



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

Thyago Rudian Ferreira e Silva

Justiça e poder na teoria crítica de Rainer Forst

Florianópolis

2020

Thyago Rudian Ferreira e Silva

Justiça e poder na teoria crítica de Rainer Forst

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação
em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina
para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Orientador: Prof. Denilson Luis Werle, Dr.

Florianópolis

2020

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

Ferreira, Thiago
Justiça e poder na teoria crítica de Rainer Forst /
Thiago Ferreira ; orientador, Denilson Luis Werle, 2020.
97 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2020.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. poder. 3. justiça. 4. democracia. 5.
teoria crítica. I. Werle, Denilson Luis . II. Universidade
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. III. Título.

Thyago Rudian Ferreira e Silva
Justiça e poder na teoria crítica de Rainer Forst

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Nunzio Ali, Dr.
Università di Catania

Prof. Jorge Armino Sell, Dr.
Instituto Federal de Santa Catarina

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

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof. Denilson Luis Werle, Dr.
Orientador

Florianópolis, 2020.

Este trabalho é dedicado aos meus colegas de classe e aos meus queridos pais.

Agradecimentos

Essa dissertação é fruto de trabalho individual e, na maior parte do tempo, solitário. Contudo, o tempo que lhe foi devotado demandou condições que, caso insatisfeitas, lhe tornaria irrealizável. Portanto, devo agradecimentos a minha família e à sociedade brasileira que, direta e indiretamente, financiaram os dois anos de estudos e pesquisas ao longo dos quais pude escrevê-la. Ademais, a maturidade intelectual de que é sintoma deve ser creditada à convivência e aos debates que eu e meus colegas travamos em diversas situações, dentro e fora da sala de aula. Nossos seminários eram esforços coletivos de compreender filosofia no mais alto nível; ouvi atentamente a voz de todos e devo a eles questões e reflexões transformadoras. Nosso empenho era enormemente facilitado por nossos professores a quem nos voltávamos sempre que surgiam dificuldades – vale dizer, constantemente. A eles devo uma expressiva e prezada dívida intelectual, em especial a meu orientador Prof. Dr. Denilson Luis Werle.

Isto posto, os êxitos deste estudo devem ser atribuídos a mim e a todas essas pessoas. Os fracassos, contudo, são de responsabilidade exclusivamente minha, pois nem sempre estive à altura das oportunidades que me foram oferecidas.

Resumo

Essa dissertação investiga sistematicamente a teoria do poder de Rainer Forst: a teoria do poder numenal. De acordo com Forst, o fenômeno do poder é essencialmente cognitivo e seu meio apropriado de exercício consiste em um espaço de razões intersubjetivamente compartilhado. Em sua forma geral, é um fenômeno normativamente neutro; os critérios que distinguem a governança democrática do mando arbitrário não estão contido no próprio conceito de poder. O exercício do poder consiste em dar razões a um ou mais sujeitos para que ajam ou pensem alternativamente; tal operação é estritamente numênica, isto é, não possui propriedades materiais e existe apenas em pensamento. A governança democrática é a expressão do mando político justificado, ou seja, do governo de coletividades sob o império de estruturas básicas de justificação; a dominação política, por seu turno, viceja na ausência de estruturas sociais capazes de dotar cada indivíduo de capital numenal adequado ao exercício de seu direito básico a justificação. Comandar tal capital significa ser capaz de demandar justificação razoável, ou seja, em termos recíprocos e universais, acerca da ordem normativa sob o jugo da qual se vive e, com efeito, fazer valer a autoridade normativa de razões não-rejeitáveis em termos recíprocos e universais como fundamento das normas e das ações que lhe dizem respeito. O direito a justificação corresponde a um princípio de razão prática de acordo com o qual toda norma ou ação deve ser justificável face a todos aqueles a quem diz respeito.

Palavras-chave: poder numenal; direito a justificação; teoria crítica; justiça; democracia; dominação; Rainer Forst.

Abstract

This dissertation contains a thorough investigation on Rainer Forst's theory on noumenal power. According to Forst, the general phenomenon of power is cognitive in character and its proper means of exercise consists in a intersubjectively shared space of reasons. In its most general form, power is a normatively neutral phenomenon; the criteria that sets apart democratic from arbitrary rule are not contained in the concept of power itself. The exercise of power involves giving people reasons to act or think differently; such an operation is strictly noumenal, that is, it does not have material qualities and exists only in thought. Democracy is a political system in which political rule is justified, that is, is carried on under the effective force of basic structures of justification; domination, on the other hand, characterizes political rule in absence of such social structures. To be effective, basic structures of justification must put at disposal enough noumenal capital to each concerned; commanding such noumenal capital means being able to demand reasonable justification and to make reasons that cannot be rejected in a reciprocal and general way the foundations of norms and actions. The right to justification expresses a principle of practical reason in accordance to which all norms and actions must be reasonably justifiable towards each affected.

Keywords: noumenal power; right to justification; critical theory; justice; democracy; domination; Rainer Forst.

Lista de abreviaturas

CJ – FORST, Rainer. **Contextos da justiça**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. trad. Denilson Luis Werle. Boitempo: São Paulo, 2010.

RJ – FORST, Rainer. **The right to justification**: elements of a constructivist theory of justice. trans. Jeffrey Flynn. Columbia University Press: New York, 2014.

JD – FORST, Rainer. **Justice, democracy and the right to justification**: Rainer Forst in dialogue. London: Bloomsbury Academic, 2014.

NP – FORST, Rainer. **Normativity and power**: analyzing social orders of justification. trans. Ciaran Cronin. Oxford: Oxford University Press, 2017.

JC – FORST, Rainer. **Justificação e crítica**: perspectivas de uma teoria crítica da política. trad. Denilson Luis Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 O PROJETO DE UMA TEORIA CRÍTICA DA JUSTIÇA.....	14
2.1 LIBERAIS, COMUNITARISTAS E OS CONTEXTOS DA JUSTIÇA.....	14
2.2 O DIREITO BÁSICO A JUSTIFICAÇÃO.....	28
2.3 DUAS IMAGENS DA JUSTIÇA.....	35
2.4 JUSTIÇA COMO NÃO-DOMINAÇÃO.....	41
3 A TEORIA DO PODER NUMENAL.....	48
3.1 PODER, VIOLÊNCIA, GOVERNANÇA DEMOCRÁTICA E DOMINAÇÃO.....	48
3.2 ESPAÇO DE RAZÕES E NARRATIVAS DE JUSTIFICAÇÃO.....	58
3.3 ESTRUTURAS SOCIAIS E CAPITAL NUMENAL.....	63
4 PODER, SABER, QUERER.....	72
4.1 COGNIÇÃO E VOLIÇÃO, MORAL E VONTADE, RAZÕES E MOTIVOS.....	72
4.2 FUNDAMENTAÇÃO RACIONAL E JUSTIFICAÇÃO RAZOÁVEL COMO FORMAÇÃO DISCURSIVA DA VONTADE.....	80
5 CONCLUSÃO.....	88
6 BIBLIOGRAFIA.....	93

1 INTRODUÇÃO

O propósito dessa dissertação consiste em examinar detalhadamente a teoria do poder do filósofo alemão Rainer Forst, teórico crítico associado à Escola de Frankfurt. A teoria do poder numenal veio à público recentemente; seu primeiro ensaio aparece no *The Journal of Political Philosophy*¹ em 2015, embora menções passageiras a essa nova concepção de poder já apareçam em obras anteriores do mesmo autor. Poucos anos depois, em 2018, foi dedicada uma edição completa do *Journal of Political Power*² ao debate em torno da teoria do poder de Forst. Não foi apenas esse periódico, contudo, o responsável pela publicação de avaliações e exames críticos à concepção de poder numenal; há mais textos cuja publicação se dispersa por outros periódicos acadêmicos. Estes escritos são a fonte e o objeto principais dessa dissertação. O estudo que apresento aqui não quer se prestar tão-somente à glosa e ao esclarecimento dessa noção essencial a sua filosofia política. Minha pretensão é levar essa investigação alhures, procurando realizar uma análise crítica dessas teses e objeções através de uma reconstrução de todo o debate que se seguiu à publicação de *Noumenal Power*. Trata-se, em linhas gerais, de indagar-se acerca do poder dentro de um projeto crítico de uma filosofia que propõe prestar-se à emancipação daqueles que se encontram explorados, dominados, assujeitados.

O texto se divide em três partes. Em primeiro lugar, trato de reconstruir com cuidado as linhas teóricas fundamentais da filosofia política e moral que Forst tem desenvolvido nos últimos trinta anos. O primeiro projeto buscou solucionar os impasses filosóficos entre liberais e comunitaristas desde Rawls sob uma perspectiva teórico-discursiva; surge aqui a teoria dos quatro contextos da justiça. Uma vez corretamente diferenciados e articulados, alega ser possível superar os impasses entre o universalismo moral e o contextualismo ético com uma teoria moral universalista sensível às particularidades contextuais históricas. Os contextos ético, jurídico, político e moral retêm cada um algum resíduo único; não há, portanto, qualquer relação de hierarquia entre eles pois a cada um se reconhece algo de irreduzível. Contudo, são co-dependentes, isto é, não podem ser plenamente compreendidos se referir-se aos outros, não dispõem de uma identidade íntegra sem invocar os outros. A correta diferenciação e articulação dos quatro contextos da justiça se apoia em um princípio de razão prática específico, um princípio de justificação universal de acordo com o qual práticas, normas e instituições sociais

¹ FORST, Rainer. *Noumenal Power*. *The Journal of Political Philosophy*, 23 (2), 2015a, p. 111-127.

² HAUGAARD, Mark; KETTNER, Matthias. Special issue on *noumenal power*: an editorial. *Journal of Political Power*, 11 (1), 2018, p. 1-3.

são justas quando são justificáveis face àqueles a quem diz respeito. Forst defende, por essa via, uma filosofia moral organizada em torno de um princípio de justificação recíproca e universal e um direito básico a justificação é capaz de responder ao desafio de formular um universalismo moral suficientemente sensível aos contextos particulares. O direito básico a justificação é a expressão da legitimidade de qualquer pretensão de demanda por justificação razoável por ações, normas ou instituições sociais que dizem respeito ao reclamante. Da teoria dos contextos da justiça ao direito básico a justificação, Forst chega a uma teoria política para a qual a justiça se define como não-dominação, isto é, como a condição de dignidade daquele que não reconhece a legitimidade de normas e ações injustificáveis ou, dito de outro modo, levadas a cabo ao arripio de razões não-rejeitáveis em termos recíprocos e universais. A governança democrática requer estruturas básicas de justificação que assegurem a cada governado o poder de demandar justificação razoável pelas ações e normas que lhe dizem respeito e, crucialmente, de fazer valer a autoridade normativa de razões não-rejeitáveis em termos recíprocos e universais. Dominação é mando arbitrário, isto é, governo sem justificação adequada; coletividades sob governos arbitrários estão submetidas a relações de poder que operam à revelia de razões não-rejeitáveis; de outro ângulo, são sociedades que não dispõem de estruturas básicas de justificação socialmente efetivas, vale precisar, capazes de motivar sujeitos a agir justificadamente diante de todos os concernidos. O poder não é um tema secundário para a filosofia política de Forst; antes, é a primeira questão da justiça.

A teoria do poder numenal é o ponto central de meu trabalho. Forst concebe o poder como um fenômeno essencialmente cognitivo, feito de pensamento e não de matéria. Não se trata, diga-se já, de desconsiderar a força da matéria, da violência, da riqueza, das instituições; antes, tal concepção é o resultado de um deslocamento metodológico de perspectiva que o leva a se interrogar acerca do poder com o olhar do participante direto em detrimento ao do observador. A força do dinheiro e das armas importa poder à medida que é reconhecida cognitivamente como razão suficiente a motivar a mudança de conduta ou o pensamento de um sujeito. O fenômeno geral do poder, para Forst, é numênico, vale esclarecer, não é propriamente material ou passível de experiência sensível; sua realidade é atestada pelo reconhecimento cognitivo intersubjetivo de razões que explicam e justificam a ação. O que é próprio à relação de poder é o fazer agir, o fazer valer certas razões como motivação determinante da vontade ou pensamento de outros. O fenômeno geral do poder, para Forst, é normativamente neutro; não está em jogo a questão da validade normativa dessas razões senão o reconhecimento de sua autoridade como motivação da ação. As estruturas sociais produzem efeitos numênicos de

poder: são razões que se impõem à consideração dos sujeitos como justificadas de antemão. Estruturas sociais dotam indivíduos de capital numenal, ou seja, de uma posição social tida como antecipadamente justificada que lhe conferem certas prerrogativas e poderes. A governança democrática é uma forma de governo de coletividades marcada essencialmente pela presença efetiva de estruturas e procedimentos de justificação recíproca e universal a dispor a cada indivíduo capital numenal adequado ao exercício de seu direito básico a justificação; caso contrário, há dominação. Sobre tal arcabouço teórico, parece claro que o objetivo de uma teoria crítica pensada em tais termos consiste em interrogar-se acerca das condições efetivas (materiais, institucionais, culturais, sociais) das estruturas básicas de justificação que organizam as práticas pelas quais o governo da coletividade busca legitimidade.

O último capítulo é dedicado a discussão de uma objeção para a qual concorreram as reflexões de vários críticos de Forst. Muito embora cada um tenha colocado a questão à sua maneira, creio que é razoável colocar os termos gerais da questão da seguinte forma: é preciso esclarecer as relações entre vontade e razão, cognição e volição, consciência e intencionalidade, moralidade e motivação. Muitos intérpretes leram inocência e crença implausível na autoridade volitiva da razão nas frases escritas por Forst; contudo, defendo que a perspectiva de sua teoria moral e política coloca a questão de outra maneira. Adotada a perspectiva do participante real em relações de justificação concretas, a preocupação central deixa de ser a da determinação última da vontade subjetiva dos indivíduos; antes, trata-se de saber da razoabilidade de sua justificação, de que razões a apoiam e se podem ser recíproca e universalmente compartilhadas. Uma vez que a vontade se torna ação, a pretensão de que tal ação é justificada engatilha um processo de racionalização discursiva da vontade; a questão de saber as motivações últimas da vontade é subsumida naquela de saber se a ação pode ser intersubjetivamente justificada em termos recíprocos e universais.

2 O PROJETO DE UMA TEORIA CRÍTICA DA JUSTIÇA

Introdução. Antes de avançar sobre meu objeto de estudo, acredito que seja necessário, à título de introdução, contextualização e esclarecimentos propedêuticos, discorrer brevemente sobre a teoria crítica que Forst tem desenvolvido. É claro que não há como fazer justiça a uma obra já relativamente volumosa e densa em poucas linhas. Portanto, as próximas páginas devem registrar apenas as linhas gerais das reflexões que levaram-no a se aventurar em área tão contestada como a teoria do poder. Antes de examiná-la, quero buscar responder a algumas perguntas preliminares acerca do papel de uma teoria do poder na filosofia política, das necessidades que essa reflexão supre, das questões que busca iluminar e das condições teóricas com as quais deve dialogar. O que se segue é uma síntese teórica a gravitar ao redor do direito básico a justificação razoável; pretendo reconstruir a tese nuclear da filosofia moral e política de Forst ao longo das linhas de argumentação que o levam a colocar-se a questão filosófica do poder, a saber: em primeiro lugar, examino a tese dos quatro contextos da justiça onde despontam as primeiras intuições sobre o direito básico a justificação, objeto da segunda parte desse capítulo; por último, a teoria política recebe atenção. É seguro afirmar que a necessidade e a finalidade de tal projeto – o de uma teoria do poder numenal – emerge, aos poucos, ao longo de sua trajetória de investigação, até impor-se como uma demanda teórica incontornável; a questão do poder é, para Forst, nada menos que “[...] *a questão primeira da justiça* [...]”³.

2.1 LIBERAIS, COMUNITARISTAS E OS CONTEXTOS DA JUSTIÇA

Em *Contextos da justiça*, Forst analisa quatro conjuntos de objeções comunitaristas às filosofias políticas liberais que se seguiram a de Rawls. Vejamos, portanto, as condições teóricas gerais sob as quais a questão do poder se coloca. Transcorria o ano de 1994 quando apareceu, na Alemanha, o livro *Contextos da Justiça*⁴, fruto da tese de doutorado de Forst sob a supervisão de Habermas. O estudo buscava reconsiderar o debate filosófico que se seguiu à publicação de *Uma teoria da justiça* de Rawls, em 1972, a partir do ponto de vista teórico-

³ FORST, Rainer. **Justificação e crítica:** perspectivas de uma teoria crítica da política. trad. Denilson Luis Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 52. Doravante abreviada pela sigla JC.

⁴ FORST, Rainer. **Contextos da justiça:** filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. trad. Denilson Luís Werle. Boitempo: São Paulo, 2010. Doravante abreviada pela sigla CJ.

discursivo de seu professor. Ali são esquadrihadas as diferenças cruciais entre a tradição da filosofia política liberal lançada por Rawls e seus críticos comunitaristas. O livro é organizado em cinco capítulos, sendo os quatro primeiros os eixos ao redor dos quais revolvem aquelas diferenças; a saber: acerca da constituição imanente e intersubjetiva do *self*, dos limites e do sentido da alegada neutralidade ética do direito, de que *éthos* pode uma coletividade de sujeitos de direito livres e iguais compartilhar intersubjetivamente em uma democracia e da possibilidade de se conceber uma moralidade universalista que seja apropriada e suficientemente sensível às particularidades prático-morais e culturais dos contextos históricos.

Nos termos mais gerais, as teorias liberais seriam cegas aos contextos enquanto as comunitaristas, obcecadas por eles. É razoável esboçar, em suas linhas mais gerais, o sentido que carregavam as objeções comunitaristas com as seguintes palavras: a de Rawls e demais teorias da justiça deontológico-liberais seriam indiferentes aos valores normativos praticados nos contextos históricos concretos. São cegas às práticas e às concepções morais historicamente desenvolvidas e enraizadas na cultura geral de uma sociedade particular. A análise revela, contudo, dificuldades teóricas igualmente sistemáticas nos modelos alternativos. Os intelectuais comunitaristas parecem vacilar no vício reverso: uma obsessão pelo contexto. A objeção geral a essas teses percorre o mesmo caminho pelo sentido contrário: tais filosofias sofrem por uma concepção de pessoa que tem dificuldades de não se deixar determinar e absorver pela comunidade que, vista como um agregado histórico-cultural, uma macrossubjetividade, valida suas instituições e práticas sociais através de um vínculo comunitário que se estabelece entre seus membros a dissolver suas concepções normativas de vida boa em uma eticidade comum. Examinados os problemas mais de perto, sob lentes teórico-discursivas, é possível sustentar que “[...] a oposição dicotômica entre a justiça e o bem não é suficiente” (CJ, 277); é preciso uma nova leitura capaz de superar aquelas dicotomias.

As filosofias políticas liberais são universalistas e se fundamentam acima e além das contingências e convenções históricas. A abordagem metodológica avançada por Forst – uma filosofia política reflexiva, nos termos de seu autor – responde a necessidade de um olhar alternativo capaz de contornar àqueles impasses, de suprasumir teses aparentemente contraditórias em uma teoria que as supere. Argumenta-se que, de uma maneira muito geral, liberais e comunitaristas reinterpretavam, cada um a seu modo, dois métodos tradicionais da filosofia política, presentes desde a aurora do pensamento político clássico e, em última instância, responsáveis por levar o pensamento àqueles becos sem saída, com grande dificuldade em avançar. Já em *A República*, Platão se empenhou em esboçar respostas a

questões de justiça relativas a governança e a autoridade política a partir da elaboração de princípios universais de justiça cujo propósito consiste em ser uma referência imaculada, livre de particularismos, contra a qual os cidadãos podem avaliar criticamente suas condições políticas reais e específicas. Tal referência universal pretende validade à razão de situar-se acima das concepções de justiça convencionadas historicamente e eivadas de preconceitos, crenças místico-religiosas e dogmas herdados por tradições fatalmente paroquiais; ou seja, tal referência pode ser universalmente aceita porque não é fruto da arbitrariedade de particularismos historicamente situados. Dado que toda cidade, toda ordem normativa, toda reflexão real acerca da justiça só é possível em contextos historicamente determinados, essa abordagem requer um esforço teórico adicional, cujo propósito já confessa algumas vulnerabilidades. É preciso esclarecer as maneiras pelas quais se pode fazer valer aqueles princípios universais em realidades teimosas, arredias e caóticas, muito distantes da pureza de uma teoria ideal. Trata-se de uma filosofia política – seguindo uma objeção contemporânea – como ética aplicada, cujos limites foram demonstrados por Geuss⁵ e endereçados a teoria moral e política de Forst por Allen⁶.

As filosofias políticas comunitaristas são contextualistas e se apoiam nas intuições morais imanentes de cada situação histórica. Por outro lado, e muito também em função das dificuldades de levar aqueles princípios ditos universais àquelas realidades historicamente situadas, uma abordagem filosófica alternativa é formulada sob o amparo da objeção segundo a qual a infertilidade de uma teoria ideal é proporcional a sua dependência de fundamentos universais. Tal abordagem alternativa inverte o método; nega a existência e, portanto, validade de princípios universais de justiça, reposicionados então no interior de realidades históricas concretas sob as noções morais de fato compartilhadas. Nesta concepção, mais ao gosto comunitarista, cabe ao teórico proceder a uma reflexão moral imanente, ancorada no aqui e no agora, acerca das concepções e dos princípios de justiça contextualmente situados e do que é, com efeito, factível em termos de justiça política e social. Observada por esse ângulo, a cidade justa de Platão não passa de uma realidade fantasmagórica, habitada por pessoas sem valores particulares; sem alma, portanto. É um não-lugar, um lugar imaginário sem qualquer presença humana real expressa em valores, normas e ideias morais particulares cuja validação é uma

⁵ Ver GEUSS, Raymond. **Philosophy and real politics**. Princeton: Princeton University Press, 2008.

⁶ Ver ALLEN, Amy. **The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory**. New York: Columbia University Press, 2016, chap. 4.

função histórico-contextual que não se curva forçosamente a princípios alegadamente universais, neutros, imparciais. Tal cidade supõe cidadãos desenraizados e atomizados, cujos valores particulares não passam de meras preferências individuais cuja conveniência pode e deve ser moralmente avaliada de um ponto de vista de lugar nenhum, como na expressão de Nagel⁷.

A filosofia política de Forst é uma tentativa de suprassumir os dualismos aparentemente irreconciliáveis que apartam liberais de comunitaristas. Ao longo da história do pensamento político, essas duas maneiras de refletir acerca da legitimidade das relações políticas foram reinterpretadas, revistas e refeitas de várias maneiras. Em muitas instâncias, assumiram formas que guardavam pouca semelhança com suas antecessoras. Contudo, as características gerais das objeções que colocavam uma à outra denunciavam repetidamente vulnerabilidades teóricas semelhantes. Eis uma tese preparatória e crucial para uma filosofia política reflexiva: estas vulnerabilidades teóricas gravitam como planetas circumbinários ao redor de oposições estéreis e paralisadas pela inconclusão que se impôs ao debate⁸. Procedimento-substância, objetivo-subjetivo, formal-material, neutro ou relativo ao agente, imanência-transcendência, universal-particular; tais são estrelas binárias cuja força gravitacional se impõe sobre àquelas deficiências teóricas. A meu ver, a investigação filosófica desenvolvida por Forst deve ser lida e compreendida, em primeiro lugar, como um esforço de superação daquelas oposições e impasses com os quais lidava a filosofia política entre liberalismo e comunitarismo; deve, portanto, a cada passo, assegurar-se de que não cede ao repuxo daqueles dualismos só aparentemente irreconciliáveis. Não por acaso, a filosofia moral e política de Forst tem sido criticada por supostamente ser, na terminologia do próprio pensador, insensível aos contextos; a obsessão por eles não parece ser um problema. Não há escopo neste trabalho a uma análise sistemática dessas objeções⁹. No entanto, à medida que a abordagem reflexiva estabelece os termos nos quais a questão do poder será tratada, será necessário analisar

⁷ Ver NAGEL, Thomas. **Visão a partir de lugar nenhum**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

⁸ “[...] essa disputa fica presa em uma controvérsia insossa e improdutiva, e, com o tempo, o repertório de críticas se desgasta de ambos os lados” como se lê à página 2 de JC.

⁹ A meu ver, o texto crucial a esse respeito está publicado em RJ, chap. 2. Lá, Forst defende a tese da autonomia da moralidade, a saber, a tese segundo a qual a moralidade não se deixa determinar ou validar por contingências históricas; antes, reconstrói seu próprio fundamento recursivamente. As objeções podem ser consultadas em MÜLLER, 2013; BENHABIB, 2015; CHAMBERS, 2015; FLYNN, 2015; WHITE, 2015; McGUIRE, 2016; McNAY, 2016; ALLEN, 2017 e FRUMER, 2018.

a teoria do poder numenal também em função de saber de que maneira tal concepção de poder contorna ou dissolve objeções animadas pela alegada objeção à suposta insensibilidade diante dos contextos.

Forst diferencia quatro contextos da justiça e respectivas concepções de pessoa, comunidade e autonomia; estes não podem ser reduzidos uns aos outros embora devam ser corretamente interrelacionados. A diferenciação dos quatro contextos da justiça – o ético, o jurídico, o político e o moral – é analítica e metodológica pois responde às alegadas impropriedades daquelas oposições e descrevem os diferentes âmbitos que uma teoria da justiça precisaria abarcar de maneira coerente e sem eliminar a especificidade de cada um. Ao investigar tais contextos de maneira separada para depois apresentá-los relacionados, Forst pretende superar os falsos dualismos demonstrando “[...] a compatibilidade dos direitos individuais com o bem da comunidade, da universalidade política com a diferença ética, do universalismo moral com o contextualismo” (CJ, 13). De saída, objeta-se uma alegada suposição, a de uma concepção de pessoa desenraizada que admite um ponto de vista imparcial e neutro em questões de justiça, uma perspectiva cuja legitimidade está assentada sobre uma postulada equidistância face a diversidade histórica das concepções normativas particulares. Essa posição – um ângulo divino, na letra mordaz da crítica – é implausível e levanta a suspeita de que não deixa de ser tão-somente aquilo que nega, vale dizer, um ponto de vista particular, saturado e calibrado por valores éticos concretos, longe de qualquer objetividade de ordem superior, historicamente enraizado e que se coloca indevidamente na condição de ponto de vista neutro em relação aos valores particulares – ou, como alguns fraseavam outrora, as superstições e credices historicamente contingentes – cujas tensões e conflitos busca mediar com justiça. A crítica é pertinente mas contornável; não representa, como alguns pretendem, um óbice insuperável para qualquer teoria moral deontológica. Com efeito, é dissolvida com a diferenciação apropriada de dois contextos normativos nos quais os sujeitos se situam a um só tempo, a saber, um ético e um jurídico; “[...] a diferença entre ambas as esferas reside muito mais no modo diferenciado de validação de normas universais e de valores éticos [...]” (CJ, 277-8). Reconstruindo o debate a partir da crítica que Sandel endereçou a Rawls, Forst sublinha o que considera um equívoco do primeiro: quando se refere às comunidades constitutivas em cujo ventre o *self* se liga umbilicalmente, não se ressentir da ausência de “[...] um olhar diferenciado sobre as diversas formas de comunidades às quais as pessoas pertencem, sobre as normas e valores diversos por meio dos quais essas comunidades são integradas e sobre a questão acerca do quanto a identidade dos sujeitos é afetada por isso” (CJ, 32). Tal olhar

projetaria dois contextos normativos diferenciados por práticas específicas de justificação, por possuírem pretensões normativas cuja validade está diferenciadamente condicionada aos contextos normativos de sujeitos de direito, por um lado, e de pessoa ética, de outro.

