

Teorias da Justiça

Julia Sichieri Moura
Charles Feldhaus
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XIX
ENCONTRO



Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados em seus encontros sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento.

Teorias da Justiça

Teorias da Justiça

Julia Sichieri Moura

Charles Feldhaus

(Organizadores)



© 2024 ANPOF

Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

T314	Teorias da justiça. / organizadores, Julia Sichiari Moura e Charles Feldhaus. 1. ed. e-book - Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2024. 186 p. (Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF)
	Modo de Acesso: World Wide Web: < https://www.institutoquerosaber.org/editora > ISBN: 978-65-5121-063-1 DOI: https://doi.org/10.58942/eqs.105
	1. Filosofia.
	CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astol Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF. O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Diretoria 2021-2022

Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ), Presidente

Patrícia Del Nero Velasco (UFABC), Secretaria Geral

Tessa Moura Lacerda (USP), Secretária Adjunta

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Tesouraria

Cláudia Maria Rocha Oliveira (FAJE), Tesouraria Adjunta

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), Diretoria de Comunicação

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM), Diretoria Editorial

Conselho Fiscal

Juliele Sievers (UFAL)

Georgia Cristina Amitrano (UFU)

Cesar Candiotta (PUCPR)

Apresentação da Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Quando eu era criança, durante muito tempo pensei que os livros nascessem em árvores, como pássaros. Quando descobri que existiam autores, pensei: também quero escrever um livro.

Então, escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreveu.

Clarice Lispector

A Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia realizou entre 10 e 14 de outubro de 2022 seu XIX Encontro Nacional. O evento foi totalmente presencial, em Goiânia/GO, com apenas algumas poucas conferências feitas de forma remota. Foi o primeiro da Associação na região Centro-Oeste. Além disso, é importante salientar que a presidência da ANPOF nesta gestão foi realizada pela professora Susana de Castro (UFRJ), sendo ela a terceira mulher a presidir a Associação em quase quatro décadas de sua existência.

O Encontro reuniu mais de 2 mil participantes em 70 Grupos de trabalhos, 53 Sessões Temáticas e na V Anpof Educação Básica e ainda ofereceu 10 minicursos, promoveu debates em seis mesas redondas e lançou mais de 120 livros da comunidade filosófica. A Universidade Federal de Goiás e seu Programa de Pós-graduação em Filosofia e a Pontifícia Universidade Católica de Goiás foram as instituições anfitriãs do evento.

A edição de 2022 também foi marcada pelo retorno presencial ao encontro da ANPOF após a pandemia de COVID-19, o que tornou ainda mais forte e necessário os afetos e debates produzidos no encontro. Vale também frisar a marcante participação virtual de Ailton Krenak, Silvia Federici e Françoise Vergès, que contribuíram para pensar questões emergentes e atuais. Outra conferência marcante foi realizada

presencialmente pelo filósofo de Guiné Bissau, Filomeno Lopes, autor de obras significativas sobre a Filosofia Africana, como *Filosofia em volta do fogo*, *Filosofia sem feitiço*, *E Se a África desaparecesse do Mapa Mundo?*, *Uma reflexão filosófica* e *Da mediocridade à excelência: reflexões filosóficas de um imigrante africano*

Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento, reunindo trabalhos apresentados em GTs e STs.

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho em Filosofia. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. Cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos,

enviados diretamente para os GTs; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações e membros dos GTs; 3. Envio dos textos aprovados para a Diretoria Editorial, que nesta edição teve o apoio essencial do Instituto Quero Saber, responsável pela editoração dos textos.

Esperamos que o resultado final desse processo seja uma expressão positiva e democrática dos debates que vêm sendo travados em nossa comunidade e que o público leitor tenha nelas um retrato instigante das pesquisas mais atuais da área.

Reiteramos nossos agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no que diz respeito à publicação das pesquisas em filosofia atualmente conduzidas no Brasil quanto à colaboração intensiva para realizar, mesmo diante do considerável trabalho envolvido, nossas atividades de maneira colegiada.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

<i>Apresentação</i>	13
A decolonial critical theory of artificial intelligence: Intersectional egalitarianism, moral alignment, and AI governance	
<i>Nythamar de Oliveira</i>	19
Contextos de justiça e normatividade em Rainer Forst	
<i>Francisco Jozivan Guedes de Lima & Leandro Maciel do Nascimento</i> ...	57
O justo e o bem: em busca de uma síntese possível	
<i>Juliano Cordeiro da Costa Oliveira</i>	87
Uma teoria da justiça feminista	
<i>Rafaela Weber Mallmann</i>	99
John Rawls e a justiça como equidade: visão panorâmica	
<i>Elnora Gondim</i>	115
Gentz and the Ideal of a Peaceful World Order	
<i>Charles Feldhaus</i>	125
Reflexões sobre possíveis atualizações dos princípios rawlsianos de justiça em face das questões ambientais	
<i>Ulysses Ferraz</i>	139

O perfeccionismo político como possível concretização do fato da maioria: uma alternativa em direção às sociedades bem ordenadas

Ricardo Corrêa Araujo..... 161

Ideal ou ideia de justiça? Ambiguidades no *Liberalismo Político* de John Rawls

Felipe Moralles e Moraes177

Apresentação

Esta coletânea contém alguns estudos apresentados durante o XIX Encontro Nacional de Pós-graduação em Filosofia da ANPOF em Goiânia entre 10 e 14 de outubro de 2022 no Grupo de Trabalho Teorias da Justiça. O GT Teorias da Justiça reúne periodicamente seus pesquisadores ao menos uma vez por ano, seja durante o Encontro Nacional de Pós-graduação em Filosofia da ANPOF, seja durante a realização do Simpósio Internacional Principia em Florianópolis. O GT Teorias da Justiça, desta maneira, organiza também eventos com a finalidade de reunir os pesquisadores e os pesquisadoras regularmente para discutir questões e problemas filosóficos relacionados com as principais teorias normativas a respeito do que é o justo, como qual é o ponto ou a métrica da igualdade (bens sociais primários, igualdade recursos iniciais, uma lista de capacidades básicas, algum índice de utilidade social como o prazer e a dor ou as preferências dos envolvidos, algum índice monetário que precisa ser redistribuído entre os membros da sociedade ou uma mescla de aspectos monetários e aspectos relacionados à identidades prejudicadas ou ainda apenas a correção de identidades prejudicadas através de meios reparativos que focam em aspectos culturais, entre outros). As novas tecnologias como a engenharia genética, a neurociência, a inteligência artificial e a robótica têm levantado preocupações a respeito do agravamento de questões de justiça social, tanto no que diz respeito aos tipos de discriminação social na dimensão cultural quanto na dimensão da distribuição dos recursos monetários. Um dos temas que perpassa mais de uma das tecnologias supracitadas está relacionado com possíveis alterações no limite entre acaso e escolha, nos limites entre aquilo que somos como resultado da sorte ou destino e daquilo que somos como resultado de nossas escolhas deliberadas ou de nossos progenitores, aqui se poderia pensar nos efeitos da engenharia genética, da neurociência e da robótica na sociedade.

Outro tema está relacionado com a manipulação de informações no espaço público através da divulgação de notícias falsas ou *fake news* e a destruição do caráter deliberativo da própria esfera pública e com isso a perda de seu potencial como um procedimento crítico e emancipatório numa sociedade democrática, aqui se poderiam pensar principalmente nos efeitos da inteligência artificial na política. Outros temas ainda estariam relacionados com o efeito de algumas tecnologias como noções importantes da nossa moralidade convencional como mérito e responsabilidade pessoal pelas suas próprias escolhas. Ainda se poderia pensar nos efeitos de novas tecnologias como a neurociência e a psicologia empírica à compreensão do papel das intuições morais e qual o papel que as intuições morais deveriam ocupar, nessa versão amadurecida do papel das intuições morais em nossos raciocínios práticos, na justificação de teorias normativas sobre justiça.

Oliveira, em **A decolonial critical theory of artificial intelligence: Intersectional egalitarianism, moral alignment, and AI governance**, defende uma reconstrução normativa, a partir de uma perspectiva decolonial da teoria crítica no Brasil e na América Latina, de um *ethos* democrático que, apesar das suas fraquezas e défices normativos, é capaz de promover uma democracia cada vez mais deliberativa, participativa e igualitária, fazendo uso extensivo das novas tecnologias digitais (que incluem tanto os sistemas de IA como a governação digital). O seu núcleo argumentativo resume-se à promoção do igualitarismo interseccional (socioeconómico, de género, étnico-racial, ambiental) através da inclusão digital, o que nos parece apenas viável a partir de uma perspectiva capaz de acomodar as reivindicações normativas de uma teoria decolonial crítica combinada com uma visão naturalista da sustentabilidade, no âmbito de um programa de investigação que o autor nomeia de “construcionismo social mitigado” em resposta ao défice fenomenológico das teorias normativas e naturalistas (incluindo a teoria crítica e a neurofilosofia).

Lima e Nascimento, em **Contextos de justiça e normatividade em Rainer Forst**, buscam mostrar as vantagens de respeitar a distinção entre os quatro contextos normativos da justificação no pensamento do teórico crítico Rainer Forst (ético, jurídico, político e moral) como uma estratégia de enfrentar a polarização infrutífera entre liberalismo e comunitarismo tão presente no pensamento político contemporâneo e desta maneira o modelo teórico crítico de Forst se constitui como um modelo alternativo que visa superar as limitações de duas das principais concepções normativas contemporâneas. O ponto central a considerar é que muitas questões com que precisamos se defrontar em sociedades pluralistas contemporâneas e que muitas vezes encontram difícil solução poderiam ser melhor resolvidas se prestando atenção aos contextos de justificação envolvidos e evitando deixar de prestar atenção às especificidades que tais questões têm na esfera ética, jurídica, política e moral, enfim, o respeito a tal distinção consiste numa parte importante no caminho da solução do problema.

Costa Oliveira, em **O justo e o bem: em busca de uma síntese possível**, defende a necessidade de um tipo de síntese entre as teorias que enfatizam a dimensão do justo, como as teorias deontológicas (Habermas e Kant, por exemplo) e das que enfatizam a dimensão do bem, como as teorias comunitaristas (Taylor e MacIntyre, por exemplo), a fim de evitar os problemas do formalismo e do mero procedimentalismo das teorias que enfatizam apenas a dimensão do justo. Comunitaristas como Taylor enfatizam que as concepções normativas tendem a interpretar as questões relativas ao bem com a dimensão subjetiva e particular e ignoram que também se poderia encontrar aspectos universais nessa esfera, em outros termos, se poderia pensar em universalidade para além do contexto histórico e sociológico de origem de certos valores e com isso se pensar em algum tipo de saída de críticas que focam em sustentar que as éticas do bem caem necessariamente na objeção da impossibilidade de crítica do *status quo* existente e por isso seriam incapazes de criticar valores e princípios inadequados que existem num certo momento na

história de uma sociedade específica. De onde o autor aborda a perspectiva de Seyla Benhabib que sintetiza a dimensão integracionista dos valores e princípios fundamentais e a dimensão participativista que reúne o debate e ativismo cívico na esfera pública tentando evitar de um lado o formalismo vazio e abstracionismo de perspectiva estritamente deontológicas e o compromisso com a mera manutenção do *status quo*.

Mallman, em **Uma teoria da justiça feminista**, busca desenvolver uma teoria da justiça feminista que incorpora aspectos da concepção das capacidades de Martha Nussbaum e da concepção de paridade de participação de Nancy Fraser tendo como pano de fundo uma discussão dos casos de mutilação genital feminina num cenário imaginário de uma sociedade fictícia denomina de Lemândia.

Gondim, em **John Rawls e a justiça como equidade: visão panorâmica**, reconstrói os aspectos centrais do desenvolvimento da visão rawlsiana a respeito da justificação, desde de texto anteriores à obra *Uma teoria da justiça* até a guinada eminentemente política das conferências que compõem a obra mais tardia, *O Liberalismo político*, em que Rawls, diferentemente do que desenvolve em 1971, trilha o caminho de uma justificação política e independente das cosmovisões da própria concepção de justiça baseada na liberdade e na igualdade. O principal aspecto que parece se alterar da primeira grande obra para a guinada política está relacionada com certos aspectos metaéticos da própria teoria da justiça como equidade, apesar de Rawls afirmar explicitamente que recorre a uma concepção eminentemente política de justiça para evitar comprometimentos com certas visões metaéticas como o realismo e o entusiasmo moral.

Feldhaus, em **Gentz and the Ideal of a Peaceful World Order**, aborda a recepção de Friedrich Gentz um contemporâneo de Kant e seus ex-aluno na Universidade de Albertina em Königsberg ao opúsculo *À paz perpétua* e a outras alternativas ao projeto kantiano como a Fichte em *O estado comercial fechado*. Gentz identifica quatro variações ou alternativa à proposta de uma paz duradoura (o estabelecimento de um

Estado mundial, o estabelecimento de sociedades nacionais ou Estados particulares comercialmente fechados, o estabelecimento de uma federação de Estados livres e o estabelecimento de um tribunal internacional com poder de sanção). Gertz aponta insuficiências em todas as quatro alternativas e sustenta que o ideal de uma ordem mundial pacífica se trata de apenas um ideal e não além disso. Ele sustenta que a melhor alternativa para lidar com os conflitos entre os Estados é um tipo de realismo político orientado pelo balanço de forças adequadamente compreendido.

Ferraz, em **Reflexões sobre possíveis atualizações dos princípios rawlsianos de justiça em face das questões ambientais**, busca estender a teoria da justiça como equidade rawlsiana às questões ambientais tanto na esfera doméstica quanto na esfera internacional, recorrendo à distinção entre teoria ideal e teoria não ideal, entre uma teoria que parte da suposição de uma conformidade dos entes envolvidas com as regras de justiça, nesse caso específico, uma conformidade com as regras de proteção do meio ambiente e uma teoria que enfrenta as questões concretas de uma ausência de conformidade com tais princípios ou regras. Na esfera doméstica ocupa papel central o princípio da sustentabilidade na teoria ideal e na esfera internacional do princípio da mitigação ou transição e do princípio da retificação na teoria não ideal tanto na esfera doméstica quanto na internacional. Outro aspecto interessante que Ferraz traz em sua extensão da justiça como equidade às questões ambientais encontra-se nas restrições impostas ao princípio poupança justa ao princípio da diferença, se bem que se pudesse levantar a questão aqui os efeitos diferenciados que as mudanças climáticas têm sobre as pessoas menos favorecidas da sociedade, que poderíamos chamar dos mais vulneráveis. Talvez exatamente por isso este estudo discute os diferentes regimes de propriedade e crescimento econômicos abordados por Rawls na obra de 1971 como um meio de aprofundar suas reflexões sobre os desafios que as questões climáticas colocariam a uma teoria como a justiça como equidade.

Araújo, em **O perfeccionismo político como possível concretização do fato da maioria: uma alternativa em direção às sociedades bem ordenadas**, analisa a posição rawlsiana em relação ao perfeccionismo, especificando suas razões, que se modificaram ao longo da sua obra, para rejeitá-lo. Em seguida, mostra que o perfeccionismo não se reduz ao tipo a que Rawls exitosamente objeta e que o perfeccionismo político não é atingido por suas objeções. Por fim, sustenta que apenas a assunção do perfeccionismo político pode permitir a possibilidade de concretização do conteúdo normativo do fato da maioria e, em consequência, da realização do aspecto normativo geral da justiça como equidade, com a vigência de democracias que mereçam o rótulo de sociedades bem ordenadas.

Morales e Morais em **Ideal ou ideia de justiça? Ambiguidades no Liberalismo Político de John Rawls**, parte de uma análise de uma das quatro tarefas que Rawls atribui a sua filosofia, a saber, oferecer uma imagem de uma sociedade bem ordenada, na sequência ele realiza um itinerário através de algumas obras de Immanuel Kant, a fim de mostrar com base em considerações kantianas que o filósofo estadunidense incorre em algumas ambiguidades ao tentar realizar tal tarefa de oferecer uma imagem ou um ideal de uma sociedade bem ordenada, em particular por causa do emprego de termos como ‘ideia’ e ‘ideal’ tal como empregados pelo pensador alemão, que não autorizam Rawls a derivar de uma ideia de justiça um ideal de sociedade bem ordenada.

Organizadores

A decolonial critical theory of artificial intelligence: Intersectional egalitarianism, moral alignment, and AI governance

Nythamar de Oliveira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.105.01>

1 Introduction

I must start by remarking, from the outset, that, we do not have in Brazil a democratic, rule-of-law State in its performative plenitude nowadays: there are persisting normative deficits (ethical-moral, legal-legal, political-governmental) in our current civil society, in the very emergent democracy that Brazilians have been experiencing since the last decade of the last century, with the transition to democracy after 21 years of military dictatorship (1964-1985) and following the 1988 Constitution (Streck, 2014, p. 353). Thus, according to the last issues of the Democracy Index of *The Economist* (2020), Brazil remains a “flawed democracy” despite its regular elections and basic civil liberties being honored, but there are also signs of “underdeveloped political culture, low levels of participation in politics, and issues in the functioning of governance”. It is therefore paramount to conceive of our democratizing process as a work in progress that can benefit from AI, new technologies, and the promises of a digital democracy. This article reflects an ongoing interdisciplinary research program in Critical Theory, Normativity, and Naturalism (supported by CNPq since 2013), having revisited several

¹ Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – CNPq.

themes in Neurophilosophy (or Philosophy of Neuroscience, broadly conceived, also covering Neuroethics, Ethics of Artificial Intelligence and Neural Networks), in particular the so-called “social brain” problem. In this paper, I argue that if what matters is normativity, then to avoid the divide between naturalism and non-naturalist normativity one nonfoundationalist alternative is to normatively reconstruct, from a decolonial perspective of critical theory, a democratic ethos, which despite its weaknesses and normative deficits, is capable of fostering an increasingly deliberative, participatory and egalitarian democracy in Brazil and Latin America, by making extensive use of new digital technologies (comprising both AI systems and AI governance). Its argumentative core boils down to the promotion of intersectional egalitarianism (socio-economic, gender, racial-ethnic, environmental) through digital inclusion, which seems only feasible to us from a perspective capable of accommodating the normative claims of a critical decolonial theory combined with a naturalistic view of sustainability, within a research program that I dubbed “mitigated social constructionism” in response to the phenomenological deficit of normative and naturalistic theories (including critical theory and neurophilosophy). Hermeneutical (Dworkin, Ricoeur, Foucault) and procedural (Rawls, Habermas) accounts of normativity could be evoked as helpful clues to making sense of the naturalism-normativity problem without succumbing to their respective reductionist versions, say, as they could be found in Patricia Churchland (2011) and Derek Parfit (2011).

Ricoeur (1950) spoke of phenomenological hermeneutics a decade before Gadamer’s *Truth and Method* came out in German, and it was his evoking of the *trivium* Marx, Nietzsche, Freud that inspired Foucault to conceive of a hermeneutics of suspicion in his own genealogical account of biopolitics, sexuality, and subjectivation — not necessarily in that order. Contrary to both Kant and Husserl in their tendency to reduce the self and world to the transcendental subject that

A decolonial critical theory of artificial intelligence:
Intersectional egalitarianism, moral alignment, and AI governance

thinks of the world as its object of perception, representation, and thought (*cogitatio*), Ricoeur (1965) thinks the dichotomy of the subject and the object to be real, although metaphysically inconclusive. As over against the objectifying empiricism of others, he maintains that, in order “to understand the relations between the involuntary and the voluntary we must constantly reconquer the *Cogito* grasped in the first person (*le Cogito en première personne*) from the natural standpoint” (Ricoeur, 1960, p. 9). Thus Ricoeur (1960, p. 21) goes on to assert the “reciprocity of the voluntary and the involuntary,” in the conciliation of nature (the “*corps propre*” which I am) with freedom (my appropriation of a meaningful world through incarnation), as an alternative to the paradoxical duality of the involuntary and the voluntary. The traditional opposition of phenomenology to naturalism must be overcome as Ricoeur (1969) goes beyond the psychological dualism of the subject and the object, without eliminating the duality of the involuntary and the voluntary. For in the innermost center of the human will, Ricoeur argues, remains the existential paradox of the “chosen” and the “undergone” (*le paradoxe de l'existence choisie et de l'existence subie*). Even if imagined in a fictional control of the imaginary, for instance, in literary, musical, and artistic creation, since everyday language (as most analytic philosophers aptly subscribe to) already contains concepts that apply to action — say, those of propositional attitudes, reasons, causes, acts, consequences, agents, and patients, together with temporal variation and change: for Ricoeur (1975), “narrative discourse configures such heterogeneous concepts into a discourse that locates actions in a time where one thing happens not just after something else but because of something else in a followable story or history” (Pellauer; Dauenhauer, 2022). Legal hermeneutics, just like the interpretation of the Torah, the Talmud, and biblical texts, came also to the fore in Dworkin’s (1986) mature interpretivism, according to whom adjudication is and should be interpretive, as judges must decide hard cases through an interpretation

of the political structure of their community as a whole, from the most profound constitutional rules, so-called “essentials”, to the details of contractual particulars.

Another Continental counterpart to Oxford normativism was Cornelius Castoriadis (1975), in his critique of functionalist theories concerning the forms of societies and their institutions, by embracing Spinoza’s view of social, political imagination and taking it down to the roots with his view of “the radical instituting imagination” (*l’imaginaire radical instituant*) by which the established social imagination is created, emerging through what he refers to as the “anonymous collective” in the social-historical, creative activity, beliefs and representations. The political imaginary of Brazil’s ongoing transition to democracy has certainly helped to consolidate our democratic institutions but it must now renew the social tissue of intersubjective, interpersonal relations, as political imagination comes together with social emotions in the very making of the body politic and social movements that keep civil society organically bound to both polity and the Constitution. It is in this sense that one may speak of a political imaginary allowing for the interplay of moral agents with normative orders and juridical arrangements, the ethical-normative claims of individuals and social groups in tandem with juridical, legal procedures, rights, and effects. Both Foucault and Ricoeur’s contributions to hermeneutics might recast this use of political imagination and the imaginary in the pursuit of moral alignment and AI governance for our emerging democracies. Moral alignment, as will be shown here, defines the normative thrust of value alignment, as traditionally conceived in ethical, moral terms, but also inevitably bound to its practical, pragmatic, and political entailments.

Although I will not seek to focus on the ecological aspects of applied ethics stemming from Spinoza, Hans Jonas, and the value of life, I would like to start with a rapprochement (Waelen, 2022) between AI ethics and critical theory to proceed within a decolonial and

A decolonial critical theory of artificial intelligence:
Intersectional egalitarianism, moral alignment, and AI governance

emancipatory reformulation of the ethical-normative problem of value alignment towards the implementation of a digital democratic ethos. I am assuming that democracy and its normative-laden values are inseparable from their social milieu, which can be understood as an *ethos*, at once a human character and a human dwelling that also entails a human destiny, as famously expressed in the Heraclitian dictum (Fragment 119), ἦθος ἀνθρώπων δαίμων (De Oliveira, 1996).

To be granted, the field of AI ethics and sustainability is an emerging research area that has gained popularity worldwide in recent years, as various organizations — private, public, and non-governmental — have been publishing guidelines proposing ethical principles to improve the regulation of autonomous intelligent systems, given the modern form of technoscience and the Judeo-Christian “original deep-seated drive to unlimited exploitation of nature” (Brennan and Norva, 2022). And yet regions like Latin America and the so-called Global South remain excluded from this debate. Several groups in Latin America are seeking to bridge this gap, by assisting developers and companies that produce applications through AI systems and providing educational structures and programs for the whole society in Brazil and the Global South overall (De Oliveira, 2023). As we move away from the original, anthropocentric sense of “sustainable development,” first articulated in the Brundtland Report (1983-1987), aiming at economic and social development, we must tackle new normative challenges of urban planning in our technological societies that range from mundane tasks such as ensuring sanitization (in today’s Brazil, almost half of the population, over 100 million people do not have a sewage system and 35 million still lack drinking water) to more technical tasks such as managing infrastructures (Heikkurinen; Ruuska, 2021).

Brazilian society already uses AI technologies in various fields of the public and private sectors, including the National Telecommunications Agency (natural language models to identify

standard consumer behavior), National Land Transport Agency (to predict the average daily flow of traffic on federal highways), major federal banks (natural language models and chatbots for customer service, CNN for facial recognition, fraud prevention), federal Education and IT Research agencies (to confirm the authorship of academic publications and projects, big data for research), Federal Police Department, National Institute of Social Security, and the Supreme Court (to categorize legal proceedings under general repercussion and to perform automatic scans for each appeal presented to the court, search for legal precedents), and hundreds of private banks, corporations, and technology companies. And yet, like any emerging field of research, the normative concerns and contributions from AI ethics and security areas have not penetrated the mainstream of industry and academia. Among major advanced AI research and development projects, only a minority carry out research aimed at ethics and security areas. Our network and ongoing projects (esp. the Network for Ethical and Safe AI, RAIES, and the Responsible AI Platform) have been offering AI Ethics and Security guidelines, support, and educational tools so as to make the interaction between humans and AI safe and beneficial to all. The guiding idea is to extend AI Ethics to sustainable, smart cities.

The concept of smart cities has become a topic of great interest for social scientists, engineers, and researchers seeking to integrate new technologies into their daily lives. Hence, AI and the Internet of Things (IoT) have become an important part of our lives. A smart city integrates its technological systems, equipment, and infrastructure, spread across the same platform, to cross data and information, improving decision-making, and facilitating the integration of people among themselves and with public authorities. All of this enables the city management to be more efficient and effective, therefore successful, as their AI hub helps integrate IoT throughout public buildings, spaces, and facilities with other private and societal spaces, both interpersonal and systemic. Data

A decolonial critical theory of artificial intelligence:
Intersectional egalitarianism, moral alignment, and AI governance

has become ubiquitous with such smart devices that are connected to the internet, from public transportation and ride-hailing services using an app on smartphones (such as Uber and Bolt) to food delivery and social media platforms and apps. Such data can ultimately be used to make intelligent systems for smart cities. AI and IoT have promising effects on urban life, as they have changed our way of living and relating to each other. AI is often considered to be the fourth industrial revolution because of its unprecedented potential to change everything.

As AI progresses to improve day by day, it has also become some sort of “mixed blessing” as it has blessed humans with everything from smart healthcare to secured smart cities but has also contributed to increasing inequalities and social pathologies of reification, alienation, and cultural colonization. Everything has been changed by AI and IoT in smart cities. To come up with a broader, holistic understanding of sustainability, it is thus our contention that we need an insightful, comprehensive grasp of ethics, comprising both normative and applied ethics, together with metaethics. Many have seen the interesting relationship between sustainable practices, self-preservation, and ethics, but there seems to persist a tendency to keep separate research programs in AI ethics, sustainability, and environmental ethics (Heikkurinen; Ruuska, 2021).

Besides its proper environmental, and economic features, I contend that we must deal with sustainability in a broader sense to comprise all the moral and ethical implications of sustainable technologies, lifestyles, and practical dealings for smart cities, including decision-making processes in our individual and collective actions, as well as sustainable approaches to AI systems. AI and sustainability must also revisit the most relevant subfields of applied ethics today, around AI Ethics, Neuroethics, and Bioethics, but also interact with new perspectives from Business Ethics, Environmental Ethics, Data Science, and Machine Learning. Although there is no consensus on the

demarcation of disciplinary approaches to Applied Ethics and the Ethics of Science and Technology — notably whether it should be confined to humans and technological innovations that relate to human life — Bioethics has been the broadest, if not the most prominent, area of research in applied ethics, involving not only metaethical and normative problems, moral and political, social philosophy, but also specific issues that arise in medical ethics, law, neuroscience, economics, cybernetics, and religious studies. Metaethics is concerned with issues such as whether there are moral facts, the nature of such facts if they exist, the problem of free will, moral agency, and selfhood, and how we can know whether a moral claim is true or false, by way of contrast with normative ethics, which is primarily concerned with the question of how we should act. Neuroethics, on its turn, deals with bioethical, moral problems both in abstract, theoretical terms (such as in metaethics and normative ethics, for instance, to define what is morally good, whether free will or freedom of choice, selfhood, and consciousness could be reduced to neural correlates) and in practical, concrete terms, especially informed by the empirical sciences and recent findings in neuroscience. Like bioethics, neuroethics, and applied ethics overall, AI ethics and environmental ethics also might resort to metaethics and normative theories when dealing with the moral, epistemic justification of given procedures and possible scenarios relating to practical problems such as the value alignment problem, comprising the ones involved in sustainability (broadly conceived, including all spheres of environmental, economic, and social undertakings) and human, cognitive enhancement.

2 Value alignment and critical theory

Value alignment has been correctly identified by Russell and Norvig (2022) as a normative challenge to achieve agreement between

A decolonial critical theory of artificial intelligence:
Intersectional egalitarianism, moral alignment, and AI governance

the values and objectives of humans in AI and machine learning systems. Following the decolonial and pragmatist turn in critical theory (Allen, 2016), I propose a genealogical critique of power (Forst, 2013) that, combined with a naturalist reformulation of the political imagination inspired by Spinoza (Saar, 2013), could help us revisit Habermas's critique of Marcuse and bring it closer to a Foucauldian conception of technologies of power as transformative forms of subjectivation in neoliberal regimes of biopolitics, strategically evoked to update a decolonial normative reconstruction. The hermeneutics of the subject and the genealogy of modern techno-scientific subjectivity in Foucault can help us carry out such a proposal for normative reconstruction, starting from the different turns and conversions (linguistic, sociological, pragmatist, feminist, emotive-naturalist, genealogical, decolonial) in the process of an immanent critique of subjectivation.

I note, in passing, that I am following authors who make a distinction between “decolonial” (as opposed to “coloniality”) and “postcolonial” (as opposed to “colonialism”), emphasizing that postcolonial claims (as part of a historical process aiming at the rise of Nation-states that have emancipated themselves from colonial governments) cannot suppress coloniality (Castro Gómez; Grosfoguel, 2007). To show that this is not just a question of terminology, taxonomy, or semantic precision, I am accepting this distinction, although maintaining the suspicion (heir to the hermeneutics of suspicion) already found in the liberation movements of the decades from 1960 to 1980, when several Latin American countries resisted and freed themselves from military dictatorships, paving the way for democratization and the transition to democracy (Stepan, 1989).

I argue that the most defensible and efficient way to tackle the so-called “value alignment” problem in Artificial Intelligence (AI) is to confine its normative intent to moral values about socio-epistemic justification and allow for a naturalistic approach to sociality in

neuroscientific terms, so that social norms be considered as customary rules of behavior that coordinate our interactions with others, being represented in an ethological way in “appropriately defined balance of games” (Young, 2008).

Thus, moral values cannot be explained without social norms, since moral beliefs and conditional desires point to conformity with shared social norms and beliefs, as each person expects others to conform to the same standards. For us to talk about the alignment of values, we must seek to rescue the normative thrust of an axiological, ethological, phenomenological investigation, so that human moral values can be taken seriously.

After all, what are values? And what makes values moral? To address the alignment of moral values, it is necessary to specify what is at stake when drawing the dividing line between moral values and non-moral values, a distinction that ultimately leads to the problem of naturalism-normativity. As early as 2012, Nick Bostrom speculated about an “ultimate value” and a sense of value in AI, even before value alignment became an issue for AI research. AI ethics has recently emerged as a field characterized by normative questions about the seemingly infinite and unpredictable potential of a strong AI or AGI (Artificial General Intelligence), following Bostrom’s (2012, p. 14) claim that the orthogonality thesis suggests that We cannot naively assume that a superintelligence will necessarily share any of the stereotypical ultimate values associated with the wisdom and intellectual development of humans — scientific curiosity, benevolent concern for others, spiritual enlightenment and contemplation, renunciation of material greed, taste for refined culture or pleasures simple in life, humility and altruism, and so on. Indeed, as Paula Boddington (2023, p. 43) rightly observed, the term “values alignment” is sometimes used almost as a synonym for “AI ethics”.

A decolonial critical theory of artificial intelligence:
Intersectional egalitarianism, moral alignment, and AI governance

Although I agree that the most common ethical principles of AI are also concerned with individual empowerment (dispositional power) or the protection of these subjects in power relations (relational power), I do not believe that either AI Ethics (Müller, 2021) or critical theory have successfully addressed issues of power and emancipation for the most vulnerable, powerless and oppressed groups in the world, hence the contention that both must take into account a pragmatist and decolonial turn in their premises and programmatic objectives.

The question of *techne* as art/knowledge and power, encompassing both productive power and the power game of social interaction, remained open after Heidegger (1962) questioned technique and technology, as attested by the critical reflections of Marcuse, Habermas, Foucault, and Feenberg. According to Foucault (1976), contrary to essentialist readings of technology and power and in contrast to the individualizing character of disciplinary power, biopower is the “power to kill to live, which sustained combat tactics”, now converted “into the power principle of State strategy; but the existence in question is not the legal one, of sovereignty, but the biological one, of a population”. This new modern form of power allowed, at the turn of the 17th century to the 18th century, the emergence of a normalizing society as “the historical effect of a technology of power centered on life” (Foucault, 1997). Just as biopower is exercised over the individual, biopolitics now extends to the entire population and has been delimiting new horizons for identity policies and new forms of subjectivation, notably since the second half of the last century (Foucault, 2004). A decolonial critical theory of new technologies and AI leads us, therefore, to a genealogical critique of power and its social technologies of subjectivation, as they denounce the racialization and gendering of bodies that, like health and medicine become public, normalized and subjugated by neoliberal biopower (Brown, 2015).

Foucault's *techniques de soi* and the hermeneutics of subjectivation continue to be an instructive path towards a reformulation of the critique of a technological society, following Heidegger's (1954, 1977) publication of his famous 1949 lecture on "The Question of Technology" (*Die Frage nach der Technik*), questioning the neutrality of modern technology, as Marcuse and Habermas also saw it. As Robin Celikates and Rahel Jaeggi (2017, p. 257) well observed, Habermas developed his theoretical-critical articulation between technology and reification based on reflections on Karl Marx, Max Weber, and Georg Lukács, in addition to assuming the Aristotelian distinction between praxis and techne and the Hegelian distinction between work and interaction, as suggested by several analyzes of his work *Theory and Practice* (Habermas, 2013).

We can thus revisit the *dialogue des sourds* between Habermas and Foucault, rehabilitating their common avoidance of Heidegger's reductionist critique of technoscience, especially when applied to social institutions, including communication, language, and politics. Therefore, I propose to revisit Habermas' critique of Marcuse and bring him closer to a Foucauldian conception of technologies of power as a form of power. Foucault's contention that one must embrace the Nietzschean correlation between power and intersubjective valuation to make sense of modern forms of governance is what ultimately takes us from metamorphoses of subjectivation from disciplinary jus-naturalist power to neoliberal regimes of biopolitics, as unveiled by a decolonial normative reconstruction. AI cannot, after all, be equated with critical theory, as Waelen (2020) seems to presuppose, as if political theory were reducible to applied ethics. What Foucault called "governmentality" is precisely what accounts for the technological recasting of digital governance in neoliberal times, as subjectivity is self-interpreted in cyberspace and social media.

A decolonial critical theory of artificial intelligence:
Intersectional egalitarianism, moral alignment, and AI governance

The Habermasian programmatic thesis of the colonization of the lifeworld (especially his *Theory of Communicative Action*) reflects several seminal studies and previous reflections on alienation, market fetishism, and reification in a sense that already anticipates its normative proposal for the rescue of a communicative system, seeking to avoid the mere instrumentalization and technification of the social world and its production relations, reducing them to something independent and indifferent to the will and normative demands of social actors. Moreover, the Habermasian prognosis is consistent with the critical perception of Alessandra Angelucci (2022) and others who denounce a crucial paradox in the very development of AI systems, that is, the smaller the participation of a stakeholder in the life cycle of the AI system, the more influence it will have on how the system works. This implies that the social impact on the justice of the system is in the hands of those who are least impacted by it, reflecting other paradoxes of modernity already pointed out by the so-called “first generation of the Frankfurt School”. In the words of Habermas (2022a),

A democratic system is damaged as a whole when the infrastructure of the public sphere can no longer direct the citizens’ attention to the relevant issues that need to be decided and, moreover, ensure the formation of competing public opinions — and that means *qualitatively filtered* opinions. If we recall the complex preconditions of the survival of inherently crisis-prone capitalist democracies, it is indeed clear that there may be deeper reasons for a loss of function of the political public sphere. But that does not exempt us from looking for *obvious* reasons (Habermas, 2022b, p. 167).

