto à distribuição adequada dos recursos, renda e oportunidades, como também envolvem discordâncias de outras naturezas, as quais diferentemente serão solucionadas por princípios de justiça. Nesse caso, os princípios abrem mão de se colocarem como plenamente aceitáveis pelos cidadãos democráticos, nem tentam ser aceitos como expressão verdadeira de suas crenças filosóficas, religiosas ou morais abrangentes, mas apenas como termos capazes de regular suas relações interpessoais de forma recíproca.

Igualmente, Rawls confere maior centralidade na sua concepção política às ideias de poder político e legitimidade, que passam a ser um conceito utilizado para descrever a relação fundamental de cidadania no interior de uma sociedade democrática. Os conflitos oriundos de concepções doutrinárias do bem, assim como aqueles relacionados às diferenças de etnia, raça e gênero, passam a ser ponto de partida para se questionar o que significa ser um cidadão igual do ponto de vista das relações com os demais.

Em suma, na passagem de uma fase a outra, foi possível perceber que a mudança na concepção de conflitos sociais repercutiu em mudanças na própria teoria. Elas envolvem uma visão da justiça social que migrou de uma formulação predominantemente distributiva para uma consideração que dá mais ênfase às relações sociais e ao conceito de poder político, que são enfatizados logo no início da concepção. Entender a justiça nesses termos significa expressar conceitos como liberdade e igualdade não apenas em termos aritméticos de uma igualdade de direitos, recursos e oportunidades, mas em uma igualdade em termos de relações interpessoais que podem ser identificadas em diferentes níveis.

Outras teorias, contudo, partiram de diferentes interpretações acerca do que são as circunstâncias da justiça e suas repercussões para

uma teoria. Como visto, algumas delas procuraram simplesmente negar o conceito de justiça social, afirmando que as circunstâncias da justiça que colocam a pergunta por regras distributivas não são de fato situações injustas, nem envolvem relações sociais das quais se segue o conceito distributivo de justiça. Elas seriam, pelo contrário, ilusórias, e nos levariam a erros cognitivos que colocariam uma pergunta pela justiça, a qual, por ser equivocada de um ponto de vista especulativo e prático, levaria a abusos na forma de violações de direitos.

Ao final do capítulo, como vimos, essas suposições se revelaram equivocadas, tendo em vista que há elementos de decisão política pressupostos nas relações de livre mercado, que privilegiam arbitrariamente alguns em detrimento de outros. Há também o fato de que direitos tem como suposto em seu próprio significado as ideias de relações pessoais e de consenso, o que torna questões de justiça questões intersubjetivas, ao contrário do que Nozick afirma.

Outras teorias, como visto, procuraram tratar de questões de justiça utilizando o vocabulário teórico das necessidades, acreditando que tal linguagem normativa seria suficientemente capaz de dar expressão às questões de justiça e explicar os conflitos que lhes dão ensejo. Tal vocabulário supostamente seria capaz de explicar porque os conflitos surgem e como eles são manifestações relevantes para se responder à pergunta pela justiça, tendo em vista que sujeitos reivindicam e entram em conflito em função de necessidades por eles experimentadas cotidianamente. Alguns diriam também que, se o objetivo de uma teoria é tratar das desigualdades sociais do ponto de vista das relações entre cidadãos, nada mais adequado que considerar quais necessidades definem a inserção como um igual em determinadas relações sociais. Se essas informações estivessem corretas, poder-se-ia concluir que teorias da justiça que utilizam o vocabulário das necessidades são as mais adequadas para interpretar os conflitos sociais e as exigências de uma concepção de justiça.

Porém, foi visto que há boas razões para se discordar disso. Primeiramente, a teoria das necessidades tem uma interpretação que limita o sentido das lutas sociais, ao interpretá-las apenas como uma luta por melhores condições de vida, ou como uma luta pelo atendimento às necessidades que são condição de inserção como em determinados espaços. Igualmente, o vocabulário das necessidades, quando aplicado à interpretação das lutas sociais, não permite entender claramente a quem as lutas sociais estão dirigidas, nem permite justificar de maneira satisfatória a importância dos procedimentos democráticos de deliberação como forma de se atender de fato às demandas postas.