Contexto ético e jurídico: o direito é a capa protetora de uma identidade ética particular à medida que sua fundamentação é eticamente neutra. O modo de justificar e de validar pretensões normativas de cunho ético não se confunde com o de normas jurídicas; há uma diferença fundamental entre valores e normas pertinentes a uma identidade ética pessoal particular e normas jurídicas de observância obrigatória e de alcance geral. Os planos de vida pessoais – embora perfurados uns pelos outros – se justificam por razões cuja força normativa recorre e é o resultado de uma trajetória autobiográfica particular em comunidades organizadas sob a direção de valores e normas compartilhados por seus membros. Da trajetória autobiográfica que narra e estrutura uma identidade pessoal são recolhidas razões que justificam uma conduta ética afinada àqueles valores e normas; as relações travadas com um outro significativo (*significant other*)¹⁰ acercam a questão de saber se esses mesmos valores, ideais, se essas mesmas crenças ou, de forma mais geral, se os fins e meios de uma pessoa ética estão justificados face aos valores que dão substância a sua identidade subjetiva e à intersubjetividade de tal relação social. Aqueles com os quais compartilhamos valores éticos não são, no entanto, os únicos moralmente afetados por nossas ações; a dinâmica da vida social demonstra que relações de justificação não concernem somente àqueles com quem acalentamos vínculos éticos substantivos. Da pessoa ética ao sujeito de direito: as relações travadas com um outro generalizado (*generalized other*) também carecem de justificação. Seu modo de validação, contudo, é outro, não através de razões que justificam planos de vida pessoais, concepções de vida boa compartilhadas em comunidades éticas particulares (família, religião, associação política); alternativamente, o direito “[...] deve ser eticamente neutro em seu modo de validação [...]” se quiser ser “[...] a *capa protetora* da identidade ética” (CJ, 278). É essa distinção que torna possível a uma teoria da justiça levar em conta a coexistência de uma pluralidade de planos de vida individuais e de comunidades éticas no interior de uma sociedade justa, na qual

¹⁰ A terminologia de Benhabib, tal como Forst a interpretou, é muito apropriada aqui, opondo o ‘outro significativo’ ao ‘outro generalizado’ como aquele com os quais nos relacionamos em bases concretas, com vínculos éticos substantivos e sentimentos como amor, amizade, lealdade, estima; sem tais vínculos, a relação com o outro generalizado assenta-se unicamente no respeito mútuo devido universalmente a todos os seres humanos. Ver BENHABIB, 1992, 1997 e FORST, 1997.

as normas jurídicas precisam se apresentar como justificadas de maneira neutra do ponto de vista ético e as identidades éticas podem assim ser respeitadas de maneira recíproca e universal.

A neutralidade ética do direito consiste na autonomia moral de sua fundamentação. A querela acerca da neutralidade ética do direito precisou se demorar no entendimento da natureza específica daquela propriedade. Não se trata, como pode parecer à primeira vista, de uma neutralidade como imparcialidade, como aquela que alega se relacionar igualmente com todos ou cujo peso é distribuído equitativamente sobre cada particular; também não é equidistância como se a justiça tivesse de reposicionar-se sempre em função da posição relativa dos valores éticos imanentes em busca de justa mediação. A neutralidade ética do direito se expressa na autonomia de sua fundamentação; o direito é eticamente neutro no sentido de que sua validade normativa dispensa qualquer razão ética, isto é, qualquer razão própria à linguagem seja de uma comunidade ética particular seja de várias ou todas. Uma vez que diz respeito a todo sujeito de direito à despeito de suas particularidades e diferenças éticas, o direito é próprio a outro contexto normativo e deve ser justificado por razões intersubjetivamente compartilháveis por pessoas situadas além dos limites das comunidades éticas concretas. Normas jurídicas destinadas a sujeitos de direito, endereçadas igualmente tanto a si mesmo e aos seus quanto a todo outro generalizado, são parte de um código jurídico cuja neutralidade ética é uma função da diversidade de concepções de vida boa que agasalha; para que um direito eticamente neutro não traga consigo, maquiada à moda universal, qualquer concepção particular, historicamente situada e contingente de vida significativa, é preciso fundamentá-lo sobre si mesmo ou sobre um fundamento livre (*freestanding*), à revelia de qualquer eticidade imanente. Forst deve muito aos esforços filosóficos de Nagel, a quem se pode atribuir a pista essencial ao momento deontológico da fundamentação de um direito eticamente neutro. Esse é um momento crucial em que se costura harmoniosamente teorias liberais individualistas, como a de Dworkin, e procedimentalistas, como as de Ackerman e Larmore. Com o procedimento de justificação recíproca e universal de normas jurídicas, “[...] as pessoas são protegidas de serem forçadas a adotar modos de vida que não podem ser exigidos recíproca e universalmente; mas normas que não podem ser rejeitadas por tais razões devem ser aceitas [...]” (CJ, 56); não se trata apenas de um modelo de neutralidade ética procedimentalista senão de um que associa o processo de justificação pública à observância de direitos individuais demandados em termos estritamente recíprocos e universais. A neutralidade ética do direito não se fundamenta na impessoalidade de um conjunto de liberdades negativas igualmente distribuídas a todos nem na imparcialidade de um procedimento neutro de justificação de normas senão sobre a autonomia

moral de sua fundamentação, uma função de sua autonomia normativa face a qualquer concepção particular de vida boa. Tal autonomia da moralidade assegura ao sujeito de direito não apenas “[...] o reconhecimento igual de todas as pessoas sob leis universais [...]” mas também uma concepção de pessoa “[...] sensível em relação às reivindicações de identidades que, em função de suas diferenças, são, de fato, tratadas desigualmente pelas normas de tratamento igual de todas as pessoas” (CJ, 105). À diferença de Dworkin, tais direitos subjetivos são salvaguardados não por uma moralidade atemporal senão por normas cuja justificação não pode ser razoavelmente rejeitada; “são direitos à autonomia pessoal nos limites de princípios justificados universalmente” (CJ, 106). Como já observei e vale lembrar agora, a superação dos problemas organizados em torno daquelas oposições dualistas pôde reter um traço deontológico basilar da filosofia prática de Kant, o da autonomia da moralidade¹¹: tal é o fundamento autônomo do direito, descrito nos termos de um direito básico a justificação, núcleo moral da filosofia de Forst.

O contexto político da justiça assegura co-autoria normativa aos sujeitos de direito; a comunidade política é mais que um amontoado de sujeitos atomizados, é uma comunidade integrada por cidadãos em função da pluralidade de seus vínculos e legitimada em processos de deliberação em que pretensões de validade normativa se justificam com razões recíprocas e gerais. Enquanto membros de comunidades éticas, as pessoas são protegidas em suas diferenças por uma capa jurídica cujo fundamento não depende de valores contingentes ou dos valores efetivamente protegidos; contudo, uma vez que seja destinatário de normas jurídicas, portador de direitos subjetivos politicamente codificados, também é “[...] sujeito de um determinado direito institucionalizado, que é o de uma comunidade política” (CJ, 108). De uma perspectiva jurídica e política, o estatuto de sujeito de direito consiste na condição de co-destinatário de normas jurídicas dotado, tanto quanto qualquer outro sujeito de direito, de um direito básico a justificação recíproca e geral, fundamento moral, autônomo e independente, do direito e da política. Não se trata, portanto, apenas de uma sujeição igual à lei comum mas também de sua co-autoria: os sujeitos de direito são, “[...] como indivíduos, responsáveis *diante* do direito; os cidadãos são em comum responsáveis *pelo* direito” (CJ, 280). A reconstrução e o exame do debate entre liberais e comunitaristas são levados a outro nível, o da integração, o da cidadania e da legitimação políticas; trata-se de se perguntar acerca do nível e das formas de integração social e de espírito

¹¹ Ver RJ, chap. 2.

comunitário consistentes com o autogoverno democrático entre sujeitos de direito. As questões levantadas se referem a “[...] como uma comunidade política pode se autocompreender como *uma* comunidade e que tipo de virtude os cidadãos devem ter” (CJ, 137). A diferenciação de um contexto especificamente político é a resposta de Forst ao dilema em torno de um *éthos* democrático. Uma vez examinadas as divergências entre modelos liberais e comunitaristas, nenhuma das partes teria sido capaz, pelo menos aos olhos de Forst, de superar definitivamente as objeções que pesam sobre ambas: entre os liberais, nos modelos do consenso sobreposto e do *modus vivendi*, de Rawls e Larmore, parece haver uma tendência a reduzir a política à moral uma vez que a neutralidade ética do estatuto jurídico do sujeito supõe uma separação rigorosa entre razões ou valores neutros e contingentes, esfera pública e privada, *homme* e *citoyen*; entre as teorias comunitaristas, perdurariam as dificuldades de uma tendência oposta que, com relação à de Taylor, “[...] não apenas sobrecarrega eticamente o conceito de cidadania e de comunidade política, mas também o procedimento da legitimação política” (CJ, 136). Para Forst, a política assegura a não-redutibilidade do moral ao ético e vice-versa; há de se diferenciar adequadamente os contextos de justificação de modo a organizá-los e referenciá-los uns aos outros sem ignorar a especificidade de cada um.

Uma concepção intersubjetiva e teórico-discursiva de sociedade civil e de democracia deliberativa; o *éthos* democrático possível a uma comunidade política consiste em uma identidade político-comunitária provisória, histórica e carente de reiteração reconstitutiva por cidadãos e sujeitos de direito que são, a um só tempo, autores e destinatários de suas normas. Vejamos a alternativa àqueles modelos de filosofia política: a legitimação política poderia alternativamente ser o fruto de um modelo de democracia deliberativa que não determina de antemão o que é uma razão moral, publicamente válida, e o que é uma de natureza ética, ligada contingentemente às particularidades da vida de quem a coloca, como pretenderiam os modelos liberais. Aos discursos políticos, deve-se confiar “[...] a tarefa de trazer argumentos “particulares” numa forma pública – que possibilite a argumentação, recusa ou aceitação” (CJ, 144). Os critérios de reciprocidade e universalidade não oferecem qualquer restrição às razões que podem frequentar a esfera pública no mesmo sentido em que não a delimitam de saída; são critérios que afixam a validade de pretensões normativas cujos destinatários são pessoas éticas igualmente protegidas sob normas jurídicas recíprocas e universais. Os procedimentos de legitimação política não podem qualificar a legitimidade dos discursos políticos contra estreitos padrões moralmente circunscritos, como entre os modelos liberais, nem contra padrões eticamente sobrecarregados, como nos

comunitaristas; antes, a legitimidade de tais discursos se associa a condição cidadã de cada pessoa ética inserida em uma “[...] pluralidade de associações e comunidades; na qual as pessoas, contudo, estão vinculadas como *cidadãos*” (CJ, 145). A integração política é compreendida, portanto, como o resultado de uma união social de uniões sociais, como colocou Rawls; contudo, a integração e a estabilidade de uma comunidade política depende menos de um consenso sobreposto e mais de uma multiplicidade de vínculos éticos transversais e multidimensionais cujo denominador comum é a cidadania, a pertença plena a uma comunidade política; na letra do autor, o autogoverno democrático “[...] tem a tarefa de promover associações e comunidades, mas não pode substituí-las” (CJ, 142). A cidadania não é um vínculo ético, mas político; a comunidade política possui sua especificidade e não se confunde com qualquer comunidade ética que abrigue; seus membros, no verso do autor, “[...] não compartilham uma concepção da vida boa, mas um passado, presente e futuro comuns” (CJ, 170-1) como cidadãos. Há uma diferenciação essencial entre uma multiplicidade de vínculos que sobrepõem comunidades éticas diversas e o vínculo político comum a cada cidadão e sujeito de direito, co-autor e co-destinatário de normas político-jurídicas. Suas virtudes são tanto liberais quanto comunitaristas mas sobretudo discursivas e dialógicas. A democracia deliberativa é um modelo de legitimação política cuja fonte não consiste na “[...] soma das vontades individuais e nem na “vontade geral”, mas no processo de formação discursivo-argumentativa e deliberativa de uma decisão política fundamentada universalmente, contudo sempre provisória e passível de revisão” (CJ, 154).

Tal concepção de sociedade civil e democracia deliberativa sugere uma linguagem política radicalmente inclusiva a expressar um *éthos* democrático em suas práticas políticas comuns e história compartilhada; permite, em sua dinâmica, a afirmação e a justificação tanto quanto a crítica, a denúncia da exclusão, a reconciliação e a solidariedade. Tal modelo permite alargar o escopo dos discursos políticos além dos limites morais das teorias liberais sem exigir o pressuposto comunitarista de uma eticidade substantiva ou de uma orientação em virtudes para o bem comum entre os cidadãos. A integração política da comunidade dispensa uma eticidade abrangente, comum a todas as comunidades éticas que congrega; a vida cidadã não é uma vida ética pois não conta como uma concepção de vida boa alternativa. A cidadania não é um vínculo ético, não é um bem valioso em si mesmo: a comunidade política é percebida “[...] como um “bem” à medida que ela lhes oferece os pressupostos (institucionais e materiais) para todos poderem se compreender como membros dignos de valor” (CJ, 143). O reconhecimento mútuo da condição cidadã significa o

reconhecimento da dignidade de uma biografia única e particular sob a proteção de uma capa jurídica que, fundada moralmente, abriga e protege qualquer identidade ética concreta razoavelmente justificável, isto é, que seja capaz de reconhecer a todos a mesma condição. Forst relê o princípio da pertença plena de Marshall em função das consequências substantivas de tal conceito de cidadania; alega-se a superação de conhecidas oposições em uma concepção teórico-discursiva da justiça quando seus princípios “[...] *universais* de justificação revelam as implicações *substantivas* do conceito de ‘cidadania social’ ” (CJ, 189). As práticas sociais e políticas de justificação reiteram continuamente relações de justificação nas quais se discute, se confirma, se critica e se atualiza discursos políticos sensíveis às particularidades históricas de uma comunidade e a pluralidade dos bens sociais. O contexto político é indispensável a uma articulação harmoniosa entre si e a ética, o direito e a moral; portanto, “[...] nenhum concidadão pode ser excluído da pertença plena a uma comunidade política [...] e, por isso, são necessários determinados bens sociais para poder ser um membro pleno” (CJ, 189); daí a necessidade de libertar a linguagem e os discursos políticos das amarras de um moralismo liberal ou de uma eticidade pré-política comunitarista. A linguagem política deve ser, sob esse ponto de vista, universal tanto quanto podem ser as razões a justificar normas compartilháveis em termos recíprocos e gerais; não se submete a um padrão prévio de adequação normativa uma vez que expressa as eticidades próprias de uma multiplicidade indefinida e aberta de comunidades e vínculos éticos entre seus concidadãos. A eticidade possível a uma aglomeração de sujeitos de direito dessa natureza é aquela de uma substância não-fixa, identidade comum que se constrói historicamente e que é disputada politicamente sem cessar; a comunidade política “[...] é menos do que uma ética, mas é mais do que uma cujo fim é proteger os direitos subjetivos” (CJ, 281). A solidariedade política entre os cidadãos não se define por uma forma de vida abrangente comum, como uma grande cristandade; antes, é narrada na história e nas experiências comuns aos cidadãos de uma comunidade política e reconhecida mutuamente entre concidadãos cuja conduta é evidência de que há respeito mútuo a consolidar expectativas legítimas de comportamento. A solidariedade política se impõe no reconhecimento recíproco de um direito à pertença plena, isto é, de um direito à co-autoria normativa e à proteção contra eventuais violações a ele como cidadão integralmente parte daquela comunidade política. A história e o destino da cidade atravessam a biografia de cada cidadão sem reduzi-la aos seus contornos políticos; diante de cada um deles, travam forçosamente uma relação constitutiva com o *self* sem, no entanto, ofuscar a multiplicidade de relações e comunidades éticas que o singularizam. O cidadão não se confunde com a pessoa ética uma vez que, devidamente diferenciados, os

contextos da justiça se definem mutuamente: os cidadãos “[...] criam e realizam o direito no qual *peças éticas* (particulares) são reconhecidas como *peças do direito* (iguais)” (CJ, 280).

O contexto normativo da moralidade é a último contexto da justiça; não obstante, não abarca todos os outros mas, antes, se define por um vínculo interno recíproco pelo qual se refere aos outros contextos tanto quanto os outros se referem a ele. Finalmente, o debate entre liberais e comunitaristas chega ao seu último nível, aquele em que se trata da tétrica questão de se saber como conceber uma teoria moral universalista satisfatoriamente sensível aos contextos históricos – ou a de se calcular a curvatura do quadrado, como já foi dito. Forst examina modelos teóricos de ambas as escolas de pensamento, especialmente nas teorias de Walzer e Taylor, e leva seu argumento através de uma trajetória ao fim da qual resta patente que “[...] o dualismo entre universalidade humana e particularidade social (...) não pode ser explicado de outra maneira a não ser pela diferença entre vários contextos de justiça com base num conceito de justificação prática” (CJ, 211). Eis o último dos contextos da justiça: o contexto da moralidade que abriga igualmente um quarto conceito de pessoa e de comunidade; não somos apenas pessoas éticas, de direito ou cidadãos mas também pessoas morais, membros da comunidade moral de todos os seres humanos. O contexto da moralidade, malgrada sua pretensão de validade estritamente universal, não pode ser entendido como um contexto abrangente e unificador, ou seja, como um contexto geral a subsumir os outros; trata-se, antes, de um contexto normativo tacitamente assumido desde a diferenciação entre os contextos ético e jurídico em virtude de sua necessidade teórica. A diferenciação e correta articulação entre as noções de pessoa ética e sujeito de direito já aponta para uma noção de pessoa moral porquanto suas normas formam “[...] o cerne abstrato do conceito de *pessoa de direito* (como proteção universal da *pessoa ética* [em sua particularidade])” (CJ, 108); a diferença entre pessoa ética e sujeito de direito deixa antever um contexto normativo fundamentado em termos recíprocos e estritamente universais responsáveis pela neutralidade ética do direito e por sua fundamentação moral. Acredito que as questões que Forst levanta acerca do pensamento de Taylor possam ser condensadas precisamente naquilo que diz respeito a fundamentação normativa: a redução ou retorno do universalismo moral ao horizonte ético da identidade moderna confunde indevidamente as condições de validade normativa em contexto ético com as do contexto moral à medida que borra a diferença entre aquilo que é válido para nós e aquilo que é válido para todos. Contra Walzer, por outro lado, o princípio da justificação universal pode ser pensado como transcendente ao contexto sem que o faça de modo a violar “[...] os contextos de autodeterminação individual e coletiva [...]” mas como a caracterização de “[...] um padrão

mínimo no interior do qual a autodeterminação é “reiterada” (Walzer)” (CJ, 283). O princípio da justificação universal distende a tensão entre o universal e o particular – questão para a qual o universalismo reiterativo propõe uma solução – enquanto “[...] é um princípio *na e acima* da práxis comunitária [...]” (CJ, 211).

O que perpassa todos os contextos da justiça é uma prática social de justificação que pode ser apresentada em um princípio basilar da razão prática, o de justificação recíproca e universal, e em um direito moral a justificação. O que é preciso reter agora são os traços gerais da teoria dos contextos da justiça: a experiência subjetiva da normatividade é situada nesses contextos de modo a ser capaz de diferenciar pretensões normativas válidas a si mesmo e aos seus como membros de uma comunidade ética particular, aos concidadãos coletivamente responsáveis por uma comunidade política de sujeitos de direito e, no contexto moral universal, a todos os seres humanos indistintamente. A cada contexto cabe modos de validação diversos a pretensões normativas cujas condições de validade podem ser recursivamente reconstruídas a partir de seus próprios termos; cada contexto é dotado de suas próprias condições de validade ao sabor das quais é preciso justificar-se diferenciadamente; trata-se, nas palavras do autor, de “[...] *um* princípio da justificação prática racional se refere a *diferentes* modos e contextos de justificação (CJ, 284). Tal proposição pode ser reconstruída a partir de uma análise das práticas sociais de justificação mútua a sugerir que as pessoas sempre se movem em espaços de razões entendidos em diferentes contextos de justificação. São aquelas práticas que permitem às pessoas distinguir o que consideram eticamente bom, juridicamente correto, politicamente legítimo e moralmente justo através de critérios de validação normativa subjacentes às próprias práticas; aparece aqui, ainda que discretamente e sem maior elaboração filosófica, aquela que é hoje a mais importante tese moral de Forst: trata-se daquela segundo a qual deve ser universalmente reconhecido um direito básico a justificação recíproca e universal face a ações ou pretensões de validade normativa relevantes ao reclamante. A irredutibilidade de cada contexto se expressa nas práticas específicas de justificação que caracterizam cada um deles; não obstante, se orientam por um único princípio de razão prática, o da justificação recíproca e universal. O direito básico a justificação expressa um conceito de razão prática fundado na “[...] capacidade de pessoas “razoáveis” fornecerem “boas” razões para normas (legitimadoras da ação) em cada um dos contextos apropriados” (CJ, 107); a razão prática possui natureza social, discursiva, não-metafísica e é sobretudo uma prática real em contextos de justificação intersubjetivos. Forst propõe um deslocamento de perspectiva: a reflexão moral deontológica que outrora contemplava solitária a lei moral se vê solicitada regularmente a

justificar-se diante de outrem em contextos específicos de justificação. O monólogo de Kant, feito em termos reflexivos, se torna um processo dialógico e intersubjetivo. Aos olhos dos praticantes, antes de assumir a forma de uma reflexão interior e voltada a si mesmo, a razão prática é demandada pelo outro a oferecer respostas justificadas a questões práticas concretas.

A diferenciação dos contextos da justiça contorna os impasses filosóficos entre liberais e comunitaristas; propõe, sob o mesmo diapasão, uma concepção de justiça alargada e dependente de uma correta articulação entre seus contextos. Eis os contextos normativos cuja adequada diferenciação abre uma alternativa de superação daqueles dualismos em que se esgotavam liberais e comunitaristas: jurídico e político, ético e moral; somente “[...] essa diferenciação permite ver em que medida direito, democracia e moral podem fazer “justiça” ao “bem” (em seus diversos significados)” (CJ, 286). Tal superação sugere que cabe à teoria da justiça assegurar a todos que possam participar, como pessoas livres e iguais, nessas diferentes práticas de justificação em diferentes tipos de comunidades através de uma estrutura básica de justificação. Irredutíveis uns aos outros, os contextos da justiça são, todavia, não apenas compatíveis entre si mas co-dependentes; uma vez que cada contexto só pode ser definido, aclarado e balizado em função dos outros, tal teoria da justiça não pode deixar de se estender igualmente a todos com o fito de esclarecer sua irredutibilidade mútua, compatibilidade e co-dependência. Se suficientemente diferenciados, “[...] a particularidade ética, a autonomia política e o reconhecimento moral não apenas são compatíveis, mas referem-se reciprocamente uns aos outros” (CJ, 211). As estruturas básicas de justificação são, portanto, as condições fundamentais da justiça: para o princípio de justificação recíproca e universal ser socialmente efetivo e ter uma realidade concreta nos diferentes contextos da justiça, é preciso que haja uma estrutura básica de fundo que assegure a todas as pessoas o exercício do direito moral a justificação. Visto que dizem respeito a todos os contextos, essas estruturas devem envolver forçosamente algum conjunto de direitos subjetivos à auto-determinação ética; certos direitos e princípios, procedimentais e substantivos, relativos à auto-determinação política dos cidadãos; um padrão moral mínimo de tratamento devido a cada ser humano em função de sua humanidade; e princípios de justiça social suficientemente efetivos no estabelecimento das condições materiais, institucionais e culturais adequadas ao exercício do direito básico a justificação. Daí uma concepção de justiça que reconhece à pessoa ética sua necessidade de “[...] proteção em comunidades éticas, e lhe garante liberdades e direitos universais de autonomia pessoal e política sob o padrão mínimo do respeito moral” (CJ, 286). À medida que um indivíduo está sujeito a uma ordem normativa e a ações ou pretensões de validade normativa

cujos efeitos lhe dizem respeito, cabe reconhecer um direito básico a justificação razoável como uma pretensão normativa que não pode ser razoavelmente rejeitada por ninguém, apoiada em razões compartilhadas recíproca e universalmente. Como planejo esclarecer adiante, é um direito moral no sentido de que é justificado satisfatoriamente face às condições de validade normativa desse contexto; contudo, também é um direito básico que atravessa diferenciadamente todos os contextos normativos como um eixo único a dar-lhes unidade e sentido geral; a diferenciação dos contextos normativos não desagrega ou cinde a identidade particular dos indivíduos pois, como no verso do autor, “[...] a formação de uma identidade ética pessoal autônoma pressupõe a proteção do direito e, com isso, determinadas possibilidades de participação políticas e sociais, que, por sua vez, exigem o pleno pertencimento a uma comunidade política” (CJ, 282). O esforço filosófico dedicado a superar aquelas oposições inférteis não resultou somente na teoria dos quatro contextos normativos, cujas normas são válidas simultaneamente e cuja harmonia entre uns e outros não pode ser assegurada de antemão; contudo, seria necessário aguardar muitos anos por uma fundamentação filosófica detalhada de um direito básico à justificação¹².

2.2 O DIREITO BÁSICO A JUSTIFICAÇÃO

O olhar em primeira pessoa: saindo do ponto de vista do observador e assumindo o do participante. De um ponto de vista metodológico, Forst alega levar a cabo um deslocamento significativo do ponto de vista a partir do qual são formulados os questionamentos da filosofia política. A abordagem reflexiva repõe as questões morais e políticas em primeira pessoa, isto é, em uma perspectiva capaz de “[...] buscar de modo consequente a perspectiva dos participantes nas práticas de justificação [...]” (JC, 17). O debate filosófico entre liberais e comunitaristas, por conseguinte, tampouco pôde desembaraçar-se daquele enleio em virtude dos próprios termos com os quais operavam os teóricos, característicos de um observador externo¹³. Entre liberais, a compreensão dos conflitos político-

¹² O tratamento sistemático de tal filosofia moral pode ser consultado sobretudo em FORST, Rainer. **The right to justification: elements of a constructivist theory of justice.** trans. Jeffrey Flynn. Columbia University Press: New York, 2014a. Doravante abreviada pela sigla RJ.

¹³ Uma abordagem reflexiva só é alternativa caso seja possível compreender as abordagens clássicas como não-reflexivas. Ocupado em caracterizar o método em termos positivos, Forst não dedica linhas relevantes a esse tema. Seria preciso demonstrar de que maneira a falta de reflexividade das abordagens

morais ao redor da justificação da governança de um coletividade dependia de uma formulação adequada do ponto de vista moral, elevado à perspectiva neutra, universal e fora do tempo, equidistante face àqueles conflitos, cuja normatividade pode arbitrá-los imparcialmente. Historicamente, essas formulações articulam, em termos universais, noções como autonomia, dever, razão, dignidade e liberdade – quase sempre em termos individualistas. Entre teóricos comunitaristas, a tese de Taylor¹⁴ é notória precisamente por demonstrar que aqueles valores, aquelas noções supostamente universais estão, com efeito, enraizadas no solo ético da modernidade ocidental – são os pilares fundamentais da identidade moderna, mas não são, como alegam, universalmente válidos e reconhecidos. De uma maneira ou de outra, são perguntas de um observador que não leva adequadamente em conta o ponto de vista dos participantes reais daqueles conflitos.