Habermas’s critique of Marcuse’s philosophy of technology reflects his broader vision of a more democratic and just society, characterized by open communication and rational discourse. Habermas shows us that technology could play an important role in realizing this vision, but only if it were used in a way that is consistent with democratic values and respect for human dignity. Indeed, in a technological society,

we can rescue the dynamic advertising of social networks, precisely to show, as Saar (2017) states, that power is not just a negative force used to oppress individuals or groups, but also a positive force necessary to social organization and collective action. Saar resorts to Spinoza's concept of *conatus*, which refers to the inherent drive of all things to persist in their existence, to argue that power is an expression of this fundamental drive. However, Saar also notes that power can become a source of domination and oppression when it is concentrated in the hands of a few individuals or groups. Spinoza's political philosophy provides, according to Saar, a framework for understanding how power works in society to promote more democratic forms of power. Saar's critical appropriation of Spinoza in political theory also emphasizes the importance of freedom and democracy. He argues that Spinoza's philosophy provides a basis for understanding how freedom and democracy can reinforce each other rather than be in tension with one another. Saar (2017) draws on Spinoza's concept of the common good to argue that freedom and democracy are necessary to promote the well-being of all members of society. Indeed, Spinoza's monist rejection of Cartesian dualism has significant implications for artificial intelligence, as it suggests that the mind can be understood as a complex arrangement of physical processes, being continually modulated as a "social brain", whose bonds of sociability structure and are structured interactively with their environment. In other words, Spinoza's naturalistic approach suggests that the mind can be replicated through the use of physical processes, such as those used in artificial intelligence.

Although I cannot develop this here, in order to close the phenomenological gap of critical theory, I propose to outline some aspects of a decolonial critical theory about the systemic imperatives of a theory of power and its technologies of social control, particularly a hermeneutics of subjectivation whose technified "spirituality" has modulated the conversions and new forms of individualization of the

subject in our hyper-individualized modernity, as pointed out by Lipovetsky (2023): “Hypermodernity is not a post-modernity: it is a modernity squared where everything is extreme and becomes dizzying, out of bounds” (*L’hypermodernité n’est pas une post-modernité : c’est une modernité au carré où tout s’extrême et devient vertigineux, hors limit*)”.

3 Foucault, hermeneutics and technologies of self

Now, if on the one hand, Foucault seems to agree with Husserl regarding the original intersubjectivity co-constitutive of the social world, both in its passivity (socialization, internalization, social reproduction) and in its activity (sociopolitical agency), on the other hand, his hermeneutics of subject shows that all religious experience and collective will and opinion-formation as a phenomenon of subjectivation result from individuation processes related to intersubjective forms of socialization, although it is not reducible to sociological explanations or a certain collective behaviorism. Just as it cannot simply be reduced to a spiritual codification of moral precepts, the phenomenon of religious experience of religiosity techniques and spirituality practices could not be reduced to a passive process of socialization. There is something about sociability that remains irreducible in every concrete human experience, for example, when we observe that even the hermit or the prophet who cries out in the desert needs to return to the community or owes his isolation to an intersubjective context to be reformed, subverted or overcome.

On the other hand, to the extent that Foucault still follows Nietzsche in his critique of asceticism, his conception of spirituality is paradoxically an experience of freedom. My working hypothesis on the genealogy of modern subjectivity has been very simple, but far from being easily articulated in terms of traditional fields of research: how to relate the “techniques of the self” (*techniques de soi*), as we find them in

texts of Foucault on the hermeneutics of the subject, the government of the self, the “techniques of life” (*technai tou biou*), and parrhesia (*le franc parler*), with social technologies, as we infer them from texts about technologies of power, moral technologies, and techniques of social control, both in models of disciplinary, panopticon or liberal society, as well as in the transition to biopower and biopolitics, to establish a systemic-normative approach to critical theory without reduce systems to an instrumental rationality or the lifeworld to a normative reservoir of communicative reason. Once again, one must keep in mind that writing, books, and algorithms are all human artifacts, objects of *techne* that have been shaping up our mindsets throughout centuries, following the social evolution of *Homo sapiens* in tandem with the neurobiological evolution of the neocortex.

If we want today to articulate a decolonial critical theory of artificial intelligence (AI) and new technologies, we must revisit Foucault’s hermeneutics of the subject and resituate it in the hermeneutic context of Habermas’s critique of Marcuse, on the one hand, and in the context of liberationist narratives (liberation as a precursor of decoloniality), on the other hand. Foucault is skeptical regarding any form of ultimate liberation (including both sexual and political liberation), but his hermeneutics favors the performative moves toward the social transformation of the body politic, as Butler (2015) and Preciado (2008) realized.

According to Habermas (1968), Marcuse (1964) linked the progressive rationalization of society (following the Marxian critique of capitalism and the Weberian interpretation of secularization) to the institutionalization of technoscientific development, insofar as technoscience permeates social institutions and radically transforms them, to the detriment of old legitimations and traditional codes of social normativity. Marcuse’s social philosophy thus denounces the peculiar fusion of technology with domination and of rationality with

A decolonial critical theory of artificial intelligence:
Intersectional egalitarianism, moral alignment, and AI governance

oppression, in a one-dimensional account of instrumental rationality that brings forth alienation, reification, and colonization. As Habermas and Feenberg (1991) rightly observe, Marcuse follows Heidegger in demonizing modern technology, but rather than seeking ontological refuge in a new historical language of Being, Marcuse advocates human liberation and social utopia through social movements (especially, students, workers, and protest collectives). Feenberg also convincingly showed, following Simondon (1958), how we can avoid the extremes of demonizing and overestimating the impact and significance of new technologies for humanity by resorting to hybrid ecosystems in today's technological societies, bringing together both technological and natural ones for our modern ethical-normative claims. Habermas (2022a) recently warned us about the threats of algorithmic control of communication that flows from hegemonic and deregulated markets as well as the power concentrated in large internet corporations (*big techs*). The paradox today is that, even though we have more access to more and more information, we more easily fall prey to mass manipulation and bubble identity politics, making the social media and digital platforms instruments of polarization and irreconcilable divides. It was in this sense that Foucault sought to revisit Nietzsche's idea of herd morality, to understand how pastoral power enables the transition from an ancient to a modern mode of subjectivation:

It has often been said that Christianity gave rise to a code of ethics fundamentally different from that of the ancient world. But there is generally less emphasis on the fact that Christianity proposed and extended new relations of power to the entire ancient world. Christianity is the only religion to organize itself into a Church (*ekklesia*). And as a Church, Christianity postulates in theory that certain individuals are able, due to their religious quality, to serve others, not so much as princes, magistrates, prophets, soothsayers, benefactors or educators, but as pastors (Foucault, 2001, p. 59)

Now, according to Foucault, this is a very particular form of power, “whose ultimate objective is to ensure the salvation of individuals in the other world”. Indeed, according to Foucault, pastoral power is not “simply a form of power that orders; one must also be ready to sacrifice herself/himself for the life and salvation of the flock” (Foucault, 2001, p. 260). In this sense, it is distinguished, therefore, from the power of the sovereign who demands a sacrifice on the part of its subjects to save the throne. Let us recall that for Foucault, power is no longer taken as something essential or an entity, as a substance or essence, as a center of relations of domination or as an ontic object of a “critique of power”, but is rather to be conceived as a relationship, the conduct of oneself or to govern oneself and others, the human *kybernein* itself, its social and individuating conduct, the governance of one’s subjectivation and the governance of others.

In this sense, we can understand pastoral power, moving away from the Hebrew metaphor of messianic royalty (T’hillim/Psalm 23) towards a continuous formation of ascetics in Christian assemblies. It is, ultimately, a form of power that is not only concerned with the entire community or *ecclesia* but with each particular individual, throughout his or her entire life. Interestingly, Foucault observed the passage from the Hebrew *kahal* (community of believers) to the Greek equivalent *ekklesia* (assembly), which would be later developed by Butler (2015) before becoming a universalistic ideal of pastoral gathering (*ecclesia*, in Roman terms).

Foucault contributed thus decisively not only to bringing sexuality and erotic practices closer together in the formation of the subject of moral and religious codifications (as Georges Bataille had suggested before) but also to better understanding the points of contact, convergence, and divergence between post-modern traditions. Socratic (especially Stoic and Epicurean) and early and medieval Christian traditions, as Ullmann’s (2006) study has shown, all attest to the

A decolonial critical theory of artificial intelligence:
Intersectional egalitarianism, moral alignment, and AI governance

influence of Stoic philosophy, which exhorted individuals to control their passions, to dominate their impulses and direct their sexuality towards procreation, as opposed to homosexuality, a prejudiced mentality that arose before Christianity, which later slowly took on the role of sacralizing the marital morality in vogue.

The very term “power” (*pouvoir*) designates, according to Foucault, a domain or field of relations that “are entirely open to analysis”, and what he called “governmentality”, that is, how the conduct of men is conducted, is nothing other than a proposal for an analysis grid for these power relations”. Foucault manages to show that it was only thanks to this type of pastoral power and its practices and techniques of governing oneself and others that a type of individualizing subjectivation allowed for the emergence of the modern State and the type of governmentality with diplomatic, military, administrative, and police institutions that would consolidate the nation-states of modernity. Thus the social body is constructed from communities and social networks of techniques of coexistence, solidarity, communion, confession, and collective asceticism (Foucault, 2001, p. 191).

In effect, the communitarian dimension of early Christianity was rescued as a type of proto-communism or proto-socialism by the exponents of the so-called French utopian socialism (Fourier, Saint-Simon, Proudhon) and, more recently, in the 1970s and 1980s, by the so-called “liberation theology”, in an interesting radicalization of the critique of the same reductive and reifying aspects of liberalism, notably the reductions of technicization and juridification that Foucault (2001, p. 194) would highlight in several of his late works: “population, techniques, learning and education, legal regime, soil availability, climate: all of these are non-economic elements that would end up being reducible to technical-economic determinism”. Normalizing, disciplinary and behavioral techniques would certainly favor the instrumental biopolitics of totalitarian regimes, particularly Nazism in

Germany in the 1930s, but they would survive the collapse of Soviet communism, within new versions of liberal capitalism.

According to Foucault (2004, p. 132), “*Homo oeconomicus* is the one who obeys his interest, and the one whose interest is such that, spontaneously, it will converge with the interest of others”. *Homo oeconomicus* is, from the point of view of a theory of government, one that turns out to be at once the subject and the object of *laissez-faire*. The ambiguity that marks the development of our liberal democracies is also present in the interfaces of techniques of self and social technologies that allow religious groups and social protest movements (grassroots movements) to identify themselves in demands for civil liberties, feminist movements, environmental groups, and homosexuals. The character of “revealing its most intimate secrets”, its “opposition to the principle of sovereignty” and essentially “individualizing” power (as opposed to “legal power”) enables its followers to “a production of truth”, in ultimately, “the individual’s truth about himself”.

With the publication of unpublished texts on the hermeneutics of the subject, Foucault’s work seems to enable a certain discursive coherence between power, knowledge, and subjectivation, favoring the type of mitigated social constructionism that I am defending here, without falling into the traps of simplistic and reductionist postmodern readings. Furthermore, subjectivation in Foucault is certainly correlated with the working hypothesis that motivated the first and second periods of research on the knowledge-power correlation (archaeology and genealogy, respectively), but it would be very risky and erroneous, in my opinion, to simply assume an isomorphic articulation between the three spaces, following the Deleuzian metaphor of the three vectors: all we can obtain from a rereading of all the occurrences of the terms “techniques” and “technologies” in the Foucauldian lexicon are the strategic and tactical functions of broadly conceived discursive and non-discursive practices, or more precisely, the *epistemai* and *dispositifs* of knowledge,

A decolonial critical theory of artificial intelligence:
Intersectional egalitarianism, moral alignment, and AI governance

power, and subjectivation in their non-homogeneous formations of complex systems, as variables that interact with each other.

In this way, we can analyze the configurations of these *dispositifs* — for example, in a localized analysis of power relations. However, through the *dispositifs* of power, we only discern lines of variation, without ever being led to an original focus. Foucault does not propose any alternative solution to the liberal and Marxist analyses he criticizes, for example, in conceptions of sovereignty and repression through the genealogy of judicial, disciplinary, and normalizing systems of power. After all, as François Ewald showed, the norm in Foucault (1994) is not universalizable or a mere standardizable valuation that opposes the abnormal, the pathological, and the deviant. The norm is the institutionalized reference for the social group that is objectified as an individual, it defines a communication without origin and without subject, it is the very measure that individualizes and makes all comparisons viable, without exteriority.

Thus, Foucault does not reduce disciplinary society to a generalized internment, but, on the contrary, shows how systems of disciplinary power are integrated into a punitive society, homogenizing the social space. Normativity is relativized to the extent that it determines and is determined by complex processes of subjectivation, since the individual is, as Ewald observed, “always already” (*toujours déjà*) normalized. However — and this is what interests me most here — Foucault does not articulate any theory of normativity, just as there is no theory of power, which does not prevent us from thinking, from a Foucauldian perspective, what a critical social genealogy of such technologies of power, in particular modern subjectivity and the challenges we encounter, for example, in a hybrid society like Brazil, where pre-modern and modern forms of subjectivation intertwine and feed back into each other in the formations and manifestations of social technologies and techniques of yourself.

4 The phenomenological deficit of critical theory

Now, although Habermas was very unfortunate in his criticism of a systemic conception of power in Foucault, insofar as the latter did not seek to elaborate a theory of power, his criticism of relativism, presentism, and cryptonormativism in the French philosopher's genealogical accounts reveals questions of truth, value, and norm, respectively, which take us back to a historical a priori guided by the complex games of contingencies arising from human agency and their struggles for recognition. In a nutshell, Habermas (1990, p. 269) condemns Foucault's "functionalist sociology of knowledge" for its implicit "transcendental-historicist concept of power". After all, technique, both in Habermas and Foucault, was above all conceived in terms of a historical praxis, capable of responding to Heidegger's challenge of rethinking *techne* without reducing it to instrumental means according to a technoscientific model or immediate ends according to a teleological model. Both Foucault and Habermas depart from transcendental accounts of rationality and metaphysics but with very different projects of modernity. Foucault interestingly comes close to Habermas (whom he cites in a 1981 text), regarding the tripartite division of techniques that help us to produce, transform, and manipulate things, allowing us to use systems of signs and to determine the conduct of individuals, imposing certain purposes or objectives on them (respectively, production, signification, domination) (Foucault 2001, p. 124).

The "techniques of the self" (*techniques de soi*) would be a fourth type, namely, those that allow individuals to carry out, themselves, a certain number of operations on their body, their soul, their thoughts, their conduct, to modify themselves, transform themselves and reach a state of happiness, perfection, purity or almost supernatural power. I note en passant that Habermas had only partially worked on this issue in

A decolonial critical theory of artificial intelligence:
Intersectional egalitarianism, moral alignment, and AI governance

Knowledge and Interest, but mainly in the essay, from the same year, on *Technique and Science as Ideology*, dedicated to Herbert Marcuse (1964), who, as a good epigone of Heidegger, had developed, in several writings, a manifesto against the one-dimensional technological society and the massive consumerist industry.

Roughly speaking, we can say that Heidegger, Marcuse, and Habermas maintained, as did Jacques Ellul, a somewhat pejorative reading of modern technology, often being mistakenly considered technophobes in their analysis of technology, especially when combined with science (as technoscience, according to Bachelard's consecrated formula) and in opposition to the true *techne* of the work of art and artistic achievements of culture. Foucault not only questions the romanticism and nostalgic primordiality of such comparative approaches but provokes us towards a new and unusual thought, that of the essential *techne* of human historicity, linguistics, and ethics itself.

A guiding idea in my hypothesis is that, in a certain sense, Foucault would not only have radicalized Heidegger's (1962) hermeneutic thought but would also have subverted it and realized what was most profound and fundamental for an ontological-existential analysis, namely, for a moral praxis, prior to all *theoria* and *poiesis*. We remember here that technique, in a Heideggerian sense, even before theorizing what is at hand, given to the theoretical and scientific gaze, *Vorhandenheit*, and poetizing or making what becomes available to handle and manipulate through technique, *Zuhandenheit*, is what allows us, in our way, to be thrown into the world, to exist, to inhabit, to speak and to understand. Technique would not only be an instrumental domination of nature, but our becoming-other, becoming something different from what we are in nature and in our construction of a nature specific to our way of being. In this sense, everything is technique, insofar as the way of being human, as a being-in-the-world, always passes through technique. In other words, worlds are given to us and are

revealed, represented, and constructed (*weltbildend*) by the meaning of our living, speaking, writing, remembering, exchanging, working, classifying, thinking, singing, dancing, having sex, making art, science, and religion — everything is technique.

Following later readings of Heidegger and Foucault, we can above all understand *techne* in its irreducibility of self-preservation and the survival of human memory, our spirituality, our historicity, and our intersubjectivity. As Delruelle (2003, p. 251) observed, if “Heidegger criticizes the technical relationship to the world, Foucault rehabilitates the technical relationship to oneself”, anticipated by Nietzsche’s critique of herd morality. Indeed, as already indicated, Foucault admitted that his greatest debt in philosophy was to Nietzsche and Heidegger: if his reading of Heidegger determined his entire philosophical evolution, it was Nietzsche who preponderated (*c’est Nietzsche qui l’a emporté*), confessed Foucault in his last interview. Paul Veyne comes to suspect that, in fact, Foucault only read, besides *Being and Time*, Heidegger’s *On the Essence of Truth (Vom Wesen der Wahrheit)* and his *Vorlesungen on Nietzsche* — which curiously “had the paradoxical effect of making him Nietzschean and not Heideggerian”. This has been confirmed by Foucault’s (2023) recently published 1965 course on *Le discours philosophique*.

In order to avoid any misunderstandings, we can assert without ceremony that the sun of Nietzschean research is the center of the great constellation of Foucauldian research that we continue today in social philosophy, without falling back on philosophies of history or philosophical anthropologies. The great challenge, as Veyne (2008, p. 10) suggested, remains to show that this is not a subtle form of historicism and that, if there is decisionism and aestheticism in Foucault’s social research program, these can be understood in a way that distinguishes empiricity and normativity without recourse to transcendental

A decolonial critical theory of artificial intelligence:
Intersectional egalitarianism, moral alignment, and AI governance

arguments. Once again, this is very similar to Habermas's approach to critical theory.

In any case, according to the schematization proposed by Frédéric Gros, in his "Situation du cours" of *Herméneutique du sujet*, "if Heidegger exposes the way in which the control of *tékhnē* provides the world with its form of objectivity", Foucault (2001) shows that self-care, and particularly the Stoic practices of self-exam, is an opportunity for knowledge and self-transformation, the locus for the emergence of subjectivity. Although we can take as a background the related courses of 1982 (*L'herméneutique du sujet*) and 1983-1984 (*Le gouvernement de soi et des autres*) at the Collège de France, I won't focus here on the conception of *parrhesia* and its problematization and will confine myself to Foucault's task of knowing ourselves in our true self through spiritual exercises. It suffices to recall, *en passant*, that Foucault made use of Pierre Hadot's seminal studies on the "*exercices spirituels*", whom he cites in the second and third volumes of his *History of Sexuality*.

In addition to the practices of confession, *les aveux*, *le dire-vrai*, *le franc-parler*, all these dispositifs take us to Greek ethics, *ethos*, in the Hegelian sense of *Sittlichkeit*, which comprises what Foucault calls "spirituality" as well as their everyday life and their tacit techniques of *modus vivendi*, of their "lived world", *Lebenswelt*. What interests me here, therefore, are the techniques of the self as a co-constituent counterpart of technologies of power, moral, political, and governmentality technologies — in a word, social technologies.

Certainly, Foucault does not establish any relationship of determination or co-dependence (causal or otherwise) between techniques of the self and technologies of power, but, like the Humean skeptic, he only notes a constant conjunction between these two terms, in configurations of historical situations as complex as they are contingent, notably around what is called "governmentality", the

techniques of governing oneself and governing others. In effect, the relationship with oneself in meditation and remembrance exercises that configure an irreducible space of spirituality in self-care betrays all the discursive formations that, from Descartes to Hegel, try to account for the conditions of knowledge, in a type of transcendental approach. which Foucault manages to deconstruct through his archaeological and genealogical writings, even before dedicating himself to hermeneutics of the subject.

Foucault's methodological skepticism is what prevents us from postulating a theory of techniques or technologies of power, just as a "theory of power" would be wrongly attributed to a systemic approach (as Habermas did in his criticism of Foucault's concept of power). The great challenge, therefore, of researching in this field of social technologies is precisely how to deal with so much material produced throughout the three great periods of Foucauldian research. Following Clare O'Farrell (2005), I believe that we can distinguish such periods into the following waves or phases: the first, in the 1970s and 1980s, of reception outside France, the second in the 1990s, dominated by the publication of *Dits et écrits* in 1994, and the third with the publications of unpublished works relating to courses at the Collège de France, which is ongoing in the 21st century. Foucault's social philosophy, even before the publication of the *Dits et écrits* in 1994, conceives of a historical priori capable of anchoring freedom in an empirical, detranscendentalized, historicized, and socialized conception of a complex network of contingencies that determine subjectivation.

I proceed now to revisit what would be a social-critical genealogy of modern subjectivity in the light of new publications and ongoing discussions not only in Foucauldian circles but also among those who are seriously interested in Foucault in critical theory and social philosophy (I think, above all, of Nancy Fraser, Judith Butler, Wendy Brown, Axel

A decolonial critical theory of artificial intelligence:
Intersectional egalitarianism, moral alignment, and AI governance

Honneth, Amy Allen, Rainer Forst, and Martin Saar). According to Foucault (2001, p. 9),

[...] political rationality developed and imposed itself on the thread of the history of Western societies. It was initially rooted in the idea of pastoral power, then in that of reason of state. Individualization and totalization are its inevitable effects.

Thus, one must pay attention not only to the easily established relationships between related conceptions such as “*biopolitique, gouvernementalité, gouvernement*”, when studying, for example, the possible relationships between discipline and biopower, between the devices of sexuality and normalization in the formation of racism biological (as we found them in the 1976 course, “Il faut défendre la société”), but one must also reexamine the mechanisms specific to the techniques of the self and technologies of power that enable the orthogonal crossing between the norm of discipline and the norm of regulation. After all, for Foucault, the two sets of mechanisms — the disciplinary and the regulatory — are not at the same level, and for this reason, they can be articulated “perpendicularly”. I believe that there would be, in this sense, a certain naivety in Heideggerian readings of Foucault that tend to ontologize biopolitics without paying attention to the specificities of intersubjective relations and their daily practices — for example, when we think that Brazil was the last society to abolish slavery and that public punishments and punitive practices of torture and public humiliation were part of our socialization and everyday life for more than four centuries. This, moreover, should not surprise us, as there is no strictly social dimension in the analysis of “Mitsein” and “Mitdasein” in Heidegger. After all, according to Foucault (1994, p. 672), the “I” (*self, Selbst, moi, soi*) — unlike Heidegger’s “Dasein” — is socially, linguistically, and historically constituted in a concrete, detranscendentalized way and submerged in its contingencies.

5 Towards a Decolonial, Intersectional Egalitarianism

Although some might assign to John Locke and Jean-Jacques Rousseau, respectively, the origins of liberal and republican conceptions of egalitarianism as treating people as equals before the law or promoting equality of social status in contractual terms, it is well known that only in the 20th century did neo-Marxist and Rawlsian versions of egalitarianism come to the fore in the political landscape (Consani, Moura, De Oliveira, 2021). As one of the most unequal societies on the planet, Brazil simply cannot meet the normative challenges of a democratic ethos without fully embracing egalitarianism. For instance, even though it has always appeared as one of the 10 largest economies in the world in recent decades, Brazil has always remained one of the 10 most unequal countries on the planet, whose gender, race/ethnicity, and income inequalities make sustainable development unfeasible and continue to generate social exclusion, poverty, injustice, and the systematic violation of human rights. Currently, a quarter of the Brazilian population (over 52 million inhabitants) lives in poverty or extreme poverty, with black and brown people accounting for over 72% of these people in poverty or extreme poverty and, among those in conditions of extreme poverty, black or brown women make up the largest segment with 27 million people (IBGE, 2023). Between 2019 and 2020, the Gini coefficient in Brazil rose from 88.2 to 89, according to a scale in which the higher the score, the greater the inequality and income concentration (Crédit Suisse, 2021). Therefore, after more than half a century, the liberationist narratives of the 1960s and 1970s are still those that best reflect our violent scenario of exclusion and social inequalities, as well as structural sexism and racism.

As Walter D. Mignolo has noted, his conception and praxis of decoloniality are not intended to provide global answers or outline universalist projects for liberation, much less propose new abstract

A decolonial critical theory of artificial intelligence:
Intersectional egalitarianism, moral alignment, and AI governance

universals, but are limited to the relationality of how different local histories and embodied conceptions and practices of decoloniality can enter into conversation and build understandings that cross geopolitical locations and colonial differences, contesting the totalizing demands and political epistemic violence of modernity, following Aníbal Quijano's critique of coloniality as a system correlated to modernity (Mignolo; Walsh, 2018, p. 9). In this same sense, it is also worth mentioning here Achille Mbembe's thesis (2013, p. 28) that the history of capitalism is inevitably linked to the emergence of modernity, colonization, racism, and the oppressive exploitation of human life, notably through the slave system. It is, therefore, a matter of defending a critical decolonial theory of liberation, doing justice to Amy Allen's (2016) criticism of a Eurocentric idea of historical progress and the normative and reconstructive conceptions of recognition and justification of Axel Honneth (1996) and Rainer Forst (2016). In my opinion, both Honneth and Forst can have their respective theories reformulated to avoid the Western idea of progress and a Eurocentric normativism as has been attributed to Frankfurtian critical theory. Furthermore, the same suspicion raised by Allen could be extended to most narratives of Hegelian-Marxist inspiration, including different formulations of liberation philosophy and theology. After all, we know that it was the theological reception of the Hegelian idea of liberation (*Befreiung*) in authors such as Hans Küng, Wolfhart Pannenberg, Johann-Baptiste Metz, and Jürgen Moltmann that enabled the liberationist connection with the reconstructionist reception of authors such as Jürgen Habermas and Axel Honneth in their respective theoretical-critical appropriations of Hegelian *Sittlichkeit*. Ultimately, these authors thus contribute to solving the so-called phenomenological deficit of critical theory, also bringing them closer to the hermeneutics of the subject (Foucault) and political performativity (Butler), integrating intersubjective social constructs such as gender, sexuality, ethnicity, and race with a Marxist

critique of capitalism. Butler's (2012, p. 113) performative shift from Foucault's hermeneutics toward an aesthetics of existence recovers the constitutive institution of a technology of power: "Thus a certain performative production of the subject within established public conventions is required of the confessing subject and constitutes the aim of confession itself".

Hence, liberationist narratives, as well as other discourses that compete for visibility, legitimacy, and recognition in the public sphere, promote the normative justification of liberation philosophy, just as current narrative theology and public theology have come to recognize liberation theology as one of its most notable representatives (Marcuse, 1969, p. 52). Just as Marcuse considered women's liberation movements of the 1960s "the most important and potentially most radical" of that time, today we can follow Noam Chomsky and other supporters of liberationist movements when they claim that black movements, such as *Black Lives Matter* in the USA and Afro-Brazilian collectives in our days, are the most pre-eminent in their decolonizing demands of intersectional egalitarianism (Marcuse, 2005, p. 165). Doing justice to those who occupy *de jure* and *de facto* the speech locus (*lugar de fala*) and perform the speaking role of black women, Kimberle Crenshaw reminds us that intersectionality is not "an effort to create the world in an inverted image of what it is now". Instead, the normative force of intersectionality consists in making space, from below — as in down-to-earth liberationist hermeneutics — for more corrective practices capable of creating a more egalitarian system:

It is somewhat ironic that those concerned with alleviating the ills of racism and sexism should adopt such a top-down approach to discrimination. If their efforts instead began with addressing the needs and problems of those who are most disadvantaged and with restructuring and remaking the world where necessary, then others who are singularly disadvantaged would also benefit... By so doing, we may develop language which is critical of the dominant view and which

A decolonial critical theory of artificial intelligence:
Intersectional egalitarianism, moral alignment, and AI governance

provides some basis for unifying activity. The goal of this activity should be to facilitate the inclusion of marginalized groups for whom it can be said: “When they enter, we all enter” (Crenshaw, 1989, p. 167).

The decolonial praxis sought after here squares with the very programmatic use of “intersectionality as a critical theory in the making” that Patricia Hill Collins (2017) advocates in her three-dimensional intersectional approach to examine the social world: at once, as a metaphor, as a heuristic, and as a paradigm. Such was indeed the original intent of Angela Davis’s (1981) radical claims of the 1960s. A type of interdisciplinary research in these terms would consist, for example, of revisiting the institutions and religious practices of indigenous and Afro-Brazilian groups about historical religions such as Judaism, Christianity, Islam, and Buddhism, focusing on the discursive formations of subjectivity and cultural identity. As I am not interested in exegetical takes on Foucault’s work, but in exploring the problematizations about the technology of power and techniques of the self, I postulate that this task comprises several levels of methodological difficulty within Foucault’s investigation, for example, when contrasting the technologies of power to a liberal-juridical approach (as has traditionally been done in modern political philosophy, from Locke and Rousseau to Rawls and Habermas) and moving from a genealogy of power to a hermeneutics of subjectivation that comprises both self and milieu, the I, its intersubjective *ethos* and its endless networks of ecosystems. The environmental concern may be also integrated into such a view of intersectional egalitarianism, as ecofeminists rightly anticipated, recast in wide reflective equilibrium (Rawls, 1996; Doorn; Taebi, 2018). As ecofeminist Val Plumwood (2002, p. 201) put it so well:

We need a concept of the other as interconnected with self, but as also a separate being in their own right, accepting the uncontrollable, tenacious otherness of the world as a condition of freedom and identity for both self and other. Feminist theory can help us here because it has

developed logical and philosophical frameworks based on maintaining the tension between Same and Different rather than generally eliminating difference in favor of sameness or vice-versa.

References

ALLEN, Amy. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2016.

ANGELUCCI, Alessandra *et al.* The paradox of the artificial intelligence system development process: The use case of corporate wellness programs using smart wearables. In: *Springer Nature: AI & Society*, 2022. Available at: <https://doi.org/10.1007/s00146-022-01562-4>.

BODDINGTON, Paula. *AI Ethics. A Textbook*. Artificial Intelligence: Foundations, Theory and Algorithms. London: Springer, 2023.

BOSTROM, Nick. The Superintelligent Will: Motivation and Instrumental Rationality in Advanced Artificial Agents. In: *Minds and Machines*, v. 22, n. 2, 2012.

BRENNAN, Andrew and Norva Y. S. Lo. Environmental Ethics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (Ed.). Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/ethics-environmental/>.

BROWN, Wendy. *Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution*. New York: Zone Books, 2015.

BUTLER, Judith. What is critique? An Essay on Foucault's Virtue. In: David Ingram (Ed.). *The Political: Readings in Continental Philosophy*. London: Basil Blackwell, 2002.

BUTLER, Judith. *Giving an Account of Oneself*. Fordham University Press, 2009.

BUTLER, Judith. *Notes toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2015.

CASTRO GÓMEZ, S.; GROSGOQUEL, R. Prólogo: Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: *El giro decolonial: reflexiones para una*

A decolonial critical theory of artificial intelligence:
Intersectional egalitarianism, moral alignment, and AI governance

diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

CHURCHLAND, Patricia. *Braintrust: What neuroscience tells us about morality*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

CONSANI, Cristina Foroni; MOURA, Julia Sichieri; OLIVEIRA, Nythamar de (Orgs.). *Justiça e Liberdade: A Tribute to John Rawls*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2021.

CRÉDIT SUISSE RESEARCH INSTITUTE, Global Wealth Report 2021. Available at: <https://www.credit-suisse.com/about-us/en/reports-research/global-wealth-report.html>.

CRENSHAW, Kimberle. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. In: *University of Chicago Legal Forum*, v. 1989, 1, article 8.

DAVIS, Angela Y. *Women, Race, and Class*. New York: Vintage Books, 1981.

DE OLIVEIRA, N. The Worldhood of the World in Heidegger's Reading of Heraclitus. In: *Manuscrito*, v. XIX, n. 2, 1996. Available at: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito/article/view/8669093/28413>.

DE OLIVEIRA, N. *et al.* Worldwide AI Ethics: A review of 200 guidelines and recommendations for AI governance. In: *Patterns*, 13;4(10), 2023.

DELRUELLE, Edouard. Les techniques de soi chez Michel Foucault. In: CHABOT, Pierre; HOTTOIS, Gilbert (Eds.). *Les philosophes et la technique*. Paris: Vrin, 2003.

DOORN, Neelke and Behnam Taebi, Rawls's Wide Reflective Equilibrium as a Method for Engaged Interdisciplinary Collaboration: Potentials and Limitations for the Context of Technological Risks. In: *Science, Technology, & Human Values*, v. 43, n. 3, 2018.

DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

THE ECONOMIST INTELLIGENCE UNIT. *Democracy Index 2021*. Available at: <https://www.eiu.com/n/campaigns/democracy-index-2020/>.

FEENBERG, Andrew. *Critical theory of technology*. Oxford University Press, 1991.

FORST, Rainer. *Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics*. New York: Wiley, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité*, vol. 1: *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, Michel. Le souci de la vérité: Le retour de la morale. In: *Dits et Écrits 1954-1988*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange. Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France (1975-1976). Paris: Gallimard, 1997.

FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France (1981-1982). Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France (1978-1979). Paris: Gallimard, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Le discours philosophique*. Paris: Gallimard, 2023.

HABERMAS, Jürgen. Technology and Science as 'Ideology'. In: *Toward a Rational Society*. Oxford: Polity Press, 1987. [*Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt: Suhrkamp, 1968]

HABERMAS, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Trans. Frederick G. Lawrence. Boston: MIT Press, 1990.

HABERMAS, Jürgen. *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*. Frankfurt: Suhrkamp, 2022a.

HABERMAS, Jürgen. Reflections and Hypotheses on a Further Structural Transformation of the Political Public Sphere. In: *Theory, Culture & Society*, v. 39, n. 4, 2022b.

HABERMAS, Jürgen. *The lure of technocracy*. New York: Polity Press, 2015. [*Im Sog der Technokratie*]

HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954.

A decolonial critical theory of artificial intelligence:
Intersectional egalitarianism, moral alignment, and AI governance

HEIDEGGER, Martin. *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Neske, 1962.

HEIDEGGER, Martin. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Trans. W. Lovitt. New York: Harper, 1977.

HEIKKURINEN, Pasi and Toni Ruuska, Editors. *Sustainability beyond Technology: Philosophy, Critique, and Implications for Human Organization*. Oxford University Press, 2021.

HILL COLLINS, Patricia. *Intersectionality as critical social theory*. Durham: Duke University Press, 2019.

HONNETH, Axel. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. (Studies in Contemporary German Social Thought). Trans. Joel Anderson. Boston: MIT Press, 1996.

IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), Condições de vida, desigualdade e pobreza. Available at: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/multidominio/condicoes-de-vida-desigualdade-e-pobreza.html>. Accessed on: Nov. 15, 2023.

LIPOVETSKY, Gilles. *Le Nouvel Age du kitsch. Essai sur la civilisation du trop*. Paris: Gallimard, 2023.

MARCUSE, Herbert. *The New Left and the 1960s: Collected Papers of Herbert Marcuse*. Vol. 3. Ed. Douglas Kellner. London and New York: Routledge, 2005.

MARCUSE, Herbert. *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press, 1969.

MARCUSE, Herbert. *One-Dimensional Man*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.

MIGNOLO, Walter D. *Historias locales/disenos globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

MÜLLER, Vincent C. Ethics of Artificial Intelligence and Robotics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (Ed.). 2021. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/ethics-ai/>.

O'FARRELL, Clare. *Michel Foucault*. London: Sage, 2005.

PARFIT, Derek. Equality or Priority. In: *The Ideal of Equality*. Ed. M. Clayton and A. Williams. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2002.

PARFIT, Derek. *On What Matters*, 3 vols. Oxford University Press, 2011.

PELLAUER, David and Bernard Dauenhauer. Paul Ricoeur. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (Eds.). 2022. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/ricoeur/>.

PLUMWOOD, Val. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*. London: Routledge, 2002.

PRECIADO, Paul B. *Testo yonqui*. Madrid: Espasa Calpe, 2008.

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

RAWLS, John. *Political Liberalism*. Revised paperback edition. New York: Columbia University Press, 1996.

RICOEUR, Paul. *Le volontaire et l'involontaire*. Paris 1950.

RICOEUR, Paul. *La symbolique du mal*, Paris: Aubier, 1960.

RICOEUR, Paul. *De l'interprétation: Essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965.

RICOEUR, Paul. *Le Conflit des interprétations*. Essais d'herméneutique. Paris: Seuil, 1969.

RICOEUR, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.

RUSSELL, Stuart J. and Norvig, Peter. *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. 4th Edition. London: Pearson, 2022.

SAAR, Martin. *Die Immanenz der Macht: Politische Theorie nach Spinoza*. Berlin: Suhrkamp 2013.

SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Éditions Aubier-Montaigne, 1958.

A decolonial critical theory of artificial intelligence:
Intersectional egalitarianism, moral alignment, and AI governance

STRECK, Lenio L. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. 11. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.

ULLMANN, Reinhold. *Amor e Sexo na Grécia Antiga*. Porto Alegre: Edipucrs, 2006.

VEYNE, Paul. *Foucault*. Sa pensée, sa personne. Paris: Albin Michel, 2008.

