



Justiça e Direito

Cristina Foroni

Jorge L. Viesenteiner

Júlia Sichieri Moura

Maria Cecília Pedreira de Almeida

Milton Meira do Nascimento

(Orgs.)



Justiça e Direito

Cristina Foroni

Jorge L. Viesenteiner

Júlia Sichieri Moura

Maria Cecília Pedreira de Almeida

Milton Meira do Nascimento

(Orgs.)



ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2019-2020

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Franciele Bete Petry (UFSC)
Patrícia Del Nero Velasco (UFABC)
Agnaldo Portugal (UNB)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Vilmar Debona (UFMS)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

Diretoria 2017-2018

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Agnaldo Portugal (UNB)
Noéli Ramme (UERJ)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Cintia Vieira da Silva (UFOP)
Monica Layola Stival (UFSCAR)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

Diretoria 2015-2016

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
André da Silva Porto (UFG)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Diretoria 2013-2014

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Ethel Rocha (UFRJ)
Gabriel Pancera (UFMG)
Hélder Carvalho (UFPI)
Lia Levy (UFRGS)
Érico Andrade (UFPE)
Delamar V. Dutra (UFSC)

Diretoria 2011-2012

Vinicius de Figueiredo (UFPR)
Edgar da Rocha Marques (UFRJ)
Telma de Souza Birchall (UFMG)
Bento Prado de Almeida Neto (UFSCAR)
Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)
Darlei Dall'Agnol (UFSC)
Daniel Omar Perez (PUC/PR)
Marcelo de Carvalho (UNIFESP)

Produção

Antonio Florentino Neto

Editor da coleção ANPOF XVIII Encontro

Jorge Luiz Viesenteiner

Diagramação e produção gráfica

Editora Phi

Capa

Adriano de Andrade

Comitê Científico: Coordenadoras e Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-graduação

Admar Almeida da Costa (UFRRJ)
Adriano Correia Silva (UFG)
Affonso Henrique V. da Costa (UFRRJ)
Agemir Bavaresco (PUCRS)
Aldo Dinucci (UFS)
Alessandro B. Duarte (UFRRJ)
Alessandro Rodrigues Pimenta (UFT)
Alfredo Storck (UFRGS)
Amaro de Oliveira Fleck (UFMG)
Ana Rieger Schmidt (UFRGS)
André Cressoni (UFG)
André Leclerc (UnB)
Antonio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Edmilson Paschoal (UFPR)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UVA)
Araceli Rosich Soares Velloso (UFG)
Arthur Araújo (UFES)
Bartolomeu Leite da Silva (UFPB)
Bento Prado Neto (UFSCAR)
Breno Ricardo (UFMT)
Cecilia Cintra C. de Macedo (UNIFESP)
Celso Braidá (UFSC)
Cesar Augusto Battisti (UNIOESE)
Christian Hamm (UFSM)
Christian Lindberg (UFS)
Cicero Cunha Bezerra (UFS)
Clademir Luis Araldi (UFPEL)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Claudinei Freitas da Silva (UNIOESTE)
Cláudio R. C. Leivas (UFPEL)
Clóvis Brondani (UFFS)
Cristiane N. Abbud Ayoub (UFABC)
Cristiano Perius (UEM)
Cristina Foroni (UFPR)
Cristina Viana Meireles (UFAL)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Daniel Peres Coutinho (UFBA)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Eder Soares Santos (UEL)
Eduardo Aníbal Pellejero (UFRN)
Emanuel Â. da Rocha Fragoso (UECE)
Enoque Feitosa Sobreira Filho (UFPB)
Ester M. Dreher Heuser (UNIOESTE)
Evaldo Becker (UFS)
Evaldo Sampaio (UnB/Metafísica)
Fátima Évora (UNICAMP)
Fernando Meireles M. Henriques (UFAL)
Filipe Campello (UFPE)
Flamarion Caldeira Ramos (UFABC)
Floriano Jonas Cesar (USJT)
Franciele Bete Petry (UFSC)
Francisco Valdério (UEMA)
Georgia Amitrano (UFU)
Gisele Amaral (UFRN)
Guido Imaguire (UFRJ)
Gustavo Silvano Batista (UFPI)
Helder Buenos A. de Carvalho (UFPI)
Henrique Cairus (UFRJ)
Hugo F. de Araújo (UFC)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jadir Antunes (UNIOESTE)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles (UFBA)
Jorge Alberto Molina (UERGS)
José Lourenço (UFSM)
Júlia Sichieri Moura (UFSC)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Guimarães (UFMG)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luciano Donizetti (UFJF)
Ludovic Soutif (PUCRJ)
Luís César G. Oliva (USP)
Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)
Luiz Rohden (UNISINOS)
Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Marcela F. de Oliveira (PUCRJ)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)

Márcia Zebina Araújo da Silva (UFG)
Márcio Custódio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marcos H. da Silva Rosa (UERJ)
Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Marina Velasco (UFRJ/PPGLM)
Mariana Cláudia Broens (UNESP)
Mariana de Toledo Barbosa (UFF)
Mário Nogueira de Oliveira (UFOP)
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Max R. Vicentini (UEM)
Michela Bordignon (UFABC)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nathalie Bressiani (UFABC)
Nilo César B. Silva (UFCA)
Nilo Ribeiro (FAJE)
Patrícia Coradim Sita (UEM)
Patrícia Kauark (UFMG)
Patrick Pessoa (UFF)
Paulo Afonso de Araújo (UFJF)
Pedro Duarte de Andrade (PUCRJ)
Pedro Leão da Costa Neto (UTP)
Pedro Paulo da Costa Corôa (UFPA)
Peter Pál Pélbart (PUCSP)
Rafael de Almeida Padial (UNICAMP)
Renato Moscateli (UFG)
Ricardo Bazilio Dalla Vecchia (UFG)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Roberto Horácio de Sá Pereira (UFRJ)
Roberto Wu (UFSC)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUCRJ)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Samir Haddad (UNIRIO)
Sandro M. Moura de Sena (UFPE)
Sertório de A. Silva Neto (UFU)
Silvana de Souza Ramos (USP)
Sofia Inês A. Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner (PUCSP)
Tadeu Verza (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM)
Viviane M. Pereira (UECE)
Vivianne de Castilho Moreira (UFPR)
Waldomiro José da Silva Filho (UFBA)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Bibliotecária Juliana Farias Motta CRB7/5880

J96

Justiça e direito / Organização Cristina Foroni...et al. --
São Paulo: ANPOF, 2019.

208 p.

Outros autores: Jorge L. Viesenteiner, Júlia Sichieri Moura, Maria
Cecília Pedreira de Almeida, Milton Meira do Nascimento

ISBN: 978-85-88072-84-8

Justiça (Filosofia). 2. Direito – Filosofia. 3. Direito e ética.II. Título

CDD 340.1

Índice para catálogo sistemático:

1. Justiça (Filosofia)
2. Direito – Filosofia
3. Direito e ética

Apresentação da Coleção do XVIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

O XVIII Encontro Nacional da ANPOF foi realizado em outubro de 2018 na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), em Vitória/ES, e contou com mais de 2 mil participantes com suas respectivas apresentações de pesquisa, tanto nos Grupos de Trabalho da ANPOF quanto em Sessões Temáticas. Em acréscimo, o evento também incluiu conjuntamente o IV Encontro Nacional ANPOF Ensino Médio, sob coordenação do Prof. Dr. Christian Lindberg (UFS), cujos esforços não apenas amplia, mas também inclui os debates e pesquisas vinculados à área do Ensino de Filosofia tanto de professores vinculados ao Ensino de Filosofia quanto também de professores e estudantes do Mestrado Profissional em Filosofia, o PROF-FILO.

A ANPOF publica desde 2013 os trabalhos apresentados sob a forma de livro, com o intuito não apenas de tornar públicas as pesquisas de estudantes e professores, mas também de fomentar o debate filosófico da área, especialmente por ser uma ocasião de congregar uma significativa presença de colegas do Brasil inteiro, interconectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Assim, a Coleção ANPOF sintetiza o estado da pesquisa filosófica naquele determinado momento, reunindo pesquisas apresentadas em Grupos de Trabalho e Sessões Temáticas. O total de textos submetidos, avaliados e aprovados à publicação na atual Coleção ANPOF do XVIII Encontro conta com mais de 650 artigos da comunidade em geral.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos 22 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 e dos Programas de Pós-graduação (PPGs) em Filosofia, bem como uma comissão de avaliação específica para os trabalhos que não foram avaliados por algumas coordenações de PPGs. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações de GTs e PPGs; 3. Editoração dos textos aprovados pelas coordenações de GT e PPGs.

Nessa atual edição da Coleção ANPOF, figuraram na co-organização dos volumes não apenas as coordenações de GTs, mas também de PPGs que estiveram diretamente envolvidos no processo, na medida em que ambas as coordenações realizaram as atividades de avaliação e seleção dos textos desde as inscrições ao evento, até avaliação final dos textos submetidos à publicação, exercendo os mesmos papéis na estruturação das atividades. Nessa medida, a Coleção ANPOF conta com o envolvimento quase integral das coordenações, exprimindo justamente a concepção colegiada na organização – seja diretamente na organização dos volumes, seja sob a forma de comitê científico – de modo que os envolvidos figuram igualmente como co-organizadores(as) da Coleção, cujo ganho é, sem dúvida, em transparência e em engajamento com as atividades. O trabalho de organização da Coleção, portanto, seria impossível sem o envolvimento das coordenações.