Reformulada reflexivamente, a questão filosófica da justificação do poder revela antes de tudo uma pretensão básica, a de ser tratado como um agente de justificação a quem se deve o reconhecimento de um direito básico a justificação. Uma filosofia política reflexiva deve repor a questão da justificação da moralidade, do direito, da política e da governança legítima em primeira pessoa, pois “[...] a questão da justificação não se coloca em abstrato, mas sim concretamente: é formulada por agentes históricos que não mais se dão por satisfeitos com a justificação da ordem normativa a que estão subordinados” (JC, 14). Antes de interrogar-se a respeito dos fundamentos universais ou contextuais da justiça, cuida-se de reconstruir as condições, os sentidos, a gramática moral da demanda por justificação tal como vista pelos olhos daquele que a levanta. É preciso reconstruir¹⁵ recursivamente o sentido prático de uma demanda por justificação, o fundamento que a valida, aquilo que a motiva, os termos com os quais se expressa, as expectativas normativas de comportamento implícitas em tal demanda; cuida-se de investigar as condições de possibilidade e o que significa a presunção de

clássicas cativa o pensamento nos limites daquelas dicotomias. A questão, embora importante, é estranha aos propósitos desse estudo.

¹⁴ TAYLOR, Charles. **As fontes do *self***: a construção da identidade moderna. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

¹⁵ O verbo “reconstruir”, largamente empregado por Forst, é vestígio das teses meta-éticas à revelia das quais não seria possível fundamentar o direito básico a justificação. Há muitos aspectos interessantes a respeito do construtivismo kantiano em questão; contudo, uma investigação detalhada terá de aguardar outra ocasião. Os trabalhos de Onora O’Neill, Christine Korsgaard e John Rawls serão centrais para essa pesquisa.

agir justificadamente. O propósito consiste em saber que pretensões normativas estão contidas em tal demanda, que força moral a legítima, que critérios a validam. Cito Forst: “[...] o ponto de partida consiste em uma pretensão fundamental ao respeito da “capacidade normativa de agir” do sujeito que pode exigir e fornecer razões” (JC, 92-3). Reclamar justificação por ações ou pretensões normativas significa assumir silenciosamente, em primeiro lugar, a validade de um direito básico a justificação do qual é titular, significa avocar a pretensão de validade de um direito de acordo com o qual a legitimidade dos termos de qualquer relação social está condicionada à razoabilidade de sua justificação. Não se trata de postular um princípio moral universal em oposição aos recursos normativos contextualmente disponíveis então ou agora. A demanda por justificação é sempre uma demanda por razões historicamente situadas a justificar ações e pretensões normativas de igual natureza. O direito básico a justificação consiste tão-somente na tradução normativa da perspectiva do participante, do ponto de vista em primeira pessoa; na letra do filósofo, “[...] the basic right primarily designates the concrete standpoint of those who demand reasons and rights in particular social situations” (RJ, 212).

A razão prática, entendida reflexivamente, é a faculdade de estabelecer ordens de cooperação social. A reflexividade metodológica, portanto, propõe que a análise da justificação do poder como prática social historicamente¹⁶ determinada seja tomada como ponto de partida da análise filosófica. Cuida-se de uma investigação filosófica aclimatada a tempos democráticos; sua finalidade ou resultado não se satisfaz pela revelação de uma ordem normativa situada acima dos indivíduos, seja ela representada por princípios universais de justiça ou por princípios presumivelmente validados pela cultura particular de um povo ou nação. A razão prática não é uma criação do filósofo, uma capacidade desenvolvida por pensadores apartados das questões práticas ao redor das quais agentes historicamente situados lutam, um ponto de vista teórico e distante; é, antes, o instrumento através do qual pessoas reais podem desenvolver uma ordem normativa justificada entre si, elaborar os termos com os quais a cooperação social deve ser regulada e arbitrar disputas e tensões normativas cujo conteúdo é sempre determinado contextualmente. “Morality”, vista por esse ângulo, “is a human institution to enable such co-ordination, and not just between fully autonomous beings but between beings

¹⁶ Há um trabalho filosófico e historiográfico a examinar tal prática em disputas normativas acerca dos limites da tolerância; ver FORST, Rainer. **Tolerance in conflict: past and present.** trans. Ciaran Cronin. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

who need each other to live and survive”¹⁷. A razão prática não pertence em primeiro lugar ao teórico senão àqueles que, com efeito, demandam justificação razoável diante do poder; ou, dito de outra maneira, se a razão prática “[...] can be understood as the faculty of finding justified answers to practical questions, then the *principle of justification*, [...] is a valid principle of practical reason” (RJ, 49). Uma filosofia política reflexiva requer uma concepção igualmente reflexiva de razão prática o que, por sua vez, exige o abandono da perspectiva do observador, tácita ou declaradamente distanciada, como terceira pessoa que procura não se permitir sujeitar pelas contingências da situação historicamente dada e por relações de justificação empapadas em historicidades particulares.

Em primeira pessoa, toda demanda por justificação é visceralmente histórica, voltada a questões concretas e articulada discursivamente com razões e linguagens próprias a seu tempo. A demanda por justificação não deve ser abordada, portanto, fora da situação histórica que a testemunha. É uma demanda voltada a questões específicas e problemas reais em circunstâncias determinadas e prenhe de particularidades históricas singulares. A tensão normativa que geralmente suscita é o efeito da dúvida entalhada por uma reclamação dessa natureza; o exame da justificação de qualquer relação social, notadamente seu conteúdo normativo e pretensão de validade, expõe indisfarçavelmente alguma medida de incerteza a respeito da legitimidade dessa relação. Relações de justificação emergem onde “[...] there is doubt that these social relations comply with standards to which human beings have a non-rejectable claim” e são, portanto, como fraseado por Forst, “bound to concrete experiences of injustice” (RJ, 219); não assumem apenas a validade normativa de travá-las mas também postulam a existência de um espaço intersubjetivo de razões compartilhadas ou compartilháveis cujo conteúdo pode expressar uma justificação razoável em dado momento histórico. A demanda por justificação razoável é uma demanda por justificações que se apoiem em razões válidas em termos recíprocos e gerais, isto é, compartilhadas intersubjetivamente. Sendo solicitada em razão de um problema singularmente vivido, a demanda por justificação se formula forçosamente nos termos disponíveis intersubjetivamente. A razoabilidade de uma justificação não é assegurada fundamentalmente em virtude de razões subjetivas, macrossubjetivas ou pretensamente neutras senão intersubjetivamente compartilhadas ou

¹⁷ FORST, Rainer. The right to justification: moral and political, transcendental and historical. *Political Theory*, 43 (6), 2015c, p. 830.

compartilháveis pois razões e valores “[...] are neither subjective nor objective, but rather are *intersubjective*”¹⁸.

Razões não são suscetíveis à posse subjetiva; sua existência é imaterial e validada apenas intersubjetivamente. Ter razões não significa apenas ser capaz de explicar ou motivar uma ação ou pretensão normativa, isto é, ser capaz de fundamentá-las racionalmente; ter razões também significa ter uma pretensão normativa sobre outrem, uma indicação de como se deve ou não agir, uma expectativa de comportamento por elas validada¹⁹. Ter uma razão é, portanto, possuir algo de natureza relacional – e aqui já aparece um pouco da inadequação em se ocupar do problema do poder em termos materiais, como se o poder pudesse ser entendido como uma mercadoria apropriável e acumulável, exterior aos sujeitos e por eles possuído. Como devo sustentar ao fim desse capítulo, tal característica – o paradigma distributivo que parece informar tantas teorias da justiça social – nubla outra maneira de conceber o fenômeno do poder, outra linguagem ou gramática do poder, por assim dizer, em cuja sintaxe e léxico o poder não seria concebido e descrito como um recurso acumulável pois “[...] power is not something “owned” but the expression of a relationality [...]”²⁰; deixemos o tema para um momento posterior, no entanto. Uma pretensão normativa apoiada em razões intersubjetivamente compartilhadas se projeta necessariamente sobre outrem e seu arrazoado desfruta de existência, validade e autoridade normativas à medida que é intersubjetivamente compartilhado em termos recíprocos e gerais. Com efeito, “ter razões” é uma expressão enganadora pois razões, assim como a linguagem, não se prestam à condição de “[...] private property” (RJ, 14)²¹. Por um lado, não há propriedade privada de linguagens e de razões; por outro, não há razões objetivas no sentido de que não pertencem a ninguém pois “[...] the only reasons that are possible are the reasons

¹⁸ KORSGAARD, Christine. **Creating the kingdom of ends**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 276.

¹⁹ A diferença e relação entre fundamentação racional (*rational grounding*) e justificação razoável (*reasonable justification*) será detalhada em capítulo posterior.

²⁰ FORST, Rainer. Radical justice: on Iris Marion Young’s critique of “distributive paradigm”. *Constellations*, 14 (2), 2007, p. 262.

²¹ A filosofia da linguagem do pensamento tardio Wittgenstein está presente na filosofia de Forst, notadamente em noções tais como as de intersubjetividade e linguagem. A maneira como o pensador se apropria (ou, devo dizer, compartilha) dessas ideias será detalhada em capítulo posterior.

we can share”²². Razões intersubjetivamente compartilhadas ou compartilháveis desfrutam de uma existência objetiva ou, em termos talvez mais precisos, não-subjetiva.

Alegar que uma ação é justificável significa que tal ação considera devidamente a autoridade normativa de todas as razões não-rejeitáveis em termos recíprocos e gerais; portanto, a identificação de tais razões é parte fundamental da crítica social. Tudo se passa como se o vigor da crítica em relações de justificação concretas se revelasse no apontamento de razões compartilhadas cujo efeito normativo não foi devidamente avaliado e levado em conta na justificação das ações ou pretensões normativas particulares em questão. Razões compartilhadas são razões não-rejeitáveis, isto é, razões morais, razões que não podem ser desconsideradas em termos recíprocos e universais; são razões de interesse mútuo e virtualmente simétrico. Razões são compartilháveis à medida que não se levantem contra elas razões morais. Razões intersubjetivamente compartilhadas, vale esclarecer, são aquelas cuja autoridade normativa não pode ser razoavelmente rejeitada, aquelas cuja validade se conta em termos recíprocos e universais, a todos e a cada um. Reciprocidade e universalidade são os traços definidores das razões intersubjetivamente compartilhadas; uma pretensão de validade normativa não pode “[...] refuse the particular demands of others that one raises for oneself [...]” e suas razões “[...] must be sharable by all those affected” (RJ, 6): tais são, sucintamente, os critérios de reciprocidade e universalidade. A energia crítica envolvida em uma demanda por justificação denuncia a insuficiência moral da ordem normativa vigente por desconsiderar o conteúdo e a autoridade normativa de razões não-rejeitáveis em termos recíprocos e universais: “[...] it is possible to say that there are good, not reasonably rejectable, reasons for an action, which a reasonable person should account for – and be reproached for failing to do so” (RJ, 24). Em relações de justificação mútua, a autoridade normativa de razões compartilhadas não pode ser desacatada sem comprometer a razoabilidade de qualquer pretensão de validade normativa a elas relacionada.

Uma ação é justificável quando há boas razões compartilhadas em termos recíprocos e gerais a justificá-la; a força normativa de tal compartilhamento de razões e, principalmente, o reconhecimento da autoridade normativa dessas razões se expressa na atribuição mútua de um estatuto de co-autoridade normativa livre e igual dotado de um direito básico a justificação. Abordada sob o ângulo do participante, a razoabilidade de uma justificação assegura a pertinência e a autoridade de uma pretensão normativa justificada

²² KORSGAARD, 1996, p. 301.

através de um processo discursivo ao longo do qual deve deter assento e estatuto de co-autoridade normativa. “Normativity is generated”, refiro-me ao texto de Forst, “by a discursive justification procedure that equips norms with reasons that cannot be rejected” (RJ, 51). A pretensão àquele estatuto é a energia que motiva a demanda por justificação, que orienta a crítica a práticas, normas e instituições sociais que não podem ser razoavelmente justificadas ao participante – seja porque seus arrazoados desconsideram razões morais, seja porque não há sequer práticas sociais genuínas de justificação recíproca institucionalizadas. De um lado, a demanda por justificação é antes uma pretensão ao estatuto de co-autoridade normativa livre e igual, ao reconhecimento de si como um agente de justificação a quem se deve razões e de quem se deve também ouvir razões; de outro, a presunção de ação justificada requer que esse agir possa ser razoavelmente justificado diante de todos aqueles a quem diz respeito. O reconhecimento daquele estatuto normativo é condição que torna possível presumir que quaisquer ações ou pretensões normativas pertinentes a seu titular sejam razoavelmente justificadas. A sujeição à autoridade normativa das razões compartilhadas assegura a co-autoridade normativa e a dignidade daqueles que vivem sob normas que podem ser justificadas a cada um daqueles a quem concerne no exercício de um direito básico a justificação. A atribuição mútua de um estatuto pessoal de co-autoridade normativa entre pessoas livres e iguais se expressa na condição segundo a qual uma pretensão normativa só pode ser validada quando se apoia em razões que interessam em termos recíprocos e universais, ou seja, a todos e a cada um daqueles a quem é pertinente.

Reciprocidade e generalidade são os critérios de justificação recursivamente reconstruídos a partir da pretensão geral de justificar-se. O exame, em primeira pessoa, da razoabilidade de uma justificação, portanto, não carece de critérios inscritos na autocompreensão de um macrossujeito historicamente situado. Dispensa igualmente qualquer esforço transcendental em alcançar um ponto de vista universal, uma verdadeira não-perspectiva; não é preciso distinguir valores relativos ao agente de valores pretensamente neutros em prol da imparcialidade. Não há qualquer critério estranho àqueles que estão “[...] contained in the claim to be justified in acting” (RJ, 19). Reciprocidade e universalidade ou generalidade²³ são critérios de razoabilidade recursivamente reconstruídos; dito de outra

²³ O emprego dos termos universalidade e generalidade não é incon siderado nem frouxamente intercambiável. Indica o contexto normativo a que pertence a pretensão de validade carente de justificação. Uso universalidade quando penso em normas morais, cuja pretensão de validade requer que

maneira, são revelados por uma análise reflexiva e pragmática das pretensões de validade normativa que, “[...] proceeding recursively, inquire into the conditions of justification of such claims and of the construction of norms” (RJ, 48-9). A razoabilidade de uma justificação não é avaliada em virtude de sua adequação a uma referência alheia aos princípios de acordo com os quais é possível levantar uma pretensão de validade normativa. A recursividade da razão prática permite a reconstrução das condições de possibilidade de justificação de uma pretensão de validade normativa. Uma ação moral só pode justificar-se sob o império das razões intersubjetivamente compartilhadas; vale aclarar, uma ação moral só pode justificar-se, portanto, sob a condição de que tal justificação se apoie em razões não-rejeitáveis, isto é, compartilhadas em termos recíprocos e universais.

2.3 DUAS IMAGENS DA JUSTIÇA

O paradigma distributivo concerne antes de tudo a bens e a seus padrões de distribuição²⁴. Observadas em conjunto, um grande número de teorias contemporâneas da justiça carrega consigo um conjunto comum de “[...] metaphysical presuppositions, unquestioned terminology, characteristic questions, lines of reasoning [...]”²⁵ cujo conteúdo, uma vez examinado, revela uma obliquidade geral, uma imagem e uma gramática específicas da justiça, compartilhada pelo menos parcialmente por todas aquelas abordagens: um paradigma teórico organizado em termos distributivos, centrado em bens ou, mais precisamente, em coisas tratadas como bens – a saber, como objetos materiais, finitos, comparativamente quantificáveis, apropriadamente partilháveis. Uma determinada imagem da justiça atravessa transversalmente esse paradigma e é a expressão de uma linguagem que os mantém cativos, como no sentido de Wittgenstein: “A *imagem* [...] residia em nossa linguagem, e esta parecia repeti-la para nós, inexoravelmente”²⁶; no âmago de tal linguagem parece

sejam justificadas em termos recíprocos e universais; uso generalidade quando penso em normas jurídico-políticas ou éticas, cuja pretensão de validade requer que sejam justificadas em termos recíprocos e gerais.

²⁴ Forst detalha uma teoria da justiça política e social reflexivo-deontológica, como não-dominação, em JC, cap. 1.

²⁵ YOUNG, p. 16.

²⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. 6ª ed. trad. Marcos Nontagnoli. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 72.

subsistir uma interpretação particularmente materialista de um princípio clássico de justiça, aquele segundo o qual a cada um cabe aquilo que lhe é devido (*to each his own, suum cuique*); como defende Forst, tal leitura orienta o pensamento filosófico a interrogar-se precipuamente acerca de princípios de justiça capazes de organizar legitimamente um esquema distributivo de bens, do produto do trabalho social. Tal paradigma, no entendimento de Young, “[...] defines social justice as the morally proper distribution of social benefits and burdens among society's members”²⁷; tal é a imagem que a cena da justiça parece consistir em um grupo de pessoas, sem relação prévia entre si, a comparar conjuntos de bens, em termos relativos e absolutos, com os quais é preciso estabelecer relações justas de propriedade. Tudo se passa como se as relações sociais mais gerais tivessem de se ordenar a partir de uma concepção de justiça cujo interesse primeiro são as relações de propriedade; um pouco como Marx reduziu as relações sociais às relações de produção, pelo menos em certa leitura do texto do pensador socialista. A investigação de Galston é um exemplo esplendoroso da força do paradigma distributivo ao equacionar diretamente a noção de justiça à de posse legítima²⁸; o pensamento de Walzer, por sua vez, é fronteiro e erra ao longo dos limites do paradigma sem encontrar uma gramática da justiça mais apropriada para rompê-lo, uma linguagem refeita e livre do embaraço desajeitado em que se encontra ao tomar o amor e o afeto, por exemplo, como itens sujeitos a padrões distributivos de justiça aplicáveis de maneira semelhante a camisas e sapatos²⁹.

O paradigma distributivo assume uma visão estática da sociedade sem temporalidade propriamente dita, desviando o olhar de injustiças históricas e das instituições políticas, processos econômicos e relações sociais ao longo das quais são trazidas ao presente. Vejamos, na linha de Young e Forst, quais são as dificuldades teóricas, os problemas e limites identificados no paradigma distributivo. Em primeiro lugar, com o olhar voltado às desigualdades sociais e sob a luz de uma gramática da justiça distributivista, muitas dessas abordagens se apoiam em uma leitura que “[...] involves comparing patterns and determining which is the most just [...]” e “[...] assumes a static conception of society”³⁰; tais

²⁷ YOUNG, p. 16.

²⁸ “Justice, then, may be defined as *rightful possession*” em GALSTON, William. **Justice and the human good**. Chicago: University of Chicago Press, 1980, p. 5.

²⁹ “Quero argumentar que devemos nos concentrar na redução do predomínio – e não, nem principalmente, na quebra ou na restrição do monopólio” em WALZER, Michael. **Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade**. trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 20.

³⁰ YOUNG, p. 18.

concepções são pouco sensíveis à temporalidade dos fatos sociais tanto no que concerne a sua história quanto a respeito de seu futuro, daquilo que almeja ser. A atenção voltada ao resultado final de um processo (re)distributivo obscurece, à maneira de um subproduto infeliz, a questão genuinamente política da injustiça; são concepções que não articulam adequadamente os aspectos políticos aos sociais da justiça e, por esse motivo, não compreendem com clareza as assimetrias de poder inerentes a qualquer sociedade e os processos e relações que historicamente legaram à sociedade suas questões morais e políticas mais incandescentes. Algumas teorias – dentre as mais influentes se sobressaem as de Nussbaum e Sen³¹ – são desenvolvidas ao redor da noção de capacidades básicas (tanto materiais quanto simbólicas e cognitivas) suficientes a uma vida digna, florescente, adequada a um ser humano; são concepções cujo método consiste em estabelecer “[...] os resultados corretos e só então busca o procedimento necessário que leve a ele da melhor maneira possível [...]” (JC, 47-8). Ora, em termos reflexivos, as questões de justiça são sempre questões historicamente situadas, ferreteadas pelo tempo, saturadas pelas particularidades contextuais; portanto, “[...] narratives of injustice have to be the basis of the construction of just institutions [...]”³²; as injustiças e desigualdades injustificáveis face às quais se levantam as vozes da justiça são o resultado temporalmente constituído de processos decisórios e de relações sociais. Uma abordagem centrada em capacidades básicas, em hipossuficiência econômica ou em desigualdades sociais arbitrárias amiúde pretere os aspectos propriamente relacionais e especialmente políticos da justiça. Alternativamente, uma outra imagem da justiça deve iluminar “[...] not so much the justice of material distributions as the justice of decisionmaking power and procedures”³³.

O paradigma distributivo enevoa o ponto essencialmente político da injustiça e toma inadvertidamente imperativos morais e políticos de superação da injustiça por matéria de solidariedade moral. O argumento defendido aqui antevê uma nova imagem da justiça, alargada e apta a encadear da maneira certa as questões políticas às questões sociais no âmbito de uma teoria da justiça; qualquer concepção de justiça social rebelde à subsunção a uma dimensão propriamente política está sujeita a incorrer em uma ambiguidade inadmissível

³¹ Ver NUSSBAUM, Martha. **Frontiers of justice: disability, nationality, species membership.** Cambridge: Harvard University Press, 2006 e SEN, Amartya. **The idea of justice.** Cambridge: Harvard University Press, 2009.

³² FORST, 2007, p. 263.

³³ YOUNG, p. 20.

em uma gramática da justiça, pois pode insinuar que “[...] aquele que sofre da falta de bens e de recursos em decorrência de uma catástrofe natural é equiparado àquele que sofre da mesma falta em decorrência da exploração econômica ou política” (JC, 39). Assim posto, não diferencia com clareza o imperativo moral e político de superação da injustiça de considerações mais gerais, mais afeitas à solidariedade que à reivindicação política e moral imediata de pôr fim a relações sociais arbitrárias. Uma vez que a privação debilitante dos meios e bens materiais mais fundamentais à manutenção da vida pode ser o resultado tanto de uma catástrofe natural como de relações econômicas e sociais injustas, confundem-se casos de assistência moral em benefício a vítimas em situação de tragédia humanitária com questões de injustiça propriamente ditas, questões relativas à violação de direitos básicos e marcadas por relações sociais de opressão ou exploração. Aqui, há um imperativo de justiça; lá, um de assistência moral. Não é apropriado tomar um pelo outro; imperativos de justiça não se confundem com caridade ou filantropia. Em uma perspectiva deontológica, o que viola a dignidade humana não é apenas uma situação na qual se é forçado a viver em pobreza extrema mas uma na qual alguns “[...] *terem de viver na pobreza [...] por outros seres humanos, que provocaram essa situação [...]*” (JC, 160-1); o ponto político da injustiça concerne antes à intersubjetividade das relações normativas entre aqueles que estão sujeitos à coerção e à obrigatoriedade jurídicas das normas e instituições políticas da comunidade. Trata-se, em primeiro lugar, de dispor de reconhecida co-autoridade normativa factível entre livres e iguais; a vivência reflexiva da injustiça consiste na experiência de ser submetido a práticas, normas ou instituições políticas e sociais arbitrárias, quer dizer, injustificáveis a si mesmo à medida que desconsiderem a autoridade normativa de razões mutuamente não-rejeitáveis. As lutas políticas e sociais moralmente motivadas visam “[...] acabar com a dominação e o exercício arbitrário e injustificado de poder, seja em uma perspectiva política ou social em geral [...]” (JC, 185-6).

O paradigma distributivo pressupõe e eclipsa o conjunto de instituições políticas e econômicas sem as quais nenhuma produção e distribuição seriam possíveis. Uma teoria da justiça pensada sob os grilhões de uma linguagem distributiva, portanto, ensombra a posição e as relações políticas e sociais daqueles a quem ações e normas daquela natureza dizem respeito. E não se trata apenas de se diferenciar casos de assistência moral de imperativos políticos de justiça ou, dito de outra maneira, de se iluminar a natureza fundamentalmente política da injustiça; cabe, antes, se interrogar acerca dos termos mais gerais em que se enquadram as razões que justificam a legitimidade das relações sociais e econômicas em função das quais a produção e a distribuição de bens é levada a cabo em primeiro lugar; no fraseado de

Young, “[...] predominant approaches to justice tend to presuppose and uncritically accept the relations of production that define an economic system”³⁴. Antes de formular os princípios de justiça sobre os quais a demanda redistributiva pode ser erguida, é preciso desenterrar criticamente as suposições normativas implícitas nas relações sociais que organizam a produção e a distribuição de bens em primeiro lugar; antes de redistribuir justamente o produto do trabalho social, é preciso analisar as razões que justificam a produção e a distribuição mesmas. Não é por acaso que tal gramática da justiça tenha sido criticada e declinada *in toto* por tantos pensadores marxistas: uma leitura particularmente materialista do princípio clássico da justiça – vale lembrar, aquele segundo o qual a cada um lhe corresponde aquilo que lhe é devido – parece ignorar e pressupor as condições e instituições sociais e econômicas específicas nas quais tais bens foram produzidos e distribuídos antes mesmo de qualquer pretensão redistributiva ser erguida. A imagem das relações de produção e de distribuição propriamente ditas é sutilmente desfocada de modo a tornar virtualmente ilegível “[...] a questão *política* sobre quem decide (e como) sobre as estruturas de produção e distribuição [...]” (JC, 38); a questão de saber sob que princípios é possível distribuir renda e riqueza de maneira justa deve ser subsumida sob um nível mais abstrato de reflexão no qual se medita sobre a atribuição mútua de um reconhecimento intersubjetivo basilar, o de pessoa moral dotada de um direito básico a justificação em virtude do qual sua voz é ouvida, considerada e capaz de demandar justificações àqueles que alegam exercer poder em nome de uma ordem social.

O paradigma distributivo toma seus destinatários como sujeitos passivos de justiça sem participação real em sua realização, atomizados e sem relação entre si anterior ao e além do momento da (re)distribuição. Sob os discursos de muitas teorias da justiça parece haver uma cena primordial na qual Tâmis, a deusa grega da justiça, está representada na figura de uma mãe que se pergunta como deve aquinhoar um bolo entre seus filhos. Tal cena revela com clareza os pontos cegos de uma abordagem distributivista: não há qualquer questão acerca de como o bolo foi produzido ou de quem assumiu o papel da mãe; os filhos, por outro lado, são representados como sujeitos passivos, sem qualquer relação com o fatiamento do bolo, para quem a justiça é oferecida de maneira paternalista ou, a bem da verdade, maternalista, por assim dizer. Levando a imagem a consideração de sociedades historicamente situadas, “[...] a justiça não mais poderia ser entendida como uma realização dos próprios sujeitos, como também os transformaria em beneficiários passivos” (JC, 38); é-lhes negado qualquer voz a cuja autoridade

³⁴ YOUNG, p. 21.

é devida atenção de todos aqueles que exercem poder ou, retomando o exemplo cênico, da mãe. Vale detalhar a cena política correspondente: a justiça se realiza através de uma distribuição neutra de cestas de bens, às quais indivíduos – que até então desconsideravam quaisquer relações sociais prévias significativas entre si e que agora se relacionam apenas como referência mútua de comparação quantitativa de bens – pretendem posse legítima; o paradigma distributivo “[...] assumes a social *atomism* [...]”³⁵, uma objeção que ecoa aquela que Sandel propõe a Rawls: apenas uma concepção de pessoa desenraizada pode contemplar indivíduos vistos antes de tudo como posseiros e negociantes, como pessoas cuja reivindicação por justiça se refere aos bens que podem ser validamente pleiteados e não como “[...] actors with meanings and purposes, who act with, against, or in relation to one another”³⁶. A mãe representa a autoridade imparcial que, com efeito, exerce poder e toma decisões em nome de seus filhos; uma vez que não é possível reproduzir a substância normativa específica das relações afetivas da família na vida social, o paradigma distributivo opera como se houvesse uma abrangente e um tanto esdrúxula “[...] grande máquina distributiva que só precisaríamos programar corretamente (JC, 38).