WAELEN, Rosalie. Why AI Ethics is a Critical Theory. In: *Philosophy & Technology*, v. 35, n. 9, 2022.

YOUNG, H. Peyton. Social Norms. In: *New Palgrave Dictionary of Economics*. Ed. Steven N. Durlauf and Lawrence E. Blume. Palgrave MacMillan, 2008.

Contextos de justiça e normatividade em Rainer Forst

Francisco Jozivan Guedes de Lima¹

& Leandro Maciel do Nascimento²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.105.02>

1 Introdução

O professor Rainer Forst desde a década de noventa tem ocupado um espaço significativo não apenas na Teoria Crítica bem como nas reflexões acerca do tema da justiça, mormente, no que diz respeito ao problema filosófico da justificação normativa. Falar em “justificação normativa” pressupõe dois esclarecimentos básicos: (i) o “normativo” não implica o positivismo jurídico ou o legalismo, mas a normatividade, isto é, o que subjaz e dá legitimidade às normas; (ii) a “justificação” diz respeito à fundamentação de uma determinada normatividade. Os seus modos de fundamentação podem ser dos mais diversos possíveis: teológico, jurídico, deontológico, consequencialista, discursivo etc.

No caso aqui em pauta, o problema sobre como justificar normas será abordado a partir daquilo que Forst propõe como sendo os quatro contextos normativos de justificação, a saber: o ético, o jurídico, o político e o moral. Essas dimensões foram propostas em *Contextos da justiça* como uma tentativa de encontrar um ponto de equilíbrio entre duas posições filosóficas dicotômicas acerca da justiça: o liberalismo e o

¹ Doutor em Filosofia pela PUCRS. Professor do PPG em Filosofia UFPI. Pesquisador Produtividade CNPq. E-mail: jozivan2008guedes@gmail.com

² Doutor em Direito pela USP. Mestre em Direito pela PUCRS. Mestre em Filosofia pela UFPI. Procurador do Ministério Público de Contas – PI. E-mail: macieldonascimento@hotmail.com

comunitarismo, ambos aqui entendidos como teorias que tratam da fundamentação do justo.

O liberalismo assume um ponto de partida deontológico que em teorias da justiça significa a prioridade do justo sobre as diversas concepções de bem. Seus maiores expoentes são Kant e Rawls. Ambos pensam os princípios de justiça como sendo anteriores aos contextos e adotam um ponto de partida procedimentalista: em Kant, o imperativo categórico; em Rawls, a posição original.

O comunitarismo, contrário a isso, defende a prioridade das concepções de bem perante os princípios abstratos e *a priori* de justiça. Seus maiores expoentes são Hegel — com a sua defesa da eticidade como alternativa à moralidade kantiana — e, na contemporaneidade, aqueles que reagiram de modo veemente à proposta de Rawls tais como MacIntyre, Walzer, Sandel, Taylor, para citar alguns dos principais nomes.

Essa dicotomia teve incidência sobre o próprio modo como a liberdade passou a ser concebida:

Por um lado, para os liberais, esta deve ser entendida como uma autonomia individual assegurada pelos direitos individuais fundamentais, institucionalizada numa comunidade político-jurídica, e fundamentada moralmente pela ideia de respeito igual. Por outro lado, para os comunitaristas, a liberdade deve ser vista como autorrealização pessoal no horizonte de valores da autocompreensão cultural dos membros de uma comunidade ético-política (Werle, 2008, p. 26).

A posição de Forst é que essa polarização entre o liberalismo e o comunitarismo é infrutífera para a filosofia política e para as teorias da justiça porque está calcada num desequilíbrio que por um lado tende ao universalismo abstrato, e por outro tende ao contextualismo passível de reproduzir injustiças próprias do *ethos* ao qual esse dado contexto e a comunidade estão situados.

Em que está fundamentada sua autoridade normativa, uma vez que a lei divina ou natural perdeu sua validade? A “justiça” não significa sempre alguma coisa diferente, dependendo do que em cada época e cultura se considera como justo? Imaginemos a *Justitia* numa sociedade religiosa e política caracterizada de modo completamente diferente: a justiça ainda apela a conceitos morais universalistas, comuns? A venda nos olhos dá também motivos a questionamentos: que tipo de representação de imparcialidade é esta que, “sem fazer distinções entre as pessoas”, pretende ser “justa” para pessoas individuais? Uma razão que se afasta das experiências humanas concretas não corre o risco de se tornar ela mesma cega frente às necessidades diferentes dos seres humanos? Se nos voltarmos para o símbolo da balança, a pergunta será: como a razão pode encontrar uma medida uniforme para complexidade de pretensões conflitantes? E o emprego da espada não pressupõe um juízo definitivo e infalível, fundado em normas válidas de modo absoluto, inacessível aos seres humanos? (Forst, 2010, p. 07-08).

A justiça não pode ficar cega face ao contexto ou abstrata a ele porque:

[...] normatividades éticas e concepções de justiça pensadas apenas mediante a remissão ao contextualismo poderiam resultar em circularidades deficitárias e reprodutoras de um *status quo* excludente, repressivo e, *ipso facto*, patológico; de outro lado, propor teorias normativas tomando apenas o procedimentalismo como base legitimadora poderia conduzir à cegueira contextual e a hipóteses estéreis. Nesse sentido, opta-se por uma articulação entre o procedimental e o social tencionando um ponto de equilíbrio normativo entre ambos os espectros (Lima, 2017, p. 27).

Nesse sentido, com vistas a sanar esse problema, Forst propõe repensar o tema da normatividade e da justificação do justo a partir de quatro contextos já mencionados.

2 Contexto ético

Por contexto ético, entende-se a esfera normativa que abrange as concepções de vida boa de uma pessoa, enquanto “membro de comunidades éticas particulares, com cujas histórias a biografia singular (‘própria’), a narrativa do *eu* — seu passado, presente e futuro — está vinculada” (Forst, 2010, p. 307). Nesse sentido, a justificação diz respeito ao indivíduo: suas ações têm que estar em sintonia com seu conjunto de valores, crenças e visão de mundo. Acrescente-se, porém, que tudo isso deve ser compartilhado com os grupos aos quais a pessoa se identifica. Em outras palavras, o agir ético exige coerência com parâmetros que não são universais pois:

Questões éticas dizem respeito a quem e o que sou, quem me tornei e o que pretendo ser, como a pessoa que “agora” sou. São questões sobre a orientação que tenho em “meu” mundo, que não é uma orientação apenas “minha”, mas também do mundo dos outros. Questões éticas são aquelas que uma pessoa tem de responder para si com os outros, mas ela sozinha é responsável por elas (Forst, 2010, p. 308).

No plano ético, o compromisso da pessoa é com a sua consciência, a partir de seus próprios valores razoáveis. A característica mais relevante é a ausência de caráter coercitivo (como no caso do direito) e universalizante (como no caso da moral). Questões éticas vinculam pelo convencimento e pela livre adesão individual. Ganha relevância, nesse contexto, segundo Rainer Forst, a necessidade de a pessoa se conhecer, observar-se e conseguir se explicar. Portanto, prevalece o *self*, embora inserido em um “nós”, que o reconhece e que o acolhe. Em suma: nesse contexto, “eu me justifico para mim mesmo e diante dos demais — dos valores que são importantes para nós — mas eles somente são importantes porque cada pessoa individual os considera como tal: sua validade não tem força categórica” (Forst, 2010, p. 308).

Os parâmetros normativos para a definição e justificação da esfera ética são um dos pontos da disputa entre liberais e comunitaristas. A principal crítica diz respeito à essência individualista e descontextualizada pressuposta pelas doutrinas liberais. De acordo com ela, não seria correto atribuir à pessoa humana o poder de se abstrair de sua própria cultura e, assim, moldar de modo solitário seu próprio caráter e sua identidade. Isso porque estaria necessária e irremediavelmente imersa nas comunidades das quais faz parte (Caney, 1992, p. 274).

Para ilustrar o argumento, observe-se a situação inicial proposta por John Rawls, conforme seu experimento mental relativo à posição original. Nele, as partes envolvidas na tarefa de estabelecer os princípios que regerão a estrutura básica da sociedade deveriam se submeter a um véu de ignorância. Assim, poderiam se desfazer (ainda que temporariamente) de todas as suas características, contingências e informações que, direta ou indiretamente, pudessem vir a influir no resultado. Somente desse modo é que estariam livres e imunes à influência de interesses próprios e alheios. E somente assim é que haveria um procedimento verdadeiramente equitativo.

A ideia de uma posição original é configurar um procedimento equitativo, de modo que quaisquer princípios acordados nessa posição sejam justos. O objetivo é usar a ideia de justiça procedimental pura como fundamento da teoria. Devemos, de algum modo, anular as consequências de contingências específicas que geram discórdia entre os homens, tentando-os a explorar as circunstâncias sociais e naturais em benefício próprio. Para fazê-lo, presumo que as partes se situam por trás de um véu de ignorância. Elas desconhecem as consequências que as diversas alternativas podem ter sobre a situação de cada qual e são obrigadas a avaliar os princípios apenas com base em ponderações gerais. Presume-se, então, que as partes não conhecem certas particularidades. Em primeiro lugar, ninguém sabe qual é seu lugar na sociedade, classe nem status social; além disso, ninguém conhece a própria sorte na distribuição dos dotes e das capacidades naturais, sua inteligência e força, e assim por diante. Ninguém conhece também a própria concepção de bem, as particularidades de seu projeto racional

de vida, nem mesmo as características especiais de sua psicologia, como sua aversão ao risco ou sua tendência ao otimismo ou ao pessimismo. Além do mais, presumo que as partes não conhecem as circunstâncias da própria sociedade. Isto é, não conhecem a posição econômica ou política, nem o nível de civilização e cultura que essa sociedade conseguiu alcançar. As pessoas na posição original não sabem a qual geração pertencem (Rawls, 2008, p. 165-166).

Esse ponto de partida, juntamente com suas premissas e suas consequências foram objeto imediato de crítica por parte de comunitaristas. Seguindo-se o modelo de Michael Sandel (2005), haveria pelo menos cinco pontos que deveriam ser levados em conta para demonstrar que as teses liberais seriam equivocadas. Em primeiro lugar, haveria uma mera suposição antropológica a indicar seres individualistas e racionais na posição original. Porém, tal suposição não teria qualquer correspondência com a realidade das relações humanas. Dessa forma, partindo de uma premissa tida por ruim (ou inverossímil) seria impossível chegar a princípios adequados de justiça (Forst, 2010, p. 17-18). Em segundo lugar, tais seres individualistas e racionais, na posição original, seriam sujeitos morais completamente desengajados da realidade que os circunda. Nesse sentido, a natureza ética e as concepções de bem seriam apenas questões de preferências de sujeitos independentes e nunca do ambiente e da intersubjetividade. Tal situação, igualmente, não corresponderia à realidade das relações humanas (Forst, 2010, p. 18). Em terceiro lugar, as duas premissas anteriores (a suposição antropológica e o “eu desvinculado”) levariam à conclusão de que toda teoria moral deontológica pressuporia seres em situação atomística, isolados e descontextualizados (Forst, 2010, p. 22). Em quarto lugar, a crítica comunitarista aponta no sentido de que toda e qualquer concepção moral de natureza deontológica não só seria ruim, como estaria fadada ao fracasso. “Uma vez que não se pode representar coerentemente as pessoas sem concepções constitutivas e comunitárias do bem, os princípios da vida comum também não poderiam ser

concebidos sem concepções do bem” (Forst, 2010, p. 23). E, em quinto lugar, ainda de acordo com a crítica comunitarista, as premissas individualistas e descontextualizadas das teorias liberal-deontológicas gerariam contradições internas insanáveis, principalmente quando tratam de questões de justiça redistributiva.

No caso de John Rawls, essa crítica é voltada ao segundo princípio da justiça como equidade (o da diferença). Em outras palavras, como explicar o dever de compartilhar, com a camada menos favorecida da sociedade, os frutos dos talentos naturais com vistas a compensar as desigualdades, partindo do pressuposto de que tais talentos são estritamente individuais? Considera-se, a rigor, um argumento com viés utilitarista, visto que os ganhos de uns seriam destinados ao aumento do bem-estar de outros. Nesse sentido, ao contrário das premissas liberais, somente se houvesse uma coletividade à qual tais talentos naturais estivessem vinculados é que seria justa uma redistribuição feita nessas bases. Nesse sentido, os comunitaristas se dizem mais coerentes que os adeptos do liberalismo e, dessa forma, afirmam que sua explicação seria mais adequada (Forst, 2010, p. 24-25).

Em linhas gerais, tais críticas não procedem. Não porque as teses do liberalismo (em qualquer de suas vertentes) não tenham falhas. Na realidade, liberais e comunitaristas indicam, com algum sucesso, vulnerabilidades recíprocas. Contudo, cada grupo peca pela unilateralidade (tanto na composição de suas teses, quanto na crítica da tese contrária) e pelo fato de não abordarem o cerne do debate.

Nesse sentido, para ilustrar o argumento com as teses de John Rawls, basta lembrar que esse autor trabalha, desde seus textos iniciais, um liberalismo igualitário. Ou seja, descola-se de posicionamentos libertários (que defendem uma suposta liberdade absoluta e por uma igualdade meramente formal) e, reconhecendo desigualdades fáticas, valoriza princípios redistributivos e compensatórios. Para isso, é

importante ressaltar que John Rawls: 1) sempre deixou claro, desde a edição original de *Uma teoria da justiça*, que a posição original é um experimento mental e como tal deve ser considerado, pois não visa a descrever seres humanos reais ou em condições reais de existência, mas visa a isolar e realçar a importância de um mínimo de imparcialidade, de modo a possibilitar a definição de princípios de justiça com potencial de universalização (mesmo que não fossem plenamente aceitos, não poderiam ser prontamente rejeitados) (Rawls, 2008, p. 25-26); 2) sempre trabalhou com medidas de compensação de eventuais exageros de abstração e de individualismo, como a ponderação de juízos através do equilíbrio reflexivo, a caracterização da teoria da justiça como uma concepção política (e não metafísica), o reconhecimento do fato do pluralismo, o consenso sobreposto e a importância da razão pública (Rawls, 2011); 3) sempre defendeu um liberalismo igualitário, o qual parte da premissa de que existe uma realidade subjacente a sociedades desiguais, para as quais os princípios de justiça devem ser voltados (Rawls, 2011, p. 53-54). Realidade essa que é fortemente desigual e extraordinariamente injusta (Sen, 2019, p. 23). Daí a necessidade de medidas redistributivas em busca de redução das desigualdades materiais e de compensação de injustiças. Nesse sentido, no debate entre liberais (incluindo libertários) e comunitaristas, é possível segregar pelo menos três posições:

[...] enquanto Rawls procura avaliar as pretensões dos indivíduos diante da sociedade segundo princípios de justiça aos quais todos poderiam dar seu assentimento a partir de um ponto de vista equitativo, Nozick absolutiza as pretensões ('naturais') dos indivíduos contra o ponto de vista da justiça social, e Sandel absolutiza, em contraposição a isso, a pretensão prioritária de uma comunidade em relação a seus membros (Forst, 2010, p. 27).

Entre essas posições (Nozick, Rawls e Sandel), é possível constatar que uma comunidade é composta por pessoas com distintas

concepções éticas; ou seja, diversas concepções de bem. Nesse sentido, em razão do fato do pluralismo, um Estado soberano não tem condições de constituir, por meios legítimos e democráticos, uma comunidade ética com concepções uniformes de bem. Não há, pois, como uma concepção ética abrangente impor-se aos membros de determinada coletividade. Da mesma forma, não é possível trabalhar um conceito uniforme de pessoa, como também não é possível uma caracterização homogênea das diversas comunidades existentes, como se houvesse a possibilidade de se desconsiderar as peculiaridades internas. Sem levar essa característica em conta, nem liberais nem comunitaristas conseguiriam resultados que pudessem desconstituir as teses opostas.

Em sendo assim, para Rainer Forst, é necessário, antes de tudo, segregar os conceitos de pessoa ética e de pessoa de direito e, conseqüentemente, separar os de comunidade ética e de comunidade jurídica. São contextos distintos e inconfundíveis e, dessa forma, devem ser tratados pela filosofia política. Com efeito:

Isso mostra que no debate entre liberais e comunitaristas é necessário distinguir os diferentes conceitos de pessoa, aos quais correspondem diferentes conceitos de comunidade. Pois às diferentes relações entre pessoa e comunidade correspondem diferentes tipos de relações de reconhecimento: de natureza ética ou político-jurídica. Essas dimensões não devem ser reduzidas uma a outra: relações jurídicas não substituem relações éticas, bem como não são substituídas por elas. “Pessoa de direito” é um conceito abstrato que não deve ser entendido ontologicamente; nas relações jurídicas, trata-se de direitos e deveres fundamentais que formam a base da estrutura fundamental regulada juridicamente; nas relações éticas, trata-se de doutrinas éticas ‘abrangentes’ que determinam a vida boa dos indivíduos e as ‘avaliações fortes’ (Taylor) de sua identidade (Forst, 2010, p. 40).

No âmbito dos contextos de justificação propostos por Rainer Forst, o ético é o que diz respeito às doutrinas éticas abrangentes razoáveis na teoria da justiça de Rawls. Nesse sentido, suas diretrizes somente vinculam quem as aceita de modo, por assim dizer, voluntário

(sem imposição jurídica, política ou moral). Ou seja, a diferença é que os valores éticos se valem do convencimento e da adesão, pois não apresentam caráter coercitivo e não são universalizáveis. Aponta-se, assim, para uma separação entre ética, direito e moral:

Normas jurídicas pedem observância de todos os parceiros do direito enquanto membros de uma determinada comunidade jurídica e são resultado de um processo de legislação realizado no interior de uma comunidade política, ao passo que as normas morais pretendem ter validade universal, isto é, vinculam todos os seres humanos enquanto membros da comunidade dos seres humanos (se valerem no sentido jurídico-positivo). Em contraposição, os valores éticos têm uma outra pretensão de validade: são válidos apenas para os indivíduos que se podem identificar com esses valores, isto é, que podem afirmá-los como parte de suas identidades do ponto de vista de sua história de vida (como histórias no interior de comunidades e determinados contextos) (Forst, 2010, p. 41).

Ou seja, o campo da ética diz respeito à configuração de uma “vida boa para mim” e essa concepção, a não ser que se pautem em justificativas recíprocas e universalizáveis, não pode ser imposta aos outros. O campo das normas morais, por sua vez, tem como objeto a justificação e legitimação universal do agir.

Por fim, deve ser observado que, embora distintos e separados, há uma relação próxima entre os contextos ético e jurídico. Uma relação de reforço e de proteção (ou mesmo de promoção). Nesse sentido, é possível afirmar que o direito tutela o ético (o “*self*” “não público”, cujos preceitos, por si, não têm caráter vinculante em relação a outros). Dessa forma, o direito, produzido pela comunidade política em sintonia com o contexto moral, atua como uma capa protetora da autonomia ética.

Forst, repetindo *O liberalismo político* de Rawls, faz uma interessante alegoria com a história bíblica do apóstolo que quando judeu chamava-se “Saul”, mas que ao se converter ao cristianismo passou a se chamar de “Paulo” e, posteriormente, tornou-se um dos

fundadores catolicismo. Para o contexto jurídico, não deve fazer diferença se Saulo é judeu ou se Paulo é católico, pois, embora pessoas éticas distintas, ambos são pessoas de direito e, como tais, submetem-se às mesmas obrigações e tem suas autonomias éticas sob a guarda da “capa protetora” do contexto jurídico. Conforme o trecho abaixo:

A identidade da pessoa de direito [*Rechtspersonen*] coloca, por assim dizer, uma capa externa protetora para a pessoa ética; protege a identidade particular de uma pessoa e, ao mesmo tempo, limita-a segundo princípios da justiça morais e universais. Para a identidade político-jurídica constituída por meio desses princípios — e sua tradução no direito positivo — não faz diferença alguma se Saulo se tornou Paulo no caminho de Damasco. Assumir um ponto de vista normativo que promova a igualdade de direitos individuais básicos para todas as pessoas significa, portanto, que todas as pessoas são indivíduos em sua existência ética cuja vida boa consiste em ter direitos que permitem uma livre escolha de valores (Forst, 2010, p. 38).

Considerando que a pessoa ética é o ponto de partida das relações intersubjetivas e que há uma multiplicidade de doutrinas éticas razoáveis, cabe ao direito preservar tal essência plural e possibilitar a escolha livre de valores e de modos de vida. Nesse sentido, a pessoa de direito há de preservar a pessoa ética. No entanto, surge outro questionamento relevante: qual o papel do direito diante de questões éticas: deve ser neutro ou deve interferir nas escolhas para compensar desigualdades e injustiças decorrentes relacionadas ao contexto ético?

Esse é outro ponto de divergência entre liberais e comunitaristas (a questão da neutralidade ética do direito) analisada por Rainer Forst no âmbito do “contexto jurídico” e que será objeto da próxima seção.

3 Contexto jurídico

Na tese dos contextos de justificação de Forst, o direito corresponde à esfera de normas produzidas pelos cidadãos no contexto

político e que atua como mecanismo garantidor das respectivas deliberações. Trata-se da esfera da legalidade. Nesse sentido, deve servir de capa protetora da autonomia ética e, ao mesmo tempo, estar em sintonia com preceitos universalizáveis a partir das normas morais. Assim, para bem cumprir seus objetivos, o contexto jurídico deve possuir caráter coercitivo e ser eticamente neutro, de modo que “no plano da pessoa de direito, ‘justificação’ significa que as pessoas têm de justificar suas ações, e com a referência à ‘legalidade’ dessas ações conforme o direito vigente” (Forst, 2010, p. 313)

Como decorrência da ideia de pessoa descontextualizada que adotam como ponto de partida, os partidários do liberalismo apresentam uma concepção de direito que deve ser neutra frente à multiplicidade de modos de vida e à diversidade ética no interior de determinada sociedade. Nesse sentido, para ter legitimidade e ser justo, o direito não deve tomar partido e não pode estabelecer incentivos nem criar barreiras para compensar eventuais desigualdades. Ressalve-se, no entanto, a tradição do liberalismo igualitário proposto por John Rawls e seguido (ainda que com ressalvas) por outros filósofos. Nesse caso, defende-se a conciliação entre, de um lado, a neutralidade do direito frente a diversas concepções éticas e, de outro, a adoção de instrumentos jurídicos que visam a compensar desigualdades e a sanar injustiças. Por sua vez, a crítica comunitarista rejeita essa exigência de neutralidade e defende que o direito, para ser justo, não pode ser imparcial. Rainer Forst defende ser possível uma conciliação, desde que os contextos de justificação sejam devidamente segregados. Um desses contextos corresponde ao direito.

A concepção liberal, cuja defesa da primazia do justo sobre o bem se reflete na concepção de direito, tem raízes no início da modernidade. Não obstante a diversidade de doutrinas que assim se apresentam, o cerne do liberalismo está nas seguintes características: 1) liberdade negativa; 2) pluralismo e 3) consenso sobre normas universais. Em outras palavras: individualismo, tolerância e procedimentalismo. Ou seja, ao

direito caberia preservar as individualidades, promover a tolerância e submeter-se a procedimentos abstratamente universalizáveis.

Note-se que somente posteriormente é que as demandas por igualdade e justiça social passaram a ser temas abordados pelos liberais. Ainda assim, de modo limitado, dentro do quadro teórico acima descrito. Ou seja, “argumentos a favor da igualdade social ou da soberania popular devem ser construídos com base nesses valores [liberais], pois ambas não são partes desses fundamentos centrais” (Forst, 2010, p. 47). Assim, trabalhando a partir de tais bases é que a versão igualitária passou a acrescentar uma outra característica ao liberalismo: “a proposição de medidas que propiciem a todos os cidadãos os meios polivalentes apropriados que lhes permitam fazer uso efetivo de suas liberdades e oportunidades” (Rawls, 2011, p. 07). Em todo caso, a questão é saber se essa característica é compatível com a alegada neutralidade ética do direito defendida pela tradição liberal.

Para os comunitaristas, o direito não pode ser neutro em termos éticos, sob pena de agravar e perpetuar injustiças. Com efeito, o direito não deve ignorar desigualdades arbitrárias. Dessa forma, a exigência de imparcialidade decorreria da indevida junção entre ética, direito, política e moral; para o liberalismo, todos esses planos deveriam ser puros, neutros e imparciais, como se as pessoas sempre estivessem em alguma versão da posição original rawlsiana. Nesse sentido, uma das críticas mais relevantes ao liberalismo está justamente na afirmação de que a defesa da neutralidade não seria neutra; na realidade, estaria a refletir e reforçar uma específica visão de mundo. Dessa maneira, o direito supostamente imparcial estaria a serviço da perpetuação de uma concepção (liberal) oculta e favorável a determinados grupos.

Para Rainer Forst, o direito deve ser neutro quanto às questões éticas. Não pode, pois, tomar partido e não pode promover uma concepção particular de vida boa em detrimento de outra, no sentido de

e elevar um princípio em prejuízo de outro. Isso não quer dizer, no entanto, que seu conteúdo deve ser indiferente a desigualdades e a injustiças. No entanto, estas questões (ou intervenções) não seriam a rigor um problema jurídico, mas temas que devem ser levados em conta no contexto político, pelos cidadãos, aos quais cabem conciliar as pretensões universalizáveis do contexto moral com a preservação das autonomias próprias do contexto ético. Dessa forma, nessa caracterização, não cabe ao direito fazer escolhas; cabe-lhe executar as opções legitimamente determinadas pela comunidade política, pautadas em processos discursivos e deliberativos, assegurando-se a ampla participação e sempre observando justificações recíprocas e universalizáveis.

A comunidade jurídica, ao contrário dos agrupamentos éticos, não precisa compartilhar visões de mundo e concepções de bem. As pessoas de direito travam relações de natureza impessoal, de modo que não há compromisso de comunhão ética, muito menos uma identificação pessoal com seu conteúdo, para que as leis sejam obrigatórias. Ou seja, no contexto jurídico, as pessoas compõem “uma comunidade, mas de um modo diferente do das pessoas éticas: seja como Saulo ou Paulo, uma pessoa é membro da comunidade jurídica e uma pessoa do direito; deve seguir a lei e, como tal, tem determinados direitos” (Forst, 2010, p. 313). Nesse âmbito, não cabe à pessoa de direito exigir que o conteúdo da lei se adeque às suas concepções de vida. Em havendo incompatibilidade, cabe ao destinatário da lei adaptar-se ao seu conteúdo, pois “são normas do respeito mútuo que as pessoas têm de se atribuir recíproca e obrigatoriamente para possibilitar a cooperação social com uma certeza jurídica” (Forst, 2010, p. 313).

A partir desse desenho, é possível afirmar que Rainer Forst compartilha uma concepção positiva do direito, segundo a qual as normas jurídicas são justas porque legisladas. Questionamentos quanto ao seu conteúdo devem ser resolvidos nos contextos políticos. O parâmetro de justificação jurídica da ação da pessoa de direito é a lei em

vigor, muito embora esta deva estar em sintonia com as normas morais, conforme a mediação feita pela comunidade política. Ou seja:

Aqui, a referência à sua própria concepção de bem, ao politicamente correto ou ao que é permitido moralmente não vale como fundamento; só vale a referência ao direito. Obrigação jurídica significa assumir a responsabilidade por sua própria ação conforme ao direito vigente. As normas jurídicas referem-se à ação 'externa' e deixam os motivos da ação (conforme ao direito) ao encargo do agente. O direito é uma estrutura "coercitiva": para agir juridicamente a coerção é apoiada por sanções externas, não internas (Forst, 2010, p. 313-314).

Em todo caso, mesmo que o direito independa do convencimento íntimo dos membros da comunidade jurídica, o autor reconhece a importância de uma adesão interna das pessoas aos comandos jurídicos, uma espécie de "consciência do direito" no sentido de um respeito diante dos outros enquanto pessoas do direito com direitos iguais" (Forst, 2010, p. 314).

Em razão desse caráter impessoal e desvinculado do contexto ético, o direito assegura uma autonomia pessoal. Nesse sentido, desde que atue em conformidade com as normas jurídicas, a pessoa de direito não precisa justificar sua ação em termos éticos, muito menos expor eventuais motivos pessoais que respaldam suas condutas. No contexto jurídico o que importa é a atuação conforme as leis em vigor. Como consequência dessa separação, o direito atua como uma capa protetora da autonomia ética das pessoas. Dessa forma, ao não se comprometer com qualquer concepção boa de vida, o direito termina por assegurar o espaço necessário à preservação e ao desenvolvimento dos mais diversos valores éticos razoáveis. Razoabilidade deve ser entendida a partir da constatação de que "a autonomia jurídica não apenas pressupõe o respeito e a tolerância mútuas e as obrigações recíprocas, mas também a capacidade de ser responsivo e a responsabilidade pelas ações próprias" (Forst, 2010, p. 314).

Ao contrário das concepções éticas, que pressupõem a adesão voluntária de quem as seguem, as normas jurídicas são vinculantes e coercitivas, independentemente da concordância da pessoa quanto ao seu conteúdo. Nesse sentido, afirma-se que o direito tem pretensões de vinculação geral, pois se dirige indistintamente a todos os membros da comunidade jurídica. Suas normas seriam, dessa forma, justificadas de modo universal. Contudo, tal afirmação deve ser feita com ressalvas, em razão do alcance dos ordenamentos jurídicos nacionais. Em verdade, as “normas jurídicas são justificadas de um modo diferente das morais, a saber, como normas positivas jurídicas de uma comunidade jurídica limitada politicamente (e não de uma comunidade universal de todas as pessoas morais)” (Forst, 2010, p. 315).

Com efeito, sem ingressar em detalhes da técnica jurídica da relação entre direito nacional e direito internacional, o fato é que o limite de abrangência das leis é o limite da própria comunidade política na qual foram produzidas e estão inseridas. Uma norma jurídica de caráter internacional, por maior que seja a relevância de seu conteúdo moral, não será vinculante a menos que uma comunidade política a reconheça e a transforme em norma internamente válida.

O vínculo entre direitos humanos e soberania popular significa que não existe democracia sem o exercício e institucionalização do poder político na forma do direito (e, com isso, o *status* da pessoa de direito privada autônoma) e nenhum direito legítimo sem uma legitimação democrática (por meio do cidadão político autônomo) (Forst, 2010, p. 110).

A ideia de uma justificação universal do direito é restringida pela existência de estados nacionais, os quais têm o poder soberano (dentro do contexto político) de estabelecer o direito em vigor. Assim, esse caráter supostamente universal do contexto jurídico abrange, mais precisamente, somente as pessoas de direito alcançadas pela comunidade política. Com efeito, cabe à comunidade política de um país

a decisão sobre quem será submetido às suas leis e em qual medida. No entanto, há um limite fático intransponível: as leis só são vinculantes até o limite da capacidade de o estado soberano impor seu cumprimento. Isso é o oposto do que ocorre, por exemplo, no âmbito do contexto moral, cujas normas universais abrangem a comunidade de todos os seres humanos, considerados em sua dignidade. Em todo caso, as comunidades políticas não podem estar fechadas às exigências de natureza universal, pois “têm obrigações morais de respeitar moralmente as outras pessoas e as comunidades que não pertencem à comunidade política” (Forst, 2010, p. 318).

Essa característica do direito, que o limita à comunidade política que elabora as normas jurídicas, reforça seu caráter pessoal e vinculante, pois não há direito positivo sem passar, de modo democrático e legítimo, pelo crivo da política e da deliberação dos concidadãos. Com isso, evitam-se os riscos inerentes ao argumento de prioridade de direitos morais transcendentais e ao descumprimento de normas jurídicas a partir de convicções éticas ou objetivos políticos (Forst, 2010, p. 315). Se assim fosse, o direito perderia seu caráter de vinculação pessoal e, com isso, teria comprometido seu papel na configuração de uma sociedade justa e sua tarefa de proporcionar segurança nas relações intersubjetivas.

Entretanto, se houver um grave descasamento entre o direito legislado e as normas morais universais? Se as justificativas para a edição de determinadas leis (ou para o ordenamento jurídico como um todo) não tiverem o necessário caráter recíproco e universal? Em suma, se as leis forem absolutamente injustas, a comunidade jurídica deverá cumprilas sem questionar?

Trata-se de tema complexo, pois envolve necessariamente abordagens do direito, da filosofia e da política. Podem ser citados, por exemplo, o questionamento da justiça de leis aprovadas em regimes ditatoriais ou totalitários, como foi o caso da Alemanha nazista ou

mesmo a Lei de Anistia no Brasil, de 1979. Ou mesmo em questões de preservação ambiental, uso de armas nucleares ou outros artefatos de destruição em massa. Rainer Forst reconhece, nesses casos, a legitimidade das objeções de consciência, da desobediência civil e do direito de resistência. No entanto, remete a solução para a comunidade política, enquanto instância de elaboração das normas jurídicas:

Por fim, pode haver uma resistência ao direito motivada moralmente (uma forma mais ampla de desobediência civil): aqui, as pessoas não falam primeiramente como pessoas éticas baseadas em “seus” valores, mas como membros da comunidade de seres humanos. Não são reivindicados valores éticos ou princípios políticos de tratamento igual, mas imperativos morais que não podem ser violados por uma comunidade jurídica, seja em relação aos seus próprios cidadãos ou “estranhos”, seja também em relação às gerações seguintes. As pessoas morais falam, então, em nome dos sem fala ou dos sem nome, as vítimas das decisões jurídicas, que, por exemplo, vão de encontro aos interesses fundamentais da humanidade numa perspectiva mais ampla. Em tais casos, o direito tem de ponderar sobre como avaliar a ruptura da lei levando em consideração os motivos; a comunidade política, em contraste, tem de perguntar se essas objeções não acabam tornando efetivas normas morais que não podem ser preteridas por nenhuma comunidade política (Forst, 2010 p. 316-317).

Em todo caso, eventual descumprimento das leis deve ser excepcional e deve ser justificado com base em situações de grave e insuportável injustiça. Ainda assim, a solução não deve ser construída no contexto de aplicação do direito; deve, sim, ser elaborada pelas instâncias políticas, para que as normas injustas sejam aperfeiçoadas ou revogadas. Dessa forma, revisada a legislação, de modo que seus fundamentos estejam devidamente justificados em termos de reciprocidade e de universalidade, retoma-se o caráter impessoal e obrigatório das normas jurídicas.

4 Contexto político

Ao segregar os contextos de justificação em quatro esferas normativas, Rainer Forst reforçou o papel da política enquanto arena da cidadania e da democracia e como instância produtora (e legitimadora) de normas jurídicas.

Os cidadãos não se autocompreendem apenas como pessoas do direito que vivem em uma comunidade jurídica, mas também como membros de um projeto político-histórico ao qual se sentem obrigados na medida em que expressa determinados princípios que consideram dignos de serem defendidos diante de si mesmos, de seus concidadãos e de terceiros (Forst, 2010, p. 317-318).

É nesse contexto que se pode observar, de modo mais nítido, a ideia de autonomia kantiana, pois o cidadão atua não apenas como destinatário, mas como coautor das normas que guiarão suas condutas. Em contrapartida, a comunidade política tem responsabilidades perante os concidadãos, as pessoas éticas, as pessoas de direito e em relação às pessoas morais. É na esfera política, portanto, que o cidadão deve justificar publicamente sua atuação e suas opções e, assim, construir soluções de compromisso. Deve, pois, atuar por meio de processos que garantam ampla participação, de modo que as escolhas preservem e promovam as identidades éticas e estejam em sintonia com as normas universais.

A comunidade política não é um dado, no sentido de ter uma existência pautada em termos abstratos e independente dos demais contextos. Pelo contrário, é um ambiente de luta, dentro do qual ocorrem, mediante regras previamente estabelecidas, os processos de construção das leis que criarão deveres e reconhecerão direitos que serão aplicados no contexto jurídico. Nesse sentido, por ser um contexto essencialmente conflitante (pois trata diretamente de relações de poder), a legitimidade da atuação política deve se guiar pela garantia da

participação de todos os concidadãos e pela atuação discursiva (Forst, 2010, p. 318).

Ressalte-se que é possível estabelecer dois momentos na produção legislativa. Primeiro, há as leis que se destinam a reger o processo político em si. É o caso do estabelecimento de regras de representação (por exemplo: sistemas eleitorais, financiamento de campanhas, funcionamento de partidos políticos) e de participação dos concidadãos na atividade política (como é o caso da previsão e amplitude da proposição de projetos de lei de iniciativa popular) ou regras de votação (maioria simples ou maiorias qualificadas). Geralmente, as regras desse primeiro grupo (que, conforme lembrado por Forst (2010, p. 313), Hans Kelsen denomina de “norma fundamental” e Herbert Hart refere-se como “regras secundárias”, pois são como “metarregras” que regulam a produção de outras regras) estão voltadas diretamente para a própria comunidade política e estão previstas nas constituições de cada país.