Reiteramos nossos os agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no sentido da publicação das pesquisas em filosofia que são realizadas atualmente no Brasil, quanto pela conjugação de esforços para que, apesar do gigantesco trabalho, realizarmos da maneira mais colegiada possível nossas atividades.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

Apresentação do GT Filosofia e Direito	13
Apresentação do GT Teorias da Justiça	14
Representação política e paradoxo <i>Cássio Corrêa Benjamin</i>	17
Tensões entre uma cidadania global e as identidades culturais: Reflexos em uma ideia de educação <i>Celso de Moraes Pinheiro</i>	26
Cosmopolitismo ou ordem multipolar? As diferenças entre Habermas e Mouffe sobre a política internacional <i>Cristina Foroni Consani</i>	35
Bases sociais do autorrespeito: Possíveis papéis para a concepção de justiça em Rawls <i>Diana Piroli</i>	45
Sobre o político e certa noção de teologia política exclusivista <i>Douglas Ferreira Barros</i>	54
As objeções de Honneth ao liberalismo político atingem também John Rawls? <i>Eduardo de Borba</i>	59
A igualdade de oportunidades na educação: Uma relação de complementaridade entre as teorias da justiça de John Rawls e Amartya Sen <i>Everton Mendes Francelino</i>	67
Teoria Crítica e a cegueira de gênero: Um diálogo entre N. Fraser e A. Allen <i>Felipe Gonçalves Silva</i>	76
Três dimensões normativas da justiça em Kant: Metafísico-transcendental, ético-construtivista, socioinstitucional <i>Francisco Jozivan Guedes de Lima</i>	85
O poder e ação coletiva: Perspectivas de abordagem do sujeito político <i>Graziella Alcântara Mazzei</i>	94
Performance e crítica imanente <i>Ítalo Alves</i>	100
Narratividade, subjetivação e democracia em Seyla Benhabib <i>Jéssica Omena Valmorbida</i>	104

Pós-secularismo e comunitarismo: Religião e secularismo em Habermas e Taylor <i>Juliano Cordeiro da Costa Oliveira</i>	113
Piedade e tolerância : Retomando Rousseau nas discussões contemporâneas <i>Junio Cezar da Rocha Souza</i>	123
Os princípios de justiça e equidade na educação: Uma análise a partir de Dewey e Nussbaum <i>Karen Franklin</i>	129
A intolerância à democracia: Reflexões sobre o Brasil atual a partir de Jacques Rancière <i>Marco Antônio Sousa Alves</i>	136
Justiça como libertação: Uma teoria da justificação segundo Forst, Benhabib, Allen e Jaeggi <i>Nythamar de Oliveira</i>	143
Constituição e democracia representativa na filosofia de Condorcet <i>Patrícia Carvalho Reis</i>	152
O sentido da democracia em Tocqueville: Igualdade de condições e soberania popular <i>Rosângela Almeida Chaves</i>	161
(Re)pensando o papel do Poder Judiciário na Democracia: Por que devemos cumprir uma decisão judicial na sociedade complexa? <i>Suelen Webber</i>	168
Adam Smith e os pressupostos para o progresso social <i>Thaís Alves Costa</i>	177
Três possíveis soluções ao problema da democracia em Amartya Sen <i>Tiago Mendonça dos Santos</i>	189
Tolerância, rejeição à escravidão e os limites da razoabilidade em Rawls <i>Wands Salvador Pessin</i>	199

Apresentação do GT Filosofia e Direito

O leitor tem em mãos o fruto de trabalho e pesquisa sobre problemas político-jurídicos. Refletindo sobre questões na interface entre o direito e a filosofia, o GT *Filosofia e Direito* da Anpof (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia), é um grupo de trabalho que congrega uma equipe interdisciplinar de pesquisadores de diversas universidades do Brasil para o desenvolvimento articulado de pesquisas em torno de temas relevantes nos campos da filosofia e do direito. Criado em outubro de 2004, durante a XII ANPOF, o grupo tem realizado uma série de atividades propiciando o debate e a integração entre os pesquisadores, bem como a elaboração de trabalhos teóricos. Em suas atividades, o GT *Filosofia e Direito* tem proposto diálogos com programas de pesquisa e pós-graduação a fim de favorecer o desenvolvimento de pesquisas interdisciplinares nas linhas de Ética e Filosofia Política e Filosofia do Direito.

O escopo dos diversos artigos que compõem o volume foge da tradicional forma de abordagem do direito pela filosofia na conhecida disciplina filosofia do direito. Antes, sugere a investigação das interfaces entre esses dois domínios naquilo que apresentam quando está em questão o seu fundamento, seus limites e suas dificuldades de abordagem. Mais ainda, os textos aqui reunidos refletem o intenso debate que vem ocorrendo no Brasil e no mundo em torno da articulação entre o pensamento e a vida, a política e a justiça, entre a teoria e a prática. O fato desses temas figurarem como importantes pontos de pauta na agenda nacional e internacional de nossa contemporaneidade revela o grande interesse da sociedade civil e da academia em discutir não só a filosofia como atividade formuladora de conceitos abstratos ou metafísicos, mas sobretudo em que medida o pensamento filosófico pode contribuir para a crítica e para a transformação da sociedade.

No encontro de 2017, a equipe propôs-se investigar um tema tão vasto quanto intrincado: a democracia e seus problemas. Apesar da dificuldade, o assunto nunca deixou de ser a pauta mais atual e urgente em nossos dias. Sob perspectivas muito diversas, os autores examinam e investigam problemas teóricos mas com repercussões práticas que estão no cerne da invenção democrática. Assim é que nas páginas que se seguem se debaterá os direitos do homem, a dialética entre democracia e liberdade e a sempre constante tensão presente nas relações entre a política e o direito.

Os Organizadores

Maria Cecília Pedreira de Almeida

Milton Meira do Nascimento

Apresentação do GT Teorias da Justiça

Este livro reúne artigos de Professores e Pesquisadores apresentados no GT Teorias da Justiça no XVIII Encontro da ANPOF. Esta obra é composta de textos que apresentam discussões acerca de problemas atuais e suas interfaces com os temas relacionados às teorias da justiça

O texto de Diana Piroli enfatiza a herança da teoria de John Stuart Mill no pensamento rawlsiano e para tal retoma as “Conferências Sobre a História da Filosofia Política” de John Rawls, textos nos quais se torna possível vislumbrar as convergências entre o pensamento dos dois autores, mas também a divergência no âmbito da justificação.

Em “A tolerância como condição de possibilidade do uso público da razão em Rawls” Wanda Salvador Pessin tematiza a ideia de razão pública, o fato do pluralismo com o questionamento acerca da condição de possibilidade das moralidades abrangentes em vista do princípio das iguais liberdades como direitos fundamentais prioritários, arguirá que a questão é trazer à reflexão a ideia de restrições morais e a elevação da tolerância à categoria de virtude inevitavelmente associada à virtude da justiça pública democrática.

Eduardo de Borba em “Cooperação Social como Base da Eticidade Democrática” endereça o seguinte questionamento: *qual seria o ethos da vida democrática?*. O autor desenvolve em seu texto a ideia de democracia como prática social a partir do pensamento de John Rawls, em especial os seus escritos no Liberalismo Político que enfatizam a ideia de reciprocidade e as suas exigências e a implicação da análise desta ideia para o sistema de cooperação social em uma sociedade capitalista.

Felipe Gonçalves da Silva em “Injustiça e Cegueira de Gênero” trata da problemática da cegueira de gênero no debate filosófico contemporâneo através das críticas de Nancy Fraser e de Amy Allen à Jürgen Habermas. O autor defende que as críticas são pertinentes e conduzem à necessidade de superação das diversas formas de cegueira de gênero presentes na obra de Habermas. Salienta, porém, que as críticas se diferenciam no que tange aos caminhos possíveis de superação de tal insuficiência na obra habermasiana. Defende, por fim, a tese de que ambas as estratégias de superação envolvem limitações complementárias, as quais exigem uma integração ainda por ser feita das contribuições particulares da teoria da justiça com os diagnósticos da subordinação de gênero.

Karen Franklin em “Os Princípios de Justiça e Equidade na Educação: uma análise a partir de Dewey e Nussbaum busca fundamentar uma via de análise sobre a efetivação de uma teoria da justiça em sua vertente educacional que leve em conta a equidade na base da sociedade, sem perder de vista os princípios democráticos e metodológicos inspirados no socratismo. Para tal discutirá sobre os princípios de justiça que se encontram na educação a partir do diagnóstico de que um dos grandes desafios da educação contemporânea é a de conciliar as propostas educacionais equitativas que fomentem o surgimento de uma sociedade mais justa.

Graziella Alcântara Mazzei em “Poder e Ação Coletiva: uma análise da construção do sujeito político” tem como eixo central a análise do debate político feminista acerca do chamado “problema do sujeito”. Ao lançar luz sobre a temática de construção do sujeito político, o texto tem como objetivo analisar brevemente suas raízes de enunciação na obra

de 1999 e avaliar, a partir da utilização que Amy Allen faz de Arendt, como a questão da agência política é provisoriamente solucionada e restituída através da inserção de uma categoria de poder comunicativamente produzida, apontada ali como capaz de integrar ao debate as noções de coletividade e resistência essenciais aos propósitos da construção de uma visão crítica emancipatória das questões políticas feministas.

Tiago Mendonça dos Santos investiga três possíveis vias de solução ao problema da democracia dentro da abordagem das capabilities de Amartya Sen. O autor caracteriza o dilema da democracia no pensamento de Sen e investiga três possíveis vias de solução ao problema da democracia dentro da abordagem das capabilities de Amartya Sen, além de buscar verificar se as soluções analisadas têm o potencial de ir além do eixo teórico proposto por Sen podendo ser aplicadas para as abordagens das capabilities de Martha Nussbaum também.

Francisco Jozivan Guedes de Lima com o texto “Três modelos normativos de justiça em Kant: metafísico-transcendental, moral-constitutivista, público-socionormativo” apresenta os seguintes modelos no pensamento filosófico de Kant: (i) metafísico-transcendental; (ii) moral-constitutivista; (iii) e público-socionormativo a partir do qual a justiça é pensada a partir do princípio da publicidade e do Estado de direito tomado em seu viés mais empírico e social e de suas implicações para a esfera pública. Argumentará que é necessário um terceiro modelo de justiça, o modelo social, o qual aponta para a dimensão intersubjetiva da justiça em Kant e, nesse sentido, está para além dos moldes meramente formais e subjetivistas dos modelos metafísico e moral comumente abordados na filosofia prática kantiana.

Jessica Omena Valmorbidia em “Narratividade, subjetivação e democracia em Seyla Benhabib” analisa a estrutura narrativa das identidades no trabalho de Seyla Benhabib e sustenta a hipótese de que o outro concreto cede lugar ao conceito de narratividade, sobretudo após o intenso diálogo com Iris Young, que durante a década de 1990 fez severas críticas às do conceito de narratividade de Benhabib.

Everton Mendes Francelino em “A igualdade de oportunidades na educação: uma relação de complementaridade entre as teorias da justiça de John Rawls e Amartya Sen” apresenta pesquisa que propõe examinar e avaliar as contribuições que as teorias de justiça de John Rawls e Amartya Sen oferecem, em sua relação de complementaridade, para a fundamentação e justificação de políticas de enfrentamento das desigualdades no acesso à educação. Para tal, sustenta que as oportunidades educacionais podem ser compreendidas como oportunidades sociais de desenvolvimento da qualidade de vida e das capacidades humanas, além de facilitadoras da participação efetiva do cidadão na vida política, econômica e cultural, o que contribui para o desenvolvimento de sua liberdade pessoal e de toda a sociedade.

Em “Cosmopolitismo ou Ordem Multipolar? As diferenças entre Habermas e Mouffe sobre a política internacional” Cristina Foroni Consani analisa as divergências entre os modelos de Jürgen Habermas e Chantal Mouffe, os quais apresentam respostas bastante distintas para a organização de instituições e da política internacional em um contexto de processo de globalização e dos problemas sociais que são causados pelo mesmo. A autora analisa e efetua uma análise crítica dos dois modelos cotejados.