Em outras palavras, a teoria das necessidades permanece no nível daquilo que é reivindicado pelos sujeitos, perdendo de vista o sentido normativo mais profundo das lutas sociais. Com isso, acaba também por ter um sentido limitado da noção de justiça, ao perder de vista o vínculo entre as reivindicações por justiça, os conflitos que lhes dão expressão e a democracia, que tem parte em uma noção mais coerente de justo.

Em seguida, examinamos algumas teorias de matriz crítica, que se propõem a elaborar conceitos de justiça a partir do significado das lutas sociais onde sujeitos efetivamente reivindicam a justiça. De modo geral, essas teorias compartilham a suposição de que qualquer conceito de justiça é arbitrário quando projeta uma linguagem normativa elaborada de antemão aos conflitos sociais, negligenciando seu significado imanente. Por isso, diferentes teorias, a partir de diferentes interpretações dos aspectos normativos inerentes aos conflitos, tentaram elaborar um conceito de justiça que julgaram mais apropriado para expressar os vínculos entre conflitos sociais, democracia e justiça.

Teorias como a de Chantal Mouffe (que não é uma teoria crítica em sentido estrito) procuraram valorizar os conflitos sociais em seus antagonismos para o fortalecimento da democracia e, conseqüentemente, para a elaboração da noção de justiça. Para ela, o dissenso deve ser valorizado como uma força criativa, geradora de tensões que impulsionam a vida democrática. Contudo, como visto, ao perder de vista a distinção entre o dissenso democrático e as formas de conflitos que erodem a democracia, sua teoria compromete a efetivação de seus propósitos.

Outras teorias, como aquelas de Axel Honneth e Nancy Fraser, procuraram interpretar os aspectos normativos dos conflitos sociais de modo a elaborar um conceito de justiça que se coloque como expressão das reivindicações do presente, permitindo compreender o que seria uma sociedade emancipada. Juntas, elas protagonizaram um dos debates mais importantes dos últimos anos na teoria crítica, o debate “redistribuição ou reconhecimento?”, em que disputaram qual é o impulso motivador dos conflitos sociais e a noção de sociedade justa oriunda deles.

Como resultado desse debate, vimos que ambas as teorias, de certo modo, cumprem os objetivos a que se colocam, apresentando elementos importantes para a compreensão e efetivação democrática da justiça. A teoria de Honneth, entretanto, apresentaria algumas limitações com vistas a esses objetivos. Primeiramente, ao não oferecer um critério para a escolha entre reivindicações por reconhecimento, a teoria não parece ser suficientemente apta para arbitrar reivindicações de justiça em contextos de escassez de recursos ou que apresentem outras

limitações objetivas. Igualmente, avaliar pretensões de justiça na forma de reivindicações por reconhecimento envolve imiscuir-se constantemente nas identidades pessoais, o que gera dificuldades como a incomensurabilidade de suas formas de vida, além das aporias nas quais incorre uma psicologização da justiça. Igualmente, a teoria do reconhecimento de Honneth, ao abrir mão de um critério distributivo independente, pode passar ao lado do fato de que algumas pretensões por reconhecimento podem levar a relações interpessoais assimétricas e à reprodução de papéis submissos.

Foi também visto que a proposta teórica de Fraser, centrada no critério de paridade de participação, também não está livre de dificuldades. Sua proposta, que tenta incorporar o caráter não reducionista, público e dialógico da justiça, parece estar apta a oferecer uma interpretação do justo vinculada coerentemente à ideia de democracia.

Contudo, foi visto acima que há várias arbitrariedades no critério de paridade de participação que comprometem parte de sua tentativa de se colocar como extensão das lutas sociais presentes. Uma dessas dificuldades se encontra na justificação de seu critério normativo, a paridade de participação. Pode-se perguntar, afinal de contas: por que paridade de participação? Da mesma maneira, seguindo a crítica de Honneth, pode-se perguntar: por que economia e cultura (e política)? Certamente a teoria de Fraser pode ser compatível com relatos de lutas sociais e suas motivações, outra coisa consiste em defender que de fato as pessoas querem a paridade de participação e se sentem motivadas a buscá-la.