A despeito dos limites do paradigma, questões redistributivas permanecem prioritárias embora subsumidas ao abrigo de um princípio mais abstrato afeito não a materialidade da distribuição senão, antes e de forma mais abrangente, aos conteúdos normativos das relações intersubjetivas de justificação mútua. Antes de prosseguir, um esclarecimento: não quero que se imagine que a teoria crítica reflexiva de Forst esteja a recomendar um abandono das reflexões acerca dos princípios de distribuição justa do produto do trabalho social; certamente, tal não é o caso. É evidente que não há qualquer maneira de se conceber a factibilidade de um estatuto de co-autoria normativa livre e igual sem projetar qualquer conjunto de condições materiais indispensáveis a seu exercício efetivo. O que muda, no entanto, é o sentido das razões que justificam as reivindicações político-morais a esse respeito. Não cabe aqui buscar satisfazer qualquer lista independente, dada de antemão, de capacidades básicas ou padrões mínimos de consumo alegadamente necessários ao desfrute adequado de uma vida boa, digna a um ser humano; se uma afluente ditadura assegurasse o usufruto tranquilo dessas capacidades básicas, “[...] certamente a vida nela seria muito melhor,

³⁵ “[...] inasmuch as there is no internal relation among persons in society relevant to considerations of justice” em YOUNG, p. 18.

³⁶ YOUNG, p. 28.

segundo determinados padrões, do que em uma democracia social com escassez de recursos; porém não seria mais justa” (JC, 49)³⁷. Antes, é preciso estabelecer estruturas básicas de justificação capazes de determinar reflexivamente as métricas, princípios e padrões contra os quais será possível mensurar a extensão do que é preciso assegurar a todos aqueles que lhes estão submetidos de modo a caucionar o estatuto de co-autoridade normativa entre livres e iguais; a reivindicação por justiça social é “[...] a claim to a kind of liberty (and liberties) defined by what oneself and others can justifiably and justly ask from one another in a basic social structure”³⁸; o direito básico a justificação é o eixo ao redor do qual se acumula uma série dialética histórica entre demandas políticas e morais, entre as exigências de uma ordem social inteiramente justificada e as da justiça fundamental, a saber, aqueles relativos à efetividade da própria estrutura básica justificação como condição material indispensável de justificação: os princípios da justiça distributiva devem ser escolhidos “[...] com o olhar voltado, em primeiro lugar, às exigências funcionais da justiça fundamental e, depois, para além disso, em vista dos respectivos bens e das razões em favor de um ou outro esquema de distribuição [...]” (JC, 56). Qualquer reivindicação concreta por direitos – seja de propriedade ou de qualquer outra natureza – traz em seu bojo uma exigência básica, nuclear, de respeito como uma pessoa moral dotada de um direito básico a justificação sob a orientação da qual é razoável reivindicar determinado conjunto de bens, mercadorias e serviços. Portanto, não pode haver qualquer dúvida de que qualquer concepção de justiça adequadamente sensível a um contexto “[...] where millions starve while others can have anything they want [...]”³⁹ reconhece a urgência das questões de distribuição de bens materiais.

2.4 JUSTIÇA COMO NÃO-DOMINAÇÃO

O neorepublicanismo de Pettit tende a responder a questões sobre justiça social em termos distributivos em função de sua concepção negativa de liberdade como não-

³⁷ “Social justice, in short, is not something to be handed down or be received” em FORST, 2007, p. 261.

³⁸ FORST, Rainer. A Kantian republican conception of justice as non-domination. In: NIEDERBERGER, Andreas; SCHINK, Philipp (eds.). **Republican democracy: liberty, laws and politics**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2013a, p. 162.

³⁹ YOUNG, p. 19.

dominação. Muitas dessas concepções encaram as questões morais relativas a justiça distributiva sob o ângulo de uma concepção negativa de liberdade, como se o primeiro imperativo da justiça social consistisse em salvaguardar as condições materiais sem as quais não seria possível escolher livremente entre opções legítimas; a noção de liberdade é entendida aqui negativamente, isto é, como ausência de interferência ou da mera capacidade de interferir, arbitrária ou legitimamente, nas escolhas disponíveis aos indivíduos no que diz respeito ao modo como levam suas vidas. O neorrepblicanismo desenvolvido na obra de Pettit, organizado em torno da noção de liberdade como não-dominância, é notável a esse respeito⁴⁰; opera com uma noção de justiça concebida em função de outra, a de liberdade individual, em alternativa à de igualdade, como visto em exemplos anteriores. O argumento de Forst investe nas consequências da distinção neorrepblicana entre liberdade como não-interferência e como não-dominância e das razões que levaram Pettit a conceber a liberdade não como a ausência de interferência direta sobre as opções de um indivíduo senão como “[...] the social status of being relatively proof against arbitrary interference by others [...]”⁴¹. O abandono da noção de liberdade como não-interferência é o resultado da distinção entre interferência arbitrária e governança justificável; não há propriamente dominação na interferência não-arbitrária, sob controle cívico compartilhado; a liberdade como não-dominância é preservada se submetida a uma interferência não-arbitrária e forçada a seguir a linha dos interesses de seus sujeitos. Se a legitimidade do governo é medida contra a régua da liberdade como não-dominância, sua ação é justa à medida que sua potencial interferência, realizada ou não, sofre a resistência institucionalmente mediada da proteção das liberdades individuais básicas, em especial a liberdade de escolha entre todas as opções disponíveis nos termos da lei comum; as instituições repúblicas são, na opinião de Forst, “[...] mainly a sheltering mechanism for individual liberty thus understood”⁴²; o controle cívico compartilhado monitora e modera a interferência que assim não pode mais dominar. Sob controle institucional, o império da lei e a coerção estatal

⁴⁰ Ver PETTIT, Philip. **Republicanism: a theory of freedom and government**. Oxford: Oxford University Press, 1997 e **On the people's terms: a republican theory and model of democracy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

⁴¹ PETTIT, 1997, p. vii.

⁴² FORST, 2013a, p. 161.

condicionam, antes de restringir, a liberdade e as escolhas individuais⁴³, ou seja, são “[...] consistent with their continuing freedom”⁴⁴. A despeito da argumentação de Pettit em favor de uma alternativa à noção de liberdade como não-interferência, subsiste um conteúdo normativo negativo na noção de liberdade como não-dominação; a prática de não-dominação receitada por essa noção consiste, em pelo menos um leitura, no controle da interferência externa sobre a liberdade de escolha individual compreendida negativamente como ausência de interferência arbitrária. Ressoam questões examinadas nas primeiras investigações de Forst, já tratadas brevemente aqui: a eticidade possível a uma comunidade política composta por pessoas desenraizadas parece limitar sua finalidade à preservação de direitos subjetivos; já sabemos que a linha de investigação que seguimos nos leva além, a uma perspectiva teórica para a qual a questão da justiça não se limita à distribuição moralmente apropriada – seja de direitos ou de bens concretamente materiais⁴⁵ – à satisfação de uma condição política de invulnerabilidade à interferência arbitrária.

A distinção entre interferência despótica e não-arbitrária subsume a liberdade, conceito normativamente dependente, a uma noção mais ampla de justiça como justificação razoável sob a unidade de uma teoria da justiça como não-dominação. Ora, a reivindicação fundamental de liberdade como não-dominação não é a de uma tão completa quanto possível ausência de interferência senão a de “[...] freedom from *arbitrary* – that is unjust and unjustified – rule, that is domination [...]”⁴⁶; a noção de liberdade como não-dominação postula um conceito anterior que a fundamenta e a define, um de justiça como justificação. A legitimidade da coerção estatal é uma função de sua não-arbitrariedade, isto é, da justificação recíproca e geral das leis que a regulam: a liberdade como não-dominação “[...] is only guaranteed where practices of justification exist that prevent some from dominating others”⁴⁷. A liberdade, antes de ser o eixo teórico fundamental, é um conceito normativamente

⁴³ “Such a rule of law will not *compromise* freedom, in the manner of a dominating agency, but it will *condition* freedom [...]” em PETTIT, Philip. Keeping republican freedom simple: on a difference with Quentin Skinner. *Political Theory*, 30 (3), 2002, p. 342.

⁴⁴ PETTIT, 2012, p. 301.

⁴⁵ Young examinou os limites lexicais e de sintaxe de uma gramática distributivista da justiça aplicada a “objetos” não propriamente materiais; direitos, por exemplo, “[...] refer to doing more than having, to social relationships that enable or constrain action”. como se lê em YOUNG, p. 25.

⁴⁶ FORST, 2013a, p. 162.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 163.

dependente⁴⁸, ou seja, é uma noção cujos recursos normativos são exógenos a si mesma, retomados a partir de outra noção, a saber, a de justiça como justificação. Se a liberdade se define como não-dominação e a dominação, como interferência arbitrária, potencial ou realizada, então há uma dependência íntima entre liberdade e não-arbitrariedade ou, colocada em termos positivos, entre liberdade e justiça. A liberdade de escolha não é um valor independente senão reflexivo; do ponto de vista do participante, a interferência externa sobre a liberdade de escolha é arbitrária tão-somente se não puder ser justificada em termos recíprocos e gerais ou, visto em segunda pessoa, por assim dizer, o exercício da liberdade individual de escolha é legítimo somente caso se fundamente sobre um arcabouço normativo político-moral que o justifique. Se arbítrio “[...] as domination is a human vice of injustice [...]”⁴⁹, então é preciso conceber a justiça em oposição fundamental a arbitrariedade. Relações sociais arbitrárias são aquelas que abrigam ações e pretensões normativas injustificáveis em termos recíprocos e gerais; a governança arbitrária é uma expressão de dominação social. Empregando o método de Rawls⁵⁰, Forst propõe uma distinção metodológica entre um conceito nuclear de justiça e suas diversas concepções historicamente saturadas; o método consiste em abstrair toda particularidade das concepções de justiça à procura daquilo que todas têm em comum, daquele denominador geral que assegura que todas essas concepções diversas se referem ao mesmo objeto; daí a alegada oposição fundamental à arbitrariedade. No contexto de uma filosofia política reflexiva, a questão da justificação do exercício do poder político, reposta na perspectiva do participante, leva a uma concepção de justiça como não-dominação, isto é, como não sujeição a práticas, normas e instituições sociais que não possam ser devidamente justificadas, à governança arbitrária (*arbitrary rule*), ao exercício mutuamente injustificável do mando. As liberdades individuais, subsumidas a uma noção de justiça como não-dominação, assumem sentidos outros, para os quais os aspectos distributivos da justiça deixam de ser “[...]”

⁴⁸ Tal como são, na filosofia de Forst, os de legitimidade, tolerância e solidariedade, por exemplo. Ver FORST, 2013, chap. 1 e FORST, Rainer. **Normativity and power: analyzing social orders of justification.** trans. Ciaran Cronin. Oxford: Oxford University Press, 2017, chap. 8. Doravante abreviada pela sigla NP.

⁴⁹ FORST, Rainer. **Justification and critique: towards a critical theory of politics.** trans. Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2014a. p. 21.

⁵⁰ “Those who hold different conceptions of justice can, then, still agree that institutions are just when no arbitrary distinctions are made between persons [...]”, como se lê em RAWLS, p. 5. O mesmo procedimento será empregado em suas reflexões acerca do poder, como será visto no próximo capítulo.

instrumental to the exercise of republican self-determination; rather, it is its expression”⁵¹; uma vez que os padrões de distribuição sejam suficientemente justificados, isto é, justificados, com efeito, em procedimentos e estruturas básicas de justificação recíproca e geral, a eticidade de uma comunidade política deixa de representar apenas a preservação de direitos subjetivos.

A teoria da justiça como não-dominação expõe os limites de uma gramática da justiça distributivista e entrevê, por um prisma deontológico, uma nova imagem de si. A teoria da justiça de Forst, por seu turno, propõe um abordagem radicalmente alternativa ao paradigma distributivo; alega estabelecer outra gramática da justiça, agora livre dos problemas de sintaxe a confundir e limitar o entendimento. Uma vez que seja razoável admitir que a noção mais geral de justiça envolva antes de tudo sua oposição à arbitrariedade e que ambas sejam compreendidas em termos teórico-discursivos, então “[...] the basic question of justice is not *what you have* but *how you are treated*”⁵²: uma nova imagem da justiça, não uma na qual a questão da justiça possa ser reduzida a da distribuição justa de bens materiais ou imateriais senão outra na qual aquela possa ser reduzida sem perda irreparável a de se saber como devem ser tratadas as vozes dissonantes, qual é seu estatuto moral e, em termos mais gerais, o que podemos razoavelmente reivindicar uns dos outros em nossas relações sociais concretas. A linguagem da distribuição deixa escapar aspectos cruciais da questão à medida que “[...] reifies aspects of social life that are better understood as a function of rules and relations than as things”⁵³; a interpelação moral específica a uma noção de justiça como não-dominação, isto é, como não-arbitrariedade, diz respeito não apenas ao desfrute de condições materiais e sociais mínimas mas a uma posição social de cidadania tal que os cidadãos sejam concebidos como agentes de justificação, como responsáveis diretos pela construção de uma ordem política e social justa, e não apenas como meros objetos dos discursos de justiça, agentes passivos cuja expectativa se limita ao desfrute das condições necessárias à realização de um projeto de vida significativo; pois à justiça, se assim compreendida, lhe escaparia a normatividade das estruturas, processos e relações sociais com respeito aos quais distribuições são decididas e um padrão suficiente, estabelecido. Daí a natureza reflexiva da relação entre conceito e concepções de justiça expressa no entrecruzamento entre um conceito geral relativamente carente de saturação histórica substancial e razões contextualmente situadas a definir concepções

⁵¹ FORST, 2013a, p. 165.

⁵² FORST, 2014a, p. 20.

⁵³ YOUNG, p. 25.

concretas de justiça e arbitrariedade; tanto uma quanto outra só podem assumir uma concepção particular em função das razões concretas que justificam ou pretendem justificar as práticas, normas e instituições sociais historicamente existentes; ou, como na prosa do autor, “[...] reivindicações justas por “bens” não simplesmente “existem”, mas elas próprias só podem ser produzidas discursivamente nos respectivos procedimentos de justificação [...]” (JC, 39). A teoria da justiça como não-dominação leva a considerar aspectos políticos e sociais conjuntamente ou de um ponto de vista do qual se possa reconstituir adequadamente laços orgânicos; não é apenas uma teoria da justiça social, mas político-social, e a imagem contra a qual é melhor interpretada “[...] deve se orientar por uma segunda imagem mais apropriada que visa às estruturas e relações intersubjetivas, e não aos estados subjetivos ou supostamente objetivos de provisão de bens” (JC, 40).

A inovação conceitual que a teoria da justiça como não-dominação sugere no que concerne às questões do poder ainda coexiste um tanto desajeitadamente com uma linguagem distributivista. Parece, creio eu, haver uma diferença incisiva entre, por um lado, a maneira como o poder é abordado por Forst e, por outro, a maneira como o tema aparece na filosofia de outros teóricos críticos. À medida que relações assimétricas de poder resultam em relações de comunicação distorcidas ou em relações de reconhecimento intersubjetivo equívoco, isto é, ao passo que as filosofias de Habermas e de Honneth abordem o poder em termos materiais, a abordagem de Forst propõe uma imagem alternativa para a qual, em primeiro lugar, é preciso abandonar o entendimento quantitativo do fenômeno do poder. Relações de poder assimétricas são, antes de relações entre indivíduos com posses desiguais de poder, relações intersubjetivas sujeitas a diferenças de poder tais que a alguns não seja factível efetivar adequadamente um direito básico a justificação, isto é, razões não-rejeitáveis sejam indevidamente desconsideradas em relações sociais prenhe de ações e pretensões normativas injustificáveis em termos recíprocos e gerais. “Enquanto houver a justiça fundamental, tais discursos não correm o risco de se tornar vítimas de distribuições desiguais de poder ilegítimas” (JC, 56), asseverou Forst; face às singularidades de todo contexto histórico e a despeito das assimetrias específicas de poder próprias a cada um deles, cabe desfrutar do poder de demandar efetivamente justificação razoável a respeito de quaisquer um desses desequilíbrios. Visto em termos relacionais, o exercício de poder precisa ser razoavelmente justificado e não necessariamente resistido com contrapoder de igual magnitude; simétricas ou assimétricas, relações de poder se sujeitam, a respeito de sua validade normativa, a exames de justificabilidade mútua e não a uma alegada necessidade de nivelamento igualitário. Contudo,

é um pouco inquietante reparar que, malgrada sua argumentação persuasiva a respeito das imagens da justiça, Forst emprega contraditoriamente um vocabulário marcadamente distributivista em suas ponderações acerca do poder⁵⁴; tudo se passa como se a nova imagem da justiça ainda estivesse por ser integralmente pintada. O desconforto é mais palpável se examinarmos com cuidado o trabalho de Young cuja leitura é fundamental para o de Forst; para a pensadora, “[...] bringing power under the logic of distribution [...] misconstrues the meaning of power”⁵⁵. Concebido como matéria apropriável e acumulável, pronta a ser manejada durante tensões sociais, o poder assume discretamente um modelo diádico de relação social insensível aos aspectos estruturais do exercício do poder e da dominação; embora tal exercício possa depender da posse de certos bens materiais ou recursos, com eles não se confunde. Uma noção materialista de poder é própria a uma imagem distributivista da justiça; no entanto, como já sublinhado por pensadores tão distintos quanto Arendt e Foucault, o poder “[...] exists only in action”⁵⁶. Embora Forst não tenha renunciado ao vocabulário distributivista associado à imagem da justiça que critica, acredito que seu trabalho mais maduro acerca do poder se ocupa suficientemente desses problemas; isto, contudo, é tema para o próximo capítulo.

⁵⁴ Há muitas passagens, por toda a obra de Forst, onde se pode ler tal vocabulário. Em certo momento, por exemplo, quanto a relação entre o poder e as estruturas básicas de justificação, afirma que o poder deve ser “[...] distribuído o mais igualitariamente possível entre os cidadãos” (JC, 54).

⁵⁵ YOUNG, p. 31.

⁵⁶ Ibid., p. 32.

3 A TEORIA DO PODER NUMENAL

Introdução. Volto-me agora a um exame crítico da teoria do poder numenal. Ao longo das próximas páginas, esmero-me em dissecar os traços mais relevantes e distintivos dessa concepção. Aqui estão as direções, a trajetória do argumento: antes de qualquer coisa, retraço brevemente o contexto teórico a que serve tal concepção, cujos detalhes foram analisados no capítulo anterior; após considerar a pré-história dessa noção de poder, empenho-me em reconsiderá-la reflexivamente, isto é, nos termos daqueles diretamente concernidos; isto posto, deve ficar clara a distinção fundamental da teoria do poder numenal, aquela entre poder e violência, bem como a tese segundo a qual o poder é normativamente neutro e sua análise mais elementar, uma descrição; passo a argumentar, com Forst, que o exercício do poder, seja ao modo da governança democrática, seja ao modo da dominação, é um fenômeno essencialmente numênico, a saber, cognitivo, cuja descrição apropriada o inscreve em um espaço intersubjetivamente compartilhado de razões através das narrativas de justificação que o povoam; malgrado um primeiro momento em que tal poder é concebido em termos relacionais, é preciso compreender a vida numênica das estruturas sociais, bem como a relação carnal, longe de uma oposição dura e sem dialética, com a qual essa concepção numênica de poder aborda a relação entre agente e estrutura, entre os aspectos relacionais e os fundamentos estruturais das relações de poder. Antes de encerrar, escrevo algumas palavras sobre a noção de capital numenal e, em certo sentido, retorno aos primeiros parágrafos e à questão de saber no que consiste aquele poder sem o qual o direito básico a justificação não pode gerar qualquer efeito.

3.1 PODER, VIOLÊNCIA, GOVERNANÇA DEMOCRÁTICA E DOMINAÇÃO

A teoria da justiça como não-dominação preconiza uma concepção de poder ligada à capacidade efetiva de ser parte ativa em procedimentos de justificação de normas e de fazer valer a força normativa de razões não-rejeitáveis. A teoria da justiça como não-dominação – vale lembrar, aquela segundo a qual a legitimidade política de quaisquer práticas, normas ou instituições sociais está condicionada ao reconhecimento de um estatuto de co-autoria normativa livre e igual expresso em um direito básico a justificação a todos aqueles a quem dizem respeito – representa o contexto teórico para o qual a questão do poder se impôs à teoria crítica reflexiva de Forst. Talvez seja verdade que essa contextualização teórica não foi objeto de um “[...] explicit statement of the rationale for deciding what makes an account of

power acceptable [...]”⁵⁷; todavia, defendi, ao longo do capítulo anterior, que a perspectiva do conjunto da obra suprime a lacuna. A teoria do poder numenal é parte de uma teoria crítica pensada do ponto de vista do participante, isto é, de uma teoria crítica reflexiva. De acordo com a teoria da justiça como não-dominação, relações políticas justas são aquelas efetivamente expostas a relações de justificação mútua, à demanda por justificação razoável; são relações que abrigam somente ações e pretensões normativas justificáveis, isto é, cujas razões são intersubjetivamente compartilháveis. Poder, portanto, é antes o combustível de qualquer estrutura básica de justificação, a força que move os processos através dos quais ações e pretensões normativas podem ser concretamente justificadas ou contestadas; é a energia que movimenta “[...] discursive-constructive democratic procedures, in which “justificatory power” is distributed as equally as possible among citizens” (RJ, 196). Poder é ferramenta de emancipação e seu exercício, uma forma de superação da arbitrariedade; toda relação de dominação, por seu turno, sugere um desequilíbrio de poder injustificável. Em primeira pessoa, uma vida sob o jugo de normas e instituições arbitrárias não é apenas uma vida sem recurso a um “[...] socially effective power to demand, question, and provide justifications [...]” mas também, crucialmente, uma vida incapaz de “[...] turn them into the foundations of political action and institutional arrangements” (RJ, 5). Viver sob dominação é viver sob normas e instituições injustificáveis ou, vale detalhar, justificadas ao arrepio da autoridade normativa de razões não-rejeitáveis.

Uma concepção quantitativa do poder carrega consigo um vocabulário problemático do qual Forst tenta se livrar. Creio que há um hiato importante entre essa interpretação, manifesta assistematicamente nos primeiros escritos em que o fenômeno do poder é abordado, e aquela desenvolvida nas publicações mais recentes, nas quais a questão do poder deixou de ser tratada apenas marginalmente e passou ao centro das reflexões. Trata-se de um conjunto de considerações teóricas que abordam especialmente a questão da mensurabilidade comparativa do poder e de sua natureza normativa. As palavras citadas diretamente do texto do pensador testemunham uma reflexão acerca do poder que o compreende como algo que pode ser apropriado e acumulado, algo cujo acúmulo, embora abstrato, pode ser mensurado e quantitativamente comparado em referência ao estoque de outrem. Daí a ideia de que uma distribuição igualitária de poder reflete o reconhecimento a cada destinatário – de

⁵⁷ GILBERT, Pablo. A broad definition of agential power. *Journal of Political Power*, 11 (1), 2018. p. 83.

ações, de normas e de suas razões e pretensões de validade – de seu estatuto de co-autoria normativa livre e igual. Poder gera validade normativa. Trata-se nada menos do que a energia política que assegura o exercício efetivo do direito básico a justificação. Tal poder não se opõe à liberdade; antes, é condição indispensável de seu exercício, é a força capaz de superar o arbítrio. Em relações de justificação, o poder consiste na potência imprescindível ao exercício genuíno do direito básico a justificação; se distribuído adequadamente em estruturas básicas de justificação, gera normatividade justificada. Ao estatuto de co-autoridade normativa livre e igual não basta o reconhecimento mútuo; é preciso dispor daquela potência. A meu ver, um entendimento semelhante a este inspira a objeção de Allen, segundo a qual a concepção numenal não compreende adequadamente formas opressivas de poder à medida que o enxerga como uma “[...] empowering force to be wielded against domination, as a weapon of the weak [...]” (JD, 66-7)⁵⁸. Assemelhado assim à concepção de Arendt, o fenômeno do poder não se associa mais diretamente à manutenção de relações de dominação; antes, é sua ausência ou insuficiência que determina a resiliência de pretensões normativas injustificáveis. Poder e dominação são inversamente proporcionais; onde há poder ou, mais acuradamente, uma distribuição razoavelmente justificável de poder, não há dominação nem arbitrariedade. Quero argumentar que tal leitura confunde a descrição do fenômeno geral do poder com suas condições normativas de legitimidade e que essa indiferenciação é resultado de uma abordagem não-reflexiva, vale dizer, de uma maneira de versar sobre relações de poder em terceira pessoa.

O poder, socialmente compreendido, não estabelece relações de causa e efeito mas, antes, relações entre pessoas mais ou menos livres e vontades mais ou menos engajadas cooperativamente. Acredito que a teoria do poder numenal seja o resultado de uma depuração reflexiva desses esboços teóricos. Vistas desse ângulo, sejam relações de poder, de força, de governo de coletividades ou mando político, qualquer noção de relação social ou política mais basilar perde sentido diante da imposição fática de um estado de coisas sob tutela da violência. Uma vez que quaisquer relações sociais fossem sufocadas pela violência, as formas de sociabilidade mais elementares perdem sentido. A violência suprime integralmente o papel da vontade na determinação da ação de seus sujeitos. É uma forma de poder técnico em oposição a um social, é um poder sobre coisas, ou sobre pessoas abordadas como coisas; sob o jugo da força, o sujeito “[...] doesn’t “do” anything; rather, something “is done” to him or her” (NP,

⁵⁸ Susen apresenta uma objeção semelhante em SUSEN, Simon. The seductive force of ‘noumenal power’: a new path (or impasse) for critical theory? *Journal of Political Power*, 11 (1), 2018, p. 27.

41). É uma ruptura originária pois sob tal pressão não há com efeito uma relação de pessoas, mas entre pessoas e coisas ou pessoas tratadas como coisas. Um poder social, por outro lado, estabelece uma relação entre pessoas livres no sentido de que não estão forçosamente objetificadas; não uma relação de causa e efeito mas uma propriamente de poder. Uma relação de poder é uma relação entre pessoas livres e que permanecem livres porque é uma relação de governo dessa liberdades; é um poder que solicita a cooperação aos sujeitos, que namora uma liberdade de quem requer engajamento. O recurso à coerção indica antes o colapso de uma relação de poder, o fracasso de um agente em comandar uma vontade livre, restando-lhe apenas o controle físico, instável e intermitente de um corpo objetificado. “Their freedom resists your power, and so it must be destroyed”⁵⁹, no verso do autor; trata-se, então, de uma relação entre uma pessoa e um objeto, uma relação entre um sujeito cuja vontade é suprimida pela violência e um agente cuja vontade decide por aquela supressão e determina o destino daquele corpo.