O artigo “Rainer Forst’s Critical Theory of Justification: A Response to Benhabib and Allen” de Nythamar Oliveira propõe que se revise os programas de reconstrução

normativa da teoria crítica em suas formulações por Seyla Benhabib, Rainer Forst e Amy Allen em sua guinada cultural-pragmática. O autor sustentará que o modelo de Forst consegue superar a crítica de déficit normativo assim como resgata a força recursiva que está presente no método do equilíbrio reflexivo de Rawls e no programa normativo-reconstrutivo de Habermas.

Ítalo Alves em “Crítica Imanente e Práticas Performativas” discute o escopo da crítica imanente habermasiana e aponta para um projeto de crítica social que se fundamente normativamente a partir da própria realidade social deve dar conta de explicitar em quais elementos dessa ordem social pode ser identificada carga normativa. Para tal, apresenta o conceito de performance como capaz de identificar a presença de carga normativa em elementos não discursivos de práticas sociais e defende que um projeto de crítica imanente deva considerar práticas performativas em seu escopo epistemológico.

No texto “Tensões entre uma cidadania global e as identidades culturais: reflexos em uma ideia de educação” Celso de Moraes Pinheiro analisa sob quais premissas é possível se pensar em uma educação a nível cosmopolita, especialmente em Estados democráticos e liberais. Toma como ponto de partida a caracterização de que Estados democráticos se caracterizam pelo pluralismo e sustenta que a educação deve saber tratar igualmente diferentes. O autor endereça, de tal modo, a condição de possibilidade de uma educação que atenda, ao mesmo tempo, aos anseios dos cidadãos e dos não-cidadãos.

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira em “Pós-Secularismo e Comunitarismo: Religião e Secularismo em Habermas e Taylor” insere-se na polêmica do justo versus o bem na filosofia. Para tal, o autor detalha as diferenças entre as abordagens de Habermas e Taylor quando ao papel das religiões, do secularismo e de esfera pública e resgata as diferenças que surge a partir do ponto fundamental de discordância entre os filósofos: Habermas debate a partir da ética do justo e do pós-secularismo, à luz de Kant; e Taylor a partir de certa tradição hegeliana e comunitarista, a ética do bem.

A contribuição desta obra consiste justamente em abordar a temática da justiça a partir de diferentes perspectivas e proporcionar ao leitor o conhecimento de como questões afetas a esta temática têm sido problematizadas e debatidas na atualidade.

Cristina Foroni Consani (UFPR)

Julia Sichieri Moura (UFSC)

Representação política e paradoxo

Cássio Corrêa Benjamin¹

Uma definição e um paradoxo

O debate atual sobre a representação tem mostrado grande vitalidade. Se por um lado, o tema é muito visitado, por outro, divergências e disputas continuam bem presentes. Principalmente, em relação a uma definição da representação e a um aspecto muito destacado nas análises: o paradoxo da representação. Nosso propósito, então, é realizar o seguinte percurso. Utilizaremos, como o escrito central de nossa análise, o livro de Hanna Pitkin, “O conceito de representação” (PITKIN, 1967). Analisaremos a definição oferecida de representação e o problema do paradoxo estrutural, oriundo da definição apresentada. Apresentaremos algumas reflexões sobre a definição utilizada por Pitkin e as razões do surgimento de alguns impasses, principalmente a persistência do paradoxo. Na sequência, apresentaremos uma definição de representação que nos parece evitar tais impasses e, a partir disso, derivaremos algumas consequências.

Na introdução de seu livro, Pitkin descreve alguns pressupostos a partir dos quais realizará seu trabalho de análise conceitual do conceito de representação. Ela parte do fato de haver uma série de controvérsias sobre o sentido da representação. Dados tais desacordos, ela então se pergunta sobre existência ou não de uma definição única para a representação ou a existência de uma diversidade, sem possibilidade de acordo, de definições. A outra possibilidade para tantas divergências é que a dificuldade viria do próprio termo. Para Pitkin, a situação de conflito presente na teoria da representação não seria motivo de paralisia. O fato do conceito de representação não ter um sentido unívoco não quer dizer que ele possa ter qualquer sentido e, portanto, que a tarefa de esclarecimento deva ser abandonada. A questão seria, então, não a de estabelecer o sentido correto, mas a de especificar suas várias aplicações aos diferentes contextos (PITKIN, 1967, p.8).

Ao falar de suas hipóteses de trabalho, Pitkin apresenta o problema em toda sua clareza. Sua primeira hipótese de trabalho afirma que “representação tem um sentido identificável, utilizado de maneiras distintas, mas controladas e discerníveis, em contextos diferentes” (PITKIN, 1967, p.8). Ela vai mais além e afirma que “não há grande dificuldade em formular uma definição simples de seu sentido básico, abrangente o suficiente para cobrir suas aplicações em variados contextos” (PITKIN, 1967, p.8). Deve-se ressaltar aqui a certeza de Pitkin quanto à possibilidade de poder definir um único sentido para um conceito geral de representação, notando-se inclusive que ela destaca que não há grande dificuldade nisso. A definição é, então, apresentada: “representação significa, como a origem etimológica da palavra indica, *re-presentação*, tornar presente novamente” (PITKIN, 1967,

¹ Professor da Universidade Federal de São João del Rei (UFSJ). Email: ccbenj@ufsj.edu.br

p.8). Depois de advertir que isso não implicaria uma presença literal, ela oferece uma nova versão do sentido básico da representação: “representação, tomada de forma geral, significa tornar presente, em certo sentido, algo que, todavia, não está presente literalmente ou de fato” (PITKIN, 1967, p.8). Pitkin, portanto, logo na introdução de seu livro apresenta uma definição de representação que ela pensa ser a mais básica e abrangente. Do ponto de vista do seu argumento, portanto, a questão do sentido da representação já está resolvida logo nas primeiras páginas do livro.

O que chama a atenção nesta definição, que é apresentada sem grande dificuldade, é o modo abrupto e ausente de explicações de como ela surge. Além da sugestão de uma pista etimológica (re-presentação: tornar presente novamente), não há nenhuma outra explicação do porquê da escolha dessa definição, salvo uma referência a alguns teóricos alemães, como veremos. E o que mais surpreende é que essa não é uma definição propriamente política de representação (LAVALLE, 2015, p.294). O que se tem é uma fórmula enigmática da representação que surge abruptamente e ocupa nada menos que o lugar central na argumentação de Pitkin. Essa definição indica um pressuposto do qual Pitkin parte e que terá consequências em todo o seu livro.

Na sequência do texto, Pitkin se depara então com um paradoxo: “dizer que algo está simultaneamente tanto presente quanto não presente é proferir um paradoxo e, portanto, um dualismo fundamental surge no sentido da representação” (PITKIN, 1967, p.9). O paradoxo aqui descoberto (além do dualismo) é a existência, ao mesmo tempo, do presente e do não presente. Um paradoxo é a afirmação de uma sentença e sua negação, ao mesmo tempo, e sob o mesmo aspecto². Por isso, Pitkin usa o termo “simultaneamente”. O paradoxo é, portanto, uma contradição, ou seja, ele afirma e nega uma proposição, ao mesmo tempo, por isso, ele oferece um problema estrutural para o entendimento do que é analisado. O ausente e presente da fórmula enigmática da representação evidenciam então em um paradoxo, a partir de um dualismo, que atinge a estrutura mesma do conceito de representação.

Pitkin afirma que foi esse paradoxo que levou alguns teóricos alemães a ver a representação como um termo “envolto em mistério” (PITKIN, 1967, p.9). Mas, segundo ela, nada disso é necessário, pois não é preciso ser levado a essa confusão do paradoxo como os teóricos alemães. Pitkin, novamente, sem muito esforço, descarta o que ela chama agora de “mistério”: “não há necessidade de fazer mistérios aqui; podemos simplesmente dizer que, na representação, algo não literalmente presente é considerado presente em um sentido não literal” (PITKIN, 1967, p.9). É de se notar que ela resolve o paradoxo, conseguindo dissolver o mistério, não pela distinção do tempo, mas utilizando uma outra possibilidade já apontada por Aristóteles para tanto, a saber, a distinção de aspectos. A questão recai então no fato não literal ou ficcional da simultaneidade do ausente e do presente. A distinção é feita, o mistério desaparece.

Não é de menor importância a lembrança dos alemães feita por Pitkin³. Ela cita uma expressão utilizada por Carl Schmitt: *complexio oppositorum*⁴. O que é mais notável,

2 O paradoxo é a ocorrência de uma contradição. As questões do aspecto envolvido e do tempo são fundamentais. O princípio da não contradição, formulado por Aristóteles, deixa isso explícito (CIRNE-LIMA, 1996, p.26, p.55). Portanto, ao contrário do que afirma Runciman (2007, p.93), o paradoxo da representação é um paradoxo linguístico exatamente por ser um paradoxo formal e lógico.

3 Pitkin cita especificamente Carl Schmitt, Friedrich Glum e Gerhard Leibholz (PITKIN, 1967, p. 255). Duso, em uma exposição do debate alemão da época sobre representação, além dos três citados, lembra também Emil Gerber e, de forma não tão direta, Rudolf Smend e Hermann Heller (DUSO, 2003, p.29).

4 A desatenção de Pitkin para o modo como tal expressão é usada originalmente revela algo curioso. Essa fórmula,

entretanto, é a fórmula utilizada por “um grupo de teóricos alemães” para descrever a representação: representar é tornar presente um ausente (DUSO, 2003, p.28-35). O surpreendente é que se trata da mesma definição de Pitkin, na verdade, trata-se aqui de uma fórmula enigmática usada como definição básica da representação. Pitkin e “um grupo de teóricos alemães” utilizam a mesma fórmula, a saber, a representação pensada como presença de uma ausência.

A explicação desse enigma está na fórmula da qual parte Pitkin, sem nunca explicitar a sua origem. A fórmula enigmática é simplesmente a clássica forma teológica da representação, a representação pensada a partir da transcendência. A fórmula enigmática é, no fundo, a figura da encarnação.

A fórmula da transcendência

Representar é tornar presente um ausente, de modo não literal. Essa é a mais clara expressão da fórmula da transcendência. Sua origem é objeto de intenso debate, por isso, nos ocuparemos aqui apenas de alguns traços de seu desenvolvimento.

A associação entre a ideia de corpo e a Igreja é elaborada por São Paulo, sendo a Igreja compreendida como o corpo de Cristo (*Corpus Christi*). Essa ideia encontra uma ampla e complexa difusão no mundo medieval. Dessa associação, algumas ramificações são derivadas. Uma das mais importantes é a doutrina corporativa da Igreja Romana com a noção de *Corpus Mysticum*. Uma outra, que se aproximaria mais de uma possível origem da forma enigmática, é aquela que ocorre no debate sobre a hóstia ser ou não, de fato, o corpo de Cristo. Haveria ou não uma presença real e verdadeira do corpo de Cristo no pão consagrado? A polêmica de Tertuliano, teólogo latino do início do século III, sobre a eucaristia deve ser tomada como uma de suas fontes mais relevantes. Em sua discussão sobre o dualismo entre a matéria e o sagrado, Tertuliano utiliza a palavra “representação” para afirmar a presença do corpo de Cristo no pão da Eucaristia. Representação significa aqui “presença autêntica de Cristo que é comunicada pela hóstia” (HOFMANN, 2007, p.58). O que se nega é o caráter puramente simbólico ou de imagem desta presença. A expressão de Tertuliano, portanto, pensa a representação como a presentificação visível na hóstia de um corpo ausente (corpo de Cristo) porque transcendente.