Ao final do capítulo, como visto, a *crítica das relações de justificação* de Rainer Forst tenta se colocar como uma interpretação dos conflitos sociais capaz de vincular-se coerentemente às noções de justiça e democracia, à medida que estas se mostram vinculadas em uma interpretação reflexiva daqueles. Partindo de uma diferenciação entre duas imagens da justiça, uma delas unilateral, focada nos bens e outra, mais apropriada focada nas relações de justificação entre as pessoas e em sua participação no exercício do poder, Forst elabora uma noção de justiça mais apta a ser pensada em seu vínculo com os conflitos sociais e a democracia. Tal vínculo será mostrado na interpretação dos conflitos sociais como consistindo de perguntas sobre as condições de validade das normas comuns, que questionam as justificações tradicionalmente empregadas para legitimar relações sociais, algumas das quais por vezes assimétricas e marcadas por diferentes formas de dominação.

Como visto, a teoria de Forst, dentre as teorias analisadas, parece ser uma das mais bem sucedidas em oferecer uma interpretação da justiça vinculada aos conflitos sociais e coerente com a democracia. Igualmente, teria evitado a acusação de etnocentrismo, assim como a duplicidade de pontos de vista “ imanente ” e “ transcendente ”. Entretanto, embora o princípio de justificação pode ser visto reflexivamente como a interpretação mais apropriada dos conflitos sociais e da noção de justiça, parece pouco provável que nos conflitos sociais efetivos as pessoas sejam capazes de conceber a si mesmas, imediatamente, como sujeitos de justificação. Apesar de isso não ser algo que compromete a teoria de Forst em seus propósitos, parece pouco provável que as pessoas concretas em conflitos reais se mantenham deliberando acerca da justiça, exigindo justificações umas das outras, apenas motivadas pelo próprio princípio de justificação. Da mesma maneira, tampouco parece que o princípio de justificação possa ser algo vinculante por si só, capaz de manter as pessoas divergentes deliberando, sem que, aliada a ele, tenha-se uma visão sobre as disposições necessárias para que seja possível lidar com conflitos no interior de uma democracia. Em resumo, parece que o princípio de justificação por si só não é uma explicação plenamente adequada sobre como proceder em relação aos conflitos, tampouco uma resposta suficiente acerca de como relacionar-se com eles com vistas ao avanço da justiça.

Por isso, no último capítulo, retornamos à obra de Rawls para buscar respostas à relação entre conflitos e justiça. Nessa empreitada, percebeu-se a influência da obra rawlsiana para a interpretação dos conflitos sociais, assim como suas repercussões para a noção de justiça, tem por vezes sido negligenciada. Isso porque, um aspecto relevante na mudança entre as duas fases da obra de Rawls, quem sabe o principal, está no modo como a filosofia política se vê, no modo como concebe sua tarefa em face de uma cultura política pública perpassada por conflitos, alguns deles irreconciliáveis.

Nessa visão, os conflitos sociais não são vistos apenas como manifestação de reivindicações conflitantes por justiça, elas mesmas sintomas de relações sociais assimétricas, arbitrárias e, portanto, injustas. Ao contrário, os conflitos são vistos também, e principalmente, como resultado da pluralidade que se manifesta sob instituições livres e que, apesar de ser radical, irreconciliável e sem expectativa de resolução, não deve ser encarado com pessimismo, à medida que aponta para uma forma de democracia possível.

Por isso, entender adequadamente as repercussões dos conflitos para a noção de justiça envolve a capacidade dos próprios sujeitos de

lidar com suas discordâncias democraticamente. Isto é, envolve responder à pergunta “o que significa ser razoável no conflito?” Em resposta, examinamos que a razoabilidade é uma postura de sujeitos que, face dos conflitos, consegue incorporar elementos de reciprocidade e universalidade na expressão pública de suas reivindicações, assim como quando julgam aquelas dos demais.