A teoria do poder numenal é uma teoria do poder social; todavia, o poder técnico também produz efeitos sociais. O que, à primeira vista, pode parecer uma diferenciação categórica entre uma realidade numênica definida em oposição à facticidade da violência, revela, a meu ver, a resposta a uma das objeções que Kettner propôs à teoria do poder numenal. Uma concepção numênica de poder não é verdadeiramente capaz – segue a objeção – de capturar, como alega fazer, o fenômeno do poder em sua generalidade. Há relações de poder cuja operação depende de “[...] our ability to instrumentally manage non-personal-objects and processes by means of technical devices [...] we have the power to effect control”⁶⁰. Kettner o chama de poder técnico e, aparentemente, não lhe encontra acomodação em uma concepção numênica de poder. Uma reflexão mais detida sobre a relação entre poder e violência, todavia, pode indicar outra conclusão, cujos traços gerais esboço aqui. Os princípios pelos quais opera o poder técnico não são, com efeito, os mesmos com os quais atua o poder numenal; são, sem embargo, semelhantes aos da violência. Como tal, produz efeitos numênicos. O poder técnico e a violência operam forçosamente no mundo objetivo, se empenham em estabelecer um estado de coisas concreto, específico e determinado, sobre uma realidade selvagem mas esperançosamente passível de domesticação. Por outro lado, uma vez que seja preciso assegurar a cooperação e a coordenação entre vontades para cuja determinação concorre a autonomia de

⁵⁹ FORST, Rainer. Noumenal power revisited: reply to critics. *Journal of Political Power*, 11 (3), 2018, p. 312

⁶⁰ KETTNER, 2018, p. 141.

cada um, é preciso operar discursivamente em um espaço de razões socialmente constituído e arbitrado, cuja substância imaterial é o produto social de relações intersubjetivas de justificação mútua. O poder numenal não opera objetivamente sobre a realidade a moldá-la conforme a vontade dos poderosos; alternativamente, opera em um espaço de razões intersubjetivamente compartilhado a costurar narrativas de justificação a pretensões de validade normativa. Não busca a imposição forçosa mas antes dedica-se a motivar agentes livres a moverem-se guiados por certas razões que, por sua vez, justificam certas ações e pensamentos validados assim em uma ordem normativa.

O fenômeno do poder é fundamentalmente de natureza cognitiva. Poder técnico e poder social diferem no que diz respeito a seus meios e a seus fins. Embora não sejam fenômenos sem comunicação entre si, são, a rigor, realidades diversas. O emprego da coerção física relança a relação de poder como relação meramente violenta na qual uma pessoa reduz – arbitrariamente ou não – outrem à condição de objeto inanimado. O uso de meios técnicos não difere; à medida que sua efetividade é mensurada e avaliada em termos de causa e efeito, sujeita outrem à condição de objeto cujo destino é uma função de causas externas. O exercício de poder numenal é de natureza social e vincula agentes a sujeitos; o engajamento de vontades em ação social concertada é o fruto de um poder que, em primeira pessoa, é vivido antes como “[...] *the capacity of A to motivate B to think or to do something that B would otherwise not have thought or done*” (NP, 40). O poder, à medida que se exerce sobre vontades mais ou menos autônomas, é um fenômeno cognitivo; o poder numenal, nos termos de quem o concebeu, “[...] is what goes on in the head, and what goes on is the recognition of a reason to act in a certain way”⁶¹. Relações de poder são relações entre vontades potencialmente contrastantes; as razões que justificam ações ou pretensões normativas, articuladas imaterialmente em um espaço intersubjetivo de razões, coordenam tais vontades. Deve-se observar que do ponto de vista dos concernidos o poder é exercido sobre si como pessoa livre, isto é, como pessoa cuja vontade ainda é chamada a conformar-se a razões cujas qualidades normativas estão a ser descobertas. O poder se exerce sobre vontades mais ou menos livres, “[...] although surely not necessarily between *equally* free agents”⁶², e requer não só o reconhecimento cognitivo de razões para agir ou pensar de maneira diversa mas também a disposição em agir sob a observância devida a sua autoridade normativa. Objeta-se que tal reconhecimento a nível cognitivo de razões pressupõe

⁶¹ ALLEN et al, 2014, p. 12.

⁶² FORST, 2018, p. 310.

um reconhecimento que lhe é anterior, um reconhecimento ético, intersubjetivo e de sentido teleológico⁶³. O reconhecimento cognitivo de razões intersubjetivamente compartilhadas como motivo e justificação da ação de fato depende de outra forma de reconhecimento que lhe é anterior. Todavia, sua natureza é, na verdade, deontológica; cuida-se do reconhecimento daquele estatuto moral, o que consagra a cada pessoa um direito básico a justificação recíproca. A troca de razões expressa uma relação de poder numenal à medida que é reconhecido a seus sujeitos um direito básico a justificação. Trata-se de um reconhecimento como co-autoridade normativa livre e igual.

O fenômeno do poder é normativa e moralmente neutro. Uma perspectiva reflexiva e a diferenciação entre o olhar do participante e o do observador conduz a uma das teses mais importantes da teoria do poder numenal: a de que o fenômeno geral do poder é normativamente neutro e deve ser abordado em termos descritivos, livre de noções moralmente carregadas, como opressão, dominação ou emancipação. O exercício do poder e suas justificações, portanto, não trazem em seu bojo, conatos, nem o sonho da vida em dignidade nem o tormento de uma vida servil. É, por conseguinte, feito moralmente neutro; o que coloca tal concepção de poder em aparente oposição àquela expressa no entendimento de Lukes e de muitos outros teóricos do poder, para os quais esse conceito é “[...] essentially contested [...]”⁶⁴ e, portanto, “[...] there is no such thing as a ‘non-partial’, ‘non-evaluative’, and ‘non-contestable’ account of power [...]”⁶⁵. Seguramente, há diversas concepções de poder na literatura especializada e seu sentido moral é largamente disputado; contudo, o nível de análise em que a teoria do poder numenal propõe suas ponderações sugere que tal contestabilidade essencial postula contrafactualmente um conceito geral ao redor do qual gravitam concepções particulares de poder. Face a diversidade e riqueza teórica das diversos concepções de poder, a teoria do poder numenal projeta um análise geral do fenômeno aquém de suas diversas manifestações e concepções particulares, um conceito nuclear de poder (*core concept*) cujos limites são o resultado de uma análise do poder “[...] in its own terms”⁶⁶, desprovida de noções morais e sem a pretensão de ser definitiva. Essas noções são parte de uma gramática moral cuja sintaxe é informada pelo

⁶³ SUSEN, p. 21-2.

⁶⁴ LUKES, Steven. **Power**: a radical view. 2nd ed. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005. p. 14. Ver também LUKES, Steven. Noumenal power: concept and explanation. *Journal of Political Power*, 11 (1), 2018, pp. 46-55.

⁶⁵ SUSEN, p. 23.

⁶⁶ FORST, 2018, p. 296.

princípio prático fundamental de justificação recíproca e geral. O exercício do poder – como qualquer ação – está sujeito ao questionamento de sua pretensão de validade normativa contra critérios que lhe são estranhos, pois “[...] the general concept of power itself does not contain these criteria” (NP, 38); na perspectiva dos agentes, é co-extensivo a vida social à medida que consista em um fenômeno onipresente, inerente a qualquer forma de cooperação social. Não é, portanto, essencialmente justo ou tirânico, fenômeno cuja ausência ou presença é sintoma de tensões morais; antes, é parte de qualquer forma de sociabilidade. O mando e o poder devem ser justificados com razões intersubjetivamente compartilhadas em termos recíprocos e gerais caso queiram alegar justificação razoável.

A governança democrática se distingue da dominação política ao submeter as relações de poder a estruturas básicas de justificação suficientemente efetivas, isto é, a estruturas sociais que assegurem a inviolabilidade do direito básico a justificação dos governados. À medida que o poder é exercido, recomenda o estabelecimento e uso efetivo de estruturas básicas de justificação cuja expressão institucional reflete ela mesma uma interpretação contextualmente situada acerca daquele estatuto, daquela dignidade e do direito básico a justificação recíproca e geral; consistem em “[...] certos direitos e instituições e uma multiplicidade de meios, desde certas capacidades e informações até possibilidades reais de intervenções e de controle no interior da estrutura básica [...]” (JC, 54); são condições de legitimidade do poder. Tais procedimentos e estruturas afiançam o mando e a governança à medida que suas operações sejam suficientes para preservar e expressar a dignidade daqueles a quem se dirige, isto é, à medida que reconheçam a co-autoria normativa de seus destinatários e seu direito básico a justificação; destarte, tratar-se-ia, em contexto político, de governança democrática. A ausência de procedimentos e estruturas dessa natureza ou sua incapacidade de justificar o mando político e o exercício de poder com a devida observância às razões não-rejeitáveis, por seu turno, são próprias a relações de dominação. De uma maneira ou de outra, o exercício de poder não se confunde com suas condições de legitimidade; do ponto de vista de seus concernidos, o poder “[...] can be either constraining or liberating” (NP, 40). Cuida-se antes da descrição do fenômeno geral da coordenação da ação, da vontade, do entendimento daqueles a quem uma ordem social diz respeito. A governança democrática observa toda pretensão normativa que reivindique ao demandante a legitimidade em colocar-se publicamente como um cidadão livre e igual em dignidade, cuja voz deve ser ouvida e cujos ouvidos merecem as justificações pertinentes. O governança democrática, isto é, o governo através de processos decisórios legítimos pelos quais se produz a lei para a qual “[...] you are at once the subject *and*

the author [...]” (NP, 159), demanda, como primeira tarefa de justiça, o estabelecimento e o funcionamento efetivo de procedimentos públicos de justificação mútua; à medida que tal “[...] fundamental justice exists, such discourses will not fall victim of illegitimate inequalities of power” (RJ, 197). A existência de relações sociais assimétricas, repletas de desigualdades injustificadas ou apenas justificáveis por razões unilaterais, é indício de que tais relações são, com efeito, relações de dominação; uma ordem social eivada de arbítrio se expressa pela descontinuidade das operações dos procedimentos públicos de justificação mútua, pelo fracasso em tomar razões não-rejeitáveis como fundamento da ação justificada, pelo estreitamento forçoso do espaço de razões no qual suas narrativas de justificação existem. O afunilamento do espaço de razões próprio à qualquer forma de dominação se molda, em cada caso, em função da forma pela qual a ameaça da imposição pela força é percebida e se torna razão para agir.

A violência também é um instrumento de poder social; contudo, são os efeitos cognitivos e numênicos que importam. Tenhamos clareza: razões, em relações de poder, são motivos para agir ou pensar de outra maneira, sob a influência e em linha com a vontade daquele que exerce o poder. O espaço de razões também abriga ameaças de coerção e violência em forma numênica, isto é, como uma razão em virtude da qual, ou a despeito da qual, o agente explica e justifica sua vontade e ação. São razões que os agentes “[...] *take to be valid* [...]”⁶⁷. Talvez Gilabert, crítico da teoria do poder numenal, não tenha compreendido a noção de forma suficientemente descritiva uma vez que ainda concebe tal reconhecimento de razões para agir como algo a ser tomado como válido; uma descrição das operações numênicas de poder dispensa o léxico moral enquanto retrata a obediência pragmática às autoridades armadas a transpirar desdém – Haugaard ilustra espirituosamente tal conformismo com o dizer etíope ‘when the great lord passes, the wise peasant bows deeply and silently farts’⁶⁸. O poder se ocupa especificamente com sua eficácia; seu emprego conduz vontades livres e é tal condução que lhe interessa. A validade de suas razões é questão de outra ordem, muito embora seja condição imperiosa do ponto de vista da estabilidade e da legitimidade do poder. O fenômeno geral do poder é – eis uma das teses centrais da teoria – normativamente neutro: até aqui, não há razões válidas ou inválidas mas tão-somente razões a fundamentar e a justificar a ação. Essa neutralidade está em tensão com qualquer linguagem de poder que contenha em seu âmago seja

⁶⁷ GILABERT, p. 80.

⁶⁸ HAUGAARD, Mark. Justification and the four dimensions of power. *Journal of Political Power*, 11 (1), 2018. p. 106.

qual for viés moral prévio que o envolva desde sempre em seu uso, que o aborde em termos normativos; uma concepção numênica de poder requer um vocabulário essencialmente descritivo. As relações de poder dependem do reconhecimento de que há razões cuja autoridade normativa basta para mudar o comportamento ou reformular o pensamento – a despeito de sua validade. Considere, a título de exemplo, uma sociedade em estado revolucionário: a derrubada de um tirano é sempre precedida por uma transformação intersubjetiva tectônica. O poder tirânico se esvai uma vez que a sociedade supera o medo da sua violência, uma vez que a obediência dos tanques desaparece; esse é o fenômeno que interessa: o que se passa quando aqueles que dirigem os tanques se recusam a obedecer a ordem?

A coação pela ameaça de emprego da violência depende de uma forma de aceitação e reconhecimento cognitivos para, com efeito, produzir efeitos numênicos. A ameaça de violência gera efeitos numênicos; não se trata apenas de fazer cumprir a lei, legítima ou não, senão também de apresentar motivos de força, por assim dizer, a sugerir um comportamento mais ordeiro aos cidadãos sujeitos àquela coerção. A ameaça de violência “[...] only serve their function if they are seen as reason-giving” (NP, 43); a presença perene da ameaça de imposição forçosa dos fatos tem, via de regra, objetivos e efeitos numênicos, promove a obediência à ordem pelo medo e pelo reconhecimento de uma força superior capaz de impor-se ao sujeito errante. É, para efeitos práticos, razão a motivar – ou a desmotivar; Kettner oferece uma objeção racionalista à teoria do poder numenal que desconsidera essas observações⁶⁹. As forças de manutenção da estabilidade social não deixam de recorrer à ameaça de violência; mesmo que suas instituições e procedimentos públicos de justificação sejam razoáveis, “[...] coercion and force looms in the background [...] which deny the right to contestation and justification and severely restrict the space of reasons” (NP, 49-50). Seria equivocado concluir que uma concepção numênica de poder, “[...] when applied to situations of oppression, tends toward the old cliché that ‘no one can oppress you without your permission’”⁷⁰; a apressada conclusão continua sem diferenciar adequadamente o fenômeno geral do poder – normativamente neutro – de suas condições de legitimidade. Uma concepção numênica de poder não ignora as condições materiais nas quais o poder se exerce; antes, tais condições são abordadas do ponto de vista dos concernidos. Como um poder social, procede com o fito de engajar o vontade de

⁶⁹ Ver KETTNER, Matthias. The Forstian bargain: overrationalizing the power of reasons. *Journal of Political Power*, 11 (2), 2018, pp. 139-150.

⁷⁰ ALLEN et al, 2014, p. 27.

seus sujeitos; eis os limites da violência. Homens armados e tanques são ameaças críveis e imediatas à vida do insurgente; contudo, mesmo sob coação extrema, alguma forma de escolha – à moda de Sartre, cuja presença será o tema de mais algumas palavras em breve – ainda é condição sem a qual não se pode falar em poder numenal. Não se trata de responsabilizar o oprimido pela sua própria opressão mas de encará-la em primeira pessoa; mesmo diante da ameaça mais brutal de violência, o exercício de um poder social requer um ato de vontade daqueles sobre quem se impõe sem o qual não pode ser efetivo.

Aquilo que diferencia o exercício de um mero efeito de poder é a intencionalidade do agente. A distinção inaugural entre poder e violência pode parecer contra-intuitiva pois, na linguagem cotidiana, é comum associar o léxico do poder ao exercício da violência. Não por acaso: em algumas instâncias, “[...] the intention behind dictators’ acquisition and use of resources for violence is sometimes to actually murder dissidents [...]”⁷¹. A generalidade pretendida pela concepção numênica de poder não abrange a materialidade da violência; seria, segundo a objeção de Gilabert, apenas um subconjunto de uma concepção alargada de poder. É verdade que Forst sublinha o aspecto intencional do poder; uma abordagem em primeira pessoa não poderia ser diferente. Distingue, no que concerne à intencionalidade, exercício e efeito de poder. Essa distinção será discutida, em capítulo subsequente, no âmbito da relação entre estrutura social e poder numenal. Por agora, creio que seja suficiente esclarecer a imprecisão em que incorre tal objeção. A distinção entre poder e violência, embora clara, não é impermeável. A violência se manifesta em relações de poder, gera efeitos numênicos e não apenas o silêncio dos dissidentes que, por sua vez, não tem outro objetivo senão asfixiar o espaço de razões de modo conservar a ordem vigente. Não surpreende que Gilabert também tenha levantado dúvida acerca do contexto teórico contra o qual seria mais apropriado criticar a teoria do poder numenal pois tal objeção ignora que, do ponto de vista de uma teoria crítica reflexiva, “[...] the freedom relation is essential, while the physical-causal relation is not”⁷². Visto em primeira pessoa, o exercício de poder coloca a questão da autonomia e da vontade daquele sobre o qual se exerce em primeiro plano; uma vez reduzidos a objetos, tal questão desaparece. Essa é a razão pela qual não cabe, portanto, imaginar o poder numenal como um subconjunto de uma concepção mais ampla de poder, como quer Gilabert, para a qual a violência e a coação se apresentam como alternativa. É próprio à violência e ao poder técnico

⁷¹ GILABERT, p. 83.

⁷² FORST, 2018, p. 312.

impor foçosamente determinado estado de coisas; todavia, o poder numenal não se exerce sobre um estado de coisas, mas sobre pessoas.

3.2 ESPAÇO DE RAZÕES E NARRATIVAS DE JUSTIFICAÇÃO

Sendo fenômeno cognitivo, o poder é exercido em um espaço numênico de razões. A ideia segundo a qual habitamos em um espaço imaterial de razões⁷³ é crucial e o alegado compartilhamento intersubjetivo de razões postula sua existência. A natureza numênica de um espaço intersubjetivo de razões está estreitamente associada à natureza numênica do poder; do ponto de vista daquele que demanda justificação, o fenômeno do poder é antes um fenômeno mental cuja existência é imaterial – daí a estranheza em conceber o poder em termos distributivos e quantitativos. Tal demanda postula a existência de um espaço intersubjetivo no qual razões possam se acomodar, ser compartilhadas ou contestadas em nome de outras razões; é um espaço intersubjetivamente compartilhado cuja existência é imaterial, numênica, definida em oposição à materialidade verificada pelos sentidos. As razões e os entendimentos de que dispomos para explicar e justificar a ordem social que regula nossas vidas extrapolam a subjetividade de cada um, não pertencem apenas a cada qual senão a um espaço socialmente constituído e compartilhado, um espaço de razões estabelecido intersubjetivamente. Não se trata de um espaço cujo acesso se impõe do exterior aos sujeitos que desejam se apropriar de seus conteúdos. Não é um espaço de existência objetiva, senão intersubjetiva; narrativas de justificação são “[...] embodiments of contextual rationality” (NP, 57). Trazem consigo, portanto, cicatrizes e rugas de seu tempo; são expressão de uma racionalidade contextual que preside a distinção entre aquilo que conta e aquilo que não conta como racional ou razoável. Não deve ser confundido com a imagem de uma subjetividade agregada, própria a um macrossujeito particular; o destino de um povo e a interpretação da identidade nacional são antes objetos em disputa em um espaço intersubjetivo de razões cuja existência e acesso independem de fronteiras nacionais e culturais. Onde há pessoas a justificar seus atos entre si, há um espaço comum de razões entre elas.

As narrativas de justificação que povoam o espaço de razões são dinâmicas e cambiantes pois sua existência e relevância dependem de sua reiteração em contextos

⁷³ Ver SELLARS, Wilfrid. **Empiricism and the philosophy of mind**. ed. Robert Brandom. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

concretos e à luz de questões e problemas específicos. Espaços de razões existem intersubjetivamente, entre pessoas; abrigam as razões com as quais tais pessoas se explicam e se justificam. As narrativas de justificação são os principais elementos constitutivos de um espaço de razões; tal espaço “[...] is not a bare space of individual sentences, or even norms, but one populated by narratives” (NP, 55). A substância real, embora imaterial, de que são feitos esses espaços é expressa por narrativas de justificação cambiantes, de contornos indefinidos, cujas conclusões nunca são autoevidentes ou fixadas de uma vez por todas. Com efeito, as narrativas de justificação estão sujeitas a um processo constante de renovação, de reinterpretação e de revalidação intersubjetiva à medida que são retomadas em relações de justificação. Sua sobrevivência ao longo do tempo e entre gerações depende dessa pulsão intersubjetiva pela qual agentes desafiam, demandam e formulam regularmente as razões que justificam ou condenam a ordem normativa à qual estão sujeitos. Entre narrativas de justificação, “[...] *to have and to exercise power means to be able – in different degrees – to influence, use, determine, occupy, or even seal off the space of reasons for others*” (NP, 42). Toda narrativa de justificação carrega inescapavelmente sua historicidade à medida que sua pretensão de validade se circunscreva rigorosamente a um contexto histórico concreto e a questões normativas específicas, integralmente saturadas de particularidades contextuais. O espaço de razões não deve ser visto como um espaço cujo conteúdo, da fundação aos detalhes de acabamento, se imponha inapelavelmente aos sujeitos, como obviedades ineludíveis, senão como um espaço cambiante, contingente, através do qual os sujeitos a um só tempo socializam e são socializados.

Narrativas abrangentes justificam os termos de uma ordem social e política de forma mais geral e contestável. Toda ordem social é uma ordem de justificação à medida que alega ser justificada. Contudo, toda ordem de justificação comporta fraturas, tensões e contradições à medida que expressa os conflitos internos inerentes a qualquer dinâmica social; a disputa constante é testemunho de que “[...] narratives also point and serve as a basis to criticizing such contexts” (NP, 56). Embora possua um sentido conceitual associado a ideias de hierarquia, estabilidade e rigidez, o cotidiano da vida que atravessa pulsante a ordem social não cessa de questioná-la, de desafiá-la e de adaptá-la aos novos tempos. A justificação de normas e instituições sociais se apresenta no entrelaçamento disperso de narrativas de justificação. Sugiro darmos um passo atrás e, por um momento, assumirmos uma perspectiva mais ampla; contemplemos agora a ordem normativa de uma sociedade em seus termos globais, o conjunto, em sua inteireza, de sua organização social, política, econômica, cultural. Observada dessa

perspectiva, a ordem social se justifica com narrativas abrangentes (*grand narratives*) nas quais “[...] images, individual stories, rituals, facts, and myths are condensed into [...]” e que, continua Forst, “[...] serve as a resource for generating a sense of order” (NP, 57). Estas narrativas buscam justificar a organização social de uma comunidade em seus termos mais gerais, de modo que seja razoável assumir que tangenciem relações de justificação de todo o tecido social e a respeito de inúmeras ações e pretensões de validade normativa ao largo de toda sua superfície. Assumem, por exemplo, a forma de narrativas religiosas, militares ou revolucionárias; podem conter narrativas de graves injustiças históricas cuja reparação é de responsabilidade coletiva, tais como a do holocausto e a da escravidão moderna. Narrativas abrangentes expressam eloquentemente as particularidades históricas e culturais de uma sociedade, os elementos que compõe sua identidade nacional. A força normativa de tais narrativas é testemunho de sua significação histórica, de sua capacidade de manifestar persuasivamente os valores éticos compartilhados largamente em uma comunidade. São narrativas poderosas que dizem respeito não apenas à justificação das instituições fundamentais da sociedade mas também às disposições afetivas capazes de alinhar identidades e motivar ações.

Doutrinas religiosas, filosóficas e políticas também se apresentam como parte de narrativas abrangentes. Consideremos, à título de ilustração, as narrativas abrangentes que são contadas em relações de justificação mútua nas sociedades ocidentais contemporâneas. Incluem doutrinas filosóficas cuja autoridade normativa é notável: o contratualismo, o liberalismo, o nacionalismo, o positivismo. Atadas a essas e entre outras, as particularidades nacionais: a democracia racial brasileira e a miscigenação sob jugo branco, o excepcionalismo nacional e o federalismo norte-americano. Não deixa, contudo, de reservar espaço de destaque a suas tensões intestinas em contra-narrativas: a escravidão, a segregação racial e o racismo, o etnocídio indígena, a luta de classes, a desigualdade e o abuso de poder. Em narrativas de justificação tais como essas, articulam-se leituras de particularidades históricas da nação a doutrinas teológicas e proposições filosóficas alegadamente universais. Emerge assim uma narrativa abrangente pensada em função da necessidade de explicar e justificar as relações e instituições sociais que ordenam a sociedade. Em primeira pessoa, a reflexão moral é solicitada a cada momento em que a legitimidade é posta à prova, sempre que há dúvida quanto a razoabilidade – vale lembrar, a justificação em termos recíprocos e gerais – de uma prática, norma ou instituição social. A despeito do ardente desejo do tirano, não há espaço de razões hermeticamente vedado ou irremediavelmente sob controle, dominado por um Leviatã; seu

conteúdo é fluido e o fluxo de suas razões toma novas formas face a novas questões. Tal fluidez pode ser entendida da seguinte forma: as narrativas concretas, historicamente situadas, são validadas em função de princípios em virtude dos quais também se desenvolvem contra-narrativas a disputar a legitimidade de relações sociais normativamente saturadas. Narrativas e contra-narrativas “[...] are directed essentially toward relatively abstract principles such as those of justice, of freedom, or collective self-determination, whose validity constitutes the quality of the respective justification and transcends specific contexts” (NP, 61). A energia crítica se alimenta dos potenciais não-realizados de princípios e ideais expressos nas próprias narrativas abrangentes. Do ponto de vista do participante, a presunção de um espaço de razões intersubjetivamente compartilhado e validado é uma condição indispensável se a demanda por justificação quiser possuir algum sentido prático; é uma demanda que assume a existência intersubjetiva – isto é, acessível entre pessoas – de razões comuns e capazes de justificar razoavelmente os termos nos quais se pautam as relações sociais em questão. Contudo, não cabe presumir a reboque que as narrativas de justificação são criações do intelecto sem qualquer relação com as particularidades contextuais e materiais do contexto histórico no qual emergem. É verdade que as transformações numênicas não se prestam à simples determinação externa; contudo, razões intersubjetivamente compartilhadas são inapelavelmente razões contextualmente enraizadas, sob pressão e demanda de disputas concretas para as quais e em função das quais emergem e levantam pretensões de validade e autoridade normativas.

Revoluções são exemplos privilegiados do papel da violência e das razões na estabilidade de uma ordem social. Tempos revolucionários são a expressão política de rupturas profundas e rearticulações dramáticas no espaço de razões. O terremoto numênico arruina narrativas de justificação predominantes, particularmente aquelas que se apoiam mais sobre ameaças de violência que sobre sua força numênica própria, isto é, sua capacidade de expressar adequadamente o entendimento normativo de seus concernidos. A revolta popular, a desobediência civil face a tirania de um governante – ou de uma autoridade policial – são uma expressão dessa transformação numênica radical: o medo deixa de ser razão suficiente para motivar a obediência e o sentimento de injustiça e de violação da dignidade se impõe à vontade. A ordem social justificada pelo medo não desfruta de legitimidade própria; na terminologia de Forst, é um imperativo hipotético cuja força numênica se apoia em circunstâncias contingentes e instáveis. Ordens sociais pré-revolucionárias podem se prolongar sob a justificação – articulada intersubjetivamente – de que “[...] there is no available alternative to them” (NP, 45) mesmo sem dispor de uma justificação propriamente moral; essa é a razão de sua instabilidade.

Tempos revolucionários são o resultado da emergência de uma articulação virtualmente irresistível de vontades, um câmbio de razões que dispõem a ação ao enfrentamento. A imaterialidade do poder numenal reserva um espaço de indeterminação à vontade em função do qual não é redutível à pressão da violência, não se deixa determinar unilateralmente; um espaço onde autonomia – ou o que resta dela – encara os poderes que buscam determiná-la como um efeito inevitável de que são causa. Não há maneira de impô-lo ou de domá-la à força; é uma luta para a qual não há vitória possível. A violência tirânica, levada às últimas consequências, recorre à violência brutal da tortura, da prisão e da morte mas não assegura o objetivo do tirano: a obediência; não o leva senão à derrota, “[...] visto que ninguém governa os mortos”⁷⁴.