Ou seja, no “plano da cidadania e da democracia, a ‘justificação’ refere-se, portanto, prioritariamente à justificação recíproca de normas que devem valer universalmente para essa comunidade política: à autolegislação dos cidadãos” (Forst, 2010, p. 318). Em segundo lugar, a comunidade política atua seguindo o primeiro conjunto de regras, de modo a produzir leis dirigidas às pessoas de direito. Em ambos os casos, os cidadãos devem agir sob justificativas recíprocas e universais.

Nesse ponto, a atuação política deve se fundamentar em razões discursivas que se justifiquem em termos de reciprocidade e de universalidade, de modo a garantir a validade, no sentido habermasiano, das normas políticas e jurídicas. Nesse sentido, a “universalidade da norma tem de se comprovar antes que possa ser uma norma jurídica. Somente essa universalidade discursiva pode sustentar a pretensão de legitimidade do direito e obrigar politicamente os cidadãos” (Forst, 2010,

p. 318). Essa justificação da norma jurídica, a partir de sua produção no contexto político, promove um processo de aceitação, por meio do qual as pessoas de direito, ao reconhecerem as leis como também sendo suas, reforçarão seu cumprimento voluntário de seus comandos (ainda que não concordem plenamente com o conteúdo das obrigações estabelecidas).

Quando se trata de contextos de justificação, surge o questionamento quanto ao caráter ético da comunidade política. Deveria a esfera política refletir alguma concepção particular de bem? Tal como a comunidade das pessoas de direito, a arena política deve ser eticamente neutra. E deve ser assim para garantir a pluralidade de visões de mundo e evitar as tentativas de imposições por parte de qualquer grupo, seja majoritário ou minoritário. Nesse sentido, os “cidadãos criam e realizam o direito no qual pessoas éticas (particulares) são reconhecidas como pessoas de direito (iguais). As autonomias ética, jurídica e política formam um vínculo interno” (Forst, 2010, p. 280). Não é tarefa simples, pois é comum que pessoas éticas, atuando por meio de grupos, tenham a pretensão de ampliar suas visões de mundo e concepções de vida boa. Não pelo convencimento, mas pelo direito. Para isso, buscam o ambiente político como instrumento, com o objetivo de produzir normas jurídicas que visam a vincular as pessoas de direito, ainda que tais leis venham a impor concepções éticas desprovidas de caráter recíproco e universal.

Em outras palavras, somente quando uma comunidade política não adota ou não se identifica com qualquer concepção ética é que ela pode abranger toda a pluralidade de identidades, coletividades e individualidades. Isso porque o vínculo entre os concidadãos (no contexto político) não deve se justificar pela identidade ou aproximação de valores éticos, mas pelo compromisso de estabelecer as diretrizes de uma vida social em comum, que reconheça o fato do pluralismo. Somente assim, as pessoas poderão se ver “como concidadãos dotados dos mesmos

direitos e a comunidade política pode ser considerada um ‘bem’ comum” (Forst, 2010, p. 281).

Se não é possível uma absoluta identidade entre os planos éticos, jurídico e político, em que termos devem esses contextos se relacionar? Responde-se: por meio de um processo complexo de complementaridade e legitimação. Com efeito, embora possam entrar em conflito, tais contextos não estão necessariamente em oposição. A autonomia ética (desde que razoável) é assegurada pela capa protetora do direito. As regras jurídicas, por sua vez, são produzidas e obtêm legitimidade (pelo menos do ponto de vista procedimental) a partir do modo participativo e discursivo como são elaboradas pela comunidade política, cuja premissa básica é o reconhecimento recíproco dos cidadãos como sujeitos dotados de iguais direitos de atuação política. Por outro lado, em termos substanciais, ao mesmo tempo que o direito deve ser eticamente neutro (para poder preservar não uma, mas todas as concepções de bem), deve refletir, na maior medida possível, o contexto moral, a partir de normas aplicáveis a todas as pessoas (de modo recíproco e universal), em razão de sua condição de sujeitos morais.

Na proposta de Rainer Forst, a distinção forte entre os contextos jurídico e político aponta para um reforço da atividade política. O autor enfatiza que a pessoa de direito tem sua autonomia limitada, pois, em regra, é apenas destinatário da norma (e não seu autor). Em suas palavras:

Normas jurídicas, porém, não são justificadas para e por meio de pessoas do direito. Essa é uma tarefa da legislação que, se o direito quiser fazer valer sua pretensão de ser válido universalmente — e isto significa para cada pessoa como destinatário do direito — tem de ser uma justificação universal por meio dos cidadãos como autores do direito. [...] Os cidadãos são responsáveis pelo direito, enquanto que as pessoas do direito são responsáveis diante do direito (Forst, 2010, p. 313).

Destarte, no contexto político o cidadão tem autonomia plena, pois além de ser destinatário (ele deve se submeter às normas que disciplinam a produção de leis), é elaborador (coautor) das normas jurídicas. Dessa forma, ressalvados os casos extremos de desencontro entre o contexto moral e os contextos político e jurídico, que levam à desobediência civil ou ao direito de resistência (Forst, 2010, p. 315-316), o direito há de ser obedecido enquanto as normas estiverem em vigor. Eventuais injustiças e descasamentos entre o direito positivo e normas morais devem ser corrigidas no contexto político, mediante a produção legislativa.

O discurso político de cidadãos com direitos iguais preenche o vácuo que surge quando a pessoa de direito não é identificada com a pessoa moral, mas sua figura concreta é considerada como sendo institucionalizada no interior de uma comunidade jurídica. Essa figura concreta deve, certamente, estar de acordo com as normas morais, mas é determinada pelo discurso político de cidadãos autônomos que é a instância legítima que estabelece e modifica o direito. E é aqui que possíveis redefinições do conteúdo ‘não neutro’ das regulações jurídicas podem ser justificadas (Forst, 2010, p. 100).

Ou seja, conforme o trecho acima, a política é, para Rainer Forst, a “instância legítima que estabelece e modifica o direito”. Em outras palavras, reforça-se seu papel de mediação entre os planos moral e ético (ou, em outras palavras, entre o universal e contextual), a ser materializado por meio de leis. Por outro lado, limita-se o direito ao papel de executor ou garantidor (em razão de seu caráter coercitivo) das opções políticas, sem possibilidade de eventuais correções, no momento da aplicação das leis aos fatos, do conteúdo do que foi legislado.

Desse modo, a caracterização do contexto jurídico de Rainer Forst aponta para uma natureza conservadora do direito (o que, a princípio, pode soar estranho à tradição da Teoria Crítica na qual o autor se insere). Isso porque, no âmbito dos contextos da justiça, o direito é desenhado como uma proteção do contexto ético, a partir dos acordos firmados e das

formulações elaboradas no contexto político. Em todo caso, a configuração da comunidade política ressalta a amplitude de suas atribuições, realça a importância da justificação (em bases recíprocas e universais) e reforça a importância da participação da comunidade de cidadãos na produção normativa destinada às pessoas de direito.

5 Contexto moral

No contexto moral, em razão de sua dimensão universal, a justificação normativa para o agir humano requer uma fundamentação diferente e mais ampla, quando comparada com as que se aplicam aos contextos ético, jurídico e político. Essas esferas de ação têm por base motivações e critérios inerentes à pessoa ética (embora inserida no conjunto de comunidades específicas), de vigência quanto à pessoa de direito e de legitimidade democrática, no caso da pessoa política (os cidadãos). No entanto, na esfera moral, a ação exige justificação que transcende os planos anteriores, pois

Aqui [no contexto moral] a questão “o que devo fazer?” não se coloca primeiramente como aquela sobre quem sou ou que é bom para mim, ou sobre o que o direito exige, ou sobre o que é do interesse de todos os cidadãos, mas como aquela sobre o que é moralmente justificado, como se deve agir “como ser humano”. O que vale moralmente tem que valer para todas as pessoas morais como seres humanos (Forst, 2018, p. 318-319).

Em outros termos, o âmbito justificativo da moral é o mais ampliado possível e abrange os seres humanos enquanto pessoas morais, racionais e que devem ter sua dignidade considerada, preservada e promovida.

A tese dos contextos da justiça parte de um plano mais específico (o ético), o qual indaga a natureza e a identidade do *self*; passa pelo contexto (jurídico), o qual se mostra um pouco mais amplo, ao indagar

sobre o que as normas de direito garantem e obrigam; avança para uma análise mais ampla no contexto (político) de elaboração das leis a partir do interesse dos cidadãos, mas vinculado a uma comunidade política nacionalmente limitada. Chega-se, por fim, ao contexto moral que abrange normas universais e que considera o ser humano desvinculado de suas circunstâncias e que tem como objeto a caracterização daquilo que é justificado moralmente, a partir da condição de ser humano. Nesse sentido, a “universalidade moral significa respeitar cada pessoa como representante da comunidade universal dos seres humanos, como um ‘próximo’” (Forst, 2010, p. 342).

Trata-se, portanto, do contexto mais amplo de justificação: o que tem por objeto a “fundamentação de normas morais estritamente universais entre pessoas como pessoas morais e membros da comunidade moral de todos os seres humanos” (Forst, 2010, p. 283). Nesse sentido, a noção de pessoa está envolvida pela ideia de direitos humanos e, ao mesmo tempo, justifica essa categoria jurídica, política e filosófica. Isso porque, nessa comunidade ampliada, a ação humana deve ser pautada, segundo a tradição kantiana, em normas que se legitimam a partir de uma fundamentação recíproca e universal. No contexto moral (universal), em síntese, é que se torna possível e adequado estabelecer a essência mínima da dignidade humana, abstraindo-se das tradições e peculiaridades de cada comunidade (ética, jurídica ou política). Isso porque

As pessoas não são apenas pessoas éticas, pessoas do direito ou cidadãos com seus respectivos direitos e deveres, elas são também, como seres humanos, pessoas morais que possuem determinados direitos e deveres de reconhecimento para com, em princípio, “cada” pessoa — direitos que o conceito concreto de pessoa do direito deve ter em seu cerne (Forst, 2010, p. 283).

Na comunidade moral de seres humanos, a “autonomia moral significa, portanto, agir segundo normas que valem universalmente num

sentido moralmente irrestrito. Não são contestáveis com boas razões; sua validade é incondicionada, categórica e universal” (Forst, 2010, p. 319). O agir desse modo se pauta em justificações que exigem, além da universalidade, o caráter de reciprocidade entre as pessoas. Dessa forma, é possível vislumbrar dois momentos da ação moral: o momento da universalidade garante o caráter generalizante da ação humana (se o agir não for extensível a todos os seres humanos, não é moralmente adequado); por sua vez, o momento da reciprocidade assegura um poder de veto aos indivíduos que, concretamente, são atingidos por ações amorais ou imorais (ou seja, que violam o dever de universalidade). Isso porque normas morais não são as que “transcendem o contexto’ no sentido de que valem apenas para seres ‘ideais’, incorpóreos, mas sim que são válidas para todos, e isso significa que valem para cada pessoa moral *vis-à-vis* cada outro — e merecem essa validade” (Forst, 2010, p. 210).

O contexto moral impõe restrições ao político quando da produção das leis que comporão a comunidade jurídica. Por sua vez, ações morais priorizam a fundamentação universalizante; ações éticas demandam respostas que levem em conta o *self* situado. A conciliação entre tais extremos, longe de eliminar a relevância de cada um desses âmbitos (ético e moral), está nas construções políticas e na garantia proporcionada pelo direito. Ou seja, por meio dos contextos jurídico e político é possível realizar construções que levem em conta a interação entre o universal e o pontual.

Somente normas que puderem ser justificadas universalmente podem ser impostas moralmente. Por outro lado, normas morais não substituem valores éticos, normas jurídicas ou processos políticos. Normas morais são invocadas quando os contextos ético, jurídico ou político são criticáveis ou questionáveis do ponto de vista moral (caráter recíproco e universal das opções adotadas). A universalidade moral constitui o padrão mínimo a ser respeitado pelos demais contextos. Nesse sentido, afirma-se que os “princípios morais do respeito à

dignidade humana e do reconhecimento da obrigação de justificar universalmente normas válidas universalmente concedem às pessoas morais como seres humanos o conforto mínimo de um Hotel Hilton” (Forst, 2010, p. 284).

Por fim, na tese dos contextos da justiça, o plano moral atua como uma espécie de razão última de justificação. Não é por acaso que a ordem de exposição dos contextos adotada por Rainer Forst começa pela comunidade ética, passa pela jurídica, avança pela política e chega à moral. Curiosamente, conflitos intersubjetivos tendem a ser resolvidos nessa ordem. Se for possível buscar uma solução no plano da eticidade, a divergência pode ser superada da melhor maneira possível, pois as partes envolvidas estarão seguras de que adotarão a melhor decisão possível, de acordo com suas convicções mais íntimas e em sintonia com as comunidades éticas a que pertencem e compartilham valores. A princípio, seria a solução ideal. Contudo, isso pode não acontecer (e quase sempre não acontece). Caso esse acordo não seja possível na esfera ética, parte-se para a mediação jurídica: independentemente das concepções de bem das partes, o direito apresentará uma solução que deverá ser acatada por todos (tanto por “Saulo” quanto por “Paulo”, para utilizar a alegoria bíblica de Rawls e Forst). Contudo, se o direito não tiver instrumentos aptos para resolver o caso, retorna-se para o contexto político. Nessa hipótese, os concidadãos, em procedimento público, participativo e deliberativo, indicarão a solução, por meio da alteração do direito vigente. Se ainda assim, não for encontrada uma solução justa que apresente justificativas minimamente recíprocas e universais, será demandada a comunidade moral de seres humanos: nesse caso, o conflito (que não foi devidamente solucionado nos planos ético, jurídico ou político) deverá ser resolvido com fundamento em normas universalizáveis que, partindo da dignidade humana, reconheçam o ser humano como fim em si mesmo, unicamente por sua condição de pessoa moral que tem um direito fundamental à justificação (Forst, 2012).

Para ilustrar, tome-se o caso de uma situação de aplicação da pena de morte a ser executada por apedrejamento em um país, cujo governo tenha uma natureza teocrática (no qual os contextos ético, jurídico e político não são devidamente segregados) e em cujo ordenamento jurídico haja previsão legal dessa hipótese. O questionamento humanitário quanto à pena de morte em si e quanto à crueldade do modo de execução, provavelmente, não será resolvido no plano ético (pois parcela considerável da sociedade considera a conduta eticamente compatível com suas convicções pessoais, as quais são compartilhadas comunitariamente); não será resolvido no contexto jurídico (pois a penalidade está prevista no direito desse país) e não será resolvida no contexto político (pois é possível que a comunidade política como um todo não se disponha a alterar a lei ou as minorias não tenham força suficiente para isso). Dessa forma, o último apelo ocorrerá através do contexto moral. Aí, sim, será possível argumentar a injustiça da penalidade, pois sua previsão jurídica (ainda que legitimada pela ética e pela política) viola qualquer concepção de justificação recíproca e universal e desconsidera qualquer noção de dignidade humana.

É nesse sentido, portanto, que o contexto moral (que fundamenta as normas de direitos humanos universais e que deve ser observado pela comunidade política quando da elaboração das normas jurídicas) funciona como último elemento a fechar a estrutura dinâmica e mutuamente interativa dos contextos da justiça e nisso visivelmente reside a influência da moralidade da dignidade humana de Kant sobre os contextos de justificação normativa de Rainer Forst.

6 Considerações finais

Sob o espectro democrático qualquer comunidade no mundo do Século XXI é, em termos éticos, caracterizada pelo fato do pluralismo razoável. Nesse sentido, coexistem diversas e razoáveis concepções de

bem, muitas vezes incompatíveis entre si. Por outro lado, não cabe ao direito (nem à política) escolher uma de tais concepções e a promover em detrimento das demais (o que pode levar à intolerância, a perseguições e ao extermínio físico e cultural). Cabe ao direito reconhecer tal fato e atuar como uma capa protetora das identidades éticas, de modo a preservar as diferenças e promover a autonomia dos indivíduos, naquilo que não gerar desigualdades arbitrárias nem injustiças. Para isso, de modo a evitar os excessos do universalismo, as normas jurídicas devem ser submetidas aos legítimos processos de elaboração e estar em sintonia com as normas morais. Passa-se, assim, do contexto mais individual e concreto (o nível ético e pessoal) ao mais geral e abstrato (o nível moral), sob a mediação da política e com a garantia do direito.

Deve ser observado que, embora possa apresentar pretensões de universalidade, o plano jurídico não ultrapassa as fronteiras de um Estado soberano. Depende, pois, da institucionalização ou, na linguagem jurídica, da “positivação” de valores éticos ou de normas morais, através dos processos políticos. Nesse sentido, o processo de justificação passa a adquirir importância. Decisões no sentido de tornar obrigatórios valores éticos, de um lado, ou que venham a restringir direitos, de outro, devem estar respaldadas em justificação recíproca e universal, em sintonia com o contexto da pessoa moral. Da mesma forma, a necessidade de justificação passou a demandar um reforço da legitimidade da política, o que remonta à ideia kantiana de que só haverá efetiva liberdade (e, assim, legitimidade) se os destinatários das normas jurídicas puderem ser, ao mesmo tempo, coautores dessas mesmas normas. Isso se dá por meio da participação (ainda que de modo indireto) no processo político.

Portanto, o resultado é que uma teoria justa da justiça exitosa deve abranger conjuntamente esses quatro contextos. Deve, pois, levar em conta os sujeitos concretos (e abstratos, ideais) dotados de autonomia ética, jurídica, política e moral, e deve, em suma, ter a justificação

recíproca e universal das relações de poder como sua diretriz mais importante.

Referências

CANEY, Simon. Liberalism and communitarianism: a misconceived debate. In: *Political Studies*, v. 40, n. 2, 1992.

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

FORST, Rainer. *The Right to Justification*. Trans. Jeffrey Flynn. New York: Columbia University Press, 2012.

FORST, Rainer. *Justificação e crítica: perspectivas de uma teoria crítica da política*. Trad. Denilson Luis Werle. São Paulo: UNESP, 2018.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. *A teoria da justiça de Immanuel Kant: esfera pública e reconstrução social da normatividade*. Porto Alegre: Fi, 2017.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Jussara Simões. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

SANDEL, Michael. *O liberalismo e os limites da justiça*. 2. ed. Trad. Carlos E. Pacheco do Amaral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

SEN, Amartya. What do we want from a Theory of Justice? In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip (Eds.). *Contemporary political philosophy: an anthology*. 3. ed. Roboken: Willey Blackwell, 2019.

WERLE, Denilson Luis. *Justiça e democracia: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas*. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008.

O justo e o bem: em busca de uma síntese possível

*Juliano Cordeiro da Costa Oliveira*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.105.03>

1 Introdução

Este artigo objetiva discutir a controvérsia do justo e do bem, almejando uma síntese possível entre as respectivas tradições, à luz de Seyla Benhabib. Ela tenta reconciliar o justo e o bem, as questões de justiça com as de boa vida, mantendo com Habermas uma aliança crítica, no sentido de uma “oposição leal” (Frateschi, 2021). Benhabib considera o risco de a ética comunicativa habermasiana desenvolver um tipo de abordagem rigorosamente formal, deontológica, excluindo questões contingentes. Habermas insiste, segundo Benhabib, em privilegiar os aspectos generalizáveis dos agentes morais em detrimento de suas particularidades. Ele privilegiaria as chamadas questões de justiça, colocando em segundo plano as questões de boa vida. Com isso, a teoria de Habermas tenderia “a recair em uma posição excessivamente jurídica e centrada no sistema legal” (Frateschi, 2014, p. 367). A ética comunicativa habermasiana deveria, sobretudo, almejar não apenas as questões de justiça e de procedimentos, mas, ao mesmo tempo, as de boa vida.

A hipótese deste artigo, seguindo as intuições de Benhabib, é a de que a tradição do justo coloca em primeiro plano o formalismo e a

¹ Doutor em filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e professor adjunto de filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). E-mail: julianocordeiro81@gmail.com

deontologia da ética, desenvolvendo um tipo de universalismo que deixa em segundo plano as demandas de boa vida, por considerá-las apenas contextuais, sem universalidade. As éticas de matrizes aristotélicas e hegelianas são interpretadas, pela tradição deontológica, como a de Habermas, puramente como éticas contextuais, sem universalidade. Habermas concebe o bem num sentido rigorosamente particularista. A leitura habermasiana do bem é, nesse sentido, unilateral.

Sem abandonar a modernidade, Benhabib pretende reconciliar a clássica crítica de Hegel a Kant, na defesa de uma eticidade pós-convencional, considerando tanto a autonomia moderna kantiana como também a eticidade hegeliana. Para ela, a simples oposição entre questões de justiça (a prioridade do justo) e as de boa vida (prioridade do bem) não dá conta da complexidade e dos desafios éticos contemporâneos. “A disposição para colocar tradições teóricas rivais em diálogo é uma marca do modo benhabibiano de fazer filosofia” (Frateschi, 2021). Ela almeja evitar tanto um universalismo rigorosamente formal, como igualmente um relativismo moral que dissolve as questões no contexto, como em algumas correntes do comunitarismo e pós-modernismo. Em Benhabib, a universalidade pode ser remodelada nos termos da procura por uma eticidade pós-convencional, em lugar de uma perspectiva centrada na justiça, como nas tradições deontológicas da ética.

Benhabib (2021b) articula uma defesa do universalismo moral e político, recuperando determinadas intuições hegelianas, ao propor uma reconciliação entre a autonomia moderna, com a eticidade e a solidariedade, num universalismo sensível às diferenças, sem privilegiar o justo em detrimento do bem. Ela pensará uma nova ideia de comunidade, que não se fundamenta no pertencimento cultural, como em algumas correntes do comunitarismo, nem defenderá um universalismo meramente formal e procedimentalista, entendendo a necessidade de uma síntese possível entre o bem e o justo.

2 A prioridade do justo em relação ao bem

Na tradição deontológica da ética, a defesa de Habermas de um critério do justo sobre o bem, isto é, de critérios de justiça imparciais, ao invés da defesa de uma determinada concepção de bem particular, parte de sua leitura da modernidade e da defesa de um tipo especial de fundamentação de normas, no contexto de um pluralismo razoável de concepções de vida. Isso significa que a legitimidade das normas tem a ver com a participação dos sujeitos que deliberam sobre as diversas questões. A fundamentação de uma ética pós-metafísica e pós-tradicional é algo construído e justificado discursivamente (Habermas, 1990). A autoridade do sagrado é substituída, na modernidade, pela autoridade de um consenso discursivamente fundado.

Então, as pretensões de validade devem poder ser submetidas à crítica de uma forma racional, aberta a todos os implicados (Habermas, 1989). Além disso, elas devem ser fundamentadas linguisticamente, pois somente por meio da linguagem é que tais pretensões de validade se tornam públicas e abertas ao debate. Apenas um critério discursivo de justiça, deliberativo, é capaz, para Habermas, de fundamentar imparcialmente normas diante de um mundo marcado pelo pluralismo moderno dos modos de vida.

Por isso, a racionalidade comunicativa remete à prática da argumentação como instância de apelação, a fim de que a única força permitida no debate racional seja a do melhor argumento. Do contrário, uma norma não seria justificada perante o outro. Habermas defende que, mesmo diante de um pluralismo de visões de vida, é possível construir critérios normativos imparciais num mundo de crentes e não crentes, através de um critério pragmático da justificação pública. Na ação discursiva, abandonamos a aceitação de normas que regem o comportamento e perguntamos sobre as razões que as legitimam. Há a

passagem de uma moral puramente convencional (aceitação de normas), para a exigência de justificação das normas (Habermas, 1990).

Habermas (2002), a partir da exigência de critérios de justiça imparciais num mundo marcado pelo pluralismo simbólico, defende o cognitivismo, o universalismo e o formalismo contra as concepções emotivistas de que os juízos morais nada mais seriam do que expressões de nossas vontades subjetivas ou de uma eticidade particular de uma comunidade. Ele destaca uma prioridade do critério do justo sobre o bem, na avaliação de normas e ações morais, visto que o bem se referiria ao que é avaliado como adequado às nossas preferências e inclinações partilhadas intersubjetivamente, mas restritas a uma forma de vida específica. Já o justo avaliaria o que é igualmente do interesse de todos os concernidos através de um discurso livre, independentemente das concepções de bem ou felicidade. No justo, o critério é essencialmente o caráter discursivo das normas.

Na ética antiga, por sua vez, estava em questão fundamentalmente o bem que constituía os valores e a formação da *pólis*. Já na ética moderna, à luz de Kant, o ideal moral assume a forma de um imperativo, prescrevendo a forma, e não o conteúdo da ação: agimos por respeito ao dever. Para Kant (1974), na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, uma ação praticada por dever tem seu valor moral, não no propósito que ela quer atingir, mas na máxima que a determina. Não depende da realidade do objeto, mas do princípio do querer. A consequência é que devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que minha máxima se torne lei universal.

Kant ressalta que a vontade não está apenas submetida à lei, mas ela legisla a si mesma. A vontade obedece à lei de que ela mesma é a autora. Este é o mais profundo sentido da autonomia kantiana, influência determinante para Habermas e a tradição do justo. Portanto, as normas

não derivam do fim, do bem-estar ou da felicidade, e sim do princípio formal.

As éticas deontológicas invertem a perspectiva explicativa própria das éticas fundadas nos bens ou nos fins. Elas não recorrem à visão subjetiva do ator nem ao impulso da simpatia, compaixão, orientação pela concepção própria de bem ou cálculo das vantagens e desvantagens a serem esperadas. Ao contrário, elas explicam o agir moral do ponto de vista objetivo de normas obrigatórias que, mediante boas razões, afetam a vontade racional de sujeitos livres. A ideia kantiana de autonomia vincula o discernimento moral do que é bom para todos com a perspectiva da liberdade que se exprime na obediência apenas a leis que damos a nós mesmos.

O critério do justo, porém, é criticado por aqueles que consideram o agente moral como condicionado histórica e socialmente, agindo por motivações outras que não somente a consideração imparcial de todos os indivíduos. Habermas (2002), no entanto, defende que, em sociedades pluralistas e diferenciadas, são fundamentais os procedimentos deliberativos, e não propriamente um determinado conceito de boa vida ou conteúdos valorativos de uma determinada tradição ou religião. Contudo, críticos comunitaristas de Habermas afirmam que a ética do discurso, ao escolher um determinado conjunto de condições a serem preenchidas para a validade das normas morais, estaria vinculando-se, ela mesma, a um *ethos* particular. A ética do discurso estaria permeada de valores constituídos historicamente por um tipo de sociedade cujas práticas não seriam, de fato, universais, mas sim resultado também de uma determinada cultura e noção de bem.

Enquanto a prioridade do bem sobre o justo é característica das éticas clássicas de orientações teleológicas, a do justo em relação ao bem é uma marca das éticas modernas de orientação deontológica, com referência em Kant, tal qual Habermas. Para ele, priorizar o justo sobre o

bem significa vincular os discursos de fundamentação das normas a procedimentos de justificação que não dependam de um conjunto preestabelecido de valores éticos representativos de uma forma de vida particular. As éticas deontológicas defendem a necessidade de critérios de avaliação moral que independam dos contextos específicos.

A crítica habermasiana a posturas comunitaristas como a de MacIntyre e a de Taylor é a de que legitimam a ideia de que todas nossas valorações são fundamentalmente dependentes de uma tradição cultural determinada (Habermas, 2002). Na perspectiva habermasiana, a manutenção de um contexto cultural permanece como uma opção, e não como uma obrigação. Além disso, as demandas normativas não poderiam refletir as de boa vida.

Contudo, não seria também tal leitura habermasiana do paradigma da boa vida limitada, à medida que o filósofo alemão não considera o caráter universal das éticas do bem, reduzindo o bem viver a uma mera ética contextual, sem universalidade? A nosso ver, o debate entre a eticidade e a moralidade, assim como entre comunitaristas e liberais, é, em grande parte, limitado por interpretações unilaterais, seja na crítica ou na pura defesa do comunitarismo.

As éticas de matrizes aristotélicas e hegelianas são interpretadas, pela tradição deontológica, como a de Habermas, puramente como éticas contextuais, sem universalidade. Habermas concebe o bem num sentido rigorosamente particularista. Ele não menciona que os éticos gregos sempre defenderam uma ética do bem, sem reduzi-la a uma avaliação pura e simplesmente contingente da comunidade histórica específica. A leitura habermasiana do bem é, nesse sentido, unilateral. Em Aristóteles, por exemplo, é possível articularmos tanto uma ética ontológica, do bem, como, ao mesmo tempo, uma universalidade para além dos contextos específicos.

Seyla Benhabib (2021a), na teoria crítica contemporânea, parte das várias intuições habermasianas, como a defesa do pluralismo, da universalidade, da autonomia e da modernidade. Porém, ela problematiza Habermas, por considerar a ética do discurso demasiadamente deontológica. Benhabib enfatiza que o modelo habermasiano, ao priorizar o justo, deixando em segundo plano as questões de boa vida, corre sempre o risco de desenvolver um universalismo abstrato e vazio, ignorando as especificidades dos contextos. Com isso, ela propõe uma nova perspectiva de entendimento da noção de comunidade, diferenciando-se tanto do comunitarismo tradicional, que “louva” a tradição cultural, mas sem dimensão crítica, reflexiva e avaliativa, como também do deontologismo kantiano, que muitas vezes corre o risco de ignorar os contextos e a historicidade, fixando-se no procedimento e no formalismo deontológico.

3 Benhabib e a eticidade pós-convencional

Benhabib (2021a) argumenta que é possível buscarmos, na filosofia de Hegel, um ponto de vista moral universalista como situado dentro de uma comunidade ética, a saber: a eticidade pós-convencional. Para ela, há duas vertentes no comunitarismo aristotélico e hegeliano: a *integracionista* e a *participacionista*. A primeira reconstrói a comunidade por meio do resgate e da recuperação de uma visão integrativa de valores e princípios fundamentais; para o comunitarismo de linhagem integracionista, os problemas do individualismo, anomia e alienação nas sociedades modernas, só poderiam ser resolvidos com a recuperação ou revitalização de algum esquema de valores coerentes.

Já os participacionistas concebem uma comunidade como emergindo da ação comum, do engajamento e do debate nos domínios cívicos e públicos de sociedades democráticas. “Eu recuso a visão integracionista de comunidade por ser incompatível com os valores de

autonomia, pluralismo, reflexividade e tolerância nas sociedades modernas” (Benhabib, 2021a, p. 51). A noção participacionista enxerga os problemas da modernidade menos na perda de um sentido de pertencimento, unidade e solidariedade, e mais no sentido de uma perda de agência e eficácia políticas. Porém, diz Benhabib, os pensadores comunitaristas nem sempre são claros sobre qual perspectiva pretendem destacar diante dos problemas das sociedades modernas.

Segundo Banhabib, a recuperação da ideia de comunidade não precisa significar nem necessariamente significa a recuperação de algum esquema fundamentalista de valores; antes, as comunidades podem ser reconstruídas pela reafirmação do controle democrático sobre as megaestruturas desenfreadas da tecnologia e do capital moderno. Importante explicitar que Benhabib considera que as posições de Michael Walzer e Taylor não podem ser, na tradição comunitarista, assimiladas ao neoristolismo de MacIntyre, por exemplo. Benhabib argumenta que a posição de Taylor é profundamente devedora da modernidade e da cultura moderna. “Como Hegel, Taylor permanece um crítico do universalismo, só que a partir de dentro do horizonte da modernidade” (Benhabib, 2021a, p. 72).

Para Benhabib (2021a, p. 184), se se entende que, em lugar de uma reestruturação integracionista, a teoria política comunitarista defende uma reestruturação participacionista da nossa vida política, então essa teoria não está sujeita à acusação de romantismo político, “pois o participacionismo não implica nem desdiferenciação, nem homogeneidade de valores”. Nesse sentido, Forst explica que é equivocado supor que há homogeneidade entre teorias comunitaristas de um lado, e liberais de outro. Para ele, não podemos aceitar a premissa de que os argumentos liberais e comunitaristas sejam, em princípio, irreconciliáveis. “Pois o termo *community*, nos Estados Unidos, diferente de *Gemeinschaft*, na Alemanha, tem primordialmente um significado democrático, participativo” (Forst, 2010, p. 10-11).

Assim como Benhabib, Forst (2010) explicita que há uma tradição comunitarista que enfatiza a participação dos cidadãos na democracia; já a outra posição comunitarista ressalta a necessidade de uma identificação forte dos indivíduos com a comunidade. Benhabib, por conseguinte, assimila a posição comunitarista que pensa a comunidade, não a partir de sua integração cultural, e sim à luz de sua participação política. Ela acredita que a ética deontológica habermasiana, ao priorizar o justo em detrimento das questões de boa vida, correria o risco de desenvolver um universalismo vazio e abstrato, tendendo sempre ao institucionalismo.

Segundo Benhabib, o projeto da modernidade só pode ser reformado a partir de dentro dos recursos intelectuais, morais e políticos que se tornaram possíveis e disponíveis com a modernidade. Para ela, entre os legados da modernidade que precisam ser reconstruídos estão o universalismo moral e político, a autonomia, bem como a participação democrática. Benhabib almeja rearticular um universalismo sensível às diferenças. Contra Habermas, ela explicita que as relações de justiça não esgotam o domínio moral. Nas palavras de Benhabib (2021a, p. 49-50), “uma tendência da ética kantiana que persiste até hoje é o de modelar vínculos éticos segundo vínculos jurídicos”. Benhabib, partindo das intuições hegelianas, objetiva conceber o ponto de vista moral universalista como situado dentro de uma comunidade ética. Haveria, portanto, em Habermas, uma oposição binária entre questões de justiça e de boa vida, isto é, entre interesses generalizáveis e interpretações de necessidades privadas, entre normas públicas e valores privados.

Para Benhabib, a ética comunicativa habermasiana implica pressupostos éticos fortes e substantivos. Ou seja, as pressuposições da situação argumentativa têm, então, um contexto normativo que precede a própria argumentação moral, pressupondo “alguns compromissos substantivos” (Benhabib, 2021a, p. 167). A universalização não é apenas um procedimento formal, mas envolve, igualmente, a projeção utópica

de um modo de vida no qual reinam respeito e reciprocidade. Segundo Benhabib, a ênfase deveria ser menos no acordo racional, e mais na manutenção daquelas práticas normativas e relacionamentos morais nos quais o acordo razoável pode florescer e continuar como um modo de vida. O justo em si mesmo, defende Benhabib, promove uma visão de boa vida que nutre as normas de respeito universal. Tanto questões de justiça como de boa vida, tanto de normas como de valores, podem estar sujeitos ao debate e ao teste discursivo em uma conversação.

4 Considerações finais

Ao contrário do que Habermas sugere, nossas concepções de boa vida, assim como concepções de justiça, são assuntos sobre os quais o debate intersubjetivo e a reflexão são possíveis. Uma teoria deontológica forte que considera a justiça como o centro da moralidade restringe de modo desnecessário o domínio da teoria moral. À medida que as diversas questões são renegociadas, reinterpretadas e rearticuladas como resultado de um discurso radicalmente aberto, elas podem ser elaboradas de inúmeras maneiras. Afastando-se do rigoroso modelo consensual da ética do discurso de Habermas, Benhabib (2021b) estabelece um meio termo entre um universalismo apriorístico e outras formas mais radicais de contextualismo. Não se trata de uma separação rigorosa entre o justo e o bem, e sim como as diversas formas de boa vida são exercitadas de tal maneira que são compatíveis com princípios universalistas de justiça.

Um determinado paradigma que se orienta pela boa vida não necessariamente significa uma negação da universalidade nem uma defesa do puro contexto. É preciso reconhecer que os discursos práticos estão inseridos em tradições culturais, que os participantes são indivíduos que carregam consigo as suas próprias histórias de vida e que ambas as coisas formam e influenciam o conteúdo dos discursos. As concepções de justiça que aparecem em discursos práticos são ancoradas

nas necessidades, nas tradições culturais e modelos de socialização (Frateschi, 2014).

Entretanto, o debate contemporâneo entre o justo e o bem é, em grande parte, unilateral, seja pelos defensores do procedimentalismo kantiano e suas reconstruções, como há em Habermas, seja pela tradição comunitarista. A nosso ver, a vantagem da abordagem de Benhabib é enfatizar o caráter dialético desse debate, apontando limites e vantagens tanto do justo como do bem, em direção à sua própria proposta de uma eticidade pós-convencional. Nesse sentido, o retorno às reflexões hegelianas e sua análise dialética da modernidade são essenciais para sua elaboração conceitual.

Referências

BENHABIB, S. *Situando o self: Gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea*. Brasília: Universidade de Brasília, 2021a.

BENHABIB, S. Em defesa do universalismo – mais uma vez! Uma resposta aos críticos de *Situando o Self*. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, 2021b.

FORST, R. *Contextos da Justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.

FRATESCHI, Y. Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib: apropriação e crítica de Hannah Arendt. In: *ethic@*, v. 13. n. 2, 2014.

FRATESCHI, Y. Prefácio à edição brasileira. In: BENHABIB, S. *Situando o self: Gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea*. Brasília: Universidade de Brasília, 2021.

HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

Teorias da Justiça

HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

Uma teoria da justiça feminista

Rafaela Weber Mallmann¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.105.04>

1 Introdução

O trabalho aqui apresentado foi retirado do terceiro capítulo da dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS em março de 2022, sob o título: *uma teoria da justiça feminista: reflexões acerca da mutilação genital feminina*². A discussão a seguir, portanto, faz parte da seção 3.4 *Emancipando as mulheres: uma teoria da justiça feminista em Lemândia*.

Pensar uma teoria da justiça atualmente requer considerar os arranjos sociais em que a humanidade se encontra, e com isso, a discussão a respeito das desigualdades entre homens e mulheres surge como um dos principais problemas a serem enfrentados. É a partir dessa realidade que o objetivo deste trabalho consiste em apresentar uma teoria da justiça feminista, com base na complementação teórica entre o enfoque das capacidades humanas centrais de Martha Nussbaum e o princípio da paridade participativa de Nancy Fraser.

Considerando que a apresentação de um caso base facilita a compreensão do estudo, utiliza-se a prática da mutilação genital feminina como exemplo de uma realidade em que a mulher é

¹ Graduada em Direito pela Unijuí. Mestra em Filosofia pela PUCRS. Doutoranda em Filosofia pela PUCRS com realização de doutorado sanduíche na Universidade de Bonn/Alemanha. Integrante da AI Robotics Ethics Society (AIRES). E-mail: rafaela.mallmann@edu.pucrs.br

² A dissertação completa pode ser encontrada aqui: <https://repositorio.pucrs.br/dspace/handle/10923/24438>.

instrumentalizada, de modo que seu corpo é tratado como um meio em que significados culturais são inseridos. A partir deste caso busca-se demonstrar uma discussão teórica a respeito da instrumentalização das mulheres, a utilização das capacidades humanas centrais como uma forma de justiça social básica, de modo que a partir do respeito à lista as mulheres terão autonomia para ser e fazer o que quiserem. Acrescenta-se ainda a esta ideia a teoria tridimensional da justiça de Nancy Fraser, que é considerada uma forma de organização social que possibilite às mulheres um campo legítimo para reivindicações de justiça a partir do fundamento da paridade participativa.

Nesse sentido, o problema que norteia a pesquisa indaga: é possível considerar um mínimo ético para o tratamento com o ser humano tendo em vista a diversidade cultural existente? Utilizando como base o caso da mutilação genital feminina e a discussão filosófica envolvendo o tema, a igualdade de gênero pode ser fundamento para uma teoria da justiça? A pesquisa é do tipo exploratória, utilizando a coleta de dados em fontes bibliográficas disponíveis em meios físicos e na rede de computadores. A atualidade da discussão é visível por ser um tema debatido mundialmente. Identificada como 5º Objetivo de Desenvolvimento Sustentável (ODS), a igualdade de gênero possui como Meta 5.3 a eliminação de práticas nocivas como as mutilações genitais femininas.

Um povo que realiza a mutilação genital feminina, não garante direitos de forma equânime às mulheres, como direito à liberdade, igualdade, propriedade, associação e liberdade religiosa. As mulheres presentes nessa comunidade ocupam o espaço privado das relações sociais, não possuem direito ao voto e nem participação política.

Nesse trabalho foi criada uma sociedade fictícia chamada Lemândia, e essa opção se deu por envolver problemas de desigualdade em relação às mulheres de forma geral, de modo que caso se optasse por

uma sociedade em concreto, qualquer delimitação de aplicabilidade teórica poderia ser compreendida como válida naquele contexto, mas inválida em um contexto diverso.

Os problemas enfrentados pelas mulheres nesta sociedade fictícia são encontrados em diversos contextos, e isso possibilita visualizar de uma forma ampla como, a partir do reconhecimento dessas desigualdades, cada comunidade/sociedade poderia aplicar esta teoria da justiça feminista proposta na presente pesquisa.

2 Lemândia: aplicando a teoria

Refletindo especificamente sobre o caso da mutilação genital feminina, é possível utilizar o exemplo de Lemândia, um povo que realiza a MGF, não garante direitos de forma equânime às mulheres e aos homens, e aqui pode se especificar direito à liberdade, igualdade, propriedade, associação e liberdade religiosa. Nesta comunidade, as mulheres realizam trabalhos fora da área do lar, mas todas as tarefas são relacionadas ao lar. Como buscar água em poços próximos, fazer as compras no mercado, alimentar os filhos, preparar almoço, jantar, cuidar dos filhos, do marido, e dos afazeres gerais da casa.

De certa forma, as mulheres ainda ocupam o espaço privado das relações sociais, pois não possuem direito ao voto, ou qualquer forma de participação política ou espaço para reivindicar o que precisam. Aplicando a política do reconhecimento a este caso, busca-se reconhecer a mulher como membra ativa daquela comunidade. Nesse caso é importante demonstrar a diferença de Fraser e Honneth, na medida em que não se busca reconhecer a identidade da mulher, mas a condição de igualdade de status com paridade participativa, para garantir a participação na vida pública.

Buscando superar a subordinação, é necessário a desinstitucionalização de padrões de valoração cultural que impedem a participação das mulheres, tendo em vista que é devido às tradições culturais de Lemândia que as mulheres não podem participar com igualdade da vida pública, baseado em uma cultura extremamente patriarcal. Essa negação de participação condiz com o falso reconhecimento, e se trata de uma injustiça, tendo em vista que as mulheres não participaram em condições de igualdade da escolha desses padrões, levando a uma subordinação institucionalizada. É nesse sentido que Fraser vai além da abordagem de Nussbaum ao criticar as instituições impostas.

Outra diferença da abordagem de Nussbaum (2000) é que Fraser (2009a) não busca encontrar uma concepção de boa vida que seja universalmente compartilhada, sendo a abordagem do reconhecimento de status deontológico, incorporando uma liberdade subjetiva, que garante que são os indivíduos e grupos quem irão definir o que consideram uma boa vida, bem como as formas que irão alcançá-la dentro dos limites da liberdade. Apesar desta diferença, a incorporação da lista de capacidades não trata de uma definição exata do que é uma boa vida, ela de certa forma propõe condições mínimas de existência para que as pessoas possuam condições básicas de perseguir a boa vida que consideram adequadas. Assim, acredita-se que a ideia de liberdade proposta pelas duas teóricas condiz, e que as duas propõem os meios para alcançar os fins que desejam.

Fraser (2007) ressalta que o modelo de status utiliza uma concepção de justiça que pode ser aceita por diferentes visões da boa vida. Da mesma forma que a utilização da lista de capacidades pode ser aderida por quem possui diferentes concepções acerca do bem, e dos fins que desejam buscar, na medida em que sua complementação de acordo com cada contexto social é possibilitada.

A ideia de estima social é utilizada por Fraser (2007) no sentido de que todos possuem o direito igual de buscar esta estima por meio de condições justas de igualdade e oportunidades. Essas condições podem de fato ser asseguradas pelo respeito às capacidades, tendo em vista que garantem um mínimo existencial por meio de uma justiça social básica. O problema ressaltado por Fraser (2007) é que essas condições não são asseguradas quando os padrões institucionalizados de valoração cultural depreciam o feminino.

Fraser (2009a) reconhece que quando o não reconhecimento envolve negar a humanidade comum dos participantes, é necessário aplicar o reconhecimento universalista, no sentido de reconhecer essa humanidade acima do grupo. Que é o caso em que se pode aplicar ao povo de Lemândia, na medida em que as mulheres não são reconhecidas inteiramente por sua humanidade, sendo utilizadas como meios em que se inserem significados culturais como a mutilação genital feminina, para atingir outros fins, como agradar o homem e possibilitar a purificação para um casamento.

Essa abordagem da paridade participativa permite ver as reivindicações pelo reconhecimento da diferença de modo contextualizado. As necessidades por reconhecimento das mulheres, que são subordinadas, são diferentes das necessidades de reconhecimento dos homens, que são dominantes, dessa forma, as reivindicações que promovem a paridade de participação serão moralmente justificadas.

Considerando portanto a necessidade de que os reivindicantes demonstrem que os arranjos atuais impedem a participação em condição de paridade na vida social, as mulheres podem demonstrar no caso da redistribuição, como os arranjos econômicos de Lemândia negam as condições objetivas necessárias para a paridade participativa, como o fato de o homem controlar o dinheiro da família, sem deixar às mulheres qualquer possibilidade de utilização de seu dinheiro e até mesmo sem a

possibilidade de buscar trabalhos fora de casa e possuir independência financeira. Dessa forma, a paridade participativa é prejudicada, e as mulheres podem reivindicar a importância dessa independência a partir de uma reforma econômica.

Essa questão também possui relação com a reivindicação por reconhecimento, na medida em que os padrões institucionalizados de valoração cultural, com um forte enraizamento patriarcal, negam as condições intersubjetivas que são necessárias à paridade de participação. Isso se dá quando a mulher é reconhecida culturalmente como um ser subordinado e inferior ao homem. O procedimento da MGF se dá puramente por julgamentos morais sobre o corpo das mulheres, com o intuito de garantir que um casamento seja efetivado, como se este fosse o fim destinado a todas as mulheres daquela cultura. Não há como considerar qualquer condição intersubjetiva garantida às mulheres nesse caso, tendo em vista ainda os problemas físicos e psicológicos que irão afetá-las para o resto da vida, além do corte brutal do órgão relacionado ao prazer feminino.

Nesse sentido, as reivindicantes do reconhecimento podem demonstrar como as mudanças institucionais socioculturais que buscam, envolvendo o fim da mutilação genital feminina e a constitucionalização de direitos mínimos às mulheres por meio das capacidades, pode promover as condições intersubjetivas necessários para garantir o reconhecimento das mulheres, e que isto de forma alguma pioraria outras disparidades.

Fraser (2007) reconhece que a mutilação nega a paridade no prazer sexual e na saúde das meninas e mulheres. Com o modelo de paridade de participação, é possível avaliar deontologicamente estas reivindicações por reconhecimento sem a necessidade de uma avaliação ética da prática cultural da MGF.

Apesar de Fraser ressaltar que não há necessidade de avaliar eticamente a prática, tendo em vista que pelo filtro da paridade participativa ela já seria condenada, é possível verificar que também ao avaliar sob uma perspectiva ética, o fim da MGF seria visto como necessário. Isso se dá ao utilizar o imperativo categórico, como já mencionado em tópico anterior, em que primeiro o ato da mutilação não pode ser visto como universal, na medida em que a conduta não é boa em si, e pelo fato de a mulher ser considerada um mero instrumento para a realização de outro fim. Kant proporciona essa análise ética da prática, e é retomado por Nussbaum que também trabalha com a ideia de a mulher ser um fim em si mesma, no sentido de não ser utilizada como ferramenta para atingir fins de terceiros, e ainda, neste caso, fins patriarcalmente enraizados na tradição. Dessa forma, a proposta de complementação entre as ideias de Nussbaum e Fraser demonstra como a prática da MGF é condenada tanto moralmente quanto eticamente.

O modelo de paridade participativa é aplicado dialogicamente e discursivamente, através de um processo democrático de debate público. Fraser (2007) afirma que a paridade representa o principal idioma da razão pública, no sentido de ser a linguagem utilizada para conduzir a argumentação política sobre questões de redistribuição e de reconhecimento.

Após estabelecido o diálogo público em um processo democrático sobre as reivindicações envolvendo a justiça que as mulheres necessitam, acrescenta-se a isso a constitucionalização da lista de capacidades humanas centrais. Como Nussbaum (2013b) trabalha com a ideia de um consenso em nível internacional, não quer dizer que todos os elementos inseridos no consenso sejam baseados nas tradições democráticas ocidentais, como já demonstrado anteriormente, mas que a justificação em nível internacional é possibilitada para que as pessoas possam endossar a lista e complementá-la de acordo com seus contextos.

As capacidades são vistas como direitos fundamentais, e isso que justifica a inclusão de uma capacidade na lista. No caso de Lemândia, em que diversos direitos das mulheres são negados, essa constitucionalização permite que as mulheres tenham acesso equânime em relação aos homens, aos direitos fundamentais que garantirão condições mínimas para elas desenvolverem suas vidas de acordo com o que querem ser ou fazer. A lista representa um mínimo adequado, no sentido de que caso uma pessoa encontre-se com uma capacidade abaixo desse mínimo, é uma falha na justiça social básica. A partir da verificação dessa falha de justiça, a mulher pode reivindicar no processo público e democrático determinado por Fraser, de que forma aquela injustiça lhe afeta e qual a proposta para melhorá-la, demonstrando que não irá afetar outras disparidades, como já explicado anteriormente.

Dessa forma, a deficiência em determinada capacidade impede a paridade de participação, e com isso, a lista de capacidades pode ser utilizada como um parâmetro de igualdade entre homens e mulheres. Não é possível compensar determinada falta de capacidade em uma área com a exacerbação de outra capacidade em outra área. O mínimo deve ser respeitado a todos para garantir a igualdade. Isso ocorre porque essa abordagem considera que existem determinadas funções essenciais à vida humana, de modo que possibilitam o pleno desenvolvimento individual.

Como demonstrado ao explicar a abordagem das capacidades da Nussbaum (1999) no tópico anterior, existem três tipos de recursos para determinar o senso de valor e da dignidade humana como necessários a fim de originar os deveres sociais e políticos. No caso de Lemândia, ao pensar nas capacidades básicas que são a base inata para os indivíduos desenvolverem uma capacidade mais avançada e uma base moral, verifica-se que as mulheres possuem essa base, mas ela não é estimulada pela falta de acesso a um plano efetivo de capacidades.

Sobre as capacidades internas, as mulheres que passam pelo procedimento da MGF não possuem a capacidade interna (que são os estados da própria pessoa) para o próprio prazer sexual, e com isso, resta prejudicada a dignidade humana das mulheres. Já sobre as capacidades combinadas, que condizem com a combinação entre as internas e as condições externas para exercitar determinada função, a mulher que passa pelo procedimento da MGF já perde a capacidade interna quando ocorre a prática, e ela nunca mais é restaurada a fim de combinar com qualquer fator externo que possibilite exercer livremente sua vontade.

Como as mulheres de Lemândia não possuem acesso ao voto ou participação política, elas possuem a capacidade interna, mas não combinada de efetivar essa participação. Na medida em que a lista de capacidades é uma lista com capacidades combinadas, é necessário garantir o que está presente na lista para que não implique em injustiças nas diversas áreas capacitárias, e a plena efetivação e respeito à lista possibilita promover o desenvolvimento adequado das competências internas e externas das pessoas.

Fraser (2009b) propõe uma reflexão sobre quem conta como sujeito de justiça e quais as necessidades e interesses que precisam ser levados em consideração. Para trabalhar com a justiça em termos anormais, e pensar no mal enquadramento como uma questão de justiça, é necessário um princípio normativo discriminatório que possibilite avaliar os quadros de justiça concorrentes. Para isso, utiliza o princípio de todos os sujeitos, que garante que os indivíduos que estão sujeitos a uma determinada governança estrutural, possuem uma posição moral como sujeitos de justiça em relação a ela. Assim, os membros de Lemândia são todos os indivíduos que estão sujeitos à mesma governança. Dessa forma, uma questão será considerada justa quando todos os sujeitos às estruturas de governança de Lemândia receberem igual consideração.

Para gerar a reflexividade necessária na justiça anormal, Fraser (2009b) propõe aderir à visão tridimensional do “o quê” da justiça, que envolve suas ideias de reconhecimento, redistribuição e representação, que estão sobrecarregados pelo princípio normativo da paridade participativa. Dessa forma, a fim de esclarecer as anormalidades do “quem”, Fraser (2009b) se concentra na dimensão da representação, pois é a partir da dimensão política da justiça que se pode fornecer a reflexividade necessária para esclarecer as disputas sobre o “quem” na justiça anormal.

A dimensão política pode se aplicar no nível político comum e no meta-político. É na dimensão política comum que são estabelecidos os termos para que os membros da comunidade apresentem suas reivindicações. É nessa dimensão que se deve estabelecer às mulheres o direito de reivindicar melhorias na qualidade de vida, com o acesso equânime aos direitos fundamentais representados pelas capacidades e pelo fim da mutilação genital feminina.

Como é nesse nível que será questionado se as relações de representação são justas e se as regras de decisão garantem a todos igualdade de voz nas deliberações públicas, no sentido de todos poderem participar em igualdade, verifica-se que caso não seja oportunizado às mulheres estas condições delimitadoras de igualdade, haverá um confronto com as injustiças políticas comuns.

Isso ocorre porque se nega às mulheres a chance de participar em igualdade com homens. Em muitas localidades, tais questões foram importantes para organizar mudanças como cotas de gênero em listas eleitorais, mas apenas isso não é o suficiente. É necessário garantir à mulher o direito de votar em outras mulheres, de participar ativamente da vida pública, independente se ocupa um cargo político ou não.

No nível meta-político se tem no cerne da representação, a inclusão ou exclusão das comunidades ao considerá-las como

reivindicantes ou não da justiça. Esta área conta com estabelecimento prévio de quem irá contar com membro e que pode reivindicar direitos. Um questionamento que se pode fazer é se os limites da filiação política excluem quem tem direito à voz. Isso ocorre quando as mulheres não são julgadas aptas a participar da esfera política. Com isso, haverá uma injustiça meta-política. Quando a mulher não é constituída como membra, ela é excluída da esfera de sujeitos que podem reivindicar demandas envolvendo a distribuição, reconhecimento e representação política ordinária.

Fraser (2003) demonstrou como vê a diferença entre as ideias de transformação e afirmação como remédios para problemas de reconhecimento e distribuição. Apesar de demonstrar preferência pelas ideias transformativas, reconheceu que existem medidas afirmativas que podem alterar significativamente a realidade social, atuando não apenas como uma forma rápida de resolver determinado problema, mas como um fator que a longo prazo irá promover uma mudança contextual.

O enfoque das capacidades de Nussbaum (2000), em um primeiro olhar, pode parecer uma medida simplesmente afirmativa, por se tratar de medidas utilizadas pelo Estado para promover a melhoria na vida das mulheres, considerando que a resolução se daria de certa forma de “maneira rápida” e não atingiria a fundo as estruturas sociais que levam as desigualdades às mulheres.

Olhando profundamente as mudanças que esse enfoque oportuniza, é possível dizer que se trata do exemplo de reforma não reformista que Fraser (2003) trabalha, pois se trata de uma medida afirmativa, mas que a longo prazo pode alterar significativamente o cenário de vida das mulheres. Isso se dá porque ao oportunizar uma realidade em que a razão prática seja estimulada, as mulheres poderão refletir criticamente sobre o planejamento da própria vida, o que oportuniza uma emancipação de contextos de vida que considerem

inadequados. Ao refletir criticamente sobre o procedimento da MGF, as mulheres podem ver o impacto que o procedimento causa em suas vidas e encontrar formas de erradicar com a prática.

Ainda, as capacidades envolvendo vida, saúde física e integridade física, por si só já permitem verificar como a mutilação genital feminina fere todas elas, e que a partir da garantia dessas capacidades a qualidade de vida das mulheres melhorará a longo prazo, considerando que agressões sexuais, violência doméstica e outras formas de violência contra as mulheres podem sofrer uma mudança estrutural. Isso ocorre na medida em que ao ferir estas capacidades, reivindicações envolvendo a injustiça social serão feitas na esfera pública, e poderá se trabalhar medidas de conscientização aos homens sobre a igualdade em relação às mulheres e os problemas relacionados à violência e dominação, alterando a própria estrutura da consciência da sociedade a respeito desses temas.

As capacidades referentes à emoção, afiliação, outras espécies e controle sobre o próprio ambiente dizem respeito à interação entre a própria humanidade com a humanidade do outro e com a natureza, em que ao estimular essas questões, a visão da sociedade em relação ao meio ambiente, por exemplo, será alterada, a longo prazo, em sua estrutura, de modo que os indivíduos reconheçam a sensação de pertencimento a um mesmo mundo em que existe uma codependência entre a natureza e o ser humano. E quanto ao estímulo da relação afetiva com o outro, a interação social é estimulada, assim como o desenvolvimento emocional saudável, que influencia diretamente na qualidade de vida das mulheres, principalmente quando se encontram em uma situação de subordinação em relação aos homens.

A emancipação que as capacidades oportunizam, sem dúvidas garantem a longo prazo, a mudança no cerne da estrutura social que gera a desigualdade entre homens e mulheres, e neste caso específico da própria estrutura que sustenta a mutilação genital feminina, na medida

em que ao garantir o mínimo de capacidades designadas, já oportunizará às mulheres condições reflexivas e existenciais para se emanciparem dessa situação de subordinação e violência. Ainda, o próprio investimento em uma lista de capacidades garante que as mulheres tenham condições básicas de reivindicar na esfera pública qualquer injustiça referente ao reconhecimento, à distribuição e à representação, que contam como condições indispensáveis para a efetivação de uma justiça social básica que reconheça e garanta a dignidade humana de todas as mulheres.

3 Considerações finais

Como explicado anteriormente, este texto faz parte da dissertação de mestrado apresentada ao PPG Filosofia da PUCRS, de modo que está inserido em uma pesquisa desenvolvida durante dois anos a fim de refletir sobre a possibilidade de uma teoria da justiça feminista.

A tentativa de desenvolver essa teoria da justiça foi utilizada com base no caso da mutilação genital feminina a fim de emancipar as mulheres que passam ou poderão passar pelo procedimento. Mas o enfoque desse desenvolvimento permite pensar a situação de mulheres em todo o mundo, e pode ser aplicado a qualquer caso e qualquer contexto a fim de melhorar a situação de vida das mulheres. Como demonstrado, Fraser e Nussbaum partem de vertentes teóricas distintas, mas a complementação entre suas teorias possibilita visualizar que tanto no campo da ética quanto da moralidade, a realização da mutilação genital feminina é questionada e vista como uma falha de justiça, no caso de Fraser envolve uma falha na paridade participativa, e de Nussbaum como uma falha na justiça social básica por prejudicar capacidades básicas como a integridade física, psicológica, razão prática, entre outras.

Ainda, uma das críticas direcionadas às teorias femininas atuais, que inclui o feminismo liberal, é que não se critica as instituições sociais impostas. Dessa forma, a complementação do enfoque das capacidades com a teoria de Fraser permite ajustar esse déficit teórico apontados às teorias liberais.

O potencial transformador destas duas teorias juntas permite delimitar uma forma de organização social que tenha sempre como base a participação equânime de todos os membros de determinado Estado, no sentido de poderem reivindicar situações que dificultem seu acesso a uma justiça efetiva. Ainda, ajuda a determinar o “quem” da justiça na medida em que as mulheres sejam incluídas como membras reivindicantes. Aderindo essa ideia de participação equânime e da efetivação das capacidades humanas centrais, as mulheres estarão aptas a reivindicar qualquer questão de justiça que envolva suas vidas e garantir o respeito à dignidade humana. É por isso que se acredita que essa complementação teórica pode ser utilizada em nível mundial para pensar a situação das mulheres, e oportunizar estudos futuros com esse enfoque.

Nesse sentido, o presente trabalho buscou apresentar uma forma de melhorar a qualidade de vida das mulheres que passam pelo procedimento, e indo além dessa realidade, de melhorar a qualidade de vida das mulheres em todas as localidades. É necessário pensar em âmbito local e internacional para que as ações locais possuam reflexos em âmbito global na efetivação da dignidade humana, e com isso, o respeito a uma justiça social básica é condição imprescindível para que as mulheres possam desenvolver suas vidas de acordo com o que querem ser e fazer.

Dessa forma, respondendo aos problemas propostos na pesquisa, verificou-se que é possível sim considerar um mínimo ético para o tratamento com o ser humano, considerando a existência de uma diversidade cultural, e que isso se dá com a utilização das capacidades

humanas centrais, que possibilita a não instrumentalização das mulheres; e ainda, que a igualdade de gênero pode ser fundamento para uma teoria da justiça, a partir da complementação teórica entre a teoria tridimensional da justiça de Fraser e o enfoque nas capacidades de Nussbaum, que possibilita refletir sobre a condição da mulher em diversas realidades, podendo ser utilizada essa ideia como base para a realização de trabalhos futuros, como o desenvolvimento de planos internacionais de governança em prol da igualdade de gênero.

Referências

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation. In: *Redistribution or recognition? a political-philosophical Exchange*. Trans. Joel Golb, James Ingram and Christiane Wilke. New York: Verso, 2003.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? In: *Lua Nova*, n. 70, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452007000100006>. Acesso em: 23 set. 2021.

FRASER, Nancy. Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado. In: *Lua Nova*, n. 77, 2009a. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452009000200001>. Acesso em: 02 set. 2021.

FRASER, Nancy. Who Counts? Dilemmas of Justice in a Postwestphalian World. In: *Antipode*, v. 41, n. S1, 2009b. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-8330.2009.00726>. Acesso em: 20 set. 2021.

NUSSBAUM, Martha C. Feminism and internationalism. In: *The Metaphilosophy Foundation and Blackwell Publishers Ltd*. Main Street, Cambridge, v. 27, n. 1&2, 1996. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/24439175>. Acesso em: 20 ago. 2021.

NUSSBAUM, Martha C. *Sex & Social Justice*. New York, Oxford University Press, 1999.

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

NUSSBAUM, Martha C. El futuro del liberalismo feminista. In: *ARETÉ Revista de Filosofía*. v. XIII, n. 1, 2001. Disponível em: <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/7427>. Acesso em: 01 jun. 2021.

NUSSBAUM, Martha C. On Hearing Women's Voices: A Reply to Susan Okin. In: *Philosophy & Public Affairs*, n. 2, 2004. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/227986028_On_Hearing_Women's_Voices_A_Reply_to_Susan_Okin. Acesso em: 03 nov. 2021.

NUSSBAUM, Martha C. Julgando outras culturas: o caso da mutilação genital. In: MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flavia. *Teoria Política Feminista: textos centrais*. EDUFF, 2013a.

NUSSBAUM, Martha C. *Fronteiras da justiça: Deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie*. São Paulo: Martins Fontes, 2013b.

ODS. *Objetivos do Desenvolvimento Sustentável*. Disponível em: <https://odsbrasil.gov.br/objetivo/objetivo?n=5>. Acesso em: 27 jun. 2021.

OMS. *Eliminação da Mutilação Genital Feminina: Declaração Conjunta* OHCHR, ONUSIDA, PNUD, UNECA, UNESCO, UNFPA, ACNUR, UNICEF, UNIFEM, OMS. Organização Mundial da Saúde, 2008.

John Rawls e a justiça como equidade: visão panorâmica

Elnora Gondim¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.105.05>

1 John Rawls: questões gerais

A filosofia rawlsiana é denominada de justiça como equidade, cujas principais preocupações teóricas visam à resolução das questões sobre desigualdades que ocorrem nos sistemas político-liberais. Rawls elege a justiça, a primeira virtude das instituições político-sociais, como princípio norteador na construção da sua obra. Sua contribuição teórica destina-se aos princípios da justiça os quais servem de regras gerais para as sociedades bem-ordenadas.

Uma Teoria da Justiça, obra publicada em 1971, foi o ponto-chave para a sistematização da justiça como equidade rawlsiana; resultado de várias reflexões feitas ao longo do tempo. No entanto, embora Rawls, em todos os seus escritos, sempre teve como elemento norteador a questão da justiça, a sua teoria sofreu várias revisões. No curso de suas obras, ele tenta corrigir inconsistências da teoria da justiça como equidade, culminando com a publicação de *O Liberalismo Político* (1993), onde aqui, dentre outras coisas, é feita uma restrição teórica ao campo do político.

A evolução teórica do pensamento rawlsiano é nítida; nesse interim, entre o texto de 1951 até aquele de 1993, vários artigos e

¹ Doutora em Filosofia/PUCRS; Professora de Filosofia/UFPI.
E-mail: elnoragondim@yahoo.com.br

conferências são publicados com o intuito de fornecer uma fundamentação mais sólida para a questão da justiça. Nesse sentido, aqui cumpre salientar que a pergunta pela justificação da teoria rawlsiana da justiça é aquela sobre o método.

Sob o aspecto metodológico, Rawls pode ser considerado, desde *Uma Teoria da Justiça*, um coerentista, utilizando o método do equilíbrio reflexivo². Não obstante, em sua teoria, embora tendo sempre como fio condutor as questões sobre a justiça, quanto à questão de justificação, mudanças significativas ocorreram, tendo em vista que Rawls nem sempre partiu da justificação epistêmica coerentista e construtivista. No artigo *Outline of Decision Procedure for Ethics*³, por exemplo, Rawls estava profundamente influenciada pelo indutivismo lógico, pois acreditava que a ética e a filosofia política poderiam ter validade racional. À época, ele propôs um método razoável sobre o qual a validação e a invalidação das leis morais pudessem ser baseadas. Assim, em ética, tal qual nas ciências, era necessário um método em que sua objetividade fosse realçada e as suas proposições, para ser evidenciadas como verdadeiras, precisariam de algo que fosse razoável e seguro; isto seria o indutivismo lógico.

Dessa forma, Rawls pensou que a ética poderia ser estudada através da lógica indutiva e, como forma de descrever tal método, ele pressupôs ser necessário definir a classe de juízes morais, isto é, aquelas pessoas que são reconhecidas como razoáveis. Para tanto, elas teriam que possuir certas características tais como; inteligência, conhecimento e virtudes. Assim, os julgamentos morais feitos pelos juízes competentes deveriam ser precedidos por investigação, ter certeza e teriam que ser intuitivos.

² Aquela justificação que afirma que o status epistêmico de uma crença é dado pelo suporte simétrico e recíproco que o sistema de crenças dá a ela.

³ Artigo, inicialmente, publicado em 1951.

Assim sendo, Rawls acredita que os juizes competentes aplicariam os princípios através da análise dos fatos e de forma intuitiva, ou seja, sem a utilização de princípios éticos gerais decorrentes da deliberação moral.

Posteriormente, em *Uma Teoria da Justiça*⁴, Rawls afirma uma concepção de justiça caracterizada pela sensibilidade moral, na qual os juízos do dia a dia são formulados de acordo com os nossos princípios. Nessa perspectiva, os juízos ponderados são constituídos sob condições favoráveis ao exercício do senso de justiça e em circunstâncias em que não ocorrem as desculpas e explicações mais comuns para se cometer um erro. Assim, uma teoria moral próspera pode caracterizar nosso senso de moralidade por meio de um particular conjunto de princípios morais, revelando, através do equilíbrio reflexivo, os elementos essenciais de nossas capacidades morais. Portanto, o que é essencial, para Rawls, embora com modificações, tanto em TJ quanto em *Outline of Decision Procedure for Ethics*, é o uso de considerados julgamentos.

Nesse sentido, tanto no escrito de 1951 quanto no de 1971, o senso de justiça é uma capacidade mental que envolve o exercício do pensamento. No entanto, em *Outline of Decision Procedure for Ethics* o senso de justiça era a garantia para se atingir a verdade, objetividade, e os julgamentos considerados eram obtidos por um processo de análises dos fatos e de maneira intuitiva, em contrapartida, em TJ, a melhor explicação do senso de justiça é aquela que coordena os juízos em um equilíbrio reflexivo. Este estado é aquele que se atinge depois que uma pessoa avaliou várias concepções propostas e decidiu ou revisar seus juízos para conformar-se com um deles ou manter-se firme nas próprias convicções iniciais.

Assim, em TJ, os primeiros princípios são elementos e mecanismos centrais da teoria rawlsiana, mas a sua demonstração se

⁴ Daqui em diante chamada de TJ.

baseia na concepção como um todo e no modo como ela se adapta a nossos juízos ponderados em equilíbrio reflexivo e como organiza esses juízos. Portanto, a demonstração depende do apoio mútuo de várias considerações e do fato de tudo se encaixar formando uma única visão coerente. Daí a constatação de que, neste texto, a justificação epistêmica é do tipo coerentista, porquanto, diferentemente do fundacionismo, não existem crenças básicas e há um suporte mútuo das crenças em um mesmo sistema.

Em TJ há uma concepção de justiça fundada em considerações filosóficas que se aplica a todas as sociedades. Posteriormente, em *O Liberalismo Político*⁵ a concepção é fundada, somente, nas considerações políticas aplicadas às sociedades que possuem em sua cultura pública a ideia de pessoa como livre e igual e de sociedade como cooperação social de benefícios mútuos.

Em TJ os princípios de justiça, obtidos através da posição original, eram justificados levando em conta escolhas racionais; em LP a justificação está no fato que modela as idéias de pessoa e sociedade que se encontram implícitas na cultura pública de uma sociedade que é democrática e tem como característica o pluralismo razoável.

Portanto, em LP o que justifica a concepção de pessoa e sociedade não é, diferentemente de TJ, nenhum tipo de consideração filosófica, mas o fato de serem idéias implícitas na cultura pública das sociedades democráticas. Por conseguinte, uma sociedade pode ser considerada democrática somente quando, seguindo e operando os seus princípios de justiça, pode ser definida como bem-ordenada, ou seja, quando, no interior de uma cultura política efetivamente pública, os cidadãos possuem uma compreensão de sociedade como um sistema equitativo de cooperação entre pessoas reconhecidamente livres e iguais. Afirmar que uma sociedade é bem ordenada implica o conceito de uma sociedade na

⁵ Daqui em diante chamado de LP.

qual cada um reconhece e sabe que os demais também reconhecem a mesma concepção política de justiça e os mesmos princípios de justiça política.

Portanto, a característica de uma sociedade bem-ordenada é a concepção pública dos princípios de justiça política que estabelece uma base comum a partir da qual cidadãos justificam, uns para os outros, seus juízos políticos: cada um coopera, política e socialmente, a partir de princípios aceitos por todos como justos. Contudo, não se deve afirmar que se pode atingir um acordo terminante sobre todas as questões políticas, mas somente sobre aquelas que se referem aos elementos constitucionais essenciais.

De acordo com esta perspectiva, a concepção de pessoa é um elemento fundamental em se tratando do conceito de uma sociedade bem-ordenada. Assim, a concepção de pessoa tem que ser política. Portanto, os cidadãos devem ser considerados indivíduos que têm como fundamento básico a liberdade e concebem a si mesmos como portadores de uma concepção do bem e de um senso de justiça: uma sociedade bem-ordenada não possui uma idéia do “eu” e sim uma concepção de pessoa. Segundo Rawls (2003, p. 27),

[...] a concepção de pessoa é elaborada a partir da maneira como os cidadãos são vistos na cultura pública de uma sociedade democrática, em seus textos políticos básicos (constituição e declarações de direitos humanos) e na tradição histórica da interpretação desses textos.

Sendo assim, a justiça como equidade tem uma concepção política de pessoa como cidadão livre, igual. Mas, em que sentido ocorre esta igualdade? Quando se pressupõe que as pessoas têm faculdades morais, isto é, um senso de justiça e uma concepção do bem e, por este motivo, são capazes de uma cooperação social. Por conseguinte, uma concepção política da pessoa articula a ideia da responsabilidade pelas

reivindicações com a ideia da sociedade: somente assim, esta pode ser considerada um sistema equitativo de cooperação e de construção.

Nesse sentido, não se pode supor que a concepção de pessoa seja metafísica, ao contrário. De acordo com Rawls (2000, p. 72):

Para se entender o que se quer dizer com a descrição de uma concepção de pessoa no sentido político, considere que os cidadãos são representados [...] na condição de pessoas livres [...]. A representação da sua liberdade parece ser uma das origens da ideia de que se está pressupondo uma doutrina metafísica.

Assim sendo, a concepção de liberdade rawlsiana concebe o cidadão como razoável e racional, associada à ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação e, portanto, político. Isto ocorre porque os cidadãos, concebidos como autônomos, iguais e, conseqüentemente, livres, consideram-se no direito de fazer reivindicações às instituições, potencializando o alcance e o exercício das duas faculdades morais (concepção de bem e de senso de justiça). Neste sentido, o que se deve levar em consideração é o grau de engajamento que os cidadãos devem ter na política para garantir suas liberdades básicas e qual a melhor maneira para consegui-las. Para tanto, a teoria da justiça como equidade leva em consideração tanto a natureza social do cidadão como, também, sua autonomia. Por conseguinte, o que ela propõe é que os cidadãos compartilhem de uma cidadania igual, que a liberdade igual seja pública e consensualmente estabelecida através de julgamentos bem ponderados, tendo como mediação o equilíbrio reflexivo e a justificação coerentista para que, desta maneira, ocorra uma limitação na discordância pública, tendo como base a tolerância.

Desta forma, a concepção política deve combinar ideias e princípios bem conhecidos, mas conectados de maneira nova, levando em consideração que a sociedade é um sistema de cooperação equitativa entre pessoas livres, iguais e garantindo, assim, um consenso.

Portanto, o objetivo da justiça como equidade, “não é nem metafísico nem epistemológico, mas prático [...] é um acordo político informado e totalmente voluntário entre cidadãos que são considerados como pessoas livres e iguais” (Rawls, 1998, p. 210). em consequência, os cidadãos são compreendidos como capazes de assumir responsabilidade por aquilo que reivindicam.