À medida em que sujeitos compartilham da disposição razoável no enfrentamento dos conflitos, embora o dissenso não desapareça, é possível ampliar seus potenciais democráticos e minimizar seus potenciais de violência e arbitrariedade. Consequentemente, embora a razoabilidade não seja ela mesma um consenso em torno de princípios normativos, e tampouco o seja em torno de quaisquer princípios substantivos de justiça, ela é condição para ambos. É mais do que isso. É a noção chave para que os conflitos sejam vistos de forma reflexiva na sua relação com a justiça, de modo que sujeitos da justiça consigam enxergar quaisquer sociedades justas que vierem a alcançar como sua realização normativa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLEN, Amy. The Power of Justification (Review Symposium). In: FORST, Rainer (org.). **Justice, Democracy and the Right to Justification**. London: Bloomsbury, 2014, pp. 65 – 102.

ANDERSON, Elizabeth. **What Is the Point of Equality?** In: Ethics, Vol. 109, No. 2, 1999 pp. 287-337.

AUDARD, Catherine. **Rawls in France**. In: European Journal of Political Theory, vol. 1 no. 2, October 2002, pp. 215-227.

_____. **Qu'est-ce que le libéralisme?** Éthique, politique, société. (Folio Essais Series). Paris: Gallimard, 2009.

BAYNES, Kenneth. **The normative grounds of social criticism: Kant, Rawls, and Habermas**. Albany: SUNY Press, 1992.

BENHABIB, Seyla. **The Uses and Abuses of Kantian Rigorism**. On Rainer Forst's Moral and Political Philosophy (Review Symposium). In: Political Theory, Vol. 43, No. 6, 2015, pp. 777-792.

BERLIN, Isaiah. **Dois conceitos de liberdade**. In: Estudos sobre a Humanidade: Uma antologia de ensaios. Ed. Henry Hardi e Roger Hausheer. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pag. 228 a pag. 272).

BESCH, Thomas M. **On Political Legitimacy, Reasonableness and Perfectionism**. In: Public Reasons, vol 5, no 1, 2013, pp.31-48.

BOETTCHER, James W. **What is reasonableness?** In: Philosophy and Social Criticism, vol 30, nos. 5-6, 2004, pp. 597-621.

BRAGA, Antonio. **Kant, Rawls e o Utilitarismo: justiça e bem na Filosofia Política Contemporânea**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

COHEN, Gerald. A. **Rescuing Justice and Equality**. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

COHEN, Joshua. **For a Democratic society**; In: FREEMAN, Samuel (org). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 86-139.

DAHL, Robert A. **A Democracia e seus críticos**. Trad. Patrícia de Freitas Ribeiro. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

DE VITA, Álvaro. **A tarefa prática da filosofia política em John Rawls**. *Lua Nova*, nº 25, 1992, p. 5-24.

_____. **A justiça igualitária e seus críticos**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **O Liberalismo Igualitário: Sociedade democrática e justiça internacional**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

DREBEN, Burton. **On Rawls on Political Liberalism**, In: *The Cambridge Companion to Rawls*. New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 316-46.

DWORKIN, Ronald. **A Virtude Soberana: a teoria e a prática da igualdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FERRARA, Alessandro. **The Force of the Example: explorations in the paradigm of judgment**. Columbia: Columbia University Press, 2008.

_____. **Public reason and the normativity of the reasonable**. In: *Philosophy and Social Criticism*, vol 30, nos. 5-6, 2004, pp. 579-596.

FINLAYSON, James G.; FREYENHAGEN, Fabian (eds.). **Rawls and Habermas: Disputing the Political**. New York: Routledge, 2011.

FIVES, Allyn. **Reasonableness, Pluralism, and Liberal Moral Doctrines**. In: *J Value Inquiry*, vol. 44, 2010, pp. 321-339.

FREYENHAGEN, Fabian. **Taking reasonable pluralism seriously: na internal critique of political liberalism**. In: *Politics, Philosophy & Economics*, vol 10, no 3, 2011, pp. 323-342.

FLEISCHACKER, Samuel. **Uma breve História da Justiça Distributiva**. Trad. Álvaro de Vita, ver. Trad. Newton Roberval

Eichemberg, ver Técnica Rogério Severo. Coleção Justiça e Direito. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FORST, Rainer. **Das Recht auf Rechtfertigung:** Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007a.