A escravidão moderna ilustra os limites da violência e a natureza social e cognitiva do poder. Eis um exemplo autobiográfico dos limites numênicos e normativos da violência e da coerção. O testemunho de Mahommah Baquaqua, escrito em plena campanha abolicionista norte-americana, é o de um preto liberto, de um muçulmano escravizado na África Ocidental e mantido nessa condição no Brasil por cerca de dois anos. Trata-se de uma perspectiva única: a ordem escravagista do ponto de vista daquele que foi escravizado. A leitura é excruciante; a ameaça de violência brutal é uma experiência constante ao longo das páginas que dedica a narrar sua experiência pessoal como cativo. Não se trata de uma violência que ameaça à vida; o cativo sabe que sua vida é propriedade valiosa de outrem. Não sendo senhor de sua própria existência, o que lhe resta é o sofrimento inefável da tortura sem fim, da dor atroz de violências cujas práticas – prefiro não descrevê-las – o levam a preferir seu fim. Essa ameaça cumpria uma função numênica bem determinada: assegurar a obediência a uma ordem social que lhe destinava uma vida de suplício e servidão, uma vida vivida para desfrute alheio. Contudo, a violência não era um fim senão tão-somente um meio, uma maneira de levar a vítima a curvar-se ao seu senhor e a realizar-lhe os desejos. Passado um primeiro momento de intenso, profundo luto e inconformidade pela nova condição do até então homem livre, Baquaqua esmerou-se nos trabalhos que lhe eram destinados, na expectativa de receber melhor tratamento de seu senhor; não obteve sucesso. Foi privado de seu nome e de sua fé, seu corpo supliciado pela brutalidade sádica, pela violência sexual, pela mesquinhez de um senhor que nunca se satisfaz. O desespero com sua condição o levou a tentar ser vendido a outro senhor, a fugir e, por fim, à tentativa

⁷⁴ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 213.

malograda de suicídio por afogamento; preferiu – declaradamente – morrer a ser um escravo⁷⁵. Nem sequer considerava as narrativas de justificação que então vicejavam; sua autobiografia é testemunho de que o que lhe fazia obedecer era o medo da tortura. Curvava-se, portanto, àquele poder por razões estritamente pragmáticas, empíricas. Dada a oportunidade, não hesitou um segundo sequer em fugir aos Estados Unidos. Sabia que, em Nova York, poderia ser livre; lá chegou conhecendo apenas uma palavra da língua inglesa: *free*. Na terminologia kantiana de Forst, a violência não pode fundamentar nada mais que imperativos hipotéticos.

3.3 ESTRUTURAS SOCIAIS E CAPITAL NUMENAL

Sob uma perspectiva em primeira pessoa, aborda-se o poder das estruturas sociais como a expressão de um tipo particular de ‘razão’ intersubjetivamente compartilhada em um espaço numênico de razões. Até agora, a descrição das operações numênicas pelas quais o exercício de poder gera efeitos práticos tem sido limitada por uma perspectiva relacional que liga agentes a sujeitos à revelia de qualquer aspecto estrutural; um ponto de vista a partir do qual tal exercício se esgota ao fim do curso de uma interferência decisiva em um espaço comum de razões, compartilhado por agentes e sujeitos; o exercício de poder relaciona um indivíduo ou grupo de indivíduos a outros diretamente, ou seja, sem qualquer mediação por estruturas sociais ou instituições. Compreende-se; a abordagem reflexiva interdita o ponto de vista de um observador apartado e insiste nas lentes dos participantes reais. Agente ou sujeito, o exercício de poder – vale lembrar, em sua concepção numênica – associa pessoa a pessoa, encaminha-se de uns a outros. Em primeira pessoa, o exercício do poder levanta a questão de sua justificação, exigência de um sujeito encaminhada de volta ao agente a quem se pode atribuir responsabilidade. Relações de poder são relações determinadas pela consciência e pela vontade dos concernidos; tudo passa pela intencionalidade. Há muito, todavia, que as ciências sociais tem demonstrado o poder das estruturas sociais⁷⁶; é preciso, portanto, escrever algumas palavras sobre seu papel em relações de poder pennes de aspectos que escapam à vontade e à intenção dos concernidos.

⁷⁵ Ver BAQUAQUA, Mahommah. **Biografia de Mahommah Gardo Baquaqua**. São Paulo: ed. Uiapuru, 2017.

⁷⁶ Ver HAUGAARD, Mark. Power. In: GIBBONS, Michael (ed.). **The Encyclopedia of Political Thought**. Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell, 2014.

Razões estruturais compõem como vigas e colunas o espaço comum de razões.

Estruturas sociais organizam linhas de poder ao arripio da consciência ou da intenção sem deixar de fazê-lo através de sua expressão numênica no espaço comum de razões; a descrição das operações do poder numenal alcança o poder das estruturas. A meu ver, a teoria do poder numenal pode ser compreendida como um esboço geral do ponto de vista daqueles a quem o poder diz respeito; a consciência do sujeito percebe o fenômeno do poder em sua expressão numênica, a saber, tal como se lhe impõe à consciência. Uma vez que o fenômeno do poder numenal só pode se manifestar entre pessoas livres ou, vale detalhar, entre pessoas cujas vontades ainda são chamadas a conformar-se com preservação da autonomia, o poder das estruturas sociais pode ser descrito em sua expressão numênica, isto é, como razões estruturais apresentadas ao sujeito com pretensão à autoridade normativa. O ponto de vista do concernido demanda uma concepção de poder oposta a outra para a qual é “[...] often assumed that such structures causally determine the actions of those who “function” within them [...]” (NP, 44). Forst interpreta a filosofia de Habermas de modo a aproximá-la daquilo a que se opõe sua concepção de poder; vejamos em que sentido: sob a pressão da modernidade, a burocracia estatal e a economia de mercado se diferenciaram de um mundo da vida regido pela ação comunicativa voltada ao entendimento; são estruturas sociais regidas pela ação estratégica definida mais por interesses práticos que pelo consenso e contra expectativas de comportamento reificadas⁷⁷ como naturais e inabordáveis pela ação comunicativa. Malgrada a sugestão, vistas em primeira pessoa tais estruturas sociais não são livres de normatividade e de narrativas de justificação embora “[...] allow for certain forms of strategic action that disregard traditional and ethical norms [...]” (NP, 44). Tanto a economia de mercado quanto a burocracia estatal são objeto de narrativas de justificação; são parte de uma ordem social na qual o exercício do poder só é possível mediante razões. As instituições capitalistas que caracterizam uma economia de mercado, por exemplo, se justificam pela articulação discursiva de noções tais como as de valor, trabalho, produtividade e mérito; são narrativas de justificação em disputa ante às contranarrativas que alegam revelar as iniquidades do capitalismo. Ambas são ordens sociais cuja estabilidade é assegurada por relações de poder numenal, isto é, por relações de um poder social entre pessoas mais ou menos livres e vinculadas por razões. Em certo sentido, toda ordem social depende do exercício de poder numenal à medida que articula vontades livres; o poder que

⁷⁷ Haugaard aborda finamente alguns processos de reificação pelos quais passam estruturas sociais em Haugaard, 2018a, p. 105-108.

estabelece uma relação de causa e efeito entre agente e sujeito é um poder técnico que, exercido sobre coisas ou pessoas tratadas como coisas, não governa vontades. O poder estrutural é um poder sem autoria; antes de compartilhar um espaço comum de razões com agentes e sujeitos, é conteúdo daquele espaço, expressão numênica intersubjetivamente compartilhada, um acervo de razões cuja autoridade normativa reivindica devida consideração àqueles aos quais é comum.

Toda ordem social é uma ordem de justificação instável, incerta e reiterada de suas estruturas e instituições. Eis uma primeira aparição das estruturas sociais no espaço comum de razões: toda ordem social é também uma ordem de justificação, embora “[...] we need not assume that such a formation is without “cracks”, that is, that is accepted without doubt or partial resistance” (NP, 47). Imagino uma objeção: aquilo que, com efeito, dobra a vontade daqueles que estão sujeitos a um poder estrutural não são as boas razões cuja devida consideração se impõe; antes, é a pressão imediata das forças de efetivação estrutural em cuja técnica não raro tem destaque a coerção e a violência. Estruturas sociais perduram ao longo do tempo e sobrevivem a seus criadores em virtude de sua maneira particular de acionar práticas sancionadoras que também são razões cuja força depende de seu pertencimento ao espaço comum de razões. Uma vez que tais práticas tenham obtido uma expressão numênica intersubjetivamente compartilhada, a força executora da coação e da violência se impõe como razão talvez decisiva a conduzir a vontade dos sujeitos; o argumento remonta à distinção fundamental entre poder e violência. Instituições sociais estabelecidas produzem e reproduzem por sua própria facticidade razões cuja autoridade normativa recai sobre todos os seus membros de acordo com um padrão de diferenciação particular e justificado em narrativas alegadamente razoáveis. Vistas em primeira pessoa, as estruturas sociais se impõe como razões na forma de um conjunto específico de expectativas mútuas de comportamento diferenciadas anexas a procedimentos sancionadores; atravessando a tudo, narrativas de justificação alegadamente razoáveis; no verso do autor, o “[...] normative power of the factual is reproduced by these structures [...]” como “[...] justification through everyday practice and socialization into a certain frame of mind” (NP, 45). Algumas instituições sociais são capazes de se ancorar tão fundo na subjetividade de seus sujeitos que suas expectativas de comportamento se impõe como hábito irrefletido ou sem alternativa concebível; trata-se de ações fundamentadas sobre um espaço comum de razões opaco, inacessível e ilegível cuja força viceja em nível pré-discursivo. Eis uma segunda expressão numênica do poder das estruturas sociais: sua facticidade reproduz razões estruturais ao largo da vontade sobre cuja cognição pesam suas pretensões de autoridade normativa.

A reprodutibilidade fática de ações justificadas em observância às razões estruturais intersubjetivamente reconhecidas se exprime em termos numênicos no espaço de razões. A facticidade normativa das estruturas sociais gera razões cuja pretensão à autoridade normativa não tolera desinteresse e desconsideração impunes daqueles que lhe estão sujeitos; as narrativas que as justificam também motivam um conjunto de ações coordenadas cujo resultado líquido estruturam o espaço comum de razões. As operações do poder das estruturas sociais supõem um nível de socialização numênica, isto é, de socialização em um espaço comum de razões estruturais, tal que o exercício de poder social – vale lembrar: um poder sobre pessoas condenadas à liberdade, a ter de assumir uma atitude face ao poder, precisamente por ser um poder exercido como coordenação ou comando de vontades – deixa intuir um conjunto finito, embora sujeito à indeterminação, de relações associadas, de outras relações de poder cujo exercício comanda outras vontades. O poder das estruturas sociais reproduzido pela facticidade de suas operações revela um feixe virtualmente anônimo de outras relações de poder cuja efetividade ou expectativa de efetividade reforçam sobremaneira a pretensão de autoridade normativa das razões que alegam justificar o mando entre pessoas mutuamente reconhecidas em suas identidades e circunstâncias particulares. O exercício de poder numenal socialmente estruturado organiza elementos relacionais e estruturais do poder de modo a sugerir que nos libertemos “[...] ourselves from a non-dialectical opposition between inter-agential and structural accounts of power [...]”⁷⁸ que desafia as objeções de Lukes e Hayward. Razões estruturais organizam o espaço comum de razões de acordo com narrativas de justificação cuja particularidade histórica se expressa nas razões com as quais tais estruturas são justificadas; seus propósitos, os valores que as informam, os princípios mais gerais de sua interpretação, as crenças e tradições que carrega às vezes sem pleno saber na ancestralidade de suas categorias, as histórias cujas narrativas ensinam como conduzir-se apropriadamente em contextos específicos: toda essa historicidade condensada no poder das estruturas sociais atravessa as relações de poder numenal de modo que qualquer operação numênica de poder só possa ser adequadamente descrita caso seja capaz de rastrear e identificar essa saturação, esse acúmulo de relações e de expectativas mútuas de comportamento intersubjetivamente validáveis em toda sua particularidade. A meu ver, essa maneira de conceber o poder numênico das estruturas sociais é suficiente para aquietar a objeção segundo a qual nenhuma relação de poder pode ser bem compreendida quando o foco do olhar, uma vez ajustado ao horizonte dos

⁷⁸ FORST, 2018, p. 303.

concernidos, tolda o discernimento das forças que estruturam aquela relação; no texto do crítico, a justificação do poder “[...] depends not on *what* is being done, but also on *who* does it *when*, *where*, and *to whom*”⁷⁹. O reconhecimento das razões estruturais de um espaço intersubjetivo de razões mergulha as relações de poder numenal pertinentes na historicidade de narrativas de justificação cujas razões pressionam todos aqueles a quem diz respeito sob suas alegações de validade e autoridade normativa.

A consciência e a intencionalidade não se opõem forçosa e não-dialeticamente a um poder estrutural que se impõem aos indivíduos a despeito de sua consciência e intencionalidade. Essa oposição parece estar subentendida na concepção de poder estrutural a que se refere criticamente Lukes quando pensa em poderes mais efetivos, mais eficazes, mais estáveis, exercidos “[...] without having to lift a finger”⁸⁰. No entanto, essa diferença teórica emerge também ao redor do estatuto da intencionalidade de agentes e sujeitos em relações de poder numenal. Há intensas relações ou efeitos de poder – seja como for, elementos a ele relacionados – ao arripio de qualquer intencionalidade; dispensa-se até mesmo aquela contida no erguer de um dedo. A meu ver, não se trata, todavia, de relacionar corretamente vontade e poder; a intencionalidade presente no exercício do poder numenal é compreendida antes como uma condição indispensável ao olhar do participante, à consciência contra a qual a experiência vivida se projeta. A filosofia política reflexiva de Forst, vale lembrar, deve ser compreendida como um esforço de reformulação de interrogações próprias a teoria moral e política através de um deslocamento de perspectiva em virtude do qual abandona-se a pretensão de produzir análises a partir de um testemunho obtido à distância em favor da ambição de reorientá-las a partir de um ângulo vivo, em primeira pessoa, como experiência encarnada e não relatada a terceiros ou por eles discretamente observada. Tal reflexividade, como método, insinua uma recuperação de princípios fenomenológicos que desponta, a meu ver, nos diálogos estabelecidos com alguns dos mais importantes pensadores dessa tradição, especialmente Levinas; o estatuto da intencionalidade na teoria do poder numenal visto sob a luz de tal cânone: eis um tema cuja fecundidade resta desconhecida sem uma ruminação filosófica ulterior que foge do escopo desse trabalho. Uma vez que o exercício do poder seja questionado do ponto de vista de seus concernidos, compreende-se como a distinção fundamental entre poder e violência funda a concepção numênica de poder sob a égide de noções como consciência e intencionalidade; esse

⁷⁹ SUSEN, p. 22.

⁸⁰ LUKES, 2018, p. 49.

ponto de vista é ordenado precisamente por uma consciência intencional, ou seja, por uma consciência cuja intencionalidade é a condição de possibilidade basilar da experiência vivida. A experiência da sujeição ao mando de outrem retêm a consciência de seus propósitos e finalidades particulares – isto é, sua individualidade e singularidade – à medida que não é subjugada pela violência e enquanto é submetida a um poder social que solicita aos seus sujeitos uma conformidade conscienciosa através da cooptação de uma vontade livre de tal maneira que, no entendimento de Allen, parece “[...] strangely reminiscent of Sartrean notions of absolute freedom and responsibility [...]”⁸¹. Em primeira pessoa e uma vez que o sujeito não seja ou esteja reduzido à condição de coisa, o exercício do poder numenal se estabelece entre pessoas livres, isto é, cuja condição inescapável é a de ter de escolher. A meu ver, não é despropositado sugerir que essa concepção numênica do poder possa ser compreendida no âmbito de uma verdadeira fenomenologia do poder. Um conceito fenomenológico de intencionalidade esclarece a dúvida de Hayward, a saber, em que sentido é “[...] the intentionality of the powerful agent to be strictly necessary”⁸²: a intencionalidade é uma condição incontornável da experiência vivida em primeira pessoa.

Não há oposição mutuamente excludente entre um poder estrutural anônimo e um poder relacional consciente e intencional. A reflexividade metodológica da filosofia política de Forst insinua, em termos concisos, uma perspectiva cujo olhar está fundamentalmente alicerçado pela intencionalidade; é, em certo sentido, por ela fundado ou tornado possível. Diante do olhar de uma perspectiva intencional, as estruturas sociais “[...] do not ‘exercise’ powers as persons do; rather, they rely on and provide opportunities for exercising it” (NP, 45): eis o sentido da distinção aparentemente dicotômica entre influência ou efeitos de poder e exercício de poder. Por um lado, efeitos de poder cuja presença anônima se expressa em razões estruturais face às quais há de se fazer uma escolha, seja pela rendição ou pela resistência à alegada autoridade normativa daquelas razões; por outro, exercício intencional de poder, quer dizer, levantamento consciente de uma pretensão de autoridade normativa a fim de comandar a vontade de outrem. Poder relacional ou estrutural, intencional ou anônimo: emparelho oposições que não são dualismos porque suas unidades não são claramente isoláveis. Antes, se parecem mais com oposições siamesas. Explico-me: razões estruturais são reproduzidas pelo exercício, *ergo* intencional, regular de poder como efeito de uma sedimentação quiçá secular

⁸¹ ALLEN, 2016, p. 148.

⁸² HAYWARD, Clarissa. On structural power. *Journal of Political Power*, 11 (1), 2018, p. 62.

dos termos da cooperação social; são a expressão numênica da operação mais ou menos coordenada de um feixe de relações de poder cujo resultado líquido, embora produto de exercícios intencionais de poder numenal, levanta uma pretensão anônima de autoridade normativa.

A dialética entre agente e estrutura é mediada pela noção de capital numenal; as estruturas sociais dotam os agentes de um capital cujo reconhecimento intersubjetivo prévio encurta relações de justificação. A inadequação de uma oposição não-dialética entre agente e estrutura se repete naquela entre intencionalidade e anonimato, como já divisou Hayward em escritos anteriores: “[...] we cannot hope to disentangle the role an actor’s will plays in determining a given action from the role played by the institutionalised actions of other actors”⁸³. Um elã numênico impede a distinção absoluta; a potência volitiva das razões estruturais é uma função da repetição mais ou menos regular do exercício intencional do poder que, por sua vez, é por elas socialmente estruturado. Sob o olhar do sujeito, razões estruturais condensam uma história de práticas de poder e narrativas de justificação intersubjetivamente compartilhável; sob o olhar do agente, são antes um capital numenal, um recurso de poder cuja efetivação requer intencionalidade e exercício de poder numenal socialmente estruturado. Capital numenal e razões estruturais relaçam reiteradamente o exercício concreto de poder ao mundo numênico das narrativas de justificação a eles pertinentes cujas razões e conclusões “[...] situates it within a structural context that enables and constrains action”⁸⁴; tais narrativas fundamentam e justificam um organograma complexo e multidimensional da vida social cujo propósito consiste em estruturar socialmente as relações de poder e de justificação, em retirá-las daquela quietude de um vácuo formal e expô-las ao alarido polissêmico de sua historicidade. Aquele organograma descreve um conjunto de relações entre pessoas que dispõem de razões validadas de antemão, a saber, de um capital numenal, em suas relações de poder concretas; tudo se passa como se certas maneiras de exercer poder estivessem antecipadamente justificadas pela posição social relativa dos concernidos e respectivas dotações – diferenciadas e qualificadas ao gosto de suas narrativas de justificação – de capital numenal. A espontaneidade do exercício do poder numenal socialmente estruturado que, em última instância, assegura o cotidiano eficaz da ordem social é a evidência desses investimentos numênicos; o capital

⁸³ HAYWARD, Clarissa. On power and responsibility. *Political Studies Review*, 4, 2006, p. 161.

⁸⁴ FORST, 2018, p. 304.

numenal opera “[...] by “unburdening” social action [...] so that justification can be taken as a given” (NP, 46).

A noção de capital numenal articula agente e estrutura pois habilita o exercício intencional de poder socialmente estruturado. Antes de encerrar o exame, tenho algumas observações a fazer acerca dessa noção, a de capital numenal, no contexto da leitura numênica do poder das estruturas sociais. Em certo sentido, há nela uma analogia embutida, uma referência furtiva a sua contraparte mais familiar, a financeira; como tal, antecipa um conjunto de noções que nos conduz de volta a reflexões teóricas semelhantes àquelas abordadas no início desse capítulo. Como capital, não esconde que serve a alguém ou a um grupo como uma forma de recurso apto a ser paritativamente compartilhado ou distribuído, algo sobre o que é possível reivindicar propriedade; assemelha-se a uma substância matematicamente fracionável e socialmente partilhável, por assim dizer. Creio que há uma dubiedade aqui; a teoria da justiça como não-dominação retrata o poder em sua relacionalidade em detrimento de sua materialidade substantiva apropriável muito embora Forst continue a refletir em termos substantivos quando declara que “[...] societies must be evaluated not least according to whether [...] ensure a fair distribution of discursive power among its subjects” (NP, 15). Talvez seja possível formular uma boa objeção à teoria do poder numenal por esse caminho; todavia, tal esforço filosófico reclama maior investigação e meditação, mais páginas e mais tempo do que disponho agora. Contudo, não são apenas as linhas mais gerais de uma objeção que tenho em mente senão também aquelas de sua possível réplica. Mas seria mesmo o caso de abandonar um olhar sobre o poder em favor de outro? Como demonstrado, uma dialética siamesa descreve as relações entre um poder intencional e um estrutural; antes de um dualismo auto-excludente, ação e estrutura são interdependentes e remetem uma à outra – superando, muito ao gosto de Forst, aquela dualidade. Creio que seja um equívoco afirmar que a teoria do poder numenal é uma abordagem centrada nos agentes em oposição às estruturas que os cercam, ou vice-versa; em um sentido muito próximo, também é impreciso abordar o poder como relacionalidade em oposição a um olhar materialista, ou vice-versa. Razões estruturais asseguram um capital numenal em algum sentido apropriável à medida que é empregado como recurso de poder; contudo, o exercício de tal poder não é insensível às narrativas que o justificam e que o delimitam ou, dito de outro modo, às suas razões intersubjetivamente compartilhadas. O capital numenal, se visto como recurso objetivo de poder subjetivamente apropriável, ou seja, como razão estrutural intencionalmente acionável em contextos de justificação específicos, expressa inescapavelmente uma relacionalidade intersubjetiva da qual depende; não há exercício de

poder numenal que possa desconsiderar tal relacionalidade à medida que suas razões recorram a narrativas que não apenas o justificam mas só o fazem com razões intersubjetivamente compartilháveis. Tais razões são responsáveis pela justificação dos usos concretamente possíveis de tal poder, malgrada sua legitimidade ou tirania.

A governança democrática depende de estruturas de justificação efetivas, a saber, capazes de dotar cada indivíduo de capital numenal ‘igual’. Ora, sabemos que a primeira questão da justiça é a questão do poder e que a tarefa primeira de uma teoria crítica reflexiva consiste no estabelecimento de estruturas básicas de justificação, ou seja, de estruturas efetivas em virtude das quais o exercício do poder pode alegar ser razoavelmente justificado. Conquanto válidas as razões não-rejeitáveis que fundamentam um direito básico a justificação, é preciso dispor de um capital numenal apropriado – próprio e adequado – a fim de levantar a pretensão de autoridade normativa daquelas razões. As estruturas básicas de justificação são as estruturas sociais fundamentais da justiça; somente através dessas instituições pode haver acesso ao capital numenal que fará o outro considerar, com efeito, o estatuto moral de quem o investe. Esse é o sentido mais fundamental em que Forst “[...] speak of ‘structural power’ as an ensemble of relations, norms and institutions that provide persons or groups with ‘noumenal capital’ as a resource needed to exercise power over others”⁸⁵. Esse é o sentido no qual creio ser possível compreender com mais profundidade a noção de capital numenal no bojo de uma filosofia política reflexiva cuja questão central é a de saber em que condições é possível falar em um uso razoavelmente justificado da violência no curso da cooperação social.

⁸⁵ FORST, 2018, p. 300.

4 PODER, SABER, QUERER

Introdução. Um conjunto de críticas, elaboradas por Susen, Lukes e Kettner, gira em torno do aspecto volitivo da teoria de Forst. De maneira geral, os críticos apontam para o fato de que não é demonstrada as razões pelas quais atribui às justificações papel decisivo na formação da vontade dos indivíduos, embora sua teoria se apoie – vitalmente para os críticos; só aparentemente para o autor – numa hipótese desse corte. A teoria do poder numenal pressupõe, de acordo com esses críticos, uma teoria racionalista da volição. Prefigura, como tal, que os processos de formação da vontade são presididos por justificações racionais e conscientes. Interesses, desejos às vezes inconscientes, crenças inarticuladas ou inarticuláveis, entre outros elementos aventados, seriam encadeados racionalmente pelas justificações na subjetividade dos indivíduos. Todos esses elementos são costurados pelas justificações racionais; estão, portanto, subordinados a elas, organizam-se em função delas. A teoria, na opinião de Kettner, “[...] needs support from a theory of how reasoning generally and reasons in particular relate to motivation generally and motives in particular”⁸⁶. No entendimento daqueles críticos, o aspecto volitivo da teoria do poder numenal apresenta vulnerabilidades que a debilitam; ela supõe aquilo que deveria demonstrar.

4.1 COGNIÇÃO E VOLIÇÃO, MORAL E VONTADE, RAZÕES E MOTIVOS

A concepção numênica de poder é implausivelmente racionalista enquanto aborda a intenção e a vontade sob o império de razões. Vejamos como se explica tal crítica. Recordemos uma das sentenças lapidares da teoria do poder numenal: o agente exerce poder sobre o sujeito quando é capaz de fazer com que o sujeito aja ou pense de modo diverso em função desta relação com o agente. Dito de outra maneira, o agente exerce poder quando é capaz e de fato dá razões que motivem o sujeito a agir ou pensar de outro modo, em linha com suas visões. Vista mais de perto, essas proposições parecem guardar dois elementos relacionados, cada um relativo a um dos polos da relação de poder: intencionalidade e recomposição da vontade. Por um lado, é preciso que tal exercício de poder seja operado de forma intencional. O agente deve buscar ativa e conscientemente transformar o espaço de razões do sujeito de tal modo que o leve a agir ou pensar da maneira antecipada pelo primeiro. Na ausência de

⁸⁶ KETTNER, p. 142.

intencionalidade, Forst fala em influência, não em poder; também fala em efeitos de poder, em oposição a exercício de poder, quando trata do papel das estruturas sociais nessas relações, cuja análise será levada a cabo em capítulo posterior. Tendo seu espaço de razões transformado decisivamente pela intervenção intencional de um agente, o sujeito, por seu turno, deve sofrer novo processo de formação da vontade à luz das novas razões fornecidas pelo agente. A teoria do poder numenal assume que as razões de um agente – a despeito de sua forma ou qualidade normativa – são responsáveis por um processo volitivo ao fim do qual, como resultado, o sujeito age ou pensa em conformidade com o agente. Esta seria, em linhas muito gerais, a operação própria às relações de poder, tal como Forst as concebe. Supõe-se claramente que as relações de justificação mútua desfrutam de uma posição privilegiada na ordem volitiva: são determinantes para a formação da vontade do sujeito. Só sob essa condição poderíamos afirmar que um agente exerce poder numenal sobre um sujeito. De acordo com os críticos, a relação entre poder e volição, entendida nesses termos, é uma grave vulnerabilidade da teoria. Vejamos.