Também de Tertuliano é o uso do termo *Repraesentator* para designar o Cristo, que sempre aparece ligado à noção de visibilidade, para designar o Cristo, em relação a Deus (HOFMANN, 2007, p.45). O que fica evidente aqui, além do aspecto da transcendência, é o elemento pessoal e humano quando se trata de representação (DUSO, 2003, p.33). O uso do termo “representação”, seja na polêmica sobre a eucaristia, seja em sua utilização para marcar a relação de identidade e diferença entre Cristo e Deus, indica a ideia de uma dualidade entre transcendência e imanência, que se evidencia através da dicotomia ausência-presença. Representar é tornar presente e visível, através da carne, um corpo ausente e não visível, por ser transcendente e sagrado. O ausente, por ser transcendente,

quando usada por Schmitt, implica exatamente, ao contrário do que quer Pitkin, a ausência de um paradoxo. *Complexio oppositorum* é, segundo Schmitt, o modo adequado de descrever a Igreja Católica (SCHMITT, 1994). Ela é um complexo de opostos, mas, de maneira surpreendente, ainda consegue manter a unidade. Isso ocorre exatamente por causa de sua capacidade de representação. A Igreja tem a capacidade de representação porque está baseada na transcendência. É a transcendência que impede o paradoxo e faz da *complexio oppositorum* uma forma que possui unidade e não se desfaz em conflito exatamente pela capacidade da representação. Ao contrário do que pensa Pitkin, aqui não há paradoxo porque há transcendência. É essa nostalgia da transcendência que indica precisamente a raiz do conservadorismo em Schmitt, assim como sua incapacidade estrutural de entender a representação moderna e, principalmente, a democracia (BENJAMIN, 2017).

não tem outro meio de se tornar presente na imanência a não ser pela carne que, desse modo, o torna visível. Representação, portanto, é encarnação. As dicotomias são típicas: ausência e presença, não visível e visível, espírito e carne.

A fórmula enigmática da representação é, pois, a figura da encarnação, a presentificação visível, pela carne, de um ausente sagrado. É a fórmula da transcendência, por excelência, uma fórmula inicialmente teológica que, com o tempo, adquire uma clara feição teológico-política.

Uma solução para o paradoxo

No texto de Pitkin, o paradoxo está no uso da fórmula teológico-política da transcendência da representação, na simultaneidade do ausente e do presente, na dualidade de opostos que, desse modo, formam uma contradição. Mas qual é exatamente a origem do paradoxo e por que ele surge com o emprego da fórmula da transcendência? A origem do mistério, que não é revelada por Pitkin, é a transcendência onde se situa a fórmula enigmática. Mais precisamente, a razão do surgimento do paradoxo é exatamente o uso de uma forma da transcendência na imanência. Essa fórmula só se torna paradoxal porque ela é a forma típica da transcendência e porque Pitkin pretende usá-la onde não é possível, a saber, na imanência. Essa é a razão do surgimento do paradoxo.

No uso original da forma da representação na transcendência, o ausente e o presente não aparecem como dois termos em contradição, já que o não presente e o presente estariam ao mesmo tempo em uma mesma figuração da representação, mas apareceriam em dois níveis distintos. O que marca a reflexão moderna sobre a representação é o fato dela estar situada plenamente na imanência, portanto, a fórmula da transcendência não tem mais sentido. Só se pode tratar adequadamente o problema de uma definição de representação moderna partindo da imanência.

A controvérsia mandato-independência

O problema do paradoxo e as consequências que dele Pitkin pretende derivar aparecem com toda a clareza em um dos capítulos centrais do livro, “A controvérsia mandato-independência” (PITKIN, 1967, p.144-167): como o núcleo paradoxal da noção de representação acaba por aparecer e se desdobrar na discussão sobre mandato ou independência do representante. Não é fortuito que o capítulo já comece com a fórmula da transcendência: “representação significa tornar presente algo que está, entretanto, presente não literalmente” (PITKIN, 1967, p.144). E o que é percebido como um caminho para a solução da fórmula da transcendência é sua ideia de um “agindo por” (*acting for*) de modo substantivo, ou seja, a noção de que o tornar-se presente residiria na ação do representado, e não nas outras características apontadas anteriormente para os outros modos de representação. Portanto, essa ideia de representação substantiva guiará as reflexões de Pitkin, mas, como veremos, não conseguirá solucionar “a controvérsia clássica central na literatura da representação política” (PITKIN, 1967, p.145).

O que é exatamente a controvérsia mandato-independência? Pitkin descreve a questão na seguinte pergunta: “um representante deve fazer o que seus representados querem e ser vinculado por mandatos ou instruções deles, ou ele deve ser livre para agir como lhe parece melhor na busca do bem deles”? (PITKIN, 1967, p.145). Portanto, ou o representante está preso à vontade dos representados e, portanto, não tem liberdade de ação,

ou ele tem a prerrogativa da ação e deve buscar o que é melhor para seus representados, segundo o seu próprio ponto de vista.

Se os representados determinam a ação, o representante parece ser apenas uma continuação da vontade deles. Nesse caso, o representante será visto como “um mero agente, um servo, um delegado, um substituto subordinado” (PITKIN, 1967, p.146). Se o representante é livre para agir, no limite, parece não haver espaço para a consideração da vontade dos representados. Por isso, os partidários da independência vão pensar o representante como “um agente livre, um fiduciário, um especialista” (PITKIN, 1967, p.147). São esses dois pontos extremos que constituem a estrutura na qual ocorre o paradoxo, na qual é possível ver o paradoxo.

A constatação dessa dificuldade permanente e insolúvel leva Pitkin a sugerir que, além dos aspectos circunstanciais do problema, haveria, de fato, “a presença de um paradoxo filosófico, uma dificuldade conceitual em sua raiz” (PITKIN, 1967, p.149). Pitkin afirma, então, que, sendo assim, evidências históricas ou empíricas não irão resolver a questão, pois se trata de um problema especificamente conceitual.

Que o problema da representação seja agora expresso por Pitkin em termos de “sentido” (PITKIN, 1967, p.150) faz com que fique clara e explícita a questão central. A questão central é o sentido da representação empregado, a saber, a fórmula da transcendência. Pitkin volta à fórmula da transcendência, agora pensada enquanto sentido da representação: “ser representado significa tornar-se presente, em algum sentido, embora não estando realmente presente literalmente ou completamente de fato” (PITKIN, 1967, p.153). Depois de expressar, mais uma vez, a fórmula da transcendência, Pitkin expõe o ponto central de seu argumento: “a condição paradoxal imposta pelo sentido do conceito é precisamente o que é espelhado nos dois lados da controvérsia do mandato-independência” (PITKIN, 1967, p.153). A controvérsia mandato-independência seria o lugar onde esse paradoxo apareceria claramente. Mas como exatamente Pitkin perceberá esse espelhamento do paradoxo nos termos da controvérsia?

Por um lado, é necessário que o representado esteja presente, e isso ocorrerá se o representante não votar contra os desejos deste representado. Por outro lado, se a ação do representante não aparecer, mas somente os representados agindo através dele, então, não há representação.

Como Pitkin percebe na controvérsia mandato-independência a expressão de um problema que se situa no próprio sentido da representação, ela conclui que ambas as posições da controvérsia estão corretas. O que ocorre, portanto, é que, segundo ela, o paradoxo reaparece com toda sua força na própria controvérsia. Para ela, sendo coerente com a fórmula da transcendência, “o sentido aparentemente paradoxal da representação é perpetuado em nossas exigências para a atividade de representar: o representado tem que estar tanto presente quanto não presente” (PITKIN, 1967, p.154). Contudo, se realmente há representação, então, “o representante deve efetivamente agir, ser independente” (PITKIN, 1967, p.154). Portanto, se o representado deve estar presente, embora ausente, e se o representante é independente, a conclusão que se segue necessariamente é que “o representado deve estar, em algum sentido, agindo através dele (representante)” (PITKIN, 1967, p.154).

O critério que Pitkin utiliza para saber se o representado está agindo “através” do representante é explicitado da seguinte forma: “não deve haver nenhum conflito persistente

sério entre eles (representante e representado)” (PITKIN, 1967, p.154). A ausência do conflito é, pois, o índice da presença da ação do ausente, ou seja, da presença do representado no representante. É desse modo, portanto, que Pitkin estabelece o quadro do problema da representação.

O que é importante ressaltar aqui é que há duas questões que aparecem na argumentação de Pitkin: o conceito de representação (com seu sentido intrinsecamente paradoxal) e a controvérsia mandato-independência (que “espelharia” tal paradoxo). Portanto, a controvérsia revelaria o paradoxo contido na definição de representação. Pitkin busca estabelecer uma estreita relação entre essas questões. Entretanto, o que pode não ficar muito claro, mas que deve ser ressaltado, é que se trata aqui de duas questões distintas. A tentativa de ver o paradoxo “espelhado” na controvérsia mostra bem o ponto central de Pitkin. A controvérsia central do problema da representação seria, para Pitkin, uma ilustração do paradoxo constitutivo. A análise da controvérsia quer evidenciar exatamente isso. Entretanto, observando atentamente essa análise dos dois extremos da controvérsia, o que se percebe não é exatamente o “espelhamento” do paradoxo, como quer Pitkin. Não há paradoxo na controvérsia sobre a representação como mandato ou independência. O que Pitkin faz, de fato, ao explicitar os dois lados da controvérsia, é estabelecer uma sentença condicional onde o primeiro termo é a negação da tese em questão (representação como mandato ou independência) e o segundo termo é a negação da representação. O segundo passo é afirmar a negação sugerida do primeiro termo, o que tem como consequência, dada a condicional estabelecida, a negação da representação (PITKIN, 1967, p.153). Portanto, o que Pitkin faz é pensar as duas teses da representação, como mandato ou independência, pela negativa e, ao afirmar hipoteticamente essa negação, concluir que a representação não ocorre. Isso não significa, como quer Pitkin, explicitar um paradoxo, mas simplesmente definir e expor, pela negação, uma tese, expressa com o vocabulário de “ausência” e “presença”.

Representação como identidade

Gostaríamos então de refazer o problema posto por Pitkin sobre o paradoxo e, conseqüentemente, sobre o sentido da representação. Primeiramente, voltemos à questão central do texto, a saber, o paradoxo inerente ao conceito de representação. Como já afirmamos, a fórmula misteriosa de Pitkin é a velha fórmula da transcendência: o “ausente” está situado em um nível distinto daquele onde o “presente” está, mas só pode se manifestar pelo “presente”, o que causa o paradoxo. Esta fórmula é precisamente o cerne da tradição teológico-política. Que Pitkin tome tal noção como evidente e central para sua análise, mas não se detenha em explicar a sua origem na tradição, só revela a força do teológico-político. Sendo assim, o problema de Pitkin está mal colocado já de início.