_____. **Radical Justice:** on Iris Marion Young's Critique of the "Distributive Paradigm". In: *Constellations*, vol 14. No 2, 2007b, p. 260-265.

_____. **First Things First.** In: OLSON, Kevin (ed.). *Adding Insult to Injury.* Nancy Fraser Debates Her Critics. London & New York: Verso, 2008, pp. 310-26.

_____. **Contextos da Justiça.** Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

_____. **Right to Justification:** elements of a construtivist theory of justice. Trad. Jeffrey Flynn. *New Directions in Critical Theory Collection.* New York: Columbia University Press, 2011a.

_____. **Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse:** Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011b.

_____. **The Ground of Critique:** On the concept of human dignity in social orders of justification. *Philosophy & Social Criticism.* 37, 2011c, pp. 965-97.

_____. **Two Pictures of Justice.** 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 24/06/2013.

_____. **Toleration in Conflict:** Past and Present. Transl. Ciaran Cronin. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

_____. **Noumenal Power.** In: *The Journal of Political Philosophy*, 2014a, pp. 1-17.

_____. (org.). **Justice, democracy and the right to justification:** Rainer Forst in Dialogue. London: Bloomsbury, 2014b.

_____. **Justification and critique:** towards a critical theory of politics. Trad. Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2014c.

_____. **Normativität und Macht:** Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015.

_____. **Crítica das relações de justificação:** perspectivas para uma teoria crítica da política. Tradução Denilson Luis Werle. São Paulo: Ed. Saraiva (no prelo).

_____. **Kantian View of Political Liberalism.** In: Ethics, vol. 128, nº 1, 2017.

FRASER, Nancy. **What is critical about Critical Theory?** The Case of Habermas and Gender. In: FRASER, N. Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Society. Minneapolis: University of Minnesota, 1989.

_____. **Rethinking Public Sphere:** A contribution to the Critique of Actually Existing Democracy, In: CALHOUN, Craig. Habermas and the Public Sphere. Harvard: The MIT Press, 1996, p. 109-42.

_____. **Da redistribuição ao reconhecimento?** Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, J. (org.). Democracia Hoje: Novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: UNB, 2001.

_____ & HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition?** A Political-Philosophical Exchange. New York: Verso, 2003.

_____. **Scales of Justice:** Reimagining Political Space in a Globalizing World. New York: Columbia University Press, 2009.

_____. **Mercantilização, proteção social e emancipação:** as ambivalências do feminismo na crise do capitalismo. In: Revista Direito GV, nº 14, 2011.

FREEMAN, Samuel (org.). **The Cambridge Companion to Rawls.** New York: Cambridge University Press, 2003.

_____. **Congruence and the Good of Justice.** In: _____ (org.). *The Cambridge Companion to Rawls.* New York: Cambridge University Press, 2003a, pp. 277-315.

_____. **Rawls (Routledge Philosophers).** New York: Routledge, 2007.

FRITSCH, Matthias. **Rational Justification and Vulnerability:** On the “All-Affected” Principle in Rainer Forst’s Right to Justification (Review Symposium). In: *Political Theory*, Vol. 43, No. 6, 2015, pp. 805-821.

GARGARELLA, Roberto. **As Teorias da Justiça depois de Rawls:** Um Breve Manual de Filosofia Política. Trad. Alonso Reis Freire, ver. Trad. Elza Maria Gasparotto, revisão técnica Eduardo Appio. Coleção Justiça e Direito. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

GEUSS, Raymond. **Philosophy and Real Politics.** New Jersey: Princeton University Press, 2008.

GOSEPATH, Stefan. **Em defesa da justiça distributiva.** In: TONETTO, Milene C; PINZANI, Alessandro (Orgs.). *Critical Theory and Social Justice: Teoria Crítica e Justiça Social.* Florianópolis: Nefiponline, 2012.

GUESO, Delfín I. **La filosofía y la política en el pluralismo:** La metafísica del último Rawls. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad del Valle, 2008.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia:** entre facticidade e validade. [2 v.]. [Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____; **Political Liberalism: a debate with John Rawls.** In: **The Inclusion of the other:** studies en political theory. Cambridge: MIT Press, 1998, p. 49 – 104.