Susen: interesses determinam razões. Seria inocência, de acordo com Susen, assumir que justificações racionais articulam interesses, e não o contrário. “Most of the time, reasons to act in one way or another are derived not from reason itself but from the interests that underlie, or indeed constitute, our *real* reasons”⁸⁷. É defendido, aqui, que as justificações apresentadas pelos indivíduos na defesa de suas pretensões normativas não devem ser entendidas tal qual eles próprios as colocam. Se é verdade que interesses egoístas se apresentam em discursos públicos de justificação como interesses justificados intersubjetivamente e não apenas unilaterais, disso não pode ser derivado que são essas próprias justificações que os fundamentam. Não se pode concluir, então, que justificações fundamentam interesses. Diante de interesses subjetivos previamente estabelecidos, o intercâmbio de razões, no sentido de Forst, tem pouca repercussão nos processos de formação da vontade. De acordo com Susen, a observação empírica de processos volitivos não permite assumirmos tal conclusão que é, como já demonstrado, fundamental para a teoria do poder numenal. Se o exercício de poder numenal depende do reconhecimento e da aceitação de razões no interior do processo de formação da vontade do agente B, os processos furtivos através dos quais interesses nem sempre confessáveis organizam a justificação, em nível subjetivo, das ações e pensamentos de B levariam a teoria do poder numenal a orientar indevidamente o foco de uma análise crítica das relações de poder ao exame de aspectos cosméticos da motivação, deixando na sombra aquilo

⁸⁷ SUSEN, p. 23.

que está por detrás dela, a dar-lhe vida real. Justificações públicas, para Susen, não refletem necessariamente os motivos dos agentes. Talvez, no maior número de casos, a relação é claramente invertida: são interesses velados que buscam validar-se através da articulação de uma narrativa de justificação que simultaneamente os satisfaça e os oculte. As justificações racionais são, portanto, apenas a poeira levantada pela batalha.

Lukes: há poderes aquém da consciência e da razão. Lukes, por sua vez, arrola uma série de elementos possivelmente constitutivos da vontade, muito além de justificações racionais⁸⁸. Em todos os casos, sua crítica segue o modelo da objeção de Susen. Não é possível assumir passivamente que justificações racionais filtrem e ordenem interesses subjetivos, como argumentado por Susen, bem como emoções à revelia da razão, hábitos internalizados inconscientemente, disposições corporais, estereótipos culturais, o inconsciente. As ciências sociais já destacaram uma série de elementos que se imprimem sobre os processos de formação da vontade. A crítica de Lukes, até aqui, é análoga a de Susen, pois trata-se tão-somente de demonstrar a ilusão em atribuir um primado às justificações racionais em processos volitivos. A formação da vontade não envolve apenas aquilo que os indivíduos conseguem justificar racionalmente para si e para os outros; ela envolve também os interesses, as emoções, os desejos, disposições do inconsciente. Não é plausível assumir de antemão uma anterioridade das justificações racionais nesses processos, pois em muitas circunstâncias – possivelmente na maioria delas – aqueles outros elementos parecem assumir funções insubordináveis nos processos volitivos. Mas Lukes não traz apenas novos elementos a encorpar a crítica de Susen. Menciona, adicionalmente, outras formas de exercício do poder que contornariam a racionalidade humana, tais como o que chama de *occlusion* e *signaling*. É uma questão de método, de como se exerce poder. Não se trata propriamente, como era o caso antes, de demonstrar que há outros elementos nos processos volitivos que não são exatamente dóceis às justificações racionais. Em comum com Susen, a crítica relativiza aqui também o papel das justificações racionais na dinâmica das relações de poder; contudo, volta-se aos métodos empregados no exercício do poder, e não em elementos volitivos alegadamente indomesticáveis. Saímos da subjetividade do agente B para a do agente A. Há intencionalidade no emprego desses métodos; entretanto, sua força não reside realmente na qualidade das razões formuladas. O primeiro método consiste no controle dos próprios termos do debate empregados

⁸⁸ LUKES, Steven. Noumenal power: concept and explanation. *Journal of Political Power*, 11 (1), 2018. p. 8-9.

nas relações de justificação e poder⁸⁹. Trata-se dos efeitos produzidos pela definição, anterior àquelas relações, de uma agenda pública, de assuntos pertinentes em oposição àqueles inoportunos, de conceitos apropriados e de conceitos inadequados. O segundo método, inspirado declaradamente por análises políticas contemporâneas, consiste em confundir fantasia e realidade na dinâmica das ordens de justificação de uma maneira muito precisa e com efeitos calculados. Através do *signaling*, o agente A é capaz de conectar-se a seus apoiadores que, a despeito daquela confusão, encontram ali motivos para apoiá-lo. Para usar a linguagem de Forst, reconhecem e aceitam suas razões, que são incompreensíveis aos opositores. A eficácia do método reside na desagregação do debate público que tal confusão impõe: não há relações de justificação possíveis entre os cidadãos quando não se compartilha em grau suficiente uma base comum de fatos. O próprio ato de travar relações de justificação fica comprometido com o *signaling*. Esta é a razão pela qual a confusão entre fantasia e realidade, à medida que fragmenta severamente aquela base comum de fatos, produz sérios efeitos em relações de poder. Isola-se apoiadores de opositores, blindando os primeiros à prova de contestações. De acordo com Lukes, essas duas técnicas de exercício do poder dispensam de antemão as justificações racionais; produzem efeitos para além delas. É, no primeiro caso, anterior a elas; no segundo, serve-se delas em sentido contrário, não o da convergência senão o da divergência. Daí se segue que essas justificações não possuem o papel central que Forst assume nos processos de formação da vontade de B, haja vista que nem sequer A as empenha com esse propósito.

Forst não se propõe a desvendar as “verdadeiras motivações” da vontade subjetiva. Essas objeções são, a meu ver, sólidas. Os processos de formação da vontade, em nível subjetivo, parecem muito mais complexos do que construções intelectuais fundadas em arrazoados. E, acredito, Forst me acompanha nesse entendimento; não é necessário assumir uma teoria racionalista da vontade em virtude de sua concepção de poder. Explico-me. É fundamental compreender o que se quer dizer quando se afirma que o fenômeno do poder possui essencialmente uma natureza numênica. Logo no início do ensaio em que apresenta, pela primeira vez, uma concepção articulada da noção de poder numenal, Forst nos alerta a não

⁸⁹ Usarei o termo ‘relações de justificação e poder’ sempre que acreditar ser proveitoso enfatizar o aspecto discursivo e performativo das relações de poder numenal. Trata-se de uma maneira de evocar as ligações entre essa teoria do poder e as teorias moral e política de Forst, cujo centro gravitacional é o direito à justificação. O filósofo usa o termo ‘ordens de justificação’ com sentido semelhante, como farei aqui também.

tomar essa terminologia num sentido platônico ou kantiano. Não se trata de uma concepção de poder ideal, de uma Forma eterna e imutável de poder, ou de qualquer metafísica da coisa-em-si-mesma. Detido nesse momento, Susen até questiona a razão pela qual tal terminologia foi empregada⁹⁰. De fato, o ensaio não analisa suficientemente o que significa dizer que “[...] the *real and general* phenomenon of power is to be found in the noumenal realm [...]” (NP, 38). Embora nos faça tal alerta logo em suas primeiras linhas, não o arremata com uma explicação positiva da razão pela qual essa terminologia foi escolhida. Esta questão é abordada apenas nas últimas considerações de seu ensaio. Lá, aponta-se brevemente para uma necessária explicação. Embora tenha dito que sua concepção nada tem a ver com a metafísica kantiana, há, de certa maneira, uma ligação entre sua concepção e a dualidade transcendental de uma existência a um só tempo numênica e fenomênica. A motivação subjetiva, no entendimento de Forst, opera nessa dualidade no mesmo sentido em que o poder também opera sobre ela. O emprego dessa terminologia presta tributo ao sentido próprio do termo *noûs*: aquilo que existe em pensamento, cuja substância real se define em oposição à materialidade. Aquilo – poderíamos dizer – cujo conhecimento é apenas teórico, no sentido de que não é possível aferi-lo empiricamente. Não nos é dado saber o conjunto das motivações práticas de um indivíduo, ou seja, o modo particular, considerando um caso concreto, como e com quais elementos uma vontade é efetivamente formada. Não somos capazes de observar os processos intestinos da alma que, consciente e inconscientemente, formam a vontade. Não é possível, de um ponto de vista descritivo e empírico, nos posicionarmos no interior da mente de um indivíduo de modo a sermos capazes de observar os funcionamentos volitivos factuais daquele ponto de vista privilegiado. Qualquer inquérito acerca de uma questão dessa espécie, portanto, resguardará um elemento misterioso, imponderável. O papel que desejos latentes, processos particulares de subjetivação, disposições corporais, interesses velados e justificativas racionais, entre outros possíveis elementos, exercem de fato na formação da vontade, quando analisada casuisticamente, não está a nossa inteira disposição. Assume-se, portanto, uma opacidade no que concerne aos fundamentos da motivação. Isto posto, a ‘motivação-em-si-mesma’ nos é dada a saber apenas de maneira duvidosa e inconclusiva. O mundo numênico de Kant não nos é acessível. O que dispomos, com efeito, é de sua expressão fenomênica: entre outras, suas justificações racionais. Esse é o sentido em que deve ser entendida a natureza numênica do poder, pois seu exercício depende do que se manifesta dentro da cabeça dos sujeitos, no

⁹⁰ SUSEN, p. 20.

momento em que estes sopesam e assumem razões cuja responsabilidade pertence a outrem. Relações de poder possuem natureza numênica porque atuam em um espaço de razões socialmente constituído a conduzir a vontade de sujeitos. A intersubjetividade do espaço de razões liga um indivíduo a outro; é o caminho que leva uma subjetividade a comandar outras. O poder social de que fala Forst é sempre exercido com o fito de co-ordenar vontades através de um intercâmbio numênico em um espaço de razões comum a todos. Não se trata de explicar a volição, mas de justificá-la aos outros em termos comuns, isto é, intersubjetivamente compartilhados. A própria noção que batiza a teoria do poder de Forst indica que não se assume uma suposição forte acerca dos processos subjetivos de formação da vontade.

A questão se reduz a de saber que relações há entre exercício de poder, razões e motivos. Dito isto, a meu ver, posso afirmar que não há uma teoria da motivação implícita e necessária na concepção de poder de Forst, como parecem acreditar Susen, Lukes e Kettner. Não se trata de defender uma posição de primazia das justificações racionais face aos desejos e interesses na formação da vontade subjetiva. É preciso interpretar Forst de outra maneira, haja vista que sua concepção de poder declara não se apoiar em uma hipótese dessa natureza. Contudo, se não é necessário supor que as justificações racionais fundamentem a vontade, que papel se deve atribuir-lhe na dinâmica das relações de justificação e poder? Declarar que o fenômeno geral do poder é de natureza numênica no sentido em que existe em pensamento não responde realmente àquelas objeções, que se sustentam re-elaboradas. Faz-nos tão-somente colocar a questão de outra forma: o que significa dizer que o exercício do poder numenal ocorre através do manejo do espaço de razões de B de tal modo que B reconheça e aceite razões para agir ou pensar em conformidade com A sem assumir a problemática tese da primazia das justificações racionais em processos volitivos? A teoria do poder numenal admite que há uma ligação essencial entre exercício de poder e motivação. Resta sabermos qual o sentido dessa ligação, de que maneira arazoados estão relacionados aos processos da vontade. A objeção, portanto, ainda não está suficientemente respondida e ainda reclama elucidação ulterior. Mesmo que aceitemos a réplica segundo a qual não há, na teoria do poder numenal, a necessidade de reduzirmos os processos de formação da vontade às justificações racionais das ações e pretensões normativas, ainda não está claro porque ver nos processos de justificação recíproca e universal os meios pelos quais se exerce o poder. A rejeição a essa objeção, tal como desenvolvida até agora, não aclara em definitivo esse aspecto da teoria do poder numenal. Se a vontade não se forma necessariamente através de justificações racionais, porque deveríamos considerar que são as razões de um agente as forças operacionais do exercício do poder? Parece

claro que não pode haver exercício de poder nesses termos se, em primeiro lugar, não se assumir que as justificações racionais têm primado nos processos de formação da vontade ou, pelo menos, um papel diferenciado neles. Voltamos a objeção de Kettner: é preciso uma teoria que descreva apropriadamente as relações entre razões, justificações, motivos e motivação. Já sabemos que Forst não assume uma teoria da motivação racionalista a reboque de sua teoria do poder. Mas, assumida nossa ignorância numenal sobre os processos subjetivos de formação da vontade, em que sentido relações de justificação recíproca e geral seriam meios de exercício de poder sobre vontades livres? De que maneira deve ser concebida a relação entre razões e vontade, se existir? Qual o sentido em se afirmar que razões fundamentam a vontade, dada sua condição numênica?

Cognição e volição, moral e vontade, razões e motivos. Afirmer que a teoria do poder numenal não assume clandestinamente uma teoria racionalista da vontade não significa dizer que Forst nunca tenha abordado o assunto. De fato, o potencial volitivo das justificações racionais foi ricamente discutido no primeiro capítulo de sua principal obra em filosofia moral, *The Right to Justification*. Creio que a reconstrução dessa análise pode se revelar um esforço frutífero no que concerne à resposta às objeções aqui tratadas. Tais reflexões devem iluminar o caminho em direção aos esclarecimentos necessários para uma melhor compreensão da filosofia moral e política de Forst: “I aim to make the different parts of my overall theory of justification cohere [...]”⁹¹, escreveu. Tendo sido caracterizada, em várias passagens, como uma teoria fundamentalmente descritiva, que busca formular as categorias para uma análise crítica das relações de poder, a teoria do poder numenal, a meu ver, ainda carece de suficiente tematização no que concerne a suas relações com a teoria moral essencialmente normativa que desenvolveu. Todas essas objeções exploram aspectos distintos da razão prática. Não se trata apenas de conceber razões morais, isto é, de um exercício cognitivo da razão prática. É preciso descrever que relações se estabelecem entre cognição e volição, entre a compreensão cognitiva de razões que justificam uma ação e a formação subjetiva de uma vontade a elas conformada. Seriam as razões morais, frutos da razão prática, suficientes para motivar a ação? Ou seriam necessários fatos complementares além da moralidade? A diferenciação entre esses dois aspectos da razão prática coloca a questão de saber que relações há entre moralidade e motivação, pois “[...] that which justifies and that which motivates are neither extensionally nor intensionally identical

⁹¹ FORST, 2018, p. 299.

[...]”⁹². Torna-se necessário demonstrar a identidade entre justificação e motivação ou descrever que relações existem entre esses dois processos. A teoria do poder de Forst precisa, como já foi demonstrado anteriormente, que haja uma ligação direta entre cognição e volição de tal modo que justificações movam pessoas, ou algo semelhante a isso. As objeções, retornando ao ponto, constroem-se no espaço aberto pela diferenciação entre razões e motivos, que põe em questão uma alegada identidade entre os processos cognitivos e volitivos da razão prática.

Razões que explicam, razões que motivam. Passemos a elucidar, com Forst, os termos dessa diferenciação. Cognição e volição são dois aspectos diferentes da razão prática que respondem a momentos diferentes de seu exercício. Do ponto de vista da primeira pessoa, de um participante em discursos morais, há uma distinção clara entre saber, por um lado, aquilo que se quer, a ação que é fruto da vontade, que sacia o querer e, por outro, aquilo que se deve, a ação que é moralmente requerida ou proibida diante de outrem, isto é, a ação moral. Vontade e justificação se articulam por duas vias distintas. Regulam-se, como será demonstrado, por critérios de validade diferentes e organizam-se por princípios diversos. Seus propósitos são distintos. É possível identificar essa diferenciação na forma como se organizam os arrazoados próprios a cada um desses aspectos da razão prática, na natureza particular de dois tipos de razões ora a explicar a vontade propriamente dita, ora a justificar a adequação moral da vontade: por um lado, há razões que justificam ações (*action-justifying reasons*); por outro, há razões que motivam ações (*action-motivating reasons*). Chamemo-las de razões normativas e razões explicativas, respectivamente, seguindo a terminologia de Forst. As primeiras têm caráter normativo: são as razões que fundamentam a correção moral da ação e da vontade, que a justificam no âmbito da moralidade. São razões que buscam assegurar que a ação, o ser, conforma-se à norma, o dever ser. As últimas são de natureza descritiva: elas explicam porque um indivíduo agiu de determinada forma, em que consiste sua motivação. “Justifying reasons tell us to what extent an action was required or permitted, explanatory reasons tell us why someone did something whatever kind of motive it was”, explicou (RJ, 23). Por que o sujeito agiu de determinada forma? Esta é uma pergunta que deve ser respondida por razões que motivam ações. Tal ação é moralmente permitida ou exigida? Esta é uma questão cuja resposta deve se fundamentar em razões que justificam ações no contexto da moralidade. Por um lado, portanto, temos arrazoados com objetivos normativos: é necessário justificar normativamente uma ação, demonstrar sua conformidade normativa; por outro, o propósito é descritivo,

⁹² KETTNER, p. 143.

empírico: trata-se de saber o que leva alguém a certa ação, quais foram suas razões, suas motivações.

4.2 FUNDAMENTAÇÃO RACIONAL E JUSTIFICAÇÃO RAZOÁVEL COMO FORMAÇÃO DISCURSIVA DA VONTADE

Descrição empírica e justificação normativa. Esta distinção entre dois tipos de razão em virtude de suas funções pode ser melhor entendida, a meu ver, como uma distinção entre dois empregos da linguagem, dois propósitos diferentes de uso: o de *explicar empiricamente* a ação e o de *justificar normativamente*. A distinção de Forst descreve tais propósitos com concisão. De um lado, uma descrição da ação; do outro, seu exame sob imperativos normativos. É importante observar a essa altura que não se trata ainda da oposição entre justificação e desejo ou justificação e emoção; não se trata de diferenciar justificação e vontade, mas de como se justifica a vontade, ou melhor, de como a vontade é racionalizada discursivamente, permitindo-se negligenciar momentaneamente a questão de saber como se fundamenta tal vontade. A última passagem do texto de Forst transcrita acima é particularmente significativa ao caracterizar razões explicativas como aquelas que racionalizam discursivamente a ação a despeito daquilo que as fundamenta, isto é, do processo de formação da vontade propriamente dito ('explanatory reasons tell us why someone did something *whatever kind of motive it was*').

Descrever ou justificar a ação: tais são os dois possíveis empregos da linguagem que se efetivam em termos próprios a cada um. É preciso deixar claro em que sentido se pode falar em empregos da linguagem. Trata-se de dois jogos de linguagem, em um sentido semelhante ao de Wittgenstein, nos quais vigoram regras e condições de validade diversas; são dois jogos de linguagem cujas regras de movimento devem ser observadas – ou inovadoramente reinterpretadas – caso se queira fazer uso significativo da linguagem. Forst distingue esses dois jogos da seguinte forma (RJ, 14-18). Temos, por um lado, a 'fundamentação racional' (*rational grounding*) e, por outro, a 'justificação razoável' (*reasonable justification*). Novamente, é preciso ter em mente que essa distinção trata de duas formas diferentes de justificação, e não das oposições mencionadas anteriormente; esclarece aquilo que explica a ação e aquilo que a justifica. Considere, à título de clareza, essa distinção como uma diferenciação entre duas perspectivas da razão prática. Quando considerada a questão 'O que devo fazer?', os indivíduos se veem convocados a respondê-la assumindo simultaneamente esses dois pontos de vista, com condições de validade próprias a cada um. As respostas, conseqüentemente, articulam-se

diferenciadamente em função da perspectiva adotada. Dito de outra maneira, os critérios e os princípios a partir dos quais diferenciamos as boas das más fundamentações racionais são estranhos às medidas que usamos para separar as justificações razoáveis daquelas que não o são. Diante da questão elementar da razão prática, no entanto, habitamos simultaneamente ambos os pontos de vista: ações e pretensões normativas devem ser justificadas, a um só tempo, a si e aos outros, descritiva e normativamente, à medida que azeitam a vida social.

A fundamentação racional co-ordena meios e fins e é fundamentalmente vontade ao agente. A perspectiva da fundamentação racional é aquela na qual os sujeitos ponderam os meios adequados à realização de fins tais como vistos subjetivamente e agem em conformidade com as conclusões derivadas dessa deliberação. É objetivo da fundamentação racional tornar a ação discursivamente inteligível, compreensível a si e aos outros. Também articula um espaço de razões à medida que sua inteligibilidade se expressa discursivamente. Obedece a um tipo particular de racionalidade, a que articula e dispõe sobre meios e fins. Uma vez formada a vontade, uma vez estabelecidos os fins do sujeito, este reflete acerca dos meios a serem empregados na sua realização o mais racionalmente possível. A pergunta elementar da razão prática, formulada genericamente no parágrafo anterior, assume versões essencialmente pragmáticas nesse perspectiva. Meios e fins da ação devem ser pensados de tal forma que sejam significativos ao agente, considerando sua identidade e seus ideais éticos particulares; contudo, essa consideração já supõe a adoção da outra perspectiva. O processo de fundamentação racional é essencialmente relativo ao sujeito (*agent-relative*), embora possa envolver outros atores sociais à medida que o sujeito se propõe a explicar-lhes suas ações e visões particulares – no entanto, explicação não implica necessariamente justificação em sentido moral, pois “[...] to give a reason means, first of all, to be able to *explain* an action; it does not mean to be able to *justify* it intersubjectively” (RJ, 15). Tal explicação organiza-se principalmente através de razões que explicam ações; razões que justificam ações, isto é, razões normativas, assumem aqui papel secundário. A fundamentação racional é o processo pelo qual se confere sentido inteligível e demonstrável à consecução dos fins aos quais o sujeito se propõe e aos meios empregados para atingi-los, realizando-se à revelia da dinâmica dos processos volitivos subjetivos – seja a vontade fruto de desejos e disposições inconscientes ou da simples racionalização de interesses egoístas e unilaterais, por exemplo. Em termos simples, é a perspectiva a partir da qual um sujeito descreve e explica para si e para os outros sua resposta àquela questão elementar da razão prática.

A demanda por justificação é a demanda por uma racionalização discursiva da vontade. Aqui, há uma intuição fundamental para o esclarecimento do papel das justificações no âmbito da motivação: demanda-se justificação das ações e pretensões normativas dos sujeitos, a despeito daquilo que efetivamente lhes dá vida – sejam emoções, desejos, interesses ou pura atividade cognitiva. De fato, a questão de saber os reais motivos por trás de certas justificações é parte ela mesma de discursos morais. Contudo, o papel da racionalização discursiva da vontade em relações de justificação permanece intacto. Do ponto de vista de ambos os jogos, a demanda por justificação impõe a necessidade de racionalização da vontade; mesmo sendo fruto de mero desejo pessoal relativamente arbitrário ou interesse egoísta, é preciso explicá-los e justificá-los, ou seja, racionalizá-los discursivamente. A resposta de Forst às objeções a respeito da relação entre vontade, motivação e justificação nas críticas de Susen, Lukes e Kettner passa forçosamente pela noção de justificação como racionalização da vontade para si e para os outros. Acerca da objeção de Lukes, por exemplo, sobre o papel das emoções na formação da vontade, Forst defende que não se deve “[...] regard emotions as raw, noncognitive occurrences [...]” já que as emoções “[...] have a cognitive content (namely, *what I fear, love, hate*) [...]”⁹³. As réplicas de Forst às outras objeções acerca desse assunto seguem o mesmo sentido. A questão do papel atribuído à razão e às justificações nos processos de formação da vontade pode ser negligenciada aqui, pois a relação entre as duas perspectivas através das quais se racionaliza discursivamente uma ação ou pretensão normativa – nosso objeto de interesse agora – não depende vitalmente da identificação do que determina, em última instância, a vontade. Voltarei a essa questão mais à frente.

A fundamentação racional e a justificação razoável são dois jogos de linguagem que se organizam em termos próprios e distintos – e é precisamente isto que os diferencia. A diferença entre ‘explicar’ e ‘justificar’ está nas condições de validade de cada uma. Satisfaz-se as condições de validade pertinentes a fundamentação racional quando o próprio sujeito e os outros compreendem – em virtude de um padrão de racionalidade discursiva que articula meios a fins – as razões que motivam a ação, que explicam porque o sujeito age como age, que racionalizam pragmaticamente suas vontades e os meios empregados para realizá-las em determinado contexto. Com mais precisão, é possível afirmar que as condições de validade deste uso específico da linguagem – o da fundamentação racional – são saciadas por uma bem-sucedida racionalização discursiva da vontade cujo resultado é uma descrição e uma explicação

⁹³ FORST, 2018, p. 301.

empiricamente fundamentadas de uma ação ou pretensão normativa. Tal racionalização é feita, portanto, através de razões que motivam. Não é necessário, num primeiro momento, que tais fins e meios sejam justificados normativamente diante de outros, embora, dadas nossas capacidade morais, é comum que os submetamos ao processo de justificação razoável mesmo não provocados, a despeito de uma demanda concreta por justificação, pelo menos contrafactualmente. Essa reivindicação – a demanda por justificação – pode ou não surgir em um contexto existente de ação. Submeter contrafactualmente a fundamentação racional à justificação razoável resulta muitas vezes na ausência, por irrelevância e aceitação tácita, de uma demanda efetiva por justificação – o que não significa que a justificação razoável seja supérflua ou secundária. Uma vez que aos próprios meios e fins não se isenta verificação de sua razoabilidade, admitida mesmo tácita e contrafactualmente, a “[...] ability to justify with practical reason is thus more fundamental than the ability to rationally ground, because it includes the dimension of justification upon which the ability to rationally ground ultimately rests [...]” (RJ, 18), cuida-se, com efeito, do oposto.

A justificação razoável é uma fase suplementar a demandar justificação em termos razoáveis, isto é, recíprocos e universais. Quando tal demanda de fato se manifesta, passamos a perspectiva da justificação razoável. Trata-se, então, não apenas de explicar a ação, mas de justificá-la em termos normativos. É no momento em que aquela fundamentação é contestada em nível moral por outrem que somos forçados a mudar de perspectiva. Consequentemente, são substituídos os critérios de validade a avaliar nossas respostas. Passa-se ao ponto de vista a partir do qual “[...] the former rationale is challenged, and not on the basis of whether the action was rational or the most rational, but on the basis of whether it was *justified* or *could be accounted for* in an ethical or moral sense” (RJ, 15). O deslocamento de perspectiva equivale a uma mudança da base sobre a qual a racionalização discursiva da vontade deve se sustentar. Antes, compreensão discursiva da ação na articulação pragmática de meios a fins; depois, justificação normativa em termos recíprocos e gerais. Os critérios de compartilhamento intersubjetivo recíproco e geral que presidem a racionalização discursiva da vontade pressionam os sujeitos a justificar-se em termos que fogem a determinação subjetiva e cuja validade se apoia naquele compartilhamento intersubjetivo. Razões intersubjetivamente compartilhadas são razões cuja existência e validade se apoiam intersubjetivamente, embora sejam percebidas e apropriadas subjetivamente. Isto não significa dizer que a moralidade se fundamenta em um ponto de vista imparcial ou em razões neutras cujo acesso exige que se transcenda os contextos históricos concretos. Antes, significa que a justificação razoável de

ações não pode ser aferida somente a partir da subjetividade do concernido senão daquela porção expressa em termos compartilháveis intersubjetivamente. A noção de imparcialidade assumida na moralidade pode ser interpretada de outra maneira, sem recorrer àquela suposição. A perspectiva da justificação razoável se situa entre uma subjetividade de indivíduo concreto e uma objetividade universal e abstrata; localiza-se antes nas relações intersubjetivas de justificação historicamente situadas. A imparcialidade é uma função da intersubjetividade; não é parcial porque não depende de nenhuma das partes senão daquilo que é entre elas compartilhado. Não está *aquém* da história, na subjetividade relativa de um macrossujeito concreto ('um povo e sua cultura'; 'uma época e suas características definidoras'), nem *além* dela, empoleirado sobre um não-ponto de vista, porque objetivo e independente de situações históricas particulares. A imparcialidade do ponto de vista moral reflexivamente abordado se assenta na intersubjetividade de razões particulares compartilhadas *entre* indivíduos.