Um ponto de partida necessário para uma abordagem do problema da representação é a afirmação da imanência como o campo intransponível e necessário da situação da representação na modernidade. Contudo, uma definição se faz necessária: o que significa imanência aqui? Se partirmos da existência do representante e do representado, de uma dualidade estrutural, o que pode significar imanência, então? A imanência significa fundamentalmente uma simetria inicial na relação de representação. A imanência significa a inexistência de um lugar “fora” ou “acima”, para além da relação inicialmente simétrica da representação. Na imanência, representante e representados só podem estabelecer uma assimetria a partir de uma simetria inicial, o que significa dizer que toda assimetria se

baseia em um consenso. É por isso que estamos fazendo equivaler aqui o pressuposto da imanência ao ponto de partida necessário da análise da representação na reflexão moderna. Toda a reflexão moderna se inicia exatamente com o fim da transcendência. Por isso, Hobbes é o primeiro pensador da reflexão moderna sobre a representação.

A consequência desse ponto de partida é presença permanente como condição da representação moderna. Não existe uma dupla ausente/presente, característica da fórmula da transcendência. O que há na representação é uma permanente dupla presente/presente. Representados e representante estão, na imanência, em uma relação permanente de presença, ou seja, são duas presenças permanentes durante a representação, portanto, presente/presente. O problema da representação moderna consiste exatamente em estabelecer uma relação entre os dois termos, representados e representante, que estão permanentemente presentes.

O que fica claro, então, quando se abandona a transcendência e se admite a imanência como pano de fundo necessário, é que não há nenhum paradoxo na noção de representação, se pensada a partir dos seus termos: representante e representado. Representar não é tornar presente um ausente porque o ausente não existe na imanência. Deve-se abandonar por completo qualquer noção de representação como encarnação aqui. Representar, ao contrário, é estabelecer uma relação entre duas presenças, entre dois termos permanentemente presentes. O problema da representação moderna reside exatamente em estabelecer a forma da relação de dois termos permanentemente presentes que são inicialmente diferentes e apresentam uma assimetria. O que existe, efetivamente, como aspecto estrutural da representação, é uma dualidade constitutiva formada por dois polos permanentemente presentes que são, inicialmente, diferentes.

Se a situação da representação é a existência de duas presenças inicialmente diferentes, por isso, uma dualidade estrutural, presente/presente, então, o que significa exatamente representar? De modo mais abstrato, essas duas presenças permanentemente presentes só podem se relacionar entre si de duas maneiras: ou se aproximando ou se afastando, ou semelhantes ou distintas, ou congruentes ou diversas. É preciso decidir qual é a base da relação de representação. Aqui, entretanto, não deveria haver dúvidas. Não haveria sentido, e ainda não foi produzida nenhuma teoria consistente nessa direção, em se pensar a representação no campo da diferença⁵. O polo que resta é exatamente aquele da identidade. Não há uma terceira alternativa. A identidade, portanto, é a noção central para se pensar a representação. Onde se fala em representação, surge a questão da identidade. Representação é uma identidade de uma diferença inicial que se torna, então, representante e representados, sendo, na modernidade, uma identidade necessariamente imanente. A representação é uma identidade de uma diferença. Mas a representação é sempre uma identidade. Ela parte de uma diferença, mas só ocorre quando há identidade.

A questão normativa da representação moderna, ou seja, na imanência, consiste em afirmar: deve-se partir da liberdade de representante e representados (dupla liberdade). A questão normativa de uma representação democrática, que só pode ser moderna, consiste em afirmar: deve-se partir da liberdade de representante e representados (dupla liberdade) e, por sua vez, os representados devem ter a capacidade de, em alguma medida, dar a forma da identidade.

⁵ Iris Young, em seu livro *Inclusion and Democracy* (YOUNG, 2000), é a prova mais clara da impossibilidade de se pensar a representação a partir da diferença, partindo de uma crítica à noção de “política de identidade”, utilizando a noção de *différance* de Derrida.

Como segundo passo da determinação da representação, temos que poder apresentar o critério para saber quando há ou não identidade entre representante e representados, ou seja, quando há ou não representação. O que é, então, uma identidade? O primeiro passo nessa determinação é especificar que uma identidade ocorre como uma relação, uma relação de identificação. Identidade é uma relação em que aqueles que a constituem percebem que há algo em comum entre eles. Identidade é a percepção de algo em comum, é uma identificação.

A representação é uma relação de identidade de uma diferença, a saber, uma relação entre dois termos inicialmente diferentes que se tornam, então, por uma identidade, representante e representados. Não há representação sem representados assim como não há representação sem representante. Representação é, portanto, uma identidade de uma diferença. Isso implica dizer que representados e representante surgem ao mesmo tempo e desaparecem também ao mesmo tempo.

Se, como dissemos, identidade é percepção de algo em comum, então, como saber quando isso ocorre? A percepção da identidade, da existência de algo em comum, surge na medida em que um conjunto de indivíduos diz “nós somos”. A identidade de um grupo só existe se indivíduos podem dizer “nós somos” e somente enquanto tal grupo, que se forma exatamente por esse dizer, é capaz de afirmar isso e agir de acordo. O critério da existência de uma identidade é essa capacidade de dizer “nós somos” e a ação que se segue desse dizer, e somente para aqueles que fazem isso.

Haverá representação, portanto, quando a ação do representante for percebida pelos representados como fazendo parte da identidade desses representados. Representar é participar de uma identidade ou, mais exatamente, é ser percebido como pertencendo a uma identidade. Portanto, a representação só ocorre quando a ação do representante é percebida como fazendo parte deste “nós somos” dito pelos representados. Que a constituição da identidade se deva, em alguns casos, à ação do representante, isso indica que o representante, em algum grau, “cria” a identidade. Isso não altera o fato de que a representação só ocorre se os representantes percebem essa identidade criada pelo representante como uma identidade própria, ou seja, se eles podem dizer “nós somos”. O representante pode “criar” a identidade e exatamente por isso ele não é independente.

É importante evitar qualquer identificação entre as figuras do representante e do representado com aquela de indivíduo. Os aspectos da relação de identidade, a saber, representante e representado, não são indivíduos, embora ocorram nos indivíduos. Um indivíduo, de fato, é um ponto de confluência e convergência de várias identidades. Um indivíduo pode pertencer a várias identidades ao mesmo tempo. Portanto, um indivíduo concreto pode expressar vários representados, ou representantes, dessas diversas identidades. Representado e representante não são equivalentes a indivíduos, a dualidade não ocorre entre indivíduos. Representação é uma identidade imanente entre representante e representados, que não são indivíduos, que ocorre quando os representados percebem na ação do representante um pertencimento a um “nós somos”.

Referências bibliográficas:

- BENJAMIN, Cássio Corrêa. Representação e Transcendência em 'Catolicismo Romano e Forma Política'. *Revista de Filosofia Aurora*, v.29, 2017, p.435-454.
- CIRNE-LIMA, Carlos. *Sobre a contradição*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- DUSO, Giuseppe. *La Rappresentanza Politica. Genesi e crisi del concetto*. Milano: Franco Angeli, 2003.
- HOFMANN, Hasso. *Rappresentanza – Rappresentazione. Parola e concetto dall'a antichità all'Ottocento*. Milano: Giuffrè Editore, 2007.
- LAVALLE, Adrian Gurza. Representatividade e representação democrática: falso problema ou dualidade constitutiva, In: LAVALLE, Adrian; ARAÚJO, Cícero (orgs.). *O papel da teoria política contemporânea: justiça, constituição, democracia e representação*, São Paulo: Alameda, 2015, p.291-319.
- PITKIN, Hanna Fenichel. *The Concept of Representation*. Los Angeles: University of California Press, 1967.
- RUNCIMAN, David. The Paradox of Political Representation. *The Journal of Political Philosophy*, v.15, n.1, 2007, p.93-114.
- SCHMITT, C. *Römischer Katholizismus und politische Form*. 2. Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta, 1994.
- YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Tensões entre uma cidadania global e as identidades culturais: Reflexos em uma ideia de educação

Celso de Moraes Pinheiro¹

O objetivo principal deste texto é analisar sob quais premissas é possível se pensar em uma educação a nível cosmopolita, especialmente em Estados democráticos e liberais. Se considerarmos que a educação é parte fundamental para o estabelecimento e a consolidação de uma sociedade, então, quando postulamos uma sociedade justa ou bem ordenada, também a educação deve se dirigir a tal fim. De forma geral, as regras que dirigem a educação em um Estado democrático visam à formação do cidadão. Quando pensamos nos processos que podem servir à essa finalidade, vemos que os ideais políticos, religiosos e culturais que norteiam os princípios educacionais são próprios a cada Estado. Não por acaso surgem questões sobre o como incluir aspectos multiculturais, próprios do pluralismo democrático, nas diretrizes educacionais do Estado.

É certo que, se Estados democráticos se caracterizam pelo pluralismo, então, de alguma forma, a educação deve saber tratar igualmente diferentes. Assim, de imediato é possível se perceber a dificuldade em falar de um processo de educação, uma vez que o mais acertado parece ser falar em processos de educação. Somado a esses problemas, as relações internacionais obrigam ao estabelecimento de uma educação que, de alguma forma, atinja também não-cidadãos. A questão imperiosa a ser verificada demanda, então, pela possibilidade de uma educação que atenda, ao mesmo tempo, aos anseios dos cidadãos e dos não-cidadãos.

Pensando a partir do déficit de efetividade das análises levadas a termos pela filosofia política contemporânea, vê-se que a educação, mesmo sendo pilar para a possibilidade de um estado democrático, acaba renegada a segundo plano. A filosofia, ao estabelecer suas análises críticas, se ocupa em trabalhar conceitos essenciais para a reflexão filosófica, tais como reconhecimento, tolerância, dignidade, etc. Mas, no âmbito do efetivo, do pragmático, como pensar em tais conceitos no seio de sociedades que convivem, cada vez mais, com o distinto, com o outro, com a alteridade?

Democracia e educação

A ideia contemporânea de democracia, compreendida como um sistema político cujo objetivo essencial é preservar os interesses individuais e de grupos, traz implícita a noção de um processo de educação que caminhe na direção deste objetivo. Pode-se compreender a democracia atual como o sistema de princípios que garante, entre outros, a liberdade de

1 Universidade Federal do Paraná/Dtpen

expressão, o poder oriundo do povo, a existência de opiniões diversas, a representatividade política e o respeito à pluralidade cultural. E, assim sendo, é papel da educação trazer à luz as análises e provocar a discussão sobre cada um dos pontos descritos. Dito de outro modo, cabe à educação a função de trazer para o espaço de discussão e análise os fundamentos que garantiriam os princípios próprios de um Estado democrático. Justamente por isso é possível se afirmar que a educação não apenas faz parte, mas ocupa um papel crucial nas políticas públicas de um Estado.