_____; RAWLS, John. **Debate Sobre el Liberalismo Político.** Trad. Fernando Vallespín. Barcelona: Paidós, 1998.

HAYEK, Friedrich. **Direito, Legislação e Liberdade:** vol. 2, A Miragem da Justiça Social. São Paulo: Visão, 1985.

HEDRICK, Todd. **Rawls and Habermas:** Reason, pluralism, and the claims of political philosophy. Stanford University Press, 2010.

HONNETH, Axel. **Critique of Power:** reflective stages in a critical social theory. Massachusetts: MIT Press, 1991.

_____. **Luta por Reconhecimento:** A Gramática Moral dos Conflitos Sociais. Trad. Sergio Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. e ANDERSON, Joel. **Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice,** In: ANDERSON, Joel e CHRISTMAN, John (eds.). *Autonomy and the Challenges to Liberalism.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. **Sofrimento de Indeterminação:** uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Editora Singular/Esfere Pública, 2007.

_____. **Crítica del agravio moral:** patologias de la sociedad contemporánea. Ed. Gustavo Leyva, 1ª ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.

_____. **El entramado de la justicia:** sobre los límites del procedimentalismo contemporáneo, In: PEREIRA, Gustavo (org.). *Perspectivas Críticas de Justicia Social.* Porto Alegre: Evangraf, 2013, pp. 11-28.

_____. **Freedom's Right:** The Social Foundations of Democratic Life. Cambridge: Polity Press, 2014.

HUNT, Lester H. **Anarchy, State and Utopia:** an advanced guide. Oxford: Wiley Blackwell, 2015.

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.

KANT, Imanuel. Sobre o ditto comum: isso pode ser correto na teoria, mas não serve para a prática. In: **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa, Edições 70, 2004.

KOLM, Serge-Christophe. **Teorias Modernas da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KYMLICA, Will. **Filosofia Política Contemporânea**: uma introdução. Trad. Luís Carlos Borges, rev. trad. Marylene Pinto Maciel. Coleção Justiça e Direito. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LADEN, Anthony S. The Justice of Justification, In: FINLAYSON, James G.; FREYENHAGEN, Fabian (eds.). **Rawls and Habermas: Disputing the Political**. New York: Routledge, 2011, pp. 135-152.

_____. The Practice of Equality. In: In. FORST, Rainer (org.). **Justice, Democracy and the Right to Justification**. London: Bloomsbury, 2014, pp. 103-126.

LANGE, Margaret M. Reconciliation Arguments in John Rawls's Political Philosophy. In: **Critical Horizons**, vol. 15, No. 3, 2014, pp. 306-324.

LARMORE, Charles. Public Reason. In: FREEMAN, Samuel (org). **The Cambridge Companion to Rawls**. New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 368-393.

_____. **The Autonomy of Morality**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

LEHNING, Percy B. **Instituições para uma sociedade equitativa: a teoria da justiça igualitária de Rawls**; In: Revista Dissertatio, vol. 34, 2011, p.107-133.

_____. **Rawls: An Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. Third Edition. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

MAFFETTONE, Sebastiano. **Rawls: An Introduction**. Cambridge: Polity Press, 2010.

MANDLE, Jon. **Rawls's A Theory of Justice: An Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

_____; REIDY, David A (eds.). **A Companion to Rawls**. Oxford: Wiley Blackwell, 2014.

MASON, Andrew. **Justice, Respect, and Treating People as Equals**, In: FOURIE, Carina; SCHUPPERT, Fabian (eds.). *Social Equality: On what means to be equals*. Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 129-145.

MCNAUGHTON, David. **Consequentialism**. In, CRAIG, Edward (ed.). *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London & New York. Routledge, 2005, pp. 143-6.

MCNAUGHTON, David. **Deontological Ethics**. In, CRAIG, Edward (ed.). *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London & New York. Routledge, 2005, pp. 172-3.

MELO, Rúrion S. **Autonomia, construtivismo e razão pública: Rawls leitor de Kant**. In: *Revista Dois Pontos, Curitiba/São Carlos*, vol. 7, nº 4, 2010, pp. 127-149.