2 Considerações finais

A teoria atual da justiça como equidade de Rawls tem como base o construtivismo político, este é:

[...] uma visão relativa à estrutura e conteúdo de uma concepção política [...] depois de ter obtido o equilíbrio reflexivo [...] os princípios de justiça podem ser representados como o resultado de um certo procedimento de construção (Rawls, 2000, p. 135).

O caráter político da teoria rawlsiana induz a uma concepção mínima de objetividade que favorece o consenso sobreposto. Rawls reivindica a possibilidade de concepções morais objetivas, pois o construtivismo político satisfaz a algumas condições mínimas de objetividade que podem favorecer o consenso sobreposto entre doutrinas compreensivas devido à razoabilidade. Deve-se ressaltar que esta não está relacionada a nenhuma doutrina razoável compreensiva nem é uma característica intrínseca da mesma.

É neste sentido que Rawls afirma que o razoável não pode ser derivado do racional, pois este teria a função de ideias complementares, porquanto agentes meramente racionais não teriam a capacidade de reconhecer a validade independente das exigências alheias. Por este motivo, o véu da ignorância tem por objetivo favorecer esta disposição razoável e a Posição Original não constitui uma simples derivação da teoria da eleição racional de uma exigência de imparcialidade.

A ideia do público se encontra unido intrinsecamente ao conceito de razoabilidade. Aquela é vinculada ao caráter intersubjetivo das instituições e ao problema do significado da razão dos cidadãos livres e iguais, que é a razão do público, onde seu conteúdo e sua natureza são expressos em um julgamento intersubjetivo. Somente desta forma, o predicado razoável substitui o predicado verdadeiro.

Assim sendo, a justiça como equidade rawlsiana não deriva de nenhuma doutrina abrangente, pois não objetiva a ser verdadeira, mas assentada numa base razoável de razão pública. Com isto, para Rawls é suficiente que as doutrinas abrangentes tenham capacidades de cooperação sob condições de reciprocidade e aceitação para provar as suas próprias argumentações, pois a política é entendida como um procedimento que produz instituições à luz de certas concepções advindas de um consenso sobreposto onde a justiça é reconhecida enquanto concepção pública quando as pessoas aceitam e sabem que as outras aceitam os mesmos princípios de justiça. Logo, as pessoas cumprem tais princípios e têm a certeza que as instituições os cumprirão. É sob esse prisma que a ideia do equilíbrio reflexivo enfatiza a busca de princípios de justiça que melhor se coadunam com os juízos morais considerados.

Assim, a teoria rawlsiana da justiça como equidade tenta superar os dualismos kantianos e leva em consideração um mundo político e social de liberdade real, distinguindo a moralidade da eticidade como, também, utilizando a aplicabilidade do imperativo categórico com um instrumento procedimental sem deixar de levar em consideração o mundo social garantindo a liberdade dos cidadãos através das instituições políticas e sociais. É neste sentido que Rawls, embora kantiano, acata as críticas de Hegel a Kant, modificando, em partes, a sua teoria da justiça como equidade, como afirma Oliveira (2003, p. 23):

Rawls revisou o texto de 1971 [...] culminando com a publicação do seu *Liberalismo Político* em 1993. Além da questão do *self*, revisou o tópico da estabilidade e a exposição da justiça como equidade, que não deveria mais ser tomada como uma concepção filosófica (no caso, uma doutrina moral liberal), e sim em sua especificidade política, partindo não mais da posição original mas da perspectiva da cultura política pública, onde se opera o consenso sobreposto (*overlapping consensus*), dado o pluralismo razoável em uma sociedade democrática constitucional.

Por fim, a teoria de Rawls é análoga à kantiana no sentido de que ambas possuem uma justificação racional para o Estado: os princípios de justiça rawlsiano são imperativos categóricos. Contudo, Rawls faz uma versão intersubjetiva da autonomia kantiana. Por conseguinte, embora tenham semelhanças, há um refletido distanciamento nas posições de Rawls, pois o construtivismo deste é político, e o de Kant, moral. Assim sendo, a filosofia prática kantiana encontra-se no âmbito subjetivo, enquanto Rawls coloca-se, também, no campo objetivo, propondo dois princípios de justiça com o intuito de superar o formalismo do imperativo kantiano através das influências da filosofia hegeliana. Na filosofia de Kant é a razão pura que impõe os princípios morais, já em Rawls, os princípios da justiça são alcançados através de objetivos consensuais dialógicos. Sendo assim, o liberalismo rawlsiano é social, enquanto o kantiano é moral. É nesse sentido que Rawls procura complementar a teoria de Kant.

Referências

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. *Rawls*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RAWLS, John. *Collected Papers*. Org. Samuel Freeman. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Ática, 2000.

Gentz and the Ideal of a Peaceful World Order

Charles Feldhaus¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.105.06>

No! It is not enough to promise peace to humanity, it must also be done under the conditions under which it can only be valuable to humanity.
(Gentz, 1984, p. 268).

1 Introdução

In 1800, Friedrich Gentz (1764-1832) published a review of Immanuel Kant's work on perpetual peace in the *Historical Journal*, under the title *On perpetual peace*. Gentz was a law student at the university where Kant was a professor in Königsberg and in this review he intends to show that a peaceful world order, as defended by Immanuel Kant and other thinkers of the time, is just an ideal of reason and can be nothing more than this. As we can see, Gentz is close to political realism in the international sphere and does not share a completely negative view of war and is therefore not committed to the need for the complete elimination of military conflicts between States. He seems, at least in this review of *Perpetual peace*, to be happy with the reduction in the incidence of war conflicts and not with their complete elimination, since he even arrives, as Hegel does in his writings of youth and in the work of

¹ Professor Associado da Universidade Estadual de Londrina. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Estágio de pós-doutorado na Martin Luther Universität Halle Wittenberg. E-mail: charles@uel.br

philosophy on the right of maturity, at the recognition that there are some advantages to the existence of conflicts between States.

In the current study I only intend to outline, in a synthetic way, Gentz's position in his review of Immanuel Kant's opusculum on a peaceful world order, particularly mentioning the different strategies he points out to achieve the ideal of perpetual peace and the problems identified in each of the strategies, without carrying out any type of more critical assessment of Gentz's arguments and positions on the topic. In fact, I intend to carry out this type of more critical assessment of Gentz's assumptions and notes at a future opportunity, when I will also deal with Gentz's broader philosophical conception in the context of the late 18th century and early 19th century in Europe, as well as considering his representation as a figure important in matters related to war.

2 The three strategies for achieving the ideal of perpetual peace

According to Gentz (1984, p. 253-254), it could be said that there are three different means for promoting perpetual peace, although he differentiates the third alternative into two means, so in fact we could mention four means:

1) “The **first** is the absolute association of these nations in one and the same State, through which all collisions are suppressed”. Here Gentz seems to be thinking about the alternative of creating a world State in the style of a global monarchy, often attributed to Kant, but ultimately rejected by Kant in favor of a federation of free states.

2) “The **second** is their incommunicability [*Absonderung*] or a constitution of States, through which all interest of one in violating the rights of others ceases”. Here Gentz is thinking about the proposal put forward by Fichte.

3) “The **third**, finally, is an organization of the social whole formed by these nations [...]. It follows that this organization can again be thought of in a double way. It consists [3.1.] either of a voluntary agreement between States, according to which they reciprocally oblige themselves to let all legal issues that arise between them be judged before an arbitration judge appointed for that purpose [...], to forever renounce the claim to power [*Gewalt*]; [3.2.] or in a formal constitution of the law of peoples through which a superior court, to which all States submit, is instituted and simultaneously vested with the power necessary for the execution of its sentences” (Genz, 1984, p. 253-254). Alternative 3.1. appears to refer to the conception of a federation of free States in which the States attribute to a third party the right to arbitrate and mediate conflicts, representing therefore, something similar to that proposed by Kant as a substitute for the world State in *Perpetual peace*; while alternative 3.2. consists of a more robust type of institution than that imagined by Kant, since it considers the possibility of attributing a central coercive power to a superior court for arbitration of conflicts. It could be said that this looks a little like the proposal that Habermas defends based on a reformulation of the Kantian project of a peaceful world order and with suggestions for reforms to the current structure of the United Nations and to continental regimes.

3 Analysis of the first alternative to achieving perpetual peace

Regarding the first alternative, which Genz interprets as linked to the notion of a universal monarchy, a position that is often attributed to Kant, he maintains that “the attempt to bring it to reality can cause more unhappiness than any war” (Genz, 1984, p. 255). Here it is important to note that Kant presents substitution of a world State for a federation of free States in *Perpetual Peace* and that there is considerable controversy in the secondary literature regarding Kant’s reasons for

changing from the proposal of a global State to a federation of free and voluntary membership of States. There are even those who argue that Kant did not abandon the regulative idea of a world State completely and it is important to remember that Kant's refusal of a universal monarchy occurs for different reasons than the presentation of the substitute of a federation of free States. Kant refuses world monarchy because he considers a monarchical world State to be a kind of soulless despotism. The replacement of a global State by a federation of free States occurs for different reasons. Gentz, in turn, believes that if there were a global State, it would not, at least initially, be global, but would gradually annex the smaller States, and in this way, "in relation to the rest, not included in it, the same difficulties occur" that its existence would be seeking to prevent. In other words, "until the entire globe is subjugated, the possibility of war does not end" (Gentz, 1984, p. 255). However, Gentz is more optimistic regarding the establishment of national borders based, not on the model of current borders resulting from historical conflicts between States, but on ancient original borders based on geographic aspects such as oceans, mountains, or mountain ranges, etc. Furthermore, he believed that there was a limit to the human ability to govern human beings with regard to population size. He considers 100 million inhabitants to be the maximum that a State can contain, in order to be able to be governed adequately with regard to the diversity of languages, culture, and customs of a people. Finally, Gentz seems to share with Kant the final diagnosis regarding a universal monarchy, since he understands that the existence of a universal State in the form of a universal monarchy would result in an unbearable tyranny that would be dissolved from time to time, he points out the routine term of this dissolution of the monarchical global state into particular states again as fifty years. Gentz even uses an argument based on history to illustrate the difficulty of the ideal of perpetual peace taking shape in reality through the alternative of a universal monarchy, namely, the example of ancient

Rome. “In the twelve centuries that passed from the founding of this colossal republic to the destruction of the Western kingdom, the human race did not enjoy a year’s duration of the well-being of peace” (Gentz, 1984, p. 257). In other words, the Roman empire only existed while it fought and as soon as it stopped its expansion it soon collapsed. Furthermore, as the first alternative implies the existence of an immensely large State as a solution to the problem of global peace, Gentz (1984, p. 259) enters the debate regarding the appropriate size of a State and the development of “industry, wealth, and formation [*Bildung*], [...] that not power and monarchy are the proper foundation of all true national greatness [...], but work and obligation [*Verbindung*] reciprocal — [...] that maxim, that supreme well-being can be found only in small States, loses its validity entirely [...] [since] large States are necessary for the perfect development of humanity” (Gentz, 1984, p. 259).

Gentz understands that the size of States is relevant not only for the development of a nation, but for the promotion of global peace itself, that is, a global State would not be the solution to the problem of peace, but larger States are not without effects positive in this direction. As he says, “Half of all the wars that have torn Europe apart in the last 300 years derive from the existence of small States” (Gentz, 1984, p. 260). The size of States is not only relevant to the frequency of military conflicts, but also to the extent of the damage caused by military conflicts and about this Gentz states that “wars between five or six powers [*Machten*] are by far considerably less pernicious than the wars of two or three hundred small ones” (Gentz, 1984, p. 261). With this Gentz is committed to the idea that, although a global State is not the solution for perpetual peace between States, a reduction in the number of States can have some beneficial effect in promoting, if not peace itself, benefit at least to the damage caused by wars and the frequency of conflicts.

4 Analysis of the second alternative to achieving perpetual peace

Regarding the second alternative, Gentz is referring specifically to the strategy of achieving a peaceful world order as envisioned by Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) in *The closed commercial state*, published in 1800, that is, in the same year that Gentz published his review of perpetual peace. It is important to note that Fichte had already published a review of Immanuel Kant's *Perpetual peace* in 1796, but he reviews his position in this work from 1800, in which he presents in more detail the second alternative discussed by Gentz, which consists of the following: "second means of establishing a lasting peace between states [consists in] [...] an absolute separation of one from the others through a calculated constitution" (Gentz, 1984, p. 263-266).

Gentz summarizes Fichte's proposal in *The closed commercial state* in the following topics:

1. Each State must completely close itself off, above all, in trade with foreign countries and, in general, in every relationship with other States;
2. The circulation of its citizens must not only be abolished with foreigners, but made forever impossible;
3. Introduce a national money, that is, one that only in the country and in this country alone would be exclusively recognized;
4. Establish a determined price for all products, through precise control of manufacturers, traders, and through constant maintenance of a balance of power between production, manufacture, and sale;
5. Ensure that each inhabitant of the country has a sufficient income;
6. The government must immediately embargo trade with foreign countries and all exports of certain goods;

7. A rational State organized in this way is called a closed commercial state.

Gentz (1984, p. 266) considers that among all the alternatives for global peace, Fichte's "would be the most appropriate among all those imagined so far and among [all] future theories to be imagined", The problem is that the price that would be paid for implementing this alternative would be very high, because in this type of international society we would not have the capacity for superior enjoyment of life, nor for obtaining a superior humanity. In this type of society "social relations, the products of our labor, our art, our science, our culture [*Bildung*] physical and intellectual would remain in perpetual infancy" (Gentz, 1984, p. 266). One of the premises of Gentz's critique of Fichte's vision consists of the idea that commercial and intellectual relations, and the free flow of people are indispensable to the highest development of humanity. When dealing with this, Gentz even refers to Rousseau's vision at that time when he states that "I would rather return to live with Rousseau in the heart of raw nature than to the coercion of civil society". Furthermore, Gentz is categorical in his verdict regarding the second alternative to perpetual peace developed by Fichte, if the only way to achieve global peace on earth is through the isolation of particular States, "then the decision has already been made: we remain, as we are, and we renounce perpetual peace" (Gentz, 1984, p. 269).

5 Analysis of the third alternative to achieving perpetual peace

The third alternative for a peaceful global order is a free league or a federative constitution and Gentz subdivides this alternative into two means: the first is based on the recognition of one or more courts to resolve disputes between particular States, in which everyone needs to submit to the majority claim; the second consists of the establishment of

a permanent congress of States before which all matters must be negotiated between the members of the league (Gentz, 1984, p. 269). Regarding the problems of the third alternative, in its first version, Gentz maintains that it is not found in the way the league is created, in the genesis of the league or the federation of States, but “is found in the conditions of its duration” (Gentz, 1984, p. 270). Another problem with the third alternative in its first version is related to the guarantee or legal security of the constitution, Gentz (1984, p. 270) speaks of an external guarantee, he must be thinking about some type of coercion against behavior deviating from the laws of the federation in order to ensure the effectiveness of decisions taken and the stability of the institution itself. The problem with the federation of States thus constituted, without any type of central coercive power capable of imposing its decisions on deviant behavior, is that it depends only on the particular will of the member States and whenever it is not in the interest of a member State to follow the agreed rules without coercion, this State can do this without consequences and in this way it could be said that this type of federation “is built on sand”, since there is no type of legal security against the deviant behavior of its members, if any be interested in doing this. Finally, Gentz (1984, p. 271) even seems to be questioning the legal nature of a federation thus constituted, since he states that “[a] legal relationship necessarily establishes coercion, and coercion presupposes a superior power [Gewalt]”. The problem is that in this type of federation there is no type of coercion and no type of superior power to establish and enforce compliance with the laws. As Gentz states, “a free contract between States” will only be fulfilled when particular States have no desire to violate such a contract and do not have sufficient power to resist the common interest.

With regard to the third alternative in the second interpretation, Gentz identifies it with the establishment of a formal constitution of the law of peoples, in which the executive, legislative, and judicial powers

would be brought together based on a common will. Gentz (1984, p. 275) believes that this alternative, which is the only one that would be satisfactory, “is unfortunately a pipe dream and will be and must be a pipe dream in perpetuity”. It is important to note here that contemporary thinkers, such as Juergen Habermas have attempted to develop a conceptual alternative to Kant’s federation of free States in *Perpetual peace* and move towards this last alternative. Habermas defends a legal framework for a peaceful world order based on what he calls a world government without a world State. The Habermasian system is divided into three levels: the level of national States; the intermediate level of continental regimes, which would deal with global domestic policy issues, such as economic and environmental issues; and, finally, the global level, which would have a type of world parliament with representatives from member States and the civilian population. However, returning to Gentz’s assessment of the final alternative, he understands that in order to stop being chimerical and realize the ideal of perpetual peace, it would be necessary for this institution to cover the entire globe, since a “completely formed federative system, which comprises only a part of the earth, would still in no way be a guarantee of complete peace” and the natural condition between peoples would only be overcome through a universal State, nevertheless, he considers this impossible to exist (Gentz, 1984, p. 275). Furthermore, Gentz considers that the federative system, although it could function perfectly well in a society of small States united by common reciprocal interests, cannot prosper among larger States. Because of this, Gentz maintains that it would be unlikely that all States on earth would submit to a colossal global federative State and that decisions need to be secured through collective rules, however, this type of coercive rules for Gentz would be employing something similar to war for the sake of peace and he considers this problematic. He implies that there is some kind of contradiction in proposing an alternative to perpetual peace that

involves the systematic resort to coercion against individual States, and concludes from an examination of the alternatives that “it is entirely proven that there is no plan for perpetual peace”, talking only about the idea of such a plan and without even mentioning the difficulties related to the execution of such projects (Gentz, 1984, p. 277).

6 The balance of forces and political realism as the best alternative

In place of the three alternatives to the peaceful global order, Gentz suggests maintaining a type of political realism based on the balance of forces between States. Gentz draws on experience, in this case history, to justify his claim that the political balance of forces between states is the best strategy for dealing with the problem of a peaceful order. He says that “experience has taught, that most wars have arisen from great preponderance, that one power or another, [*Macht*]” (Gentz, 1984, p. 271) had at its respective historical moment, that is, wars usually happen only when there is or is believed to be an asymmetry of power between the States. Furthermore, he seeks to correct what he considers to be a mistaken interpretation of the vision of the political balance of forces, namely, that the “intention of this system was not, [...] that all States should be approximately equally powerful”. It was never about this, in fact, but rather that the weaker States should protect themselves as much as possible, not also by becoming equally powerful in isolation, but by becoming stronger “through their relationship with the stronger ones against the enterprises of a preponderant State” in such a way that each weight [*Gewicht*] in the arena of international politics find somewhere a counterweight (Gentz, 1984, p. 272). Of course, Gentz does not fail to recognize that this system of checks and balances in certain events in history may have served unjust causes, but in this regard Gentz only

points out that “there is nothing noble under the sun that would not have served here and there as pretexts for major crimes”.

Once we adequately understand the meaning of the conception of the political balance of power between States, and if we adopt a more realistic view regarding the prospects for global peace and avoid a completely negative view of war, it could be said that if the checks and balances mechanism manages to significantly reduce the number of wars, it would be worth dedicating time to developing this system. Genz (1984, p. 273) says that “it could also save only three or four wars in each century” because “the true theory of political balance” is based on moderation and not excess.

Furthermore, Genz understands that true politics, which differs from the political idealism of global peace, has to do with conducting the relationship between States in a lasting manner, seeking to remove the causes of wars and seeking to establish peaceful agreements, but also accepting that some wars will be inevitable and that war is part of geopolitics. To do this, the true politician needs to carry out a deep study of the human mood regarding its most secret motives. In this part of the text, Genz seems to be dialoguing with the Appendix to Immanuel Kant’s *Perpetual peace*, in which the Königsberg philosopher deals with the concept of statesman in the strict sense of the term and particularly seeks to reconcile morals and politics. Genz maintains that if there were some kind of science that taught human beings the path to global peace, it would be among all superior human beings, but since that science that perfectly establishes the path to perpetual peace does not exist, we must be content with some alternative that is much more likely to be put into practice, such as the balance of forces and political realism. Finally, in a way Genz argues against the basic hypothesis of the different alternatives to perpetual peace, since he points to the positive aspects of war. He (Genz, 1984, p. 277) says that “nature is a constant battlefield, in which one force fights with another, one impulse against another, one

existence against another [...] animal creation lives and prospers only through war”. Finally, Gentz understands that human beings “can ban war only temporarily, never definitively” (Gentz, 1984, p. 277).

7 Final considerations

As it was possible to observe, Friedrich Gentz summarizes the main alternatives to a peaceful world order in three alternatives and seeks to show the limitations of these alternatives and offer a version of the balance of power as a more viable alternative in the international order. He rejects the ideal of a global State, sometimes for reasons similar to those used by Kant to reject universal monarchy, he rejects the ideal of a commercially closed State as imagined by Fichte because he considers that it would not allow humanity to flourish at higher levels, he refuses a federation of free States due to the lack of legal security of agreed decisions, due to the lack of a central coercive power capable of imposing such decisions, but he also rejects a more robust version of the last alternative based on a permanent congress of States because he believes that individual States would never submit to this type of central power. Finally, he proposes the development of a more precise and adequate conception of the balance of forces system as an alternative to perpetual peace.

References

DIETZE, A.; DIETZE, W. Introduction. In: *Ewiger Friede? Dokumente einer deutschen Diskussionen um 1800*. Leipzig: Gustav Kiepenheuer Verlag, 1989.

FICHTE, J. G. Review of Immanuel Kant, *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch* (Königsburg: Nicolovius, 1795). Trans. Daniel Breazeale. In: *The Philosophical Forum*, v. XXXII, n. 4, 2001.

Gentz and the Ideal of a Peaceful World Order

- FICHTE, J. G. *The Closed Commercial State*. Trans. Anthony Curtis Adler. New York: Sunny Press, 2012.
- GENTZ, Friedrich. Über den ewigen Frieden. In: Manfred Buhr; Steffen Dietze. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden. Mit Texten zur Rezeption 1796-1800*. Leipzig: Reclam, 1984.
- GOTTLIEB, Gabriel. *Fichte's Foundations of Natural Right: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. Vol. 1. Ijuí: UNIJUÍ: 2004.
- GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. Vol. 2. Ijuí: UNIJUÍ: 2004.
- HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Stuttgart: Reclam, 2009.
- HEUVEL, Jon Vanden. *A German Life in the Age of Revolution: Joseph Görres, 1776-1848*. Washington DC: Catholic University of America, 2001.
- HÖFFE, O. *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*. Trad. Alexandra Newton. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- HÖFFE, O. *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Berlin: Akademie Verlag, 1999.
- KANT, I. *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- KANT, I. *Kants Werke*. Akademie Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968.
- KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Trad. José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- KLEMME, Heiner F. Einleitung. In: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Hamburg: Felix Meiner, 1993.
- KLEMME, Heiner F.; FALDUTO, Antonino. *Kant und seine Kritiker: Kant and His Critics*. Zürich: OLMS, 2018.
- KLEINGELD, Pauline. *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

- MALIKS, Reidar. *Kant's Politics in Context*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- NAKHIMOVISKY, Isaac. *The Closed Commercial State: Perpetual Peace and Commercial Society from Rousseau to Fichte*. Princeton University Press, 2011.
- NOUR, Soraya. *À paz perpetua de Kant*. Filosofia do direito internacional e das relações internacionais. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- PIZER, John. The German Response to Kant's Essay On Perpetual Peace: Herder contra the Romantics. In: *The German Review: Literature, Culture and Theory*, v. 82, n. 4.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Abstract of Monsieur the Abbé Saint-Pierre's Plan for Perpetual Peace. In: *The Plan for Perpetual Peace, on the Government of Poland, And Others Writings on History And Politics, The Collected Writings of Jean-Jacques Rousseau*, v. 11. Lebanon: Dartmouth College Press, 2005.
- SAAGE, Richard; BATSCHA, Zwi. *Friedensutopie: Kant/Schlegel/Goerres, 1789*.
- SCHLEGEL, Friedrich. Essay on the Concept of Republicanism occasioned by the Kantian tract "Perpetual Peace". In: BEISER, Frederick C. *The Early Political Writings of the German Romantics*, Cambridge University Press: Indiana University.
- SCHLEGEL, Friedrich. Ensayo sobre el concepto de Republicanismo. A propósito del ensayo de Kant Para una paz perpetua. In: *Obras selectas*, vol.1, Madrid, 1983.
- STAFFORD, James. The alternative to perpetual peace: britain, ireland and the case for union in friedrich gentz's historisches journal, 1799-1800. In: *Modern Intellectual History*, v. 13, n. 1, 2016.
- SWEET, Paul R. *Friedrich von Gentz. Defender of the Old Order*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1941.
- WOLFF, Christian. *The Law of Nations Treated according to the Scientific Method*. Indianapolis: Liberty Fund, 2017.
- WOOD, Allen W. Kant's Project for Perpetual Peace. In: *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*. Ed. Pheng Cheah and Bruce Robbins. Minneapolis: U of Minnesota P, 1998.

Reflexões sobre possíveis atualizações dos princípios rawlsianos de justiça em face das questões ambientais

*Ulysses Ferraz*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.105.07>

1 Introdução

Talvez o teste mais relevante do valor prático de uma teoria da justiça abstrata seja o de investigar se ela fornece uma estrutura conceitual e normativa para iluminar debates sobre problemas que ela não havia abordado expressamente. Nesse sentido, o objetivo deste trabalho é explorar algumas possibilidades teóricas contidas na concepção de justiça contratualista de John Rawls para enfrentar, a par dos temas tradicionais de justiça social como a pobreza e a desigualdade, o desafio moral imposto pelas *questões ambientais* do nosso tempo, um problema jamais tratado diretamente pelo autor. Dentre as questões ambientais, podemos citar como exemplo, além da mudança climática, os problemas de poluição da água e do ar, esgotamento de recursos, acumulação de resíduos sólidos, escassez de alimentos etc. De acordo com Giddens e Sutton (2020, p. 159), algumas questões ambientais são de caráter local ou regional, enquanto outras são internacionais ou genuinamente globais em sua escala e impacto; mas o que todas

¹ Bacharel em Filosofia pelo IFCS-UFRJ, mestre em Lógica e Metafísica pelo PPGLM-UFRJ, doutorando em Lógica e Metafísica pelo PPGLM-UFRJ e em Ciência Política pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP-UERJ) e bolsista do programa CAPES/PROEX.
E-mail: ferraz.ulysses@gmail.com

compartilham, e o que as torna especificamente questões ambientais, é que envolvem tanto as relações sociais quanto os fenômenos naturais não humanos, e incidem sobre diferentes gerações, ou seja, possuem um aspecto intergeracional.

Em uma perspectiva rawlsiana, as questões ambientais seriam um problema de justiça na medida em que seus efeitos são arbitrários de um ponto de vista moral, sobretudo no que refere à mudança climática, que será experienciada pelas pessoas de forma desigual, com resultados devastadores para algumas regiões e países, mas não para todos de um modo uniforme (pelos menos em um primeiro momento). Embora todos estejamos expostos às consequências da mudança climática em algum nível, os graus de vulnerabilidade serão arbitrariamente distintos. Assim, uma abordagem rawlsiana para lidar com as questões ambientais parte do pressuposto de que todas as pessoas teriam o mesmo direito a um meio ambiente saudável e sustentável. Essa abordagem parte da pressuposição de que a “justiça como equidade” de Rawls é razoavelmente satisfatória na formulação de princípios de justiça em âmbito doméstico para uma sociedade perfeitamente justa no que diz respeito aos aspectos da cidadania civil (princípio das liberdades iguais), da cidadania política (garantia do valor equitativo das liberdades políticas), da cidadania social² (garantia constitucional de um mínimo social) e de cidadania econômica³ (princípio da igualdade equitativa de oportunidades e princípio da diferença). Isso porque, ao assegurar os aspectos sociais e econômicos da cidadania, a plena realização da teoria de Rawls exige que os direitos e liberdades fundamentais, associados às cidadanias civil e política, sejam garantidas de modo efetivo, e não apenas formalmente. Contudo, tendo em vista a emergência das questões ambientais, a perspectiva de justiça defendida por Rawls não apresenta

² Para as concepções tradicionais de cidadania civil, política e social, cf. Marshall e Bottimore, 2021.

³ Cf. Kessler-Harris, 2003.

de modo explícito nenhum tipo de princípio para assegurar uma “cidadania ambiental”⁴, que correspondesse à garantia de um conjunto básico de direitos a um meio ambiente sustentável, e que transcendesse o âmbito da justiça doméstica. Uma cidadania ambiental também implicaria deveres e obrigações em relação às futuras gerações de seres humanos e à manutenção da integridade do ambiente natural. Isso exigiria uma reformulação dos princípios de justiça rawlsianos e a ampliação do objeto de justiça de sua teoria de modo a abarcar tanto as estruturas básicas domésticas e internacionais da sociedade, quanto os aspectos humanos e não humanos dessas estruturas. Outra lacuna da “justiça como equidade” de Rawls que essa abordagem pretende suprir é a ausência de um quadro teórico para se lidar com as injustiças já existentes, ou seja, para enfrentar os casos de “justiça não ideal”.

2 Considerações sobre teoria da justiça de John Rawls

Em sua teoria da justiça intitulada “justiça como equidade”, Rawls nos convida a utilizar uma espécie de raciocínio prático que nos permita derivar princípios de justiça social aplicáveis às instituições básicas de uma sociedade democrática bem-ordenada (ideal) a partir de um ponto de vista de imparcialidade, em oposição a uma situação empírica de meras disputas de poder. O intento de Rawls é oferecer uma base teórica ideal⁵ sobre a qual seria possível construirmos um consenso original acerca de questões de justiça social, a despeito da pluralidade das nossas diversas concepções individuais de bem, e com abstração das nossas contingências particulares, históricas, sociais e biológicas, mediante a

⁴ Sobre o conceito de cidadania ambiental, cf. Cao (2015) e Smith e Pangava (2008).

⁵ Uma teoria ideal indaga como seria uma sociedade justa e quais princípios de justiça regulariam uma sociedade bem-ordenada que é um tipo ideal pressuposto por Rawls em que todos aceitam (e sabem que os outros também aceitam) a mesma concepção política de justiça (e os princípios dela derivados) e sabem, ou por bons motivos acreditam, que a estrutura básica da sociedade também segue os mesmos princípios (Rawls, 2003, p. 11).

celebração de um acordo coletivo, hipotético e abstrato, dentro da tradição contratualista da filosofia política, em alternativa às concepções morais utilitaristas e intuicionistas. A partir de uma teoria ideal que, segundo Rawls, generaliza e eleva a concepção de contrato social a um nível mais alto de abstração (Rawls, 2016, p. 3), dois princípios de justiça seriam os escolhidos: o princípio das liberdades iguais, em que cada pessoa deve ter um direito igual a um sistema plenamente adequado de liberdades iguais compatível com um sistema semelhante para todos os outros cidadãos; e o princípio de acordo com o qual as desigualdades sociais e econômicas devem estar vinculadas a uma situação de igualdade equitativa de oportunidades, e só serão admitidas se resultarem em benefício para todos, em especial para os membros menos favorecidos da sociedade (Rawls, 2020, p. 6). Na formulação de Rawls, os princípios de justiça não são aplicados diretamente à conduta dos indivíduos, mas à estrutura básica da sociedade. Assim, o objeto da teoria proposta por Rawls é a justiça da estrutura básica da sociedade,

[...] entendida como a maneira pela qual as principais instituições sociais se articulam em um sistema único, distribuem direitos e deveres fundamentais e moldam a divisão dos benefícios obtidos mediante a cooperação social (*Ibidem*, p. 305).

Embora o objeto da justiça doméstica seja a estrutura básica da sociedade, o concernido moral é o cidadão da referida sociedade, que é representado pelas partes na posição original. Nesse sentido, podemos afirmar que Rawls, no plano doméstico, está comprometido com um individualismo moral.

No que se refere ao plano internacional, na sua obra *O direito dos povos*, Rawls assume que nenhum estado mundial poderia ser estável. Com apoio na *Paz perpétua* [1795] de Kant, Rawls sustenta que “um governo mundial, ou bem seria um despotismo mundial, ou bem seria um despotismo global opressivo, ou um império frágil dilacerado por

guerras civis constantes devido à luta por autonomia política de regiões e cultura separadas” (*Idem*, 2003, p. 18). Desse modo, o que Rawls chama de “Direito dos Povos” é uma concepção particular de direito e justiça que se aplica aos princípios e normas internacionais” (*Idem*, 2019, p. 3). Trata-se, portanto, de uma justiça internacional, não cosmopolita, que orienta uma sociedade liberal em suas interações com outras sociedades, liberais e não liberais. De acordo com Leif Wenar (2017, p. 42), grande parte da apresentação de Rawls do direito dos povos é paralela às apresentações do liberalismo político e da justiça como equidade. Assim como uma sociedade doméstica possui uma estrutura básica de instituições, segundo Rawls, há igualmente uma estrutura básica internacional cujas regras devem ser aplicadas de forma coercitiva. Desse modo, os princípios que regulam essa estrutura básica internacional requerem justificação e, portanto, devem levar em conta o fato de que há ainda mais pluralismo nas visões de mundo entre as sociedades contemporâneas do que dentro de uma única sociedade liberal (*Ibidem*, p. 42). A posição original internacional é análoga à posição original doméstica da justiça como equidade. Essa posição original internacional responde à seguinte pergunta: “Com que termos de cooperação os povos livres e iguais (liberais e decentes⁶) concordariam em condições justas?” Na posição original internacional, os representantes de cada povo concordam com os princípios da estrutura básica internacional. As partes estão por trás de um véu de ignorância, privado de informações sobre o povo que representa, tais como o tamanho de seu território e população, e sua relativa força política e econômica, e tenta fazer o melhor possível pelo povo que representa, em função de seus interesses fundamentais (Wenar, p. 47). Além disso, vale observar que a teoria da justiça internacional de Rawls, diferentemente da sua formulação para o caso doméstico

⁶ Rawls (2019, p. 3) usa o termo “decente” para se referir a “sociedades não liberais cujas instituições cumprem certas condições especificadas de direito e justiça política [...] e levam seus cidadãos a honrar um Direito razoavelmente justo para a Sociedade dos Povos”.

(limitado à teoria ideal), estabelece princípios de justiça para teoria ideal e não ideal. Além disso, no plano da justiça internacional, o objeto da justiça é a estrutura básica daquilo que Rawls (2019, p. 3) denomina sociedade dos povos, entendida como o conjunto de “todos os povos que seguem os princípios do Direito dos Povos nas suas relações mútuas”. No caso do Direito dos Povos, são os povos (liberais e decentes) que são os concernidos morais e cujos interesses são representados na posição original, analogamente aos cidadãos na sociedade doméstica (*Ibidem*, p. 30). Assim, no plano do direito internacional, pode-se dizer que a teoria de Rawls está comprometida com o que se poderia chamar de holismo moral.

Quanto ao meio ambiente, Rawls admite que uma das limitações de sua teoria é que ela “quase não faz menção [...] à proteção ao meio ambiente ou à preservação da vida silvestre” (*Idem*, 2020, p. XXXI). Com efeito, em *Uma teoria da justiça*, Rawls trata do meio ambiente apenas quando se refere às “externalidades” como um dos aspectos da natureza dos bens públicos, uma abordagem certamente insuficiente dada a complexidade do problema. Na definição de Samuelson e Nordhaus (2012, p. 586), externalidades são “atividades que afetam positiva ou negativamente terceiros sem que estes tenham de pagar ou ser indenizados por essas atividades. Como exemplo de externalidade Rawls menciona “os casos notáveis de danos públicos, como quando as indústrias poluem e destroem o meio ambiente” (2016, p. 334). De acordo com Rawls, o mercado não leva em conta esses custos decorrentes das externalidades, de modo que os bens produzidos muitas vezes sejam vendidos por preços que não refletem corretamente seus “custos sociais marginais”⁷. Isso acarreta “uma divergência entre a contabilidade privada

⁷ Segundo Samuelson e Nordhaus (2012, p. 581), custo marginal é o custo adicional (ou o aumento no custo total) para necessário para produzir 1 unidade adicional de produto (ou a redução do custo total pela produção de menos 1 unidade). Custo social marginal é a extensão dessa definição aos seus efeitos para a sociedade como um todo.

e a social que o mercado deixa de registrar” (*Ibidem*, p. 334). No entanto, esse tipo de problema, na teorização de Rawls, não exige o estabelecimento de princípios específicos para regulá-lo, mas é uma “tarefa essencial da lei e do Estado [...] instituir as correções necessárias” (*Ibidem*). Apesar de tal afirmação, pretende-se defender neste trabalho que é possível estabelecer princípios de justiça ambiental sob uma perspectiva de justiça rawlsiana aplicada ao meio ambiente, sem que a teoria perca sua coerência interna.

3 Possíveis caminhos para uma justiça ambiental rawlsiana

Para sustentar a alegação segundo a qual é possível lidar com as questões ambientais a partir de uma perspectiva rawlsiana serão mobilizadas algumas noções do quadro conceitual da teoria da justiça de Rawls que, quando tratadas em conjunto, seriam possíveis candidatas a oferecer um pano de fundo teórico-normativo coerente e razoavelmente satisfatório para se enfrentar problemas de justiça relacionados ao meio ambiente⁸.