É importante notar que, quando a tarefa da educação é considerada desde um ponto de vista de política pública, então a compreensão de que deva se dirigir para a experiência e para a consolidação da cidadania é algo que pode ser compreendido sem muita dificuldade. Seguindo as definições contemporâneas de democracia, sabe-se que o exercício da cidadania é um dos princípios constitutivos desta. E, como tal, deve fazer parte dos princípios norteadores da educação do Estado. A concepção primeira de um estado democrático é a possibilidade de aceitabilidade e garantia de direitos para seus cidadãos. Um estado democrático de direito legisla com vistas ao bem-estar social. Ora, isso significa que se dirige, primordialmente, aos seus cidadãos. Mas, o que significa ser cidadão de um estado? Como leis podem garantir e obrigar a um indivíduo de forma geral? A resposta mais breve diria que para tais garantias e obrigações, é importante a presença da cidadania. Isto é, ser cidadão garantiria os direitos, e conseqüentemente, as obrigações para com as leis do estado, desde que o indivíduo seja membro deste Estado.

Ora, considerando a dificuldade de convivência entre membros de um Estado democrático, especialmente porque, ao lado do fato de os indivíduos partilharem alguns ideais e concepções de bem-estar únicos, encontram-se concepções de bens e valores distintas, então a noção de cidadania merece ser analisada de forma mais incisiva. O pluralismo, próprio de uma sociedade democrática, implica a convivência com o distinto e o diverso, muitas vezes chegando a ser essa convivência conflituosa, especialmente quando se trata de afirmar identidades, valores e cultura. Uma via para se encaminhar o problema colocaria a educação como central na solução dos conflitos. O elo de ligação e garantia inicial ao cumprimento das regras e leis do Estado se encontraria, portanto, na educação. Será através da educação que o caminho para o estabelecimento das garantias de convivência entre distintos encontra base para se fundar.

Vê-se que, ao tratar da questão da diversidade, própria do pluralismo, a educação estaria provocando a necessidade de cada um se sentir responsável pelo outro, de forma que se aproximaria com a ideia de um reconhecimento dos direitos para todos. O desenrolar da apresentação das diferenças leva cada um a se perceber, ao mesmo tempo, único e partícipe da comunidade. Único no sentido de saber que seu conjunto de bens, valores e ideais é próprio, singular. E, se percebe partícipe da comunidade quando toma consciência de que as regras e leis são dirigidas para todos, com a intenção primeira de que cada um se sinta seguro em sua singularidade e que possa exercê-la enquanto cidadão.

Estatuto jurídico da cidadania

Conforme comentado acima, a ideia de se buscar os fundamentos possíveis de convivência pacífica no interior dos Estados democráticos passa, necessariamente, pela educação. Também houve a pretensão de se indicar a relação entre a ideia de uma educação que vise o debate e a análise de conceitos e princípios essenciais para a democracia e o próprio conceito de cidadania. E, será a partir de tais considerações que se pode afirmar que

a educação se dirige ao cidadão. Mas, o que caracterizaria esse indivíduo agora considerado cidadão? Caberia estes conceitos apenas ao conjunto de partícipes do Estado?

De maneira inicial poder-se-ia dizer que a definição que melhor cabe ao conceito de cidadania afirma ser essa (cidadania) própria do indivíduo que pertence a um determinado Estado. O problema que se retira, de imediato de tal definição, pergunta pelo significado desse pertencimento. Uma vez que há a afirmação de que um indivíduo faz parte de um Estado, isto é, que pertence ao Estado, há a necessidade de se analisar os parâmetros de determinação de tal situação. Anteriormente indicou-se que a educação colaboraria com a instituição de princípios democráticos aos cidadãos, uma vez que o conjunto de bens varia em uma sociedade pluralista. Seria através da educação que princípios democráticos ganhariam corpo e poderiam vir a ser aceitos como parâmetros nos naturais debates e embates entre os membros do Estado. Enquanto política pública do Estado, a educação se dirige, essencialmente, para esses indivíduos que pertencem ao Estado, isto é, que são cidadãos. Mas, a questão que persiste é: como é possível ser considerado cidadão?

Inicialmente é preciso indicar que existem dois aspectos possíveis de análise do conceito de cidadania: o primeiro, jurídico, o segundo, social. Quando se aborda a questão a partir do primeiro ponto de vista, têm-se que a ideia de pertencimento, que caminha lado a lado com o conceito de cidadania, se funda na premissa de que existem garantias para que o indivíduo seja detentor de um estatuto jurídico. Dito de outra forma, o indivíduo é dito cidadão quando se encontra sob um regime jurídico constitucional que, ao mesmo tempo, traz obrigações e direitos. Ser cidadão, seria, portanto, uma questão jurídica ou constitucional.

Desde esse primeiro aspecto, o cidadão é visto como a membro ativo da sociedade, primordialmente em seu aspecto jurídico. Ele encontra as garantias de segurança através do conjunto de leis e da constituição do Estado em que vive. Ao mesmo tempo é cobrado nas obrigações que deve cumprir. Há uma certa organicidade neste âmbito de inscrição da cidadania como partícipe da estrutura jurídica e legal do Estado. A ideia do contratualismo necessitaria ser abordada nesse momento, pois se o indivíduo alcança o grau de cidadão pelo fato de se encontrar sob um determinado regime jurídico, então além da simples força coercitiva que as leis exercem, seria necessário também uma aceitação e até uma defesa das leis existentes. Ora, quando se aborda a questão a partir da ideia do contratualismo, a aceitação se mostra exequível, e ganha robustez no sentido de ser a lei que melhor representaria os ideais da sociedade.

Rousseau, ao apresentar a ideia de contratualismo lembra que o Estado passa a garantir aos indivíduos os direitos fundamentais da segurança, liberdade e propriedade. Ao abrir mão de seus direitos mais amplos, o indivíduo não está simplesmente deixando de lado sua liberdade em nome de todos, mas, antes, está garantindo a sua própria liberdade. Ao lado dos demais membros da sociedade, cada indivíduo se vê representado por meio do conjunto jurídico do Estado. Desta forma, a participação se dá por intermédio do Estado, que é o detentor das garantias ao cidadão e, ao mesmo tempo, obriga a cada um que cumpra sua obediência, tornando cada indivíduo em cidadão.

Desde um ponto de vista legal e constitucional, o pertencimento do indivíduo se encontra, portanto, ligado ao seu estatuto jurídico. Ser cidadão é estar sob a determinação das leis e regras que compõe o Estado. A igualdade entre os cidadãos se dá pelo fato todos

estarem submetidos às mesmas leis. Igualmente é possível se encontrar a definição do estatuto de cidadão definido a partir da instituição de fronteiras. Embora tal abordagem possa, de alguma forma, ser considerada, é pouco eficaz no que diz respeito à compreensão de um conceito mais amplo de cidadania. A existência física de um Estado não é suficiente para a garantia do status de cidadão aos que vivem no interior de suas fronteiras. Antes, o ordenamento jurídico e constitucional do Estado, compreendido e aceito por seus membros, perfaz a base para uma definição mais plausível para a cidadania.

Direitos humanos e cidadania

Anteriormente foi chamada a atenção para o fato de que o conceito de cidadania pode ser analisado a partir de dois pontos de vista. No primeiro caso, considerando o cidadão como membro de um Estado a partir de sua condição jurídica, ou seja, cidadão é o indivíduo que se encontra obrigado e garantido pelo conjunto legal e constitucional do Estado. O segundo ponto de análise leva em conta o aspecto de inserção do indivíduo na sociedade, isto é, a relação do indivíduo com a cultura e demais aspectos do conjunto de bens que orienta a sociedade. Nesse segundo momento, a cidadania se dirigiria ao pertencimento a uma determinada cultura. Portanto, as questões dizem respeito a valores e ideais.

Neste momento é importante se ressaltar que no âmbito da estrutura social do Estado, a cidadania não se afasta, e nem pode fazê-lo, da estrutura jurídica. E que, da mesma forma, ao se abordar a questão do ponto de vista jurídico, não pode haver abandono da condição social do indivíduo. Assim, se a educação colabora efetivamente com a constituição do estatuto de cidadania, então ambos os aspectos deverão estar presentes. No entanto, enquanto no primeiro sentido as análises se fundam em princípios de direito, no segundo se baseiam em princípios ético-morais. Ponto essencial para o início de um processo de educação que busque determinar a cidadania a partir da convivência com os outros será a ideia de respeito. Desta derivarão demais princípios que são essenciais para o estabelecimento da cidadania em um Estado democrático, a saber, tolerância, dignidade, reconhecimento e solidariedade.

Muito diferente de uma atitude de respeito que se efetiva apenas sob coerção legal, desde essa segunda maneira de abordar a questão, o respeito é visto como fundamental para a possibilidade de cidadania. Assim, cidadania passa a ser um pertencimento à uma ideia. Não à toa o Artigo 1º da Declaração Universal dos Direitos Humanos afirma que “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade”. A ideia, acima indicada, é aquela que funda o princípio da dignidade e da fraternidade. A convivência com os outros se encontra não mais determinada apenas pelo conjunto de leis jurídicas do Estado, mas também a partir de princípios expostos e trazidos à luz pela Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Por meio dos Direitos Humanos os indivíduos não exercem mais uma cidadania apenas determinada no interior de seus Estados. Os Direitos Humanos instituem uma nova ordem nas relações estruturais entre os indivíduos e o Estado. Não há mais apenas um apelo de observância aos direitos do cidadão desde o ponto de vista jurídico-estatal, mas se amplia a demanda por reconhecimento a nível humano. Através dos Direitos Humanos, o cidadão deixa de ser cidadão de um Estado para ser cidadão do mundo.

A influência de tais considerações implica a necessidade de uma educação que procure trazer ao debate o fato de que a ideia de Direitos Humanos ultrapassa as determinações legais e constitucionais do Estado, sem, no entanto, esquecer que o conjunto jurídico estatal é garantia da cidadania em seu primeiro nível. Ou seja, o caráter estritamente jurídico dos direitos individuais continuará limitado ao Estado. O máximo que se pode admitir é que os Direitos Humanos influenciam e reforçam, em alguma medida, as demandas que surgem quando posições distintas entram em conflito. No entanto, mesmo limitados em sua ação efetiva, os Direitos Humanos podem colaborar com a instituição de princípios que busquem levar a sociedade a uma situação de maior proximidade com a condição de bem-estar social.

Cabe o Estado garantir a liberdade, a segurança e a propriedade de seus membros. Cabe aos cidadãos desse Estado cumprir seus deveres a fim de que esses possam ser expandidos para todos os demais membros do Estado. A relação prioritária é entre os indivíduos, sempre em busca da garantia de que seus direitos sejam também garantidos pela vontade dos outros. Aqui reside a ideia formal do contrato estabelecido entre indivíduos, que acabam se tornando cidadãos de um Estado.