_____. **Crítica e justificação em Rainer Forst**. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 22. São Paulo, 2013a, pp. 11-30.

_____. **A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Saraiva, 2013b.

MORRESI, Serio D. **Robert Nozick e o liberalismo fora de esquadro**. In: *Revista Lua Nova: revista de Cultura e Política*, nº55-56, 2002, pp. 285-296.

MOUFFE, Chantal. **The Return of the Political**. New York: Verso, 1993.

MÜLLER, Fernando S. **Justifying the right to justification: An analysis of Rainer Forst's constructivist theory of justice.** In: *Philosophy & Social Criticism*, vol. 39, n° 10, 2013, pp. 1049-68.

NOBRE, Marcos (org.). **Curso livre de Teoria Crítica.** Campinas: Papirus, 2008.

_____; REPA, Luiz (orgs.). **Habermas e a reconstrução.** Campinas: Papirus, 2012.

NOZICK, Robert. **Anarchy, State, and Utopia.** Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

NUSSBAUM, Martha. **Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership.** Cambridge: Harvard University Press, 2006.

_____. **Creating Capabilities.** The Human Development Approach. Cambridge: Belknap, 2011.

OKIN, Susan. **Justice, Gender and the Family.** New York: Basic Books, 1989.

O'NEILL, Onora. **Constructions of Reason: Explorations of Kant's practical Philosophy.** Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

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: Oxford University Press, 2008, pp. 15-34.

_____. **Theory of Justice for an Imperfect World: Exploring Amartya Sen's Idea of Justice,** In: *Journal of Human Development and Capabilities: A Multi-Disciplinary Journal for People-Centered Development*, v.11:4, 2010, pp. 599-607.

PARIJS, Philippe van. **O que é uma sociedade justa?** Introdução à prática da Filosofia Política. Trad. Cintia Ávila de Carvalho, rev. Álvaro de Vita. São Paulo: Editora Ática, 1997.

PETER, Fabienne. **Rawlsian justice.** In: ANAND, Paul; PATTANAIK, Prasanta. *The Handbook of Rational and Social Choice: An overview of*

new foundations and applications. Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 433-56.

PINZANI, Alessandro. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

_____.; REGO, Walquíria Leão. **Vozes do Bolsa Família: Autonomia, dinheiro e cidadania**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

RASMUSSEN, Davis. M. **Defending reasonability**: The centrality of reasonability in the later Rawls. In. *Philosophy and Social Criticism*, vol 30, nos. 5-6, 2004, pp. 525-540.

RAWLS, John. **Kantian Constructivism in Moral Theory**. In: *The Journal of Philosophy*, vol. 77 no. 9, 1980, pp. 515-572.

_____. **Justice as fairness**: political, not metaphysical. In *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, nº 3, 1985, pp. 223-51.

_____. **A Theory of Justice**: Revised Edition. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999a.

_____. **Collected Papers**. Edited by Samuel Freeman. Cambridge: Harvard University Press, 1999b.

_____. **Justiça e Democracia**. Editado por Catherine Audard, Trad. Irene A. Partenot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Lectures on the History of Moral Philosophy**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

_____. **Justiça como Equidade**: uma reformulação. Org. Erin Kelly, trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Political Liberalism**: Expanded Edition. New York: Columbia University press, 2005.

_____. **Lectures on the History of Political Philosophy**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

_____. **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.

_____. **Conferências sobre a história da filosofia política.** Samuel Freeman (org.), trad. Fabio M. Said. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

RICOEUR, Paul. **Capacidades e práticas sociais,** In: Percurso do reconhecimento. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 147-60.

_____. **O justo 1:** a justiça como regra moral e como instituição. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

ROBEYNS, Ingrid. **Justice as fairness and the capability approach.** In: BASU, Kaushik; KANBUR, Ravi. Essays for a better world: essays in honnor of Amartya Sen. vol.1: Ethics, welfare and measurement. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp 397-413.

_____. & BRIGHOUSE, Harry. **Introduction:** Social primary goods and capabilities as metrics of justice, In: ROBEYNS, Ingrid & BRIGHOUSE, Harry. Measuring Justice: primary goods and capabilities. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp 1-13.