A partir desse referencial teórico, e de algumas de suas implicações institucionais, espera-se que seja possível formular princípios de justiça ambiental em nível doméstico e internacional, para fins de teoria ideal e não ideal, de modo a promover a garantia do pleno exercício de uma “cidadania ambiental” para todos.

O esquema de formulação dos princípios poderia ser dar conforme o quadro abaixo:

⁸ Para uma crítica sobre possíveis abordagens rawlsianas aplicadas à justiça ambiental, ver Gardiner (2011). E para uma discussão mais ampla sobre teorias ideais e não ideais em face das questões ambientais, ver Shue (2022), Moellendorf (2022), Robinson (2021), Gardiner e Weisbach (2016), McKinnon (2022) e Vanderheiden (2008 e 2020).

JUSTIÇA AMBIENTAL	Teoria ideal	Teoria não ideal
Doméstica	Princípio(s) de sustentabilidade	Princípio(s) de retificação
Internacional	Princípio(s) de mitigação/transição	Princípio(s) de retificação

A seguir, a título exemplificativo, seguem algumas considerações acerca de como algumas noções rawlsianas, formuladas para regular problemas de justiça distributiva, poderiam fornecer elementos constitutivos para uma abordagem de justiça ambiental.

3.1 As circunstâncias da justiça

Rawls distingue as circunstâncias da justiça em dois tipos: as circunstâncias objetivas, que fazem da cooperação social algo possível e necessário; e as circunstâncias subjetivas, que dizem respeito aos sujeitos da cooperação, ou seja, das pessoas que, juntas, empreendem esforços cooperativamente (Rawls, 2016, p. 154). De modo simplificado, a condição de escassez moderada situa-se entre as circunstâncias objetivas, e o conflito de interesses entre as circunstâncias subjetivas (*Ibidem*). Segundo Rawls, essas características “simplesmente fazem parte da condição humana natural” (*Ibidem*, p. 155). Exatamente porque existe um conflito distributivo em face da escassez de recursos, precisamos da formulação de princípios de justiça que ofereçam critérios “para escolher dentre os diferentes arranjos sociais que definem essa divisão de vantagens e para que se firme um acordo no tocante às parcelas distributivas apropriadas” (Rawls, 2016, p. 153). Isso porque, por um lado, se os recursos não fossem moderadamente escassos, mas ilimitadamente abundantes, não haveria conflito distributivo; o problema da justiça não se colocaria e princípios de justiça seriam desnecessários; por outro lado, em condições de escassez extrema, em que a pobreza generalizada fosse a regra, sem recursos suficientes para todos, a justiça seria impossível. Se

as condições necessárias à própria possibilidade de justiça estão ameaçadas, então isso levanta questões políticas de uma seriedade e status especiais. Assim, poderia se pensar nas circunstâncias da justiça como condições constitutivas de sobrevivência humana no contexto do Antropoceno⁹. Em condições de escassez severa de recursos, as características de uma sociedade bem ordenada — como liberdade de movimento, devido processo legal, governança democrática e Estado de direito — podem desaparecer (cf. Vanderheiden, 2020, p. 8).

3.2 *A posição original*

O ponto de partida do contratualismo de Rawls é a ideia central de sociedade como um sistema equitativo de cooperação social entre cidadãos livre e iguais, e o problema a ser resolvido pelo contrato social é o de estabelecer os termos equitativos dessa cooperação. O contrato social de Rawls baseia-se numa ideia de “posição original”, que funciona de modo análogo ao estado de natureza, mas cujo objetivo não é o de justificar a formação do Estado ou tampouco inaugurar alguma forma de governo, mas de garantir um ponto de vista equitativo para derivar princípios de justiça social aplicáveis à estrutura básica da sociedade (*Ibidem*, p. 14). Essa escolha de princípios de justiça se dá por meio na posição original de um artifício de representação chamado “posição original”, sob um metafórico “véu de ignorância”¹⁰, e com base numa regra para decisão em condições de incerteza denominada “maximin”. Sob o véu de ignorância, as partes desconhecem os interesses e características pessoais de seus representados com o objetivo de selecionar princípios comuns de justiça, e quando deliberam

⁹ Época geológica atual proposta pelo químico Paul Crutzen, e caracterizada por atribuir à atividade humana influência dominante no clima e no meio ambiente (cf. Veiga, 2019).

¹⁰ De acordo com Rawls (2016, p. 23), o conceito de “véu de ignorância” tem como único propósito o de expressar restrições argumentativas. Como explica Rawls, podemos entrar, por assim dizer, a qualquer momento na posição original, “simplesmente [...] argumentando em favor de princípios de justiça de acordo com essas restrições” (*Ibidem*).

posteriormente nos âmbitos constitucionais e legislativos o fazem de acordo com a ideia de “razão pública”¹¹. Isso para assegurar que os princípios de justiça resultantes incorporem o compromisso de Rawls com a neutralidade liberal e para que as deliberações sejam orientadas por uma base comum de valores expressos na cultura política pública da sociedade.

Na posição original, as partes devem se orientar de acordo com a regra de decisão *maximin*. Segundo essa regra, devemos identificar o pior resultado de cada alternativa disponível e então adotar a alternativa cujo pior resultado seja melhor do que os piores resultados de todas as alternativas concorrentes (Rawls, 2003, p. 137). Conforme sustenta Rawls (*Ibidem*, p. 138), faz sentido usar a regra *maximin* quando as seguintes condições são satisfeitas:

(I) Caso existam condições nas quais é racional guiar-se pela regra *maximin* no estabelecimento de acordos em torno dos princípios de justiça para a estrutura básica, então, sob essas condições, as partes dariam seu assentimento aos dois princípios de justiça e não ao princípio de utilidade média.

(II) Existem certas condições, três em particular, em que, quando elas prevalecem, é racional guiar-se pela regra *maximin* no estabelecimento de acordos em torno dos princípios de justiça para a estrutura básica.

(III) Essas três condições prevalecem na posição original.

(IV) Portanto, as partes dão seu assentimento aos dois princípios e não ao princípio de utilidade média.

¹¹ A razão pública é um modo de raciocínio próprio de cidadãos iguais que, como órgão corporativo, impõem regras uns aos outros amparados pelo poder coercitivo do Estado. Ela é pública devido à existência de critérios compartilhados de investigação e métodos de raciocínio, e é livre devido à liberdade de expressão e pensamento que há em um regime constitucional (*cf.* Rawls, 2003, p. 125-133).

Embora cada uma das premissas (I) - (III) possa ser discutível, por ora suponhamos que (I) é aceitável. E (III) que exige mais explicações; mas como (II) também exige comentários, comecemos com (II).

Segundo Rawls (*Ibidem*), a primeira das três condições mencionadas em (II) é que (a) as partes não disponham de “uma base confiável para estimar a probabilidade das possíveis circunstâncias sociais que afetam os interesses fundamentais das pessoas que elas representam”. A segunda condição é a de que (b) “deve ser racional para as partes [...], não se preocupar muito com o que pode ser ganho acima do que pode ser assegurado [...] ao adotarem a alternativa cujo pior resultado é melhor que os piores resultados de todas as outras alternativas” (*Ibidem*, p. 138-139). E a terceira e última condição é (c) “que os piores resultados de todas as outras alternativas estejam significativamente abaixo do nível assegurável” (*Ibidem*, p. 139).

De acordo com Rawls (2003, p. 140), “não é necessário que todas, ou quaisquer das três condições prevaleçam por completo para que a regra *maximin* seja um modo sensato de organizar a deliberação”. Para Rawls, caso a terceira condição (c) prevaleça por completo, isso já seria o bastante para fazer valer a regra, “desde que o nível assegurável seja razoavelmente satisfatório e que a primeira condição prevaleça pelo menos parcialmente” (Rawls, 2003, p. 140). E Rawls sustenta que a terceira condição (c) prevalece em grande medida, uma vez que o princípio de utilidade média admite resultados possíveis que, para as partes, enquanto fiduciárias, são ao mesmo tempo inaceitáveis e intoleráveis (*Ibidem*, p. 142). Logo, a regra *maximin* é apropriada para as condições de incerteza presentes na posição original. Embora Rawls não mencione a escolha de princípios de justiça ambiental/climática na posição original, parece ser razoável imaginar que, dadas as informações

disponíveis para as partes (fatos gerais¹²), preocupações relativas ao meio ambiente seriam objeto de deliberação. No contexto internacional, Rawls sugere que “pode-se ampliar a interpretação da posição e considerar as partes representantes de diferentes nações que precisam escolher juntas os princípios fundamentais para regular as reivindicações conflitantes entre os Estados” (2016, p. 470). Tal como na posição original aplicada ao caso doméstico,

[...] os representantes estão privados de diversos tipos de informação. Embora saibam que representam países diversos, cada um deles vivendo nas circunstâncias normais da vida humana, nada sabem sobre as circunstâncias específicas da própria sociedade, de seu poder e sua força em comparação com outras nações, nem conhecem seu lugar na própria sociedade. Mais uma vez, só se permite que as partes contratantes, nesse caso, representantes de Estados, tenham conhecimentos suficientes para fazer uma escolha racional a fim de proteger seus interesses, mas não tanto que os mais afortunados entre eles possam aproveitar de sua situação especial. Essa posição original é equitativa entre nações; anula as contingências e os vieses da fortuna histórica. Esses princípios são princípios políticos, pois regem as políticas públicas com relação a outros países (*Ibidem*).

Dado o contexto da posição original, espera-se que, na formulação de princípios de justiça ambiental, um tratamento prioritário à situação dos menos favorecidos (cidadãos ou povos) possa ser objeto de um acordo mútuo e razoável por trás de um véu de ignorância.

3.3 *Bens primários*

Uma das funções dos princípios de justiça é avaliar a estrutura básica da sociedade a partir de como ela regula a distribuição justa entre os seus cidadãos de bens primários. A lista de bens primários sugeridas por Rawls é composta pelos seguintes itens: (a) os direitos e liberdades

¹² Os únicos fatos específicos que as partes conhecem é que sua sociedade está sujeita às circunstâncias da justiça e a qualquer consequência que decorra disso. Presume-se, porém, que conhecem os fatos genéricos acerca da sociedade humana (Rawls, 2016, p. 168).

básicos; (b) as liberdades de movimento e de livre escolha de ocupação sobre um fundo de oportunidades diversificadas; (c) os poderes e prerrogativas de cargos e posições de autoridade e responsabilidade; (d) um nível básico de assistência médica para todos; (e) renda e riqueza como meios polivalentes para fins diversos; e (f) as bases sociais de autorrespeito. Para Rawls, independentemente dos planos racionais e das concepções de vida boa dos indivíduos enquanto cidadãos livres e iguais e membros cooperativos da sociedade, há um conjunto de bens que se prefere sempre possuir na maior quantidade possível, uma vez que eles aumentam as chances de êxito na consecução de fins e na promoção dos objetivos próprios de cada cidadão. Esses bens são chamados bens primários, ou seja, são “coisas que se presume que um indivíduo racional deseje, não importando o que mais ele deseje” (Rawls, 2016, p. 110). Nesse sentido, os bens primários parecem capturar um sentido de universalidade que seria adequado para algumas preocupações ambientais. Nesse sentido, uma categoria de “bens ambientais”, como ar puro e água limpa, poderia ser incorporada ao rol de bens primários com um dos meios necessários na busca de quaisquer concepções de bem razoáveis e que, portanto, não dependeriam de nenhuma noção particular de uma vida boa. Tal inclusão parece ser perfeitamente compatível com a estrutura mais geral da teoria da justiça de Rawls.

3.4 O princípio da poupança justa

De acordo com Rawls (2003, p. 109), a “sociedade é vista como um sistema equitativo de cooperação de uma geração para a outra entre cidadãos livres e iguais”. O problema relativo à justiça intergeracional é tratado por Rawls em termos da formação de uma poupança justa. Na interpretação de Freeman (2007, p. 138-139), o princípio da poupança justa limita o princípio da diferença. Isso significa que, no curso da aplicação do princípio da diferença, legisladores devem levar em conta os interesses das gerações futuras (*Ibidem*). Com essa finalidade, os

legisladores devem poupar e investir para o futuro uma percentagem equivalente da riqueza ou do produto social que seria racional querer que seus antecessores tivessem poupado e investido para eles (*Ibidem*). A preocupação de Rawls (2003, p. 225) com uma poupança justa decorre do fato de que:

[...] a estrutura básica deve assegurar a liberdade e a independência dos cidadãos e moderar continuamente tendências que, ao longo do tempo, levam ao aumento das desigualdades no que se refere a status social e riqueza e no que diz respeito à capacidade de exercer influência política e tirar vantagem das oportunidades existentes. Isso coloca a questão de saber em que medida a geração presente é obrigada a respeitar os direitos de seus sucessores.

A questão da poupança justa entre gerações abre espaço para refletirmos sobre o problema da justiça ambiental, que é um imperativo moral da geração atual com as gerações futuras. Nesse sentido, embora esse problema não tenha sido tratado diretamente por Rawls, podemos especular que, dada as restrições ambientais existentes, uma perspectiva rawlsiana comprometida com a justiça entre as gerações (sobretudo em países mais ricos e, por conseguinte, mais poluidores), em face da análise do nível de investimentos desejado dada a poupança acumulada, deve buscar um equilíbrio entre os benefícios econômicos e sociais de um lado, e seus impactos ambientais de outro. Propostas como a de um “*green new deal*” que procuram integrar os desafios da mudança climática com os problemas estruturais da desigualdade social e do desemprego poderiam perfeitamente fazer parte de uma “agenda rawlsiana” para o século XXI. Isso permite que políticas de sustentabilidade ambiental sejam pensadas e implantadas em conjunto com políticas de inclusão social, redução da pobreza e uma distribuição de renda e riqueza mais justa, nos termos do princípio da diferença. Segundo Ignacy Sachs (2008, p. 36), essa ideia de um desenvolvimento sustentável associado à inclusão social deve “obedece[r] ao duplo imperativo ético da solidariedade com

as gerações presentes e futuras, e exige[r] a explicitação de critérios de sustentabilidade social e ambiental e de viabilidade econômica”. Soluções institucionais que levem em conta esses elementos (sustentabilidade social e ambiental e viabilidade econômica) de forma integrada, que, em outros termos, referem-se ao estabelecimento de patamares (*thresholds*) de desenvolvimento, parecem ser compatíveis com os compromissos rawlsianos de justiça social entre gerações. Desse modo, uma reinterpretção do princípio da poupança justa como um princípio de justiça intergeracional mais amplo permitiria que a regulação das desigualdades econômicas e sociais seja compatível com disposições institucionais que assegurem a continuidade da sociedade na qualidade de um sistema ambientalmente sustentável de cooperação social.

3.5 Regimes socioeconômicos alternativos ao capitalismo

Na escolha de um sistema social que seja compatível com seus princípios de justiça, Rawls rejeita todas as descrições ideais dos regimes capitalistas, até mesmo o capitalismo de bem-estar social. Como regimes alternativos ao capitalismo que sejam adequados à sua concepção de justiça, Rawls sugere a democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo democrático. Segundo Alan Thomas (2020, p. 112), Rawls emprega o termo capitalismo de acordo com aceção de Marx, que o caracteriza como um *sistema social*. Em seus escritos, Rawls não define capitalismo, mas de acordo com a sua descrição dos regimes ideais, é possível concluir que, para ele, o capitalismo pode ser instanciado por pelo menos dois regimes: o capitalismo de *laissez-faire* e de bem-estar social. Na aceção de Rawls (2003, p. 192-193), as descrições ideais dos regimes correspondem a “sistemas sociais completos com suas instituições políticas, econômicas e sociais”. Mas para Rawls, ainda que se trate de um sistema social completo, o termo capitalismo comporta, por assim dizer, modos distintos de “atualização”, quais sejam, o de bem-estar social e o de *laissez-faire*. E o que teria em comum esses dois regimes

para serem ambos definidos por Rawls como capitalistas? E qual seria o elemento distintivo de uma democracia de cidadãos-proprietários e de um socialismo liberal que definiriam esses dois regimes como *não* capitalistas?

Na interpretação de Rawls, o fato de a propriedade dos meios de produção estar concentrada em poucas mãos parece ser a nota essencial para caracterizar um regime como capitalista. Assim, um regime não capitalista pode fazer uso dos mecanismos de mercado, desde que não permita a concentração excessiva de capital produtivo. Nesse sentido, as suas duas formas preferidas de sistema social (a democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo liberal), embora façam uso da propriedade privada e mercados livres, por implicarem a ampla dispersão da propriedade dos ativos produtivos, não são sistemas capitalistas. Com efeito, como sustenta Thomas (2020, p. 113), o anticapitalismo de Rawls consiste na ampla dispersão da propriedade do capital. Em ambos os regimes defendido por Rawls, temos um sistema de propriedade privada, um mercado em que as liberdades básicas típicas de uma democracia liberal são realizadas em formas sociais que são sistemas de propriedade privada não capitalistas (*Ibidem*).

De acordo com Erick Olin Wright (2010, p. 69), em um regime tipicamente capitalista, a pressão sistemática sobre as empresas para maximizar seus lucros gera externalidades negativas, o que significa que, na ausência de algum mecanismo de compensação forte, as empresas capitalistas ignorarão os custos ambientais. Para Wright, os recursos naturais não renováveis são sistematicamente subvalorizados no mercado, uma vez que seu valor para as pessoas no futuro não é registrado na dinâmica de oferta e demanda no presente (*Ibidem*). O resultado é que os atores dos mercados capitalistas consomem em excesso esses recursos; e a forte tendência ao consumismo na dinâmica dos mercados capitalistas gera consequências ambientais terríveis (*Ibidem*). Particularmente, se olharmos para esta questão em termos

globais em que o crescimento econômico em partes do mundo em desenvolvimento alimenta o consumismo como um fenômeno mundial, é difícil imaginar como isso poderia ser ecologicamente sustentável (*Ibidem*). Isso não significa que os padrões de consumo nos países pobres não devam aumentar. Por qualquer padrão de justiça social, isso é desejável; mas implica que um sistema econômico que promove o consumismo crescente em países que já são ricos e, bloqueia qualquer plano de longo prazo para restringir o crescimento do consumo nesses países, é ambientalmente destrutivo em nível global (*Ibidem*, p. 69-70). Diante de tal quadro, uma perspectiva de justiça cuja implicação institucional exija a escolha de regimes socioeconômicos não capitalistas, como a democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo democrático, sugeridos pela teoria de Rawls, parece oferecer um pano de fundo teórico-normativo mais adequado em termos estruturais para enfrentar problemas ambientais do que regimes capitalistas, tanto de *laissez-faire* quanto de bem-estar social.

3.6 Estado estacionário

Para Rawls (2003, p. 90), “o princípio de diferença não exige um crescimento econômico contínuo, geração após geração, para maximizar para cima e indefinidamente as expectativas dos menos favorecidos (avaliadas em termos de renda e riqueza)”. Isso, segundo Rawls não seria uma concepção razoável de justiça, pois estaria alicerçada em critérios utilitaristas por ele rejeitados (*Ibidem*). Assim, na concepção de justiça de Rawls, a ideia de uma sociedade num estado estacionário¹³ seria perfeitamente compatível com o princípio da diferença (*Ibidem*). Outro aspecto importante relativo a essa questão é que uma sociedade voltada para o crescimento econômico implicaria estimular as pessoas a escolherem profissões que envolvessem a realização de trabalhos

¹³ Segundo Rawls (2003, p. 90), esse estado estacionário da atividade econômica é proposto por John Stuart Mill em seu livro intitulado *Principles of Political Economy*, livro IV, cap. VI.

altamente produtivos, ainda que isso contrariasse suas concepções razoáveis de bem. Isso resultaria em uma interferência indevida nas escolhas pessoais dos cidadãos (*Ibidem*, p. 91). Conforme explica Rawls,

[...] o nível geral de riqueza da sociedade, incluindo o bem-estar dos menos favorecidos, depende das decisões que as pessoas tomam sobre como conduzir suas vidas. A prioridade da liberdade significa que não podemos ser forçados a nos envolver em trabalhos que sejam altamente produtivos em termos de bens materiais. Que tipo de trabalho as pessoas fazem, e o quanto se empenham nele, é algo que cabe apenas a elas decidir à luz dos vários incentivos que a sociedade oferece. Portanto, o que o princípio de diferença exige é que seja qual for o nível geral de riqueza — seja ele alto ou baixo — as desigualdades existentes têm de satisfazer a condição de beneficiar os outros tanto como a nós mesmos. Essa condição revela que mesmo usando a ideia de maximização das expectativas dos menos favorecidos, o princípio de diferença é essencialmente um princípio de reciprocidade (*Ibidem*).

Para Rawls, o crescimento econômico não é um elemento constitutivo da sua teoria, salvo no caso de países menos desenvolvidos, em que o crescimento, desde que combinado com políticas redistributivas, seria necessário para melhorar as condições materiais da população. Em países cuja prosperidade material já tenha sido atingida, o que se exige é que as desigualdades existentes só se justifiquem caso melhore a situação de todos, em especial a dos menos favorecidos. O descolamento da teoria da justiça de Rawls em relação ao crescimento econômico parece ser favorável aos imperativos da sustentabilidade.

4 Considerações finais

A despeito das lacunas existentes na teoria de Rawls, este trabalho apresentou alguns modos possíveis de se explorar a fecundidade do arcabouço teórico da concepção rawlsiana de justiça para lidar com os aspectos ambientais da justiça. Além disso, sugeri que as implicações normativas da teoria de Rawls para lidar com os problemas tradicionais

de justiça social devem ser pensadas em conjunto com as questões ambientais. Para dar suporte a essas alegações, foram mobilizadas as seguintes noções rawlsianas: as circunstâncias da justiça; posição original e a regra maximin; bens primários; o princípio da poupança justa; democracia de cidadãos-proprietários e socialismo democrático; e economia em estado estacionário. Desse modo, sustentei que, quando tratadas em conjunto, essas noções seriam possíveis candidatas a oferecer um pano de fundo teórico-normativo para se lidar satisfatoriamente com problemas de justiça relacionados ao meio ambiente. A partir desse referencial teórico, espera-se que seja possível formular princípios de justiça ambiental em nível doméstico e global, para fins de teoria ideal e não ideal, de modo a promover a garantia do pleno exercício de uma “cidadania ambiental” para todos. Quanto ao âmbito de incidência espacial, a abordagem sugerida neste trabalho parte do entendimento de que os problemas relativos ao meio ambiente, embora tragam consequências globais, como é o caso emblemático da mudança climática, são causados sobretudo em nível doméstico e, portanto, exigem acordos acerca de desenhos institucionais tanto domesticamente quanto entre as nações. Por essa razão, além de defender a elaboração de princípios de justiça *climática* de alcance internacional, que devem ser acordados pelas nações em suas relações mútuas, o presente trabalho também defende a formulação de princípios *ambientais* para regular as instituições no plano doméstico na proteção do meio ambiente. No plano internacional, entende-se que os princípios acordados devem se referir à *justiça climática*, uma vez que o problema do clima envolve a ação coletiva de todas as nações no estabelecimento desses princípios, assim como na atribuição das responsabilidades e obrigações correspondentes. No plano doméstico, os princípios devem ser pensados em termos de uma *justiça ambiental*, que abarca a justiça climática no que se refere ao controle de emissões e ao desenvolvimento de matrizes energéticas limpas, mas inclui também problemas locais de

poluição do ar e da água, saneamento básico, controle de resíduos, preservação de áreas verdes etc.

Em linhas gerais, uma abordagem rawlsiana para justiça ambiental poderia seguir, dentre outros, os seguintes passos: (1) interpretar as teorias ideal e não ideal como âmbitos não excludentes, mas complementares entre si; (2) ressaltar o papel da teoria ideal na orientação para se lidar com as injustiças ambientais e na formulação de princípios de justiça que, se realizados, reduziriam os impactos sistêmicos dessas injustiças; (3) reconhecer os limites da teoria ideal para lidar com as injustiças ambientais existentes e propor a formulação de princípios de justiça (não ideais) e de um esboço das políticas públicas decorrentes desses princípios; (4) abordar a justiça ambiental de forma integrada com os demais aspectos de justiça distributiva, tais como a redução das desigualdades socioeconômicas, e utilizar o arcabouço conceitual oferecido por Rawls e suas implicações institucionais como pano de fundo teórico; (5) delimitar o que deve contar como problemas de justiça ambiental; (6) identificar os atores relevantes e suas respectivas responsabilidades em face dos problemas identificados; (7) indagar sobre o que determinados agentes (ou conjuntos de agentes) poderiam e, portanto, deveriam fazer para solucionar os problemas identificados; e (8) com base em (5)-(7), propor uma solução normativa por meio de princípios de justiça que estabeleçam parâmetros para regular às estruturas básicas das sociedades em nível doméstico e internacional.

Referências

CAO, Benito. *Environment and Citizenship*. London: Routledge, 2015.

FREMAN, Samuel. *Rawls*. New York: Routledge, 2007.

Reflexões sobre possíveis atualizações dos princípios
rawlsianos de justiça em face das questões ambientais

- GARDINER, Stephen M. Rawls and climate change: does Rawlsian political philosophy pass the global test? In: *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 2011.
- GARDINER, Stephen M.; WEISBACH, David A. *Debating climate ethics*. New York: Oxford University Press, 2016.
- GIDDENS, A.; SUTTON, P. W. *Sociology*. Polity Press. Edição do Kindle, 2021.
- KESSLER-HARRIS, Alice. In Pursuit of Economic Citizenship. In: *Social Politics*, v. 10, n. 2, 2003).
- MCKINNON, Catriona. *Climate Change and Political Theory*. Hoboken: Polity Press, 2022.
- MARSHALL, T. H. BOTTOMORE, Tom. *Cidadania e classe social*. São Paulo: Unesp, 2021.
- MOELLENDORF, Darrel. *Mobilizing Hope*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2022.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- RAWLS, John. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2019.
- RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- SACHS, I. *Desenvolvimento: incluído, sustentável, sustentado*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.
- SAMUELSON, Paul A. NORDHAUS, William D. *Economia*. Porto Alegre: AMGH, 2012.
- SHUE, Henry. *The Pivotal Generation*. Nova Jersey: Princeton University Press, 2021.
- SMITH, Mark J.; PANGSAPA, Piya. *Environment and Citizenship: Integrating Justice, Responsibility and Civic Engagement*. London: Zed Books, 2008.
- THOMAS, Alan. Rawls on Economic Liberty and the Choice of Systems of Social Cooperation. In: MANDLE, Jon; ROBERTS-CADY, Sarah (Eds.). *John Rawls: debating the major questions*. New York: Oxford University Press, 2020.

Teorias da Justiça

VANDERHEIDEN, Steve. *Environmental Political*. Medford: Polity, 2020.

VEIGA, José Eli da. *O Antropoceno e a Ciência do Sistema Terra*. São Paulo: Editora 34, 2019

WENAR, Leif. John Rawls. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (Ed.), 2017. Available at: plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/rawls/. Accessed on: Mar. 30, 2023.

WRIGHT, E. O. *Envision Real Utopias*. London: Verso, 2010.

O perfeccionismo político como possível concretização do fato da maioria: uma alternativa em direção às sociedades bem ordenadas¹

Ricardo Corrêa Araujo²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.105.o8>

1 Introdução

A Filosofia política liberal contemporânea tem uma pretensão marcadamente normativa. É isso que Rawls explicitou quando afirmou que sua concepção política de justiça, a justiça como equidade, é uma concepção moral, ou seja, “seu conteúdo é determinado por ideais, princípios e critérios e [...] essas normas articulam certos valores que, nesse caso, são políticos” (Rawls, 2011, p. 13). Nessa formulação, fica evidente que ele rejeitou a separação habitual entre moralidade e política. Para ele, aquilo que deve ser oposto às concepções políticas, como a sua justiça como equidade, que se limitam à pretensão de regular a estrutura básica das sociedades democráticas liberais, são as doutrinas abrangentes, aquelas que pretendem regular os mais diversos objetos: “a

¹ Uma versão substancialmente aperfeiçoada desse texto, em coautoria com Alceu Maurício Junior, foi publicada posteriormente ao Encontro ANPOF pela *Revista Novos Estudos* – CEBRAP, Edição 124, v. 41, n. 3, 2022. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.25091/S01013300202200030005>.

² Doutor em Filosofia pelo IFCS/UFRJ e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da UFES. Pesquisa temas ligados aos desafios das democracias liberais contemporâneas, tais como tolerância, perfeccionismo e justiça racial, a partir de autores da Filosofia política analítica contemporânea. Coordenador do Grupo de Pesquisa “Justiça, Direito e Democracia” (PPGFIL/UFES). E-mail: rcaerca@uol.com.br

distinção entre uma concepção política de justiça e outras concepções morais é uma questão de alcance: o leque de objetos aos quais uma concepção se aplica” (Rawls, 2011, p. 15)

No caso da justiça como equidade, sua normatividade parte da ideia fundamental da sociedade, como um sistema equitativo de cooperação justa entre pessoas livres e iguais ao longo do tempo, até chegar à ideia de sociedade bem-ordenada, aquela que seria efetivamente regulada por uma concepção política de justiça e que figura como ideal a ser alcançado pelas democracias existentes (Rawls, 2011, p. 16-17). Essa normatividade é frequentemente hipertrofiada pela crítica, que costuma acusá-la de excessivamente idealizada, ainda que Rawls tenha declarado que a sociedade bem-ordenada não seria uma “sociedade de santos”, mas sim, em grande medida, parte de nosso mundo humano ordinário, algo que não está fora do nosso alcance (Rawls, 2011, p. 64). Assim, ele insistiu no seu objetivo assumidamente prático de busca pela solução de conflitos concretos:

O objetivo da justiça como equidade é, por conseguinte, prático: ela se apresenta como uma concepção de justiça que pode ser compartilhada pelos cidadãos como a base de um acordo político refletido, bem informado e voluntário (Rawls, 2011, p. 11).

Esse caráter prático pode ser percebido na referência à parte descritiva da teoria rawlsiana, que propõe quatro fatos gerais que caracterizam a cultura política das sociedades democráticas existentes: o fato do pluralismo razoável, o fato da opressão, o fato da maioria e o fato da cultura política (Rawls, 2011, p. 43-45). O fato do pluralismo razoável é cuidadosa e constantemente abordado, enquanto fator decisivo que levou ao notório e decisivo deslocamento da obra rawlsiana. O segundo fato geral, o da opressão, está logicamente vinculado ao primeiro, pois se mostra evidente que a única maneira de uma sociedade marcada por tal pluralismo se organizar em torno de uma doutrina abrangente, com sua

O perfeccionismo político como possível concretização do fato da maioria:
uma alternativa em direção às sociedades bem ordenadas

pretensão de avaliar, hierarquizar e regular os mais diversos aspectos da vida, seria através da opressão. Assim, em sociedades plurais, “uma única doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente só pode ser preservada pelo uso opressivo do poder estatal” (Rawls, 2011, p. 44). Por sua vez, o quarto fato geral, nomeado aqui como “o fato da cultura política”, é mencionado, enquanto tal, apenas em nota de rodapé, embora seu conteúdo seja utilizado frequente e decisivamente como a fonte última da já mencionada ideia normativa fundamental de sociedade:

[...] acrescento um quarto fato geral [...]. É o fato de que a cultura política de uma sociedade democrática, que tenha funcionado razoavelmente bem ao longo de um período considerável de tempo, normalmente contém, pelo menos de forma implícita, certas ideias intuitivas fundamentais a partir das quais é possível formular uma concepção política de justiça apropriada a um regime constitucional (Rawls, 2011, p. 45).

O fato restante é o chamado “fato da maioria”: “um terceiro fato geral é que um regime democrático duradouro e estável [...] tem de ser de modo livre e voluntário apoiado pelo menos por uma maioria dos seus cidadãos politicamente ativos” (Rawls, 2011, p. 44). Esse fato não volta a ser mencionado por Rawls enquanto aspecto descritivo das sociedades democráticas liberais existentes, sendo relegado à obscuridade tanto por ele como pela maioria dos comentaristas: Há pelo menos três razões para que o fato da maioria não tenha merecido maior atenção. A primeira razão é que, à primeira vista, ele parece uma mera platitude, afinal, a ideia de que as democracias são regimes majoritários parece óbvia e, portanto, não mereceria ulterior análise. A segunda razão é a visão otimista de Rawls sobre o futuro das democracias liberais, que é exposta quando ele tenta responder como seria possível o liberalismo político ou, em outras palavras, como seria possível que os valores do âmbito político prevalecessem sobre valores conflitantes de outros âmbitos:

[...] os valores do político são muito importantes e, por essa razão, não são facilmente superáveis: esses são os valores que governam a estrutura básica da vida social [...] e especificam os termos essenciais da cooperação social e política (Rawls, 2011, p. 164).

A terceira razão é que a melhor maneira de realizar efetivamente aquilo que é exigido pelo fato da maioria seria através de algo que Rawls rejeitou de forma constante ao longo de sua obra, a saber, o perfeccionismo, como modo de formar aquele tipo de maioria exigido.

Dessas três razões, é possível pensar que a primeira e a terceira são internas à teoria rawlsiana. Todavia, a segunda razão não pode mais ser considerada apenas uma questão teórica, diante do atual cenário de crise das democracias pelo mundo. De fato, decorridos trinta anos desde que os quatro fatos gerais foram apresentados, se tornou evidente a situação de precariedade existencial das democracias liberais, aparentemente acentuando aquela distância entre descrição e normatividade na teoria rawlsiana, que foi apontada pela crítica. Ocorre que é justamente o fato da maioria que tem, em seu conteúdo, elementos capazes de diminuir essa distância e, ao mesmo tempo, apresentar uma possível saída rawlsiana para aquela situação de risco das democracias liberais.

Assim, considerando que o fato da maioria, longe de ser uma obviedade, possui um conteúdo normativo bastante exigente e que não se pode mais dizer que esteja totalmente concretizado na maioria das democracias liberais contemporâneas, nosso objetivo é mostrar: 1) que a possibilidade de adoção da normatividade política rawlsiana, da ideia da sociedade como sistema de cooperação justa entre pessoas livres e iguais até a ideia da sociedade bem ordenada, depende da concretização adequada do fato da maioria; 2) que essa concretização impõe a necessidade de algo que Rawls sempre rejeitou explicitamente, a saber, o perfeccionismo, ainda que seja de um tipo que ele mesmo não concebeu, o perfeccionismo político.

O perfeccionismo político como possível concretização do fato da maioria:
uma alternativa em direção às sociedades bem ordenadas

Para atingir tais objetivos, será analisada a posição rawlsiana em relação ao perfeccionismo, especificando suas razões, que se modificaram ao longo da sua obra, para rejeitá-lo. Em seguida, será mostrado que o perfeccionismo não se reduz ao tipo a que Rawls exitosamente objeta e que o perfeccionismo político não é atingido por suas objeções. Por fim, será sustentado que apenas a assunção do perfeccionismo político pode permitir a possibilidade de concretização do conteúdo normativo do fato da maioria e, em consequência, da realização do aspecto normativo geral da justiça como equidade, com a vigência de democracias que mereçam o rótulo de sociedades bem ordenadas.

2 Rawls e o perfeccionismo: caracterizações e objeções

Perfeccionismo e liberalismo têm ocupado lados opostos na Filosofia política liberal. Esta oposição foi estabelecida por Rawls em *Uma teoria da justiça*, onde ele analisou e criticou detalhadamente o perfeccionismo, e foi consolidada com a formulação do seu liberalismo político. Inicialmente, ele buscou demonstrar que o perfeccionismo seria rejeitado como alternativa aos princípios da justiça como equidade, mais tarde, ele o rejeitou também pela ligação, que considerou ser constitutiva, entre perfeccionismo e doutrinas abrangentes, o que tornaria excludentes seu liberalismo político e o perfeccionismo.

A discussão do perfeccionismo em *Uma teoria da justiça* estabelece duas variantes de perfeccionismo, a nietzschiana ou estrita e a aristotélica ou intuicionista, rejeitando ambas pela sua inadequação para desempenhar o papel regulador da estrutura básica da sociedade. Em sua argumentação, ele contou pesadamente com a ideia da posição original como principal articuladora de sua visão contratualista. O perfeccionismo nietzschiano ou estrito é constituído por um princípio teleológico único que dirigiria todos os esforços da sociedade em direção

à maximização da perfeição das realizações humanas na arte, na ciência e na cultura (Rawls, 2000, p. 359).

Partindo dessa definição, ele indaga como esse tipo de perfeccionismo funcionaria na posição original e conclui que ele se chocaria necessariamente com o princípio das iguais liberdades. De fato, por estipulação, as partes na posição original não partilham uma concepção do bem nem sabem, devido ao véu de ignorância, que concepções do bem terão aqueles cidadãos por elas representados, mas sabem que tais concepções serão diversas, possivelmente conflitantes e que cada cidadão buscará realizar a própria concepção. É por isso que se torna evidente para as partes que: “o único entendimento que as pessoas na posição original podem atingir é o de que todos devem ter a maior liberdade igual possível, consistente com uma liberdade semelhante para os outros” (Rawls, 2000, p. 362).