Desde um ponto de vista legal, o respeito aos diferentes indivíduos e suas variadas formas e concepções de vida encontra alguma segurança na disposição efetiva de promoção de um conjunto de leis que se refiram ao conjunto de seres humanos. Considerações sobre uma democracia justa devem, e sempre o fazem, levar em conta a cumprimento dos Direitos Humanos. Isso porque estes representam e traduzem de maneira clara a necessidade de igualdade jurídica entre todos. Vários aspectos, a favor ou contra, poderiam ser levantados para uma análise sobre os Direitos Humanos. No entanto, se há consideração e compreensão que os Direitos Humanos são, em sua estrutura básica, um conjunto legal garantidor de direitos iguais para qualquer ser humano, independentemente de onde tenha nascido, de onde viva, de qual raça ou gênero for, então não há como refutar a ideia de que a finalidade é tornar o indivíduo o sujeito central de um conjunto legal desse tipo. O tripé fundamental dos Direitos Humanos, a saber, dignidade, igualdade e liberdade, representa os valores maiores do qual todos os indivíduos são merecedores. E são esses valores que precisarão de garantias estatais para sua observância e dependerão da ação educativa para serem compreendidos.

Cidadãos do mundo ou não-cidadãos?

Além dos desafios para o estabelecimento e para a criação de uma educação que consiga minimamente atingir o centro da questão da aceitabilidade do diverso e do distinto no interior de um determinado Estado, há o problema do acolhimento e recepção daqueles que estão alijados de qualquer condição de cidadania. Viu-se que os Direitos Humanos, a fim de emprestarem alguma colaboração nos problemas de relacionamento entre distintos, apelam para uma razoabilidade, passível de universalização. Pensar o igual não mais a partir da ideia de cidadania estatal, de coparticipação em uma sociedade ou Estado, mas a partir da ideia de humanidade, de coparticipação na Terra, eis o caminho para se pensar na efetivação de existência de um direito a ter direitos expansível para a humanidade.

A princípio, o conjunto de leis de um Estado democrático pode ser dito justo especialmente por estar vinculado aos princípios de justiça determinados pelos indivíduos membros desse Estado. Assim, o respeito e a obediência aos preceitos legais devem ser aceitos por todos, conforme indica Rawls (RAWLS, 2002, p.504), e todos se sentem

seguros porque sabem que os outros também os aceitarão. É a partir desta consideração que faz sentido afirmar que os membros de tal Estado sentirão a segurança jurídica que emana de suas leis, ao mesmo tempo que sentirão que essas leis traduzem o justo.

O problema surge quando a relação com o outro ultrapassa as fronteiras determinadas pela segurança jurídica das leis de meu Estado. Não porque além das fronteiras o “eu” se depara com o “outro”, pois isso é característico de sociedades democráticas, isso é a base do pluralismo que determina a própria ideia de democracia contemporânea. Mas, porque esses “eus” se deparam com o “absolutamente outro”. Esse “absolutamente outro” não é apenas diferente, ou em sua cultura, ou em sua língua, ou em sua religião, ou em suas ideologias políticas, ou em suas concepções de bem-estar. Mas, antes, são designados “absolutamente outro” porque não toleram a diferença em algum ou em todos esses aspectos. E, ao serem considerados intolerantes, esses “absolutamente outro” encontram resistência à sua permanência ou passagem pelos Estados, mesmo os democráticos. Além disso, e mais grave, os princípios de justiça que fundamentam o ordenamento jurídico desses Estados, acabam por serem causadores de injustiças. A segurança jurídica que emana das leis pode, em situações de confronto com o “absolutamente outro”, se tornar injusta. Não injusta para os cidadãos, para aqueles que corroboraram com sua criação e implementação, mas para com os não-cidadãos. Justamente para aqueles que mais precisam da garantia de ter direitos.

Com o surgimento do outro, ou melhor, do absolutamente outro, daquele que além de ser diferente não possui qualquer vínculo com as leis e a cultura local, chegando ao limite da tolerância, emerge o problema já apontado por Mary Barker, se é possível se pensar localmente e agir globalmente (BARKER, 1994, p.13). A inevitável globalização pode servir, nesse sentido, como agente provocador da necessidade de revisão de leis nacionais que prevejam e protejam eficazmente o direito cosmopolita. Entretanto, a partir de que ideais é possível se postular que cidadãos abram mão de sua autonomia, garantida legalmente no interior dos Estados, em nome de um direito de todos terem direitos? Lembremos da lição de Hannah Arendt, que ao falar dos Direitos Humanos afirma que estes, em princípio inalienáveis, se mostram impossíveis de serem respeitados, mesmo naqueles países onde a constituição se encontra fundada sobre eles, cada vez que aparecem pessoas que não são cidadãos de um Estado soberano. (ARENDR, 2002, p.595).

Na tentativa de se encontrar uma solução viável para que possa ser efetiva uma disposição para se reconhecer e aceitar um direito que dê a todos direitos, recorre-se à duas possibilidades: A primeira aposta na forma de solidariedade humana, e a segunda busca se fundamentar em um princípio de justiça. Apostando em um sentimento que leve a humanidade a buscar e a dar garantia de ajuda mútua, a solidariedade se encontra baseada no princípio moral de reconhecimento do outro como mesmo. Em outras palavras, a solidariedade se dá quando há o encontro entre dois indivíduos, não necessariamente participantes da mesma comunidade ou partidários dos mesmos ideais, religião, língua, sexo, raça, etc. O vis-à-vis é determinante para o surgimento do sentimento de solidariedade. Entretanto, o mero encontro não suscita a solidariedade. É preciso um sentimento que provoque o reconhecimento do outro, do absolutamente outro, como merecedor de meu respeito. Considerar o outro digno e merecedor de direitos é, por meio do sentimento de solidariedade, um dos caminhos possíveis para o estabelecimento de uma situação de busca pela paz e que oportuniza a possibilidade de se pensar em um novo conceito de cidadania. E, enquanto busca pela paz, fronteiras não podem existir, sob pena de, quando limitada

apenas ao âmbito interno dos Estados, não poderia a paz ser dita perpétua. A expansão provocada pelo sentimento de solidariedade, despertada pelo reconhecimento e respeito pelo outro, se mostra como meio plausível para se pensar na possibilidade de admissão de um tipo de direito que garanta a todos, indiscriminadamente, o acolhimento dos demais direitos. É preciso, portanto, que exista um dever incondicional que obrigue os homens a efetivamente agirem em direção ao respeito desse direito.

Talvez por isso Kant tenha mostrado, no terceiro artigo definitivo para a Paz Perpétua, que a relação exterior de influência mútua entre homens e Estados determina que estes sejam “considerados como cidadãos de um Estado dos homens universal (*ius cosmopolitanum*)” (KANT, 1991, p.33). A partir disso surge a ideia de um dever incondicional de hospitalidade, dever esse que se dirige exclusivamente aos indivíduos. E, será essa relação que possibilitará a solidariedade. É visível em Kant um conceito de humano que ultrapassa o de cidadão. O dever incondicional se dirige à humanidade, e não apenas ao concidadão. O dever incondicional de hospitalidade carrega o peso da moral universal kantiana. Então, se a solidariedade deve servir como fundamento de possibilidade para a aceitação do absolutamente outro sob direitos próprios de um Estado, é preciso que se aceite o princípio da igualdade em termos humanos, isto é, que seja expansível para toda a humanidade, sem restrições.

A outra via possível, conforme apontada no parágrafo anterior, diz respeito à postulação de um princípio de justiça que possa ter validade universal. Para tanto, a possibilidade de se pensar em uma sociedade de nações é fundamental. Rawls mostra, especialmente em *Uma teoria da justiça*, que a determinação de um princípio de justiça é fundamental para se postular uma sociedade bem organizada, ou, em outros termos, uma sociedade democrática justa. A expansão desse princípio para a relação entre Estados é demonstrada, por este autor, em *O direito dos povos*. Segundo Rawls, no interior de uma sociedade democrática os cidadãos devem respeitar opiniões distintas das suas. Do mesmo modo, na relação entre nações ou povos, deve reinar o respeito pelo distinto. No entanto, Rawls deixa claro que isso somente é passível de ocorrer quando se fala de sociedades organizadas, onde suas instituições respeitam e estão de acordo conforme uma concepção razoável do direito internacional, isto é, dos direitos humanos.

De acordo com Rawls, os direitos humanos possuem universalidade porque são “intrínsecos ao Direito dos Povos e têm um efeito (moral) sendo ou não sustentados localmente” (RAWLS, 2004, p. 105). Como efeito dessa universalidade, os direitos humanos acabam por se impor a todos, devendo uma Sociedade dos Povos colaborar para que Estados ditos fora da lei possam também respeitá-los. Mas, como Estados fora da lei, deliberadamente recusam respeitar as determinações dos Direitos Humanos, então será necessário que se encontrem meios para coagir e impor o Direito dos Povos a todos.

E aqui reside o problema dessa via, a saber, se há Estados que deliberadamente se recusam a seguir os ditames dos Direitos Humanos, então há a possibilidade de se pensar sobre a efetiva universalidade desses. Ora, havendo uma recusa, e essa recusa sendo deliberada, então há um processo racional de escolha. Portanto, a questão que emerge é: onde reside essa universalidade? Se racionalmente há quem opte por não seguir, então a universalidade não estaria abalada? Segundo Walzer, em especial em *Esferas da justiça*, Rawls estaria falando de um universalismo que busca suporte em valores morais com alcance universal. Assim, a ideia de universalidade expressa por Rawls estaria fundada em

princípios de uma visão cristã da humanidade e se mostraria como uma versão moderna das ideias do Iluminismo, inspiradora para ações colonizadoras e, posteriormente, ações imperialistas. Contrapondo essa noção, Walzer propõe algo que merece ser considerado a fim de se perceber a dificuldade de estabelecimento de princípios universais que possa garantir a efetividade de intervenção dos Direitos Humanos nas constituições estatais. Walzer fala de um universalismo construído a partir da repetição de encontros entre agentes morais singulares. Ou seja, indivíduos com valores distintos, ao se encontrarem repetidas vezes, acabariam se conhecendo e com isso encontrando algo que os identifique, ou melhor, que os universalize. Nesse caso, a ideia de universalização não estaria fundada em princípios abstratos ou eternos, mas partindo do conjunto de histórias singulares dos povos, chegando à construção do conceito de humanidade a partir da pluralidade cultural existente no mundo factível.