A justificação razoável é outro jogo de linguagem a articular respostas – válidas contra outros padrões – a outras perguntas. Do ponto de vista da justificação razoável, a pergunta 'O que devo fazer?' assume outras variantes. Na perspectiva anterior, tal pergunta reclama formas adequadas a deliberação acerca das relações entre meios e fins o mais racionalmente possível. Assume versões menos abstratas, tais como 'O que é vantajoso fazer em função de certo fim em dado contexto?'. Uma vez que essa deliberação é questionada intersubjetivamente em função da razoabilidade de sua justificação, a pergunta se reformula – a ação normativamente justificada demanda respostas a outras perguntas, para além da simples fundamentação racional de meios e fins. Subentendido o direito básico a justificação de todos aqueles moralmente afetados pela ação a ser justificada, tal demanda implica forçosamente em levar em consideração as razões, os interesses e os desejos de outrem; "[...] the point of justifying action is not to realize one's own ends [...]", esclarece Forst, "[...] rather, what is called for here is a form of reasoning that submits both the ends of action and the means to justification *before others* as those morally affected" (RJ, 15). A questão 'O que devo fazer?', a partir de sua formulação genérica, se desdobra em versões mais precisas, expressas de modo a explorar os limites morais de nossas ações, em tributo a nossa capacidade de reflexão moral. Passa-se dela às seguintes, por exemplo: 'Tal ação é moralmente permissível?' ou 'Tal ação viola deveres morais mutuamente atribuídos?'. Nos termos de uma teoria crítica teórico-discursiva e reflexiva, a questão crucial seria: 'Tal ação é justificável à luz de razões recíproca e universalmente não rejeitáveis?'.

Relações de justificação levantam pretensões de validade normativa, relações de poder levantam pretensões de autoridade normativa. Tudo se passa como se houvesse, em relações de poder, uma espécie de pretensão de autoridade normativa cuja satisfação requer o reconhecimento da força volitiva de suas razões e a consideração apropriada de seus conteúdos de acordo com os quais uma ação (ou omissão) é esperada. Face a natureza numênica do espaço intersubjetivo de razões e da consciência, o leitor deve compreender que o resgate de tal pretensão de autoridade prática só pode se evidenciar através das ações dos sujeitos em sua conformidade às razões do poder. Coisa diversa são pretensões de validade normativa, cujo reconhecimento não se reflete imediatamente na ação. Parece haver um paralelismo entre as concepções de pretensão de validade normativa em relações de justificação e de autoridade em relações de poder, tal como as interpreto na teoria do poder numenal. Malgrada tal simetria, trata-se de duas operações distintas e relativamente autônomas – curvar-se ao poder não implica reconhecer sua validade normativa. Do ponto de vista dos concernidos, o poder numenal opera através de uma interferência decisiva no espaço intersubjetivo de razões, vale destacar, uma interferência cujo efeito almejado é a condução dos sujeitos ou, dito de outra maneira, a satisfação de sua pretensão de autoridade prática. A suposição de que o poder faz reconhecer a autoridade normativa de suas razões depende da evidência da conformidade dos sujeitos aos seus propósitos. Entretanto, a evidência da conformidade não assegura o reconhecimento de sua razoabilidade; atesta, por outro lado, o reconhecimento efetivo de sua racionalidade, isto é, de sua autoridade normativa na fundamentação racional da ação. A razoabilidade dessa autoridade é possivelmente a questão crucial para uma teoria crítica do poder desenvolvida nessas linhas teóricas. Eis o sentido mais preciso em que se assume que razões movem pessoas: reconhecendo seus limites, o poder numenal se satisfaz com a evidência de que sua interferência foi decisiva a levar os sujeitos à conformidade. Uma vez que a ação dos sujeitos não viole suas razões, opera o poder numenal. A meu ver, são reflexões dessa natureza que sustentam a réplica de Forst à objeção segundo a qual a teoria do poder numenal ignoraria aspectos essencialmente irracionais da vontade⁹⁴: “My claim is that *reasons* guide persons, not reason [...]”⁹⁵.

Volição e cognição são mutuamente dependentes e não guardam relação temporal entre si. Esses dois jogos de linguagem – fundamentação racional e justificação razoável – compõe o que tenho chamado aqui de racionalização discursiva da vontade. Forst não emprega

⁹⁴ SUSEN, p. 21.

⁹⁵ FORST, 2018, p. 297.

sistematicamente tal expressão; contudo, a meu ver, transmite com clareza a estratégia por ele seguida, tal como a interpreto, na resposta que oferece aos críticos que mencionei. Demorar-me-ei um pouco mais sobre essa expressão; é preciso esclarecer seu uso e evitar desentendimentos. À medida que tal processo sugere uma relação temporal entre volição e cognição, tudo se passa como se houvesse uma vontade originária e inefável à espera de racionalização discursiva, de expressão intersubjetivamente manifesta nos termos do discurso – daí a suspeita acerca do papel da razão na vontade. A distinção insinua uma irreducibilidade entre cognição e volição, como se esta mantivesse, mesmo depois de expressa nos termos do discurso, um resíduo não-cognitivo inacessível à tradução discursiva. A filosofia moral é testemunha das dificuldades teóricas de tal concepção; parte delas é discutida no diálogo que Forst trava com Williams (ver RJ, chap. 1.IV), cujo trabalho em filosofia moral se apoia na tradição de Hume. Ora, a abordagem reflexiva, vale lembrar, promete uma alternativa a oposições consagradas na filosofia política; questiona também, a meu ver, a irreducibilidade que sustenta a distinção entre volição e cognição, entre querer e saber; “[...] from the perspective of agents, desires present themselves as motivations that rest on insights and judgments” (RJ, 30). Cuida-se de abandonar o ponto de vista de um observador externo supostamente indiferente àquilo que é observado; muito embora seja uma posição carente de desenvolvimento filosófico pleno que foge ao escopo desse trabalho, creio que seja razoável assumir que aquela irreducibilidade seja fruto de uma análise em terceira pessoa. Em primeira pessoa, seja do ângulo da justificação ou do poder, o levantamento de pretensões de validade ou autoridade solicita um processo de racionalização discursiva da vontade com o qual aquelas pretensões possam fundamentar e justificar a ação. À medida que toda ação supõe uma vontade que a explique, é razoável duvidar das capacidades volitivas da razão; o discernimento cognitivo de ações injustificáveis não importa autoridade irresistível à vontade, para cuja formação concorrem as circunstâncias corretamente sublinhadas pelos críticos de Forst. Por outro lado, a despeito de que contingências particulares a fundamenta, explica ou motiva, a vontade só pode vir a ser em termos discursivos; uma vontade inarticulada, incapaz de expressar-se discursivamente, não pode ser fundamentada ou justificada nem a si nem a outrem. É uma vontade incapaz de fundamentar a ação. É verdade que o discernimento cognitivo de ações razoavelmente justificadas não se impõe forçosamente como vontade que motiva a ação; por outro lado, não há motivação possível sem um discernimento cognitivo como ações racionalmente fundamentadas. Saber e querer são funções da razão prática cujas operações se sobrepõem uma sobre outra; cognição e volição são inextricavelmente enleados. A

racionalização discursiva da vontade, uma vez demandada pelo poder, requer uma justificação que não deixa de fora interesses e desejos pessoais: “[...] you think that it is a good thing to realize that interest or desire – it is valued by you, your friends, God or whatever [...]”⁹⁶. Refeita a questão em termos reflexivos, não parece haver irreduzibilidade entre ambos; há, antes, inseparabilidade. Entre cognição e volição, não cabe imaginar uma temporalidade a ordenar uma relação de anterioridade e a sugerir uma relação de causa e efeito de um a outro. Não se prestam a uma oposição semelhante àquela, presente em silêncio no pensamento de alguns críticos, entre razão e vontade. Desejos e interesses egoístas não competem com razões senão por elas se expressam e se racionalizam discursivamente.

A vontade é uma função intersubjetiva da linguagem compartilhada e não diz respeito apenas a subjetividade de cada indivíduo. A meu ver, é preciso abandonar a hipótese velada de acordo com a qual a formação subjetiva da vontade está livre da força discursiva e intersubjetiva da cooperação social e da linguagem; uma característica comum a essas críticas consiste em operar a análise com o olhar voltado à subjetividade dos indivíduos, como se os processos de formação da vontade fossem impermeáveis ao exterior, arredando-os da dimensão intersubjetiva das relações de justificação e poder. Uma vez que a vontade dependa da linguagem para justificar a si e a outrem as possíveis ações que motiva, abre-se uma senda que leva da intersubjetividade à subjetividade; afastada a hipótese da linguagem privada⁹⁷, a linguagem pode ser abordada como uma prática social que torna possível os próprios jogos de dar e receber razões, de fundamentar a vontade e de justificá-la em termos recíprocos e gerais. A linguagem, saturada pelas particularidades de seu contexto histórico, constitui o instrumento pelo qual os sujeitos se engagem em processos de justificação razoável, cujos critérios acerca daquilo que conta como razoável e daquilo que conta como insensato são elaborados contextual e intersubjetivamente. Trata-se da apropriação das regras de uso significativo da linguagem; a socialização no interior do espaço numênico de razões habilita o emprego prático da linguagem sob regras historicamente situadas e intersubjetivamente validada, “[...] shared, common basis for justified, well-founded thought and action” (RJ, 14).

⁹⁶ FORST, 2018, p. 298.

⁹⁷ A ontologia da linguagem encontrada no pensamento tardio de Wittgenstein fundamenta com solidez o pensamento de Forst, especialmente na interpretação de KRIPKE, Saul. **Wittgenstein on rules and private language: an elementary exposition**. rev. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

5 CONCLUSÃO

Antes de arrematar essa dissertação, é preciso dizer algumas palavras a mais à proporção que tal teoria crítica se proponha como uma maneira de ler e compreender as lutas sociais do nosso tempo. Um teste consiste em se interrogar acerca de que leitura pode fundamentar, de que diagnóstico pode embasar: como pode a teoria da justiça como não-dominação de Forst esclarecer as questões e problemas envolvidos nos mais recentes fenômenos políticos de que padecem muitas democracias ocidentais? Antes, sobre que fundamentos poderíamos julgar movimentos políticos contemporâneos como ataques à democracia, uma vez que aqueles se justificam precisamente em nome do legítimo interesse do povo e da defesa de sua democracia e liberdade? Revejamos, em primeiro lugar, o que se entende por democracia.

“Democracy is often, and perhaps always, an unfulfilled promise”⁹⁸, asseverou Forst em ensaio recente. Não se trata, contudo, de uma crítica surrada a esse sistema político como se vê no discurso de oportunistas sedentos por autoritarismo; antes, do reconhecimento de sua particularidade emancipatória, de sua natureza prática como instrumento emancipador. Desde as lutas sociais de derrotaram o poder feudal, passando pelas lutas contra a exploração econômica da era industrial, contra a opressão sobre as mulheres e de governos burocrático-autoritários dos assim-chamados socialismos reais, a democracia emerge como uma demanda por justiça em contextos específicos de lutas concretas. Antes de ser uma imagem ideal, utópica, uma especulação filosófica meramente teórica deslocada dos conflitos práticos reais, de ser uma “[...] beautiful idea of building communities through deliberation [...]”, a democracia emerge na história moderna como um “[...] call to combat oppression, exploitation, and discrimination”⁹⁹. Antes de ser um sistema ou regime político, a democracia é, como argumentado ao longo dessa dissertação, uma prática política cujo núcleo normativo demanda o estabelecimento de estruturas básicas de justificação capazes de organizar as relações sociais como relações entre iguais, vale precisar, como relações sociais mutuamente justificáveis face a todos aqueles a quem diz respeito através de narrativas de justificação capazes de levar em conta quaisquer razões que não possam ser rejeitadas em termos recíprocos e gerais. É, portanto, uma prática política de justificação mútua permanente entre iguais como co-autores da ordem

⁹⁸ FORST, Rainer. Two bad halves don't make a whole: on the crisis of democracy. *Constellations*, 26, 2019. p. 379.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 380.

normativa a que estão sujeitos, um canteiro de obras permanente; mais que isso, “[...] it is a fighting creed”¹⁰⁰, uma prática política capaz de regular com justiça relações sociais antes arbitrárias em procedimentos de justificação pública acessível a todos àqueles a quem dizem respeito como livres e iguais. Não é uma promessa qualquer; é “[...] a promise of justice [...] and no one is authorized to break such a promise, not even a majority of citizens”¹⁰¹.

Ora, se a prática política democrática é uma prática de justificação mútua das relações sociais entre pessoas livres e iguais, então estaremos diante de uma reversão dialética da democracia – para empregar uma terminologia cara à tradição filosófica de Frankfurt – quando a prática da democracia deixa de ser uma prática de justificação mútua entre iguais para se transformar “[...] into a majoritarian instrument of oppression and exclusion”¹⁰². Uma vez que relações políticas alegadamente democráticas abrigam decisões e narrativas políticas discriminatórias, a saber, justificadas por razões que não podem ser compartilhadas em termos recíprocos e gerais, ao arrepio da autoridade normativa de razões comuns, é razoável sustentar uma reversão dialética que transforma a democracia em seu oposto. De acordo com Forst, tal reversão dialética é sintoma de falência democrática, isto é, de uma incapacidade política em regular justificadamente algum conjunto de relações a toda ordem social; quando “[...] people get the impression that their form of democracy no longer fulfills this function [...], the striving for political autonomy turns against the system itself”¹⁰³. Tal dialética da democracia é o resultado da ausência de estruturas básicas efetivas de justificação, vale explicar, de estruturas capazes de assegurar a razoabilidade de certas relações sociais ou, dito de outra maneira, capazes de evitar a arbitrariedade de relações sociais surdas à autoridade normativa de razões que não podem ser rejeitadas em termos recíprocos e gerais em sua justificação mútua. Se a primeira questão da justiça é a questão do poder, como argumentei ao longo dessa dissertação, então creio ser razoável assumir que a teoria da justiça como não-dominação de Forst propõe uma análise crítica daquelas relações de poder cujo funcionamento não encontra a resistência de estruturas básicas de justificação efetivas. São relações sociais cuja justificação fracassa em incluir razões não-rejeitáveis em termos recíprocos e gerais de todos os concernidos. São relações de poder em que a decisão de um agente acarreta quase que irresistivelmente a um

¹⁰⁰ Ibid., p. 380.

¹⁰¹ Ibid., p. 379.

¹⁰² Ibid., p. 380.

¹⁰³ Ibid., p. 381.

número indefinido de sujeitos transformações substantivas em suas vidas sem que a eles seja possível levarem suas razões e, principalmente, fazer valer a autoridade normativa daquelas que não podem ser razoavelmente rejeitadas.

Vistas sob a lente da teoria crítica reflexiva de Forst, a crise das democracias ocidentais é uma “[...] *justification crisis* of democracy [...]” pois “[...] we lack political structures capable of controlling and curbing the global economy”¹⁰⁴. Depois das vitórias democráticas sobre os regimes autoritários dos então chamados socialismos reais, as forças políticas que dominaram as democracias ocidentais não foram capazes de regular o novo padrão de acumulação capitalista que desde então tem transformado a economia global. Essas democracias permanecem “[...] captive to a framework of justification that has been bypassed by reality”¹⁰⁵; vivemos em um “[...] world of financial and digital capitalism where we can observe neo-feudal conditions in which social inequalities are increasingly cemented [...]”¹⁰⁶ em escala global. Encontramo-nos sujeitos aos efeitos arbitrários de um poder econômico à medida que os mercados financeiros globais e as corporações multinacionais operam à revelia dos governos democráticos nacionais. A xenofobia característica de tantos movimentos políticos da atualidade não passaria, a partir desse ponto de vista, de uma imagem distorcida dos efeitos normativamente abusivos de decisões tomadas à revelia de qualquer controle político democrático. A menção a condições neofeudais, uma vez ponderada, não é sem razão: de fato, as condições políticas e tecnológicas do mundo pós-soviético libertaram em boa medida os grandes fluxos de capital das amarras dos Estados; o novo padrão global de acumulação capitalista permite às elites econômicas acoelharem os governos em busca de um estatuto privilegiado. Esse grupo de pessoas comanda os fluxos do capital internacional de curto e longo prazo através de corporações multinacionais cujo tamanho as erguem acima da altura da maior parte dos Estados contemporâneos. Rothkopf examinou essa relação: em 2012, a maior corporação do mundo – a varejista Wal-Mart – faturava tanto quanto o produto da vigésima-sexta economia do mundo e empregava um número de pessoas maior que a população de quase cem países; nos mercados financeiros globais, “[...] a comparatively low-profile New York company called BlackRock [...] controls assets greater than the national reserves of any country

¹⁰⁴ Ibid., p. 380.

¹⁰⁵ Ibid., p. 382.

¹⁰⁶ Idem.

on the planet”¹⁰⁷. Ao longo da era pós-soviética, muito da política praticada nas democracias ocidentais alternava fundamentalmente duas agendas econômicas: uma centrada no equilíbrio das contas públicas e em reformas dos marcos legais na expectativa de seduzir tais fluxos globais de capital e outra organizada em torno de um conjunto de políticas sociais cujo propósito é compensatório, ou seja, consiste em redistribuir renda de modo a remediar os efeitos deletérios dos fluxos globais de capital escassamente regulados – talvez seja o caso de admitir que as instituições e regimes internacionais sob o guarda-chuva dos quais o grande capital opera hoje pouco regulam ou não regulam mais que o necessário à salvaguarda da propriedade privada desse capital. Como vimos nas últimas páginas do primeiro capítulo dessa dissertação, políticas sociais redistributivas, embora fundamentais, não são suficientes do ponto de vista da justiça; tais políticas reduzem os cidadãos a meros recipientes de um conjunto de bens considerado elementar, a justiça deixa de ser uma realização coletiva das pessoas e se confunde atos de justiça, obrigatórios, com atos de caridade, cuja natureza moral é diversa da obrigação. A teoria da justiça como não-dominação não desassocia os aspectos políticos e sociais da justiça; políticas de redistribuição não podem se dissociar de seu aspectos propriamente político, a saber, o do estabelecimento de estruturas básicas de justificação que sejam capazes de controlar democraticamente tais fluxos de modo a que sejam justificáveis também face aqueles “[...] who are socially and economically vulnerable [...]”¹⁰⁸ a esses movimentos.

Contudo, como destaca Forst, o problema não é apenas estrutural. Não se trata apenas da ausência de instâncias de justificação que alcancem essas relações mas também da falta de “[...] political imagination to conceive how something like this could work”¹⁰⁹. Pois os Estados nacionais contemporâneos se justificam, como brevemente analisado no capítulo dois, através de narrativas de justificação abrangentes para as quais a nação é o ponto de partida. Em virtude das condições tecnológicas e políticas do mundo contemporâneo e do novo padrão, agora global, de acumulação capitalista, é preciso estruturas transnacionais ou mesmo supranacionais caso se pretenda se lançar ao estabelecimento de estruturas básicas de justificação capazes de estatuir regras efetivas a regulamentar as novas relações laborais globalmente condicionadas de modo a que se justifiquem em observância às razões não-rejeitáveis dos mais vulneráveis. Um

¹⁰⁷ ROTHKOPF, David. **Power, Inc.:** the epic rivalry between big business and government – and the reckoning that lies ahead. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2012. p. 295.

¹⁰⁸ FORST, 2019, p. 382.

¹⁰⁹ Idem.

discurso político orientado em termos nacionalistas “[...] begins to appear quixotic and enters into a political competition over who is the best at preserving the “integrity” or “cohesion” of the nation, and this is just what nationalist populists are waiting for”¹¹⁰.

¹¹⁰ Ibid., p. 381.

5 BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor. **Problems of moral philosophy**. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- ALLEN, Amy; FORST, Rainer; HAUGAARD, Mark. Power and reason, justice and domination: a conversation. *Journal of Political Power*, 7 (1), pp. 7-33.
- ALLEN, Amy. **The end of progress**: decolonizing the normative foundations of critical theory. New York: Columbia University Press, 2016.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- AZMANOVA, Alben. Relational, structural and systemic forms of power: the ‘right to justification’ confronting three types of domination. *Journal of Political Power*, 11 (1), 2018, pp. 68-78.
- BAQUAQUA, Mahommah. **Biografia de Mahommah Gardo Baquaqua**. São Paulo: ed. Uiapuru, 2017.
- BENHABIB, Seyla. **Situating the self**: gender, community and postmodernism in contemporary ethics. New York: Routledge, 1992.
- BENHABIB, Seyla. On reconciliation and respect, justice and the good life: response to Herta Nagl-Docekal and Rainer Forst. *Philosophy and Social Criticism*, 23 (5), 1997, pp. 97-114.
- BENHABIB, Seyla. The uses and abuses of Kantian rigorism: on Rainer Forst’s moral and political philosophy. *Political Theory*, 43 (6), 2015, pp. 777-793.
- CHAMBERS, Simone. Democracy and critique: comments on Rainer Forst’s Justification and Critique. *Philosophy and Social Criticism*, 41 (3), 2015, pp. 213-217.
- FLYNN, Jeffrey. On the nature and status of the right to justification. *Political Theory*, 43 (6), 2015, pp. 793-804.
- FORST, Rainer. Situations of the self: reflections on Seyla Benhabib’s version of critical theory. *Philosophy and Social Criticism*, 23 (5), 1997, pp. 79-96.
- FORST, Rainer. Radical justice: on Iris Marion Young’s critique of “distributive paradigm”. *Constellations*, 14 (2), 2007, pp. 260-265.
- FORST, Rainer. **Contextos da justiça**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. trad. Denilson Luís Werle. Boitempo: São Paulo, 2010.
- FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. trans. Ciaran Cronin. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

- FORST, Rainer. A Kantian republican conception of justice as non-domination. In: NIEDERBERGER, Andreas; SCHINK, Philipp (eds.). **Republican democracy: liberty, laws and politics**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2013a. pp. 154-168.
- FORST, Rainer. **The right to justification: elements of a constructivist theory of justice**. trans. Jeffrey Flynn. Columbia University Press: New York, 2014.
- FORST, Rainer. **Justification and critique: towards a critical theory of politics**. trans. Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2014a.
- FORST, Rainer. **Justice, democracy and the right to justification: Rainer Forst in dialogue**. London: Bloomsbury Academic, 2014.
- FORST, Rainer. Noumenal power. *The Journal of Political Philosophy*, 23 (2), 2015a, p. 111-127.
- FORST, Rainer. A critical theory of politics: grounds, method and aims. Reply to Simone Chambers, Stephen White and Lea Ypi. *Philosophy and Social Criticism*, 41 (3), 2015b, pp. 225-234.
- FORST, Rainer. The right to justification: moral and political, transcendental and historical. *Political Theory*, 43 (6), 2015c, pp. 822-837.
- FORST, Rainer. **Normativity and power: analyzing social orders of justification**. trans. Ciaran Cronin. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- FORST, Rainer. Noumenal alienation: Rousseau, Kant and Marx on the dialectics of self-determination. *Kantian Review*, 22 (4), 2017, pp. 523-551.
- FORST, Rainer. Political liberalism: a Kantian view. *Ethics*, 128, 2017a, pp. 123-44.
- FORST, Rainer. Noumenal power revisited: reply to critics. *Journal of Political Power*, 11 (3), 2018, pp. 294-321.
- FORST, Rainer. **Justificação e crítica: perspectivas de uma teoria crítica da política**. trad. Denilson Luis Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- FORST, Rainer. Two bad halves don't make a whole: on the crisis of democracy. *Constellations*, 26, 2019, pp. 378-383.
- FRUMER, Naveh. Two pictures of injustice: Rainer Forst and the aporia of discursive deontology. *Constellations*, 25, 2018, pp. 432-445.
- GALSTON, William. **Justice and the human good**. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- GEUSS, Raymond. **Philosophy and real politics**. Princeton: Princeton University Press, 2008.

- GILABERT, Pablo. A broad definition of agential power. *Journal of Political Power*, 11 (1), 2018, pp. 79-92.
- HAYWARD, Clarissa. **De-facing power**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- HAYWARD, Clarissa. On power and responsibility. *Political Studies Review*, 4, 2006, pp. 156-163.
- HAYWARD, Clarissa; LUKES, Steven. Nobody to shoot? Power, structure, and agency: a dialogue. *Journal of Power*, 1 (1), 2008, pp. 5-20.
- HAYWARD, Clarissa. On structural power. *Journal of Political Power*, 11 (1), 2018, pp. 56-67.
- HAUGAARD, Mark. Power. In: GIBBONS, Michael (ed.). **The Encyclopedia of Political Thought**. Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell, 2014.
- HAUGAARD, Mark; KETTNER, Matthias. Special issue on *noumenal power*: an editorial. *Journal of Political Power*, 11 (1), 2018, pp. 1-3.
- HAUGAARD, Mark. Justification and the four dimensions of power. *Journal of Political Power*, 11 (1), 2018, pp. 94-114.
- HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. trans. William Rehg. Boston: MIT Press, 1996.
- HABERMAS, Jürgen. **Postmetaphysical thinking II**: essays and replies. trans. Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2017.
- KETTNER, Matthias. The Forstian bargain: overrationalizing the power of reasons. *Journal of Political Power*, 11 (2), 2018, pp. 139-150.
- KORSGAARD, Christine. **Creating the kingdom of ends**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KRIPKE, Saul. **Wittgenstein on rules and private language**: an elementary exposition. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- LUKES, Steven. **Power**: a radical view. 2nd ed. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.
- LUKES, Steven. Noumenal power: concept and explanation. *Journal of Political Power*, 11 (1), 2018, pp. 46-55.
- McGUIRE, John. Two Rawls don't make a right: on Rainer Forst and the new normativity. *Constellations*, 23 (1), 2016, pp. 110-121.
- McNAY, Lois. The limits of justification: critique, disclosure and reflexivity. *European Journal of Political Theory*, 19 (1), 2020, pp. 26-46.

- MÜLLER, Fernando Suárez. Justifying the right to justification: an analysis of Rainer Forst's constructivist theory of justice. *Philosophy and Social Criticism*, 39 (10), 2013, pp. 1049-1068.
- NAGEL, Thomas. **Visão a partir de lugar nenhum**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- NUSSBAUM, Martha. **Frontiers of justice: disability, nationality, species membership**. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- O'NEILL, Onora. **Constructions of reason: explorations of Kant's practical philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- PETHERBRIDGE, Danielle (ed.). **Axel Honneth: critical essays**. Amsterdam: Brill, 2011.
- PETTIT, Philip. **Republicanism: a theory of freedom and government**. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- PETTIT, Philip. Keeping republican freedom simple: on a difference with Quentin Skinner. *Political Theory*, 30 (3), 2002, pp. 339-56.
- PETTIT, Philip. **On the people's terms: a republican theory and model of democracy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- RAWLS, John. **A theory of justice**. Oxford University Press: Oxford, 1972.
- ROTHKOPF, David. **Power, Inc.: the epic rivalry between big business and government – and the reckoning that lies ahead**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2012.
- SAAR, Martin. Power and critique. *Journal of Power*, 3 (1), 2010, pp. 7-20.
- SELLARS, Wilfrid. **Empiricism and the philosophy of mind**. ed. Robert Brandom. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- SEN, Amartya. **The idea of justice**. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- SUSEN, Simon. The seductive force of 'noumenal power': a new path (or impasse) for critical theory? *Journal of Political Power*, 11 (1), 2018, pp. 4-45.
- TAYLOR, Charles. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- VAN DEN BRINK, Bert; OWEN, David (eds.). **Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- WALZER, Michael. **Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade**. trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- WHITE, Stephen. Does Critical Theory need strong foundations? *Philosophy and Social Criticism*, 41 (3), 2015, pp. 207-211.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. 6ª ed. trad. Marcos Nontagnoli. Petrópolis: Vozes, 2009.

YOUNG, Iris Marion. **Justice and the politics of difference**. Princeton: Princeton University Press, 1990.