SANDEL, Michael. **Liberalism and the limits of Justice.** Second Edition United Kingdom : Cambridge University Press, 1998.

SANGIOVANNI, Andrea. Scottish Constructivism and The Right to Justification. In. FORST, Rainer (org.). **Justice, Democracy and the Right to Justification.** London: Bloomsbury, 2014, pp. 29 – 64.

SCANLON, Thomas. **Rawls on Justification.** In: FREEMAN, Samuel (org.). The Cambridge Companion to Rawls. New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 139-167.

SELL, Jorge A. **John Rawls e Amartya Sen em busca da justiça.** Orientado por Denilson Luis Werle. Florianópolis, 2014, 166p.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Florianópolis, 2014.

SEN, Amartya K. **Equality of What?** In: Tanner Lectures in Human Values (Delivered at Stanford University), (May 22) 1980.

_____. **Well-Being, Agency and Freedom:** The Dewey Lectures 1984, In: The Journal of Philosophy, Vol. 82, No. 4 (Apr., 1985a), pp. 169-221.

_____. **Democracy as an Universal Value,** In: Journal of Democracy, vol. 10.3 n. 3, 1999c, pp. 3-17.

_____. **Desigualdade Reexaminada.** Trad. Ricardo Doninelli Pires. São Paulo: Editora Record, 2001.

_____. **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.** Cambridge: Harvard University Press, 2009.

_____. **A Ideia de Justiça.** Trad. Denise Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes. Rio de Janeiro: Companhia das letras, 2011.

SHEFFLER, Samuel. **The Practice of Equality,** In: FOURIE, Carina; SCHUPPERT, Fabian. Social Equality: on what means to be equals. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 21-44.

SHKLAR, Judith. **The faces of Injustice.** New Heaven: Yale University Press, 1990.

SMITH, Nicholas. **Recognition, culture and economy:** Honneth's debate with Fraser. In: PATHERBRIDGE, Danielle. Axel Honneth: Critical Essays. With a Reply by Axel Honneth. Boston: Brill, 2011, pp. 321-344.

STAHL, Titus. **What is Immanent Critique?** (manuscrito), 2013. Disponível em: <<http://ssrn.com/abstract=2357957>>. Acesso em 11/11/2015.

TAYLOR, Charles. **Sources of the Self: The Making of Modern Identity**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

TULLY, James. **Public Philosophy in a New Key**, vol. 1: Democracy and Civic Freedom. Ideas in Context Series, v. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

VALLESPÍN, Fernando. **Introducción**, In: Habermas, Jürgen; Rawls, John; Debate Sobre el Liberalismo Político. Barcelona: Paidós, 1998.

WALZER, Michael. **As esferas da Justiça**: em defesa do pluralismo e da igualdade. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WEITHMAN, Paul. **Why Political Liberalism?** On John Rawls's Political Turn. Oxford: Oxford University Press, 2010.

WERLE, Denilson; MELO, Rúrion. Introdução: Teoria Crítica, teorias da justiça e a “reatualização” de Hegel (Introdução). In: HONNETH, Axel. **Sufrimento de Indeterminação**: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Editora Singular/Esfere Pública, 2007.

WERLE, Denilson. **Justiça e Democracia**: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas. São Paulo: Singular; Esfera pública, 2008.

_____. **Reconhecimento e justiça na teoria crítica de Axel Honneth**. In: NOBRE, Marcos (org.). Curso Livre de Teoria Crítica. Campinas: Papirus Editora, 2008, pp. 183-198.

_____. **A ideia de justiça e a prática da democracia** (Crítica), In: Novos Estudos – CEBRAP, nº 92. São Paulo, Março 2012, pp. 153-161. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002012000100011>. Acesso em 15/01/2015.

WILLIAMS, Bernard. **In the Beginning was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument**. Princeton University Press, 2005.

YOUNG, Iris M. **Justice and the politics of difference**. Princeton: Princeton University Press, 1990.

_____. **Inclusion and Democracy.** Oxford: Oxford University Press, 2000.

ZURN, Christopher. **Axel Honneth: A Critical Theory of the Social.** Cambridge: Polity Press, 2015.