Porém, esse mesmo entendimento, também de forma evidente, seria razão suficiente para a rejeição do perfeccionismo estrito: “Fica evidente, portanto, que o mesmo argumento que conduziu ao princípio da liberdade igual exige a rejeição do princípio da perfeição” (Rawls, 2000, p. 362). Do mesmo modo, a igualdade exigida pelos princípios de justiça não seria viável diante das exigências do princípio de perfeição, pois este seria compatível com uma distribuição desigual de direitos e oportunidades, se ela fosse a melhor forma de maximizar a perfeição: “Esse procedimento não é injusto segundo a visão perfeccionista, contanto que isso seja necessário para produzir uma maior soma de perfeição humana” (Rawls, 2000, p. 362).

Assim, há boas razões para que as partes na posição original, que buscam justamente elaborar princípios de justiça capazes de regular a sociedade de modo a viabilizar, não a excelência de alguns, mas a liberdade e a igualdade de todos, rejeitem completamente essa primeira

O perfeccionismo político como possível concretização do fato da maioria:
uma alternativa em direção às sociedades bem ordenadas

forma de perfeccionismo como princípio político alternativo aos princípios da justiça como equidade.

Esse choque frontal entre o perfeccionismo estrito e o raciocínio que leva à elaboração dos princípios de justiça não ocorre com a segunda variante de perfeccionismo, o intuicionista ou aristotélico. Como já dito, Rawls admite que não é fácil argumentar contra ela. Uma razão evidente para isso é o fato de que tal variante é compatível com as convicções de muitas pessoas: “Sem dúvida, muitos aceitaram o perfeccionismo nessa forma intuicionista” (Rawls, 2000, p. 360). Nesse caso, o princípio da perfeição não é apresentado como o único que deve dirigir os esforços e regular o uso dos recursos da sociedade, mas apenas como um dentre vários, com os quais precisará disputar uma primazia meramente ocasional: “Nessa doutrina mais moderada, aceita-se o princípio da perfeição apenas como um entre vários padrões de uma teoria intuicionista. O princípio deve ser contraposto a vários outros com base na intuição” (Rawls, 2000, p. 359).

Na análise dessa possível contraposição, Rawls considera que esse tipo de visão perfeccionista possui graus, conforme “o peso que é dado [...] às exigências do talento e da cultura” (Rawls, 2000, p. 359). Assim, no grau mais elevado desse perfeccionismo, as realizações excelentes justificariam a derrota da reivindicação de liberdade. No outro extremo, com um grau perfeccionista mínimo, os objetivos da perfeição deveriam ceder a vez diante da satisfação das necessidades básicas da sociedade em geral (Rawls, 2000, p. 359). Essa variação de graus é um dos fatores que dificulta a refutação do perfeccionismo intuicionista, que só é facilmente refutável em seu grau mais elevado, justamente porque se pode utilizar contra ele as mesmas objeções feitas à variante estrita, mas essa dificuldade maior de refutação não é suficiente para que prevaleçam princípios perfeccionistas, especialmente o conflito entre liberdade e igualdade, por um lado, e “as exigências do talento e da cultura”, por outro.

Essa dificuldade de refutação fez com que Rawls adaptasse sua argumentação anterior para alegar que, sejam quais fossem os princípios perfeccionistas adotados, a força atribuída a eles e a configuração ocasional que surgiria de sua contraposição a outros padrões, por exemplo, à satisfação das necessidades básicas gerais, não haveria qualquer base comum para o reconhecimento pelas partes de princípios da perfeição específicos ou de sua força relativa, o que ainda inviabilizaria sua utilização na posição original: “Assim, mesmo na sua forma intuicionista, o perfeccionismo seria rejeitado por não definir uma base viável para a justiça social” (Rawls, 2000, p. 366).

Somente após apresentar esse argumento, Rawls introduz o elemento negativo do perfeccionismo, pois ele não buscaria apenas maximizar a perfeição das realizações humanas na arte, na ciência e na cultura (Rawls, 2000, p. 359), mas também dificultar tudo aquilo que não está de acordo com o padrão de perfeição estipulado. Aqui, o objetivo deixa de ser apenas a maximização da perfeição, mas inclui a minimização ou eliminação de tudo aquilo que se afasta dela: “Bastante ilustrativa a esse respeito é a controvérsia em relação à assim chamada imposição de conduta moral, a moralidade muitas vezes assumindo o sentido restrito de moralidade sexual” (Rawls, 2000, p. 683). Agora, Rawls pode retomar o mesmo argumento forte apresentado contra o perfeccionismo estrito, alegando que a adoção de princípios perfeccionistas pode entrar em choque com as liberdades, pois as partes na posição original desconhecem a moralidade concreta daqueles que representam e não teriam motivo para escolher um padrão de perfeição que poderia ser opressivo para elas:

Como essas incertezas infestam os critérios perfeccionistas e colocam em risco a liberdade individual, parece melhor nos basearmos inteiramente nos princípios da justiça, que têm uma estrutura muito mais definida (Rawls, 2000, p. 366).

O perfeccionismo político como possível concretização do fato da maioria:
uma alternativa em direção às sociedades bem ordenadas

Embora esses argumentos tenham sido acolhidos pela maioria dos comentadores, tornando-se parte da base da rejeição liberal ao perfeccionismo, Rawls acrescentou uma nova razão de rejeição, relacionada com a ligação entre ele e as doutrinas abrangentes, que pode ser explicada através da relação entre dois fatos gerais já mencionados. O fato do pluralismo razoável afirma a existência de uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis, mas conflitantes, enquanto o fato da opressão sugere que, diante do primeiro, só o uso opressivo do poder estatal permitiria a unificação da sociedade política em torno de uma doutrina abrangente, que não seria partilhada pelos cidadãos, mas cuja adoção seria supostamente necessária para a atuação de um Estado perfeccionista. Assim, essa análise vedaria a possibilidade de um Estado democrático liberal perfeccionista. Ao contrário da argumentação detalhada apresentada em TJ, esse será o único argumento apresentado em LP. É certo que ele continua contando aqui com aquela argumentação anterior, que não vê necessidade de repetir, mas também fica claro que a suposta dependência do perfeccionismo em relação a uma doutrina abrangente já seria motivo suficiente para sua rejeição imediata. Rawls não considerou necessário demonstrar essa suposta vinculação necessária entre doutrinas abrangentes e o perfeccionismo, de modo que ela permaneceu como um pressuposto considerado evidente e capaz de objetar exitosamente às duas formas de perfeccionismo que ele analisou. Entretanto, é preciso considerar se há alguma forma de perfeccionismo que pode ser pensada como independentemente de qualquer doutrina abrangente.

3 O perfeccionismo político.

Jonathan Quong, um filósofo reconhecida e assumidamente rawlsiano, estabeleceu duas questões distintas e esclarecedoras sobre o perfeccionismo. A primeira questão é se a Filosofia política liberal deveria

se basear em algum ideal de vida boa e a segunda é se um Estado liberal poderia promover tais ideais. As quatro combinações possíveis de respostas “sim/não” geram quatro possibilidades de relação entre liberalismo e perfeccionismo, dentre elas, o perfeccionismo político (Quong, 2011, p. 15; p. 21). Todavia, embora descreva a possibilidade formal desse tipo de perfeccionismo, Quong logo a abandona para vincular, seguindo Rawls, perfeccionismo e doutrinas abrangentes. Porém, isso inviabilizaria a posição do perfeccionismo político, que deve responder negativamente à primeira questão e afirmativamente à segunda. Daí, temos a seguinte e decisiva questão: o perfeccionismo político seria em si mesmo paradoxal/inviável ou ele pode ser formulado de maneira clara e possivelmente útil para os propósitos das democracias liberais?

A resposta a essa questão é que a descrição formal que Quong faz do perfeccionismo político parece suficientemente clara, embora ele a tenha deixado de lado sem qualquer explicação. Quong (2011, p. 19) define a posição perfeccionista como a visão de que uma das funções legítimas do Estado é promover diretamente ou encorajar as pessoas a viverem vidas mais significativas, por um lado, ou desencorajar os cidadãos de perseguirem atividades ou modos de vida sem valor, por outro. Porém, nessa resposta positiva à “questão (2)”, que caracteriza de modo conceitualmente rigoroso a posição perfeccionista, nada é dito que ligue necessariamente o perfeccionismo a doutrinas abrangentes. Assim, o perfeccionismo político pode ser descrito como uma justificação das ações de promoção ou desencorajamento de atividades e/ou modos de vida feitas pelo Estado liberal, mas apenas a partir de valores estritamente políticos e constitutivos das democracias liberais:

O perfeccionismo resultante também poderia ser justificado por razões relativas à equidade de procedimentos democráticos e/ou à diferença normativa entre interesses que justificam a proteção de direitos e aqueles que não justificam (Quong, 2011, p. 20).

O perfeccionismo político como possível concretização do fato da maioria:
uma alternativa em direção às sociedades bem ordenadas

A posição do perfeccionismo político é perfeitamente coerente do ponto de vista formal: nada impede que o Estado democrático liberal promova ou desencoraje atividades e modos de vida baseados em princípios, valores ou virtudes políticos, capazes, portanto, de obter consenso entre os cidadãos. De fato, tal possibilidade não é menos viável do que aquela do consenso sobreposto em relação a uma concepção política de justiça, que é buscada insistentemente por Rawls e acolhida por Quong. Todavia, a possibilidade de obtenção desse consenso pressupõe exatamente a adoção de uma série de virtudes políticas: “Refiro-me, por exemplo, às virtudes da tolerância e à disposição de aceitar compromissos, bem como à virtude da razoabilidade e ao senso de justiça” (Rawls, 2011, p. 185). Desse modo, a questão que permanece a ser discutida não é mais a possibilidade formal do perfeccionismo político, que já pode ser confirmada, mas sim se tais virtudes políticas essenciais deveriam permanecer entregues ao jogo de forças e à contingência ou se deveriam ser ativamente promovidas por um perfeccionismo político, que talvez seja mais capaz de sustentar as democracias liberais do que um liberalismo político antiperfeccionista.

4 O perfeccionismo político como concretização do fato da maioria: uma alternativa para as democracias liberais contemporâneas enquanto projetos de sociedades bem ordenadas

As democracias liberais vêm enfrentando grande pressão nos últimos anos. Além da sua quantidade ter diminuído, a qualidade da vida democrática naquelas que resistiram também foi prejudicada. De fato, mesmo sociedades democráticas que pareciam estáveis e consolidadas têm sofrido perdas nos mais diversos indicadores democráticos, tais como liberdade de associação, liberdade de expressão, extensão do sufrágio, censura da mídia, independência dos tribunais etc.

Organizações como o V-DEM Institute e Freedom House, que produzem relatórios e análises teóricas a partir de enormes bases de dados, apresentam um cenário desolador. Esse acúmulo de dados e de análises teóricas sobre o declínio quantitativo e qualitativo das democracias liberais tornou sua fragilidade uma obviedade, um estado de coisas que não parece mais contestável. É essa situação contingente que Rawls (2005, p. 437) não teve oportunidade de observar, já que sua última posição geral sobre o liberalismo político que foi publicada, a introdução ao texto *A ideia de razão pública revisitada*, data de 14/07/98. Assim, se levarmos em consideração essa cronologia dos acontecimentos, talvez seja adequado sustentar um possível quinto fato geral, o fato do declínio: sem um projeto consciente e consistente de estabilização e desenvolvimento, as democracias liberais declinam. Esse “fato novo” está diretamente ligado ao descumprimento da exigência normativa do fato da maioria e, assim, pode ser razoavelmente pensado como um fato rawlsiano, ainda que não expresso por Rawls.

Entretanto, se essa ligação entre tais fatos for aceita, o próximo passo seria definir o que seria um projeto de estabilização e desenvolvimento das democracias liberais, algo capaz de concretizar as exigências normativas do fato da maioria e, ao mesmo tempo, evitar o fato do declínio. A experiência tem mostrado que as virtudes políticas não se reproduzem inercialmente, mas, pelo contrário, declinam consideravelmente quando são entregues à própria sorte no conflito com tendências contrárias. Ademais, parece inegável que o único modo capaz de promover e desenvolver amplamente aquelas virtudes, atingindo toda a sociedade política, seria através da ação estatal.

5 Considerações finais

A teoria da justiça de Rawls apresenta uma normatividade exigente, todavia, ele não a considera inexequível, enfatizando

O perfeccionismo político como possível concretização do fato da maioria:
uma alternativa em direção às sociedades bem ordenadas

firmemente o objetivo prático da justiça como equidade. Nesse sentido, ele não apresenta apenas ideias normativas, mas também cinco fatos gerais através dos quais pretende descrever a cultura política das democracias existentes. Um deles, o fato da maioria, que não se reduz ao aspecto descritivo, mas também possui normatividade, faz uma mediação entre a ideia intuitiva fundamental, a da sociedade como sistema de cooperação justa entre pessoas livres e iguais, e o ideal de sociedade bem ordenada, enquanto realização daquela ideia. Tal mediação se realiza na medida em que o fato da maioria, para que essa realização possa acontecer, estabelece que uma maioria de cidadãos politicamente ativos deve ser politicamente virtuosa, ou seja, deve possuir determinadas virtudes políticas que possibilitem a sustentação das democracias liberais.

Como visto, Rawls (2011, p. 164) considerou que os valores do político não seriam facilmente superáveis por valores contrários, porém, ele não viveu para testemunhar o declínio quantitativo e qualitativo das democracias liberais, evidenciado pelos dados empíricos acumulados referidos na seção anterior, o que sugere certo fracasso no cumprimento das exigências normativas do fato da maioria, com as virtudes políticas democráticas, como tolerância, respeito mútuo, civilidade, razoabilidade e senso de justiça, sendo muitas vezes superadas por valores, tendências e posições contrárias. Isso sugere que as virtudes políticas não se reproduzem de modo inercial, mas precisam ser ensinadas e fomentadas através da ação estatal a fim de superar as tendências contrárias a elas, o que configura uma exigência perfeccionista.

Ocorre que a combinação entre o fato do pluralismo e o fato da opressão fez com que Rawls rejeitasse completamente toda forma de perfeccionismo, que ele entendeu como necessariamente dependente de uma doutrina abrangente. Porém, um perfeccionismo político liberal sustenta apenas que os Estados democráticos liberais devem promover determinadas virtudes políticas básicas, desencorajando o que for

contrário a elas, sem recorrer a doutrinas abrangentes particulares para legitimar tais ações perfeccionistas, mas justificando-as a partir de concepções exclusivamente políticas, que são partilhadas pela ampla maioria dos cidadãos, porque suas ideias fundamentais estão enraizadas na cultura pública das sociedades democráticas. Rawls negou que abrir espaço para essas virtudes, algo que ele considerava desejável, levaria ao Estado perfeccionista que resultaria da adoção de uma doutrina abrangente, mas tal objeção depende da vinculação feita por ele, que não é necessária, entre perfeccionismo e doutrinas abrangentes. Isso não significa que Rawls cometeu uma contradição ingênua, já que o tipo de perfeccionismo em questão, o político, não foi pensado por ele e não é atingido por suas consistentes objeções aos perfeccionismos abrangentes.

Assim, contornadas as objeções rawlsianas e diante da experiência política recente, fica cada vez mais claro que a exigência normativa do fato da maioria está longe de sua concretização e que um perfeccionismo político liberal pode ser considerado uma possibilidade promissora para que as democracias liberais possam enfrentar a dura tarefa prática de promover as virtudes políticas necessárias para sua reprodução, estabilização e aperfeiçoamento, buscando assim a desejável e possível aproximação do ideal de sociedade bem ordenada.

Referências

CHAN, Joseph. Legitimacy, Unanimity and Perfectionism. In: *Philosophy and Public Affairs*, v. 29, n. 1, 2000.

FUKUYAMA, Francis. A Country of Their Own: Liberalism Needs the Nation. In: *Foreign Affairs*, v. 101, n. 3, 2022.

GAUS, Gerald. Liberal neutrality: A compelling and radical principle. In: *Perfection and neutrality: Essays in Liberal Theory*. Ed. George Klosko and Steven Wall. Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.

O perfeccionismo político como possível concretização do fato da maioria:
uma alternativa em direção às sociedades bem ordenadas

GAUS, Gerald. The moral foundation of liberal neutrality. In: *Contemporary debates in political philosophy*. Ed. Thomas Christiano and John Christman. Malden: Wiley-Blackwell, 2009.

GUTMANN, Amy. *Democratic Education: with a new preface and epilogue*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

HURKA, Thomas. Indirect Perfectionism: Kymlicka on Liberal Neutrality. In: *Journal of Political Philosophy*, v. 3, 1995.

HABERMAS, Jurgen. *Postmetaphysical Thinking II. Essays and Replies*. Cambridge: Polity Press, 2017.

MANG, F. Liberal Neutrality and Moderate Perfectionism. In: *Res Publica*, v. 19, 2013.

MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. *Liberals and Communitarians*, second edition. Oxford: Blackwell Publishing, 1996.

NAGEL, Thomas. *Equality and Partiality*. New York: Oxford University Press, 1991.

QUONG, Jonathan. *Liberalism Without Perfection*. New York: Oxford University Press, 2020.

QUONG, Jonathan. Liberalism Without Perfection: Replies to Gaus, Colburn, Chan and Bocchiola. In: *Philosophy and Public Issues (New Series)*, v. 2, n. 1, 2012.

QUONG, Jonathan. Liberalism Without Perfection: Replies to Lister, Kulenović, Zoffoli, Zelić, and Baccharini. In: *Filozofija I Društvo*, v. XXV, n. 1, 2014.

RAZ, Joseph. *A moralidade da liberdade*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RAWLS, John. *Political Liberalism: Expanded edition*. New York: Columbia University Press, 2005.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

REPUCCI, Sarah; SLIPOWITZ, Amy (FREEDOM HOUSE). *Freedom in the World 2022: The Global Expansion of Authoritarian Rule*. Disponível em: <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2022/global-expansion-authoritarian-rule>.

TAHZIB, Collis. Perfectionism: Political not Metaphysical. In: *Philosophy and Public Affairs*, v. 47, n. 2, 2019.

V-DEM Institute. *Democracy Report 2022: Autocratization Changing Nature?* Disponível em: https://v-dem.net/media/publications/dr_2022.pdf.

WALL, Steven. *Liberalism, Perfectionism and Restraint*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Ideal ou ideia de justiça? Ambiguidades no *Liberalismo Político* de John Rawls

Felipe Moralles e Moraes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.105.09>

1 Introdução

A teoria da justiça como equidade compartilha com Kant a concepção de filosofia como uma “apologia” da possibilidade de um regime constitucional justo e democrático (PL, III, § 2.2, p. 101). Para Rawls, a filosofia teria a tarefa de articular ideias fundamentais da cultura democrática em uma imagem utópica, mas realista de sociedade justa. Este texto vai problematizar uma das quatro tarefas atribuídas pelo filósofo estadunidense à filosofia política, a saber: a tarefa de ofertar uma imagem de sociedade bem-ordenada, abstrata, mas plausível em suas assunções fundamentais, quer dizer, a tarefa de ofertar uma “utopia realista”. Pergunta Rawls então: “como seria uma sociedade justa democrática sob condições histórias razoavelmente favoráveis, ainda assim possíveis, condições permitidas pelas leis e tendências do mundo social?” (JF, § 1.4, p. 4; LHpP, p. 10-11). A teoria ideal da justiça mira esse alvo prático, que pode ser objeto então do desejo de mudança de outras considerações e teorias não ideais (PL, VIII, § 9, p. 285).

Nesse trabalho argumento, a partir de uma perspectiva kantiana, que a teoria ideal de Rawls cai em algumas ambiguidades, em razão da confusão da “ideia” de justiça com um “ideal” de sociedade bem

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: felipe.moralles@gmail.com

ordenada. Não se trata de negar a onipresença das imagens na sociedade contemporânea, nem a força da imaginação para a transformação política; mas de questionar seus limites para a finalidade de orientação da ação política. Para isso, é preciso recuperar o argumento da *Analítica do sublime* e da *Dialética transcendental* acerca do papel das ideias.

2 Kant e o papel das ideias da razão

A *Analítica do sublime* argumenta que as ideias são geradas pela razão prática para além dos limites da imaginação e da experiência sensível, de modo que elas só podem ser apresentações “puramente negativas” da razão (KU B125). É o momento da lei judaica, segundo Kant: “[t]alvez não haja parte mais sublime no Livro da Lei Judaica do que este mandamento: não deves criar imagem, nem qualquer alegoria daquilo que está no céu, na terra ou sob a terra” (KU B124). Para que as ideias da razão prática possam vir à tona, é preciso que elas se contraponham a toda sensibilidade, a toda natureza (externa ou interna) que poderia suscitá-las com algum prognóstico de certeza. As ideias precisam permanecer índices negativos da inadequação entre a razão e um determinado objeto (uma imagem de vida ou sociedade emancipada). Apenas assim evitamos reproduzir padrões de ações existentes sem uma prévia reflexão sobre a ação com vistas à correção moral. Cito novamente: “o sentimento de inadequação de nossa faculdade para alcançar uma ideia, que é uma lei para nós, é o respeito” (KU B96).

Por isso, as ideias da razão estão associadas ao sentimento do sublime. Este pode ser de dois tipos. (1º) Primeiro, o sublime matemático é o sentimento que acompanha a representação do imensurável e do absolutamente grande, como o céu estrelado ou as progressões infinitas no tempo ou no espaço, que fazem capitular a imaginação (KU B97). A imaginação não consegue produzir uma representação adequada do

absolutamente grande. Desse esforço para progredir ao infinito e da pretensão da razão de uma totalidade absoluta surge o sentimento de uma inadequação da razão com a sensibilidade e, portanto, de uma faculdade não sensível (KU B83-5). (2º) Segundo, o sublime dinâmico é o sentimento que acompanha a representação de forças violentas e assustadoras, como a visão de uma cadeia de montanhas geladas, de um oceano revoltado ou de uma coluna de nuvens tempestuosas, que fazem capitular a sensibilidade. Do contraste entre a ameaça desses eventos e a segurança na sua admiração, a subjetividade humana percebe uma capacidade não sensível capaz de se contrapor à natureza: isto é, a liberdade. Exatamente na desproporção entre a onipotência do objeto e pequenez do sujeito intervém o sentimento da dignidade humana. Na admiração segura dessa desproporção, nas palavras de Kant, “descobrimos em nós uma faculdade de resistência de uma espécie totalmente diferente que nos dá coragem de nos compararmos com a onipotência da natureza” (KU B104).

Para Kant, o prazer provocado pelo sublime resulta dessa tomada de consciência da superioridade da razão sobre a imaginação ou sobre a sensibilidade (KU B97-8). As ideias suprassensíveis só podem ser despertadas pelo tensionamento dessas faculdades humanas até seus limites, seja pela expansão, seja pelo poder da representação (KU B116). Este é um sentimento ou estado de ânimo provocado por intuições, *a priori* ou empíricas, que conduzem à tomada de consciência de que as ideias da razão são inatingíveis (B 93-4 e 115). As ideias da razão têm um poder superior a toda representação sensível (KU B124)

Portanto, para incitar as ideias é preciso desenvolver uma capacidade subjetiva de abandonar objetividades prévias colocadas pela natureza (interna ou externa). É nisso em que o sublime ajuda: ele se relaciona com a própria atividade de representação e não diretamente com os objetos, obrigando o sujeito a pensar as ideias para além das representações sensíveis (KU B116). No belo, sentimos a natureza

objetivamente em conformidade com fins, como resultado de uma harmonia entre as faculdades da imaginação e do entendimento. No sublime, sentimos a desarmonia entre imaginação e entendimento e uma conformidade a fins unicamente subjetiva, independentes da natureza (KU B78, 94-9 e 101-2). As ideias da razão acompanham esse prazer negativo, que Kant denomina respeito (KU B75-6). Negativo, em primeiro lugar, porque é contra todo interesse empírico. Negativo, em segundo lugar, porque os limites são revelados pelas próprias faculdades sensíveis, que apontam para uma lei diferente de seu uso (KU B117). O prazer com o sublime agrada contra o interesse empírico e, com isso, nos prepara para estimar algo de um ponto de vista imparcial (KU B115-120).

3 As ideias e os ideais da razão

Que o argumento da *Analítica do sublime* não nos leve ao extremo de excluir todas as imagens do saber prático como uma forma de “proibição do pensar” no absoluto e de uma “automutilação da razão” — como acusou Adorno (1966, p. 381). O sentimento do sublime não pode ser confundido com o respeito, porque ele ainda não é determinado pela razão prática. O sublime faz uma passagem entre os domínios da estética e da práxis. As ideias são apresentadas pela sensibilidade, mas apenas indiretamente, por meio da demonstração da inadequação da representação sensível. Nas ideias da razão, a imaginação e o entendimento fazem a experiência de seus limites. Por isso, escreve Kant: “tomadas literalmente e observadas logicamente, as ideias não podem ser apresentadas” (KU B115). Para usar uma figura de Adorno (1966, p. 364), a ideia da razão “recua como um arco-íris”. A ideia de justiça não pode suspender seu curso prático, vocacionado à ação, para se deixar recolher, em uma única imagem, a totalidade que pretende constituir.

Nessa linha, Kant critica os governos que concedem muito em “acessórios sensíveis”, como “em imagens e aparatos infantis” religiosas

para manter os cidadãos em estado de tutela passiva (KU B126). O domínio da justiça começa onde termina o domínio das imagens. As imagens incitam o dogmatismo de que a razão tenha um saber original, uma fonte de autoridade por representações sensíveis. Nesse contexto, surge a melhor definição de Kant sobre o fanatismo: “a loucura de querer ver algo para além de todos os limites da sensibilidade” (KU B125). Apenas quando desdenhosa dos ídolos e liberta das imagens, a razão toma consciência de sua vocação para orientar a ação política.

A *Analítica do sublime* traça um paralelo com a *Dialética transcendental*. O sentimento do sublime é uma evidência sensível tanto da antinomia da cosmologia racional, na qual o entendimento falha em sua busca de conhecer o incondicionado pelo uso da pura razão; quanto da antinomia da psicologia racional, na qual o entendimento falha na sua busca de conhecer uma causalidade incondicionada das leis da natureza ou da liberdade (Faessel, 2008, p. 111-5). Na *Dialética transcendental* também há uma inadequação da natureza externa ou interna (então como objeto de conhecimento) às ideias. Lá também se interdita a apresentação do absoluto. Assim como a sensibilidade e a imaginação, o entendimento não consegue representar as ideias como positivities.

Para dar conta dessa apresentação indireta ou negativa da razão, sugiro ressaltar a divisão feita por Kant entre “a ideia” e “o ideal”. Enquanto o ideal serve como uma imagem perfeita ou prototípica (*Urbild*), como o ideal rawlsiano de sociedade bem ordenada ou, no exemplo kantiano, o ideal de homem sábio; a ideia oferece apenas uma regra ou orientação (*Richtmaß*), como a ideia de justiça ou a ideia de sabedoria (KrV B597-8). Ambos perseguem a representação de uma totalidade conforme os fins da razão. Mas o ideal está preso a uma representação sensível. Em uma divisão análoga da *Crítica da razão pura*, a ideia opera uma concepção (*Auffassung*); o ideal, uma concepção acompanhada de uma condensação (*Zusammenfassung*), enquanto uma

síntese da imaginação (KrV A102). O ideal de justiça apresenta um todo na imaginação. A ideia de justiça representa sem figurações.

4 Ambiguidades do *Liberalismo Político*

Para Kant, a condensação nos ideais não consegue seguir a totalidade negativa da concepção das ideias. A abordagem de uma teoria ideal afasta a atenção para o que é propriamente referido na teoria da justiça (que são as injustiças existentes), e se desloca para algo mais próximo, familiar e inofensivo (a sociedade justa). Seu aspecto sublime vem colado ao obscuro, porque as tensões são escondidas.

É o que pretendo demonstrar com cinco ambiguidades ligadas ao ideal de sociedade bem-ordenada na teoria de Rawls. Essas ambiguidades revelam que há nele muito mais conteúdo do que uma mera abstração metodológica de obediência estrita aos princípios:

(1^o) Em primeiro lugar, há na sociedade bem ordenada, por definição, uma única concepção de justiça compartilhada (PL, I, § 6.1, p. 35). A imagem da sociedade bem ordenada é, nos termos de Rawls, de um “corpo coletivo” dos cidadãos (PL, IV, §1.3, p. 137; JF, § 12.3, p. 40 e § 26.2, p. 90). Essa imagem denota o poder coercitivo da autoridade política, que submete a todos igualmente, e uma decisão refletida tomada pelos cidadãos desde uma perspectiva comum (a razão pública), em vez de uma luta coletiva e política (cf. PL, II, § 4.1, p. 67; III, § 4.1, p. 108 e VI, § 4.3, p. 224). A imagem da sociedade como “corpo de cidadãos” é totalizante, porque se refere a um macrossujeito consciente de si mesmo. Ela está aquém de uma sociedade plural, descentrada e funcionalmente diferenciada, sendo inadequada para refletir sobre a sociedade moderna (Habermas, 1992, p. 124).

Em lugar de um povo homogêneo e de uma assembleia concreta de cidadãos, a soberania popular se retira para a circulação comunicativa

que ocorre sem um sujeito fixo. O “povo” não chega a formar um sujeito dotado de consciência e vontade. Ele surge sempre no plural e destituído de um corpo. Somente nessa forma fluida, dissolvida em fluxos de formação discursiva, a opinião e a decisão dos cidadãos podem pretender vincular os poderes econômico e administrativo (*Ibid.*, p. 630 e 648).

(2º) Em segundo lugar, a mesma imagem de um corpo coletivo de cidadãos permite Rawls trazer, já nas primeiras páginas do *Liberalismo político*, uma contradição dificilmente compreensível: a contradição entre os encargos de julgar (*burdens of judgement*), que marcam o fato do pluralismo razoável, e a pressuposição de que há métodos de inquirição e formas de discussão “familiares ao senso comum” (PL, II, § 4.1, p. 66-7 e VI, § 4.3, p. 224; cf. JF, § 29.1, p. 101). Senso comum já supõe uma gramática comum. A democracia é interpretada antes como incorporação pelos cidadãos de valores já compartilhados do que como uma construção política de uma vida compartilhada. Sendo a sociedade bem-ordenada homogênea quanto à concepção de justiça, excluem-se da política democrática argumentos sobre os fundamentos – não por banir tais argumentos, mas por idealizá-los (Cohen, 2003, p. 129).

(3º) Em terceiro lugar, Rawls dá um passo atrás diante das consequências revolucionárias de sua teoria da justiça, limitando-se a casos de “sociedades aproximadamente justas” (TJ, § 55, p. 363; cf. Chambers, 2012, p. 28). As tarefas transformadoras da sociedade acabam comprimidas pela “reconciliação” com formas históricas de instituições racionais (JF, § 1, 1.2 e 1.4, p. 3-4; cf. LHpP, p. 10-1). A justiça precisaria ser complementada por outras virtudes, como o “dever natural” de auxiliar os demais a superarem injustiças (TJ, §§ 19 e 39, p. 114 e 246; PL, I, § 3.4, p. 21). O que é mais importante na imagem de sociedade bem-ordenada, seu verdadeiro conteúdo, que é a eliminação das distinções arbitrárias entre as pessoas no tocante às vantagens decorrentes da vida social, deixa de aparecer na teoria.

(4º) Em quarto lugar, as ilusões de progressão em etapas e de diferentes níveis da argumentação de Rawls assemelham-se a labirintos vertiginosos, em que os direitos sociais e o regime econômico são ilusoriamente afastados das “essências constitucionais” (PL, VIII, § 9, p. 337-8). Não é possível excluir de antemão se uma questão envolve uma essência constitucional. As imagens utópicas são esses cárceres de invenção. Embora Rawls anuncie o igual valor das liberdades políticas e a necessidade de seu insulamento do poder econômico, entende secundário um regime sem classes e não capitalista (TJ, § 13, p. 78; cf. Edmundson, 2017, p. 3-11; Thomas, 2020, p. 114-7). Ao pretender mostrar uma totalidade, a teoria ideal fica apertada.

(5º) Em quinto lugar, o dispositivo da posição original também carrega ambiguidades. Ora ele é descrito como um dispositivo a ser acionado “aqui e agora”, ou seja, um modo de raciocínio no qual os cidadãos podem se engajar sempre que discutem questões constitucionais essenciais e de justiça básica (PL, I, § 4.4, p. 25-6; JF, § 25.2, p. 86). A posição original adota essa “interpretação de entrada no tempo-presente”, que é acessada ao conduzir a argumentação sobre os primeiros princípios da sociedade sem apelar para nossas particularidades (PL, VII, § 6, p. 274). A posição original implica, assim, uma deliberação pública.

Ora, contudo, as partes da posição original agem como meros “representantes dos cidadãos”, como mandatárias e guardiãs, que devem assegurar os interesses fundamentais daqueles que representam (PL, I, §4.3, p. 24; JF, § 24.2, p. 84). Essas partes, nos termos de Rawls, “são pessoas artificiais, meros habitantes de nosso dispositivo de representação: elas são caracteres que tem uma parte no jogo de nosso experimento mental” (JF, § 23.4, p. 83; cf. PL, I, § 4.6, p. 28). Os cidadãos já não argumentam da perspectiva da justiça, apenas raciocinam monologicamente sobre a sociedade enquanto representantes a fim de construir princípios que especificam uma concepção (PL, III, § 6.2, p. 117;

Ideal ou ideia de justiça? Ambiguidades no *Liberalismo Político* de John Rawls

JF, § 25.2, p. 86-7). Assim, a cognição da concepção de justiça torna-se pública, em detrimento dos conflitos e deliberações públicas.

5 Considerações finais

Recuperei a *Analítica do sublime* e a *Dialética transcendental* de Kant para mostrar a inadequação entre ideia e ideal, entre concepção e condensação utópica. O ideal de justiça apresenta um todo por meio da imaginação; a ideia de justiça representada sem figurações. As tensões entre setores conflitantes da sociedade, entre as diferentes interpretações da gramática da igual-liberdade e dos princípios de justiça com o sistema econômico capitalista são reunidas com a imagem de um corpo de cidadãos com a mesma concepção de justiça. Ao fixar uma imagem inofensiva de sua realização, a sociedade bem-ordenada anula seu programa prático de eliminação das arbitrariedades. Por definição, a ideia de justiça não pode se projetar em um ideal de sociedade bem ordenada.

Referências

ADORNO, Theodor W. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.

CHAMBERS, Simone. Justice or legitimacy, barricades or public reason? The politics of property-owning democracy. In: O'NEILL, Martin; WILLIAMSON, Thad (Ed.). *Property-owning democracy: Rawls and Beyond*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012.

COHEN, Joshua. For a democratic society. In: FREEMAN, Samuel (Ed.). *The Cambridge companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University, 2003.

EDMUNDSON, William A. *John Rawls: reticent socialist*. Cambridge: Cambridge University, 2017.

Teorias da Justiça

FAESSEL, Michaël. Analytik des Erhabenen (§§ 23-29). In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Kritik der Urteilskraft: Klassiker Auslegen*. Berlin: Akademie, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Trad. Rúrion Melo e Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Unesp, 2020.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1998 [citado como KrV].

KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner, 2009 [citado como KU].

RAWLS, John. *A theory of justice*. Original edition. Cambridge: Harvard University, 1971 [citado como TJ].

RAWLS, John. *Political liberalism*. Expanded edition. New York: Columbia University, 2005 [citado como PL].

RAWLS, John. *Justice as fairness: a restatement*. Erin Kelly (Ed.). Cambridge: Belknap, 2001 [citado como JF].

RAWLS, John. *Lectures on the history of political philosophy*. Samuel Freeman (Ed.). Cambridge: Harvard University, 2007 [citado como LHPP].

THOMAS, Alan. Rawls on economic liberty and the choice of systems. In: MANDLE, Jon; ROBERTS-CADY, Sarah (Ed.). *John Rawls: debating the major questions*. New York: Oxford.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

Capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Constantia*

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

Esta coletânea contém alguns estudos apresentados durante o XIX Encontro Nacional de Pós-graduação em Filosofia da ANPOF em Goiânia entre 10 e 14 de outubro de 2022 no Grupo de Trabalho Teorias da Justiça. O GT Teorias da Justiça reúne periodicamente seus pesquisadores ao menos uma vez por ano, seja durante o Encontro Nacional de Pós-graduação em Filosofia da ANPOF, seja durante a realização do Simpósio Internacional Principia em Florianópolis. O GT Teorias da Justiça, desta maneira, organiza também eventos com a finalidade de reunir os pesquisadores e os pesquisadoras regularmente para discutir questões e problemas filosóficos relacionados com as principais teorias normativas a respeito do que é o justo, como qual é o ponto ou a métrica da igualdade.