A pluralidade cultural levará Walzer a pensar em uma moral universal que nasce das interações internacionais, próprias das relações entre povos e Estados. As diferentes culturas, ao se encontrarem com outras, reconheceriam não apenas valores diferentes, mas, ao mesmo tempo, valores comuns. Isso se daria porque existem princípios comuns nas diferentes morais humanas. Disso decorre que o pluralismo é, ao mesmo tempo, universal e particular. Segundo Walzer, é reconhecer a existência da diferença. Esse reconhecimento é universal, enquanto que aquilo que é reconhecido, é particular. E isso poderá ser entendido como um “universalismo reiterativo”, onde a criação de bens e de identidades ocorre constantemente e jamais da mesma maneira. (WALZER, 1997b, p.214).

Partindo do acima exposto e buscando analisar a possibilidade de articulação entre as duas vias que buscam solucionar o problema de aceitação de um direito que ofereça garantias de direitos, vê-se que as ideias de Walzer poderiam vir a ser consideradas como mediadoras, em especial quando se postula a ideia de um pluralismo que implica a solidariedade. Conforme Walzer, o pluralismo que implica a liberdade é aquele das tradições étnicas, culturais e religiosas, de grupos de homens e mulheres que o sustenta. O pluralismo que implica a igualdade é aquele dos bens sociais diferentes e das esferas autônomas. Por outro lado, pensar um pluralismo que implica a solidariedade é pensar em um tipo de pluralismo que é constituído pelo conjunto dos grupos e associações, aos quais as pessoas recorrem para garantir e sustentar seus determinados modos de vida, encorajar uma concepção de justiça ou defender um conjunto de interesses. (WALZER, 1997b, p.160).

Com isso, as duas vias apontadas inicialmente se mostram passíveis de considerações unívocas. Pensar na solidariedade humana e fundamentar um princípio de justiça podem caminhar na mesma direção, desde que sejam expostos claramente e considerados as mais variadas formas de consideração sobre uma boa vida. Difícil é pensar uma maneira de buscar a convivência pacífica entre os vários povos sem que se recorra ao argumento universalista.

Referências bibliográficas:

- ARENDR, Hannah. *L'impérialisme, Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, trad. M. LEIRIS, Paris: Quarto Gallimard, 2002.
- BARKER, M. in: Barker, Mary L.; Soyez, Dietrich. *Environment*, v.36 nº 5 p.12-20, 32-36 Jun-1994.
- HONNETH, Axel. *The Struggle for Recognition : the Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: MIT Press, 1996.
- KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolítico*. Lisboa: Didáctica Editora, 1999.
- _____. *Paz Perpétua*. Trad. Marcos Zingano. Porto Alegre: L&PM, 1991.
- KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- NUSSBAUM, Martha. *Educação e justiça social*. Ramada: Edições Pedagogo Ltda, 2014.
- RAWLS, John. *O direito dos povos*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____, *O liberalismo político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 2000.
- _____, *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. Trad. Denise Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- TAYLOR, Charles. "Politics of Recognition", in: Amy Gutmann. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- WALZER, Michaël. *Pluralisme et démocratie*, trad. collective, Paris : Editions Esprit, 1997a.
- _____. *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*. Trad. Pascal Engel, Paris: Seuil, 1997b.
- _____. *On Toleration*. New Haven, Yale University Press, 1997c.

Cosmopolitismo ou ordem multipolar? As diferenças entre Habermas e Mouffe sobre a política internacional

Cristina Foroni Consani¹

Introdução

O processo de globalização e os problemas sociais por ele causados colocaram vários desafios políticos aos estados nacionais. As sociedades nacionais organizadas democraticamente são contrapostas a organizações internacionais concebidas em termos meramente econômicos.

Diante disso, surge a necessidade de se buscar outras formas para o processo democrático e para a realização da justiça social além daquelas colocadas em prática dentro do Estado nacional. Jürgen Habermas e Chantal Mouffe encontram-se entre os filósofos contemporâneos da política que têm se debruçado sobre estes problemas. Os modelos por eles delineados, contudo, apresentam respostas bastante distintas para a organização de instituições e da política internacional, respostas estas que encontram suporte no modo como cada um dos filósofos compreende a política. Embora ambos os autores desenvolvam teorias normativas que versam sobre modos de revigorar a democracia nas sociedades contemporâneas, suas propostas estão fundamentadas em ideias distintas e, em certo sentido, até mesmo opostas.

Enquanto Habermas retoma o legado kantiano e valoriza a racionalidade, a comunicação e os acordos intersubjetivos, adotando como princípio guia de sua teoria da democracia o *consenso* alcançado pelos participantes de discursos racionais, Mouffe assume o *conflito* como uma categoria central para a definição do político e das práticas políticas. A filósofa coloca-se entre a modernidade e a pós-modernidade, uma vez que assume o projeto político da modernidade (de autoafirmação) e rejeita o projeto epistemológico (de autofundação), corroborando as críticas feitas por correntes filosóficas pós-modernas ao racionalismo e ao subjectivismo e valorizando elementos como a contingência, poder e exclusão. Essas diferenças filosóficas no modo de compreensão da política são transpostas para o âmbito da política internacional, de modo que Habermas propõe um cosmopolitismo jurídico, pautado na constitucionalização do direito internacional e Mouffe, de modo distinto, defende uma ordem mundial multipolar na qual blocos regionais engajam-se em uma política adversarial.

O propósito deste artigo é cotejar os modelos de Habermas e Mouffe e realizar uma avaliação crítica de ambos. Isso será feito em três momentos: primeiramente, será apresentado o modelo cosmopolita habermasiano; num segundo momento, apresenta-se a

1 Professora Adjunta no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná

proposta de Mouffe para uma ordem mundial multipolar; por fim, realiza-se o cotejamento e considerações críticas dos projetos.

O modelo cosmopolita habermasiano

O modelo cosmopolita habermasiano tem como ponto de partida a análise das transformações da economia e da política na era da globalização, as quais, segundo ele, impõem limites à atuação política, uma vez que a economia organiza-se e atua de forma global, ao passo que a política continua a se organizar predominantemente de forma nacional, sendo incapaz de impor limites à economia no que diz respeito a questões como a eliminação da desigualdade extrema, regulações trabalhistas e ambientais, política econômica, financeira e comercial, proteção aos direitos humanos, entre outras. Nesse contexto, Habermas vê o estabelecimento de um direito cosmopolita como uma resposta necessária aos efeitos desempoderadores da globalização (cf. HABERMAS, 2002).

Ademais, ele considera positivamente a evolução normativa da sociedade mundial e aponta para a possibilidade de aprimoramento jurídico e moral na arena global. Em seu entendimento, a juridificação do direito internacional desde a segunda metade do século XX marca um processo não só de racionalização, mas também civilizatório, haja vista a transição de um direito internacional (no qual os Estados eram os sujeitos de direitos) para um direito cosmopolita (no qual os indivíduos são os sujeitos de direito e no qual instituições supranacionais, como tribunais internacionais e a ONU, que passa a exercer poder coercitivo para promover a paz e proteger os direitos humanos, além de assumir um viés de inclusão com relação aos Estados, admitindo até mesmo aqueles que não são considerados Estados liberais e democráticos, o que amplia, segundo Habermas, o diálogo entre países do Ocidente e do Oriente, com maior sensibilidade para as diferenças culturais, étnicas e religiosas) (cf. HABERMAS, 2011, p. 243/244).

Contudo, Habermas considera que a política adotada pelos Estados Unidos após o atentado de 11 de setembro é uma interrupção nesta marcha racionalizadora e civilizatória da juridificação do direito internacional, haja vista que o governo norte-americano passou a ignorar o direito internacional e a agir de acordo com suas próprias concepções do certo e do errado. Ele aponta, no âmbito da justiça internacional, para uma contraposição entre direito e moral – moral aqui compreendida como os valores éticos e convicções morais próprios dos norte-americanos (considere-se, por exemplo, a noção bastante difundida da luta contra o mal na qual o conteúdo do bem e do mal são dados pelos próprios interessados). Desse modo, justificações normativas próprias de um povo são colocadas no lugar de procedimentos prescritos pelo direito internacional. O que se verifica é, segundo Habermas, um falso universalismo quando um Estado “substitui o direito positivo pela moral e pela ética em questões de justiça internacional” (HABERMAS, 2011, p. 146).

No âmbito da justiça internacional, o diagnóstico de época de Habermas mostra que nos encontramos hoje diante de dois modelos inadequados: por um lado, a juridificação tem ocorrido por meio de procedimentos juridicamente estabelecidos por uma organização mundial inclusiva, mas impotente e que toma decisões seletivas (a ONU); por outro lado, por meio de uma ordem política unilateral de um *hegemon* que se apresenta como “bem intencionado”. O projeto cosmopolita habermasiano aposta na constitucionalização do direito internacional em bases democráticas, que passa pela reformulação da ONU e pela organização de “uma política mundial sem governo mundial” – a ideia de Constituição sem Estado (cf. HABERMAS, 2011, p. 188ss).

De acordo com Habermas, a ideia de uma “política mundial sem governo mundial” parte de estruturas já existentes (a ONU, p. ex.) e propõe uma constituição política da sociedade mundial descentralizada com um sistema de múltiplos níveis. Seriam eles:

Nível supranacional ou global: pressupõe uma organização mundial reformada adequadamente a fim de conseguir desempenhar de forma efetiva e não seletiva suas funções vitais (isto é, a manutenção da paz e da política de direitos humanos) sem precisar assumir a forma estatal de uma república mundial;² a ONU deveria ser reorganizada como uma comunidade politicamente constituída de Estados e cidadãos. Aqui Habermas pensa em uma Assembleia Geral ou Parlamento Mundial constituído por cidadãos e por Estados, na qual deveriam ser levadas em consideração as pretensões dos *cidadãos do mundo* (direitos de igual tratamento e de igualdade distributiva) e dos cidadãos do estado. *Deveria* também haver uma reforma no Conselho de Segurança e das Cortes de Justiça a fim de que estes conseguissem realizar efetiva e regularmente a garantia da paz e a proteção dos direitos humanos (cf. HABERMAS, 2012, p.95).

Nível transnacional: aqui Habermas tem em mente blocos regionais, cujo melhor exemplo seria a União Europeia. Seria um conjunto de organizações intermediárias, no âmbito de conferências e sistemas de negociação permanentes, os grandes atores com capacidade de atuação global trabalhariam com os problemas difíceis de uma política interna mundial não só coordenadora, mas também configuradora, com especial atenção para os problemas da economia mundial e da ecologia. Este parece ser, no modelo habermasiano, o nível transnacional o principal responsável pela implementação da justiça social, pois as regulações criadas neste nível teriam justamente a responsabilidade de impor limites aos mercados de trabalho, de bens e de crédito, de modo a proteger trabalhadores, meio ambiente e a sociedade em geral (cf. HABERMAS, 2011, p. 189/190).

Nível nacional/Estados nacionais: este é lócus onde continua a ocorrer a formação da opinião e da vontade e a legitimação democrática em sentido forte. Segundo Habermas, “só no interior de Estados constitucionais democráticos existem providências jurídico-organizacionais para uma inclusão igualitária dos cidadãos no processo legislativo” (HABERMAS, 2011, p. 197).

Nesse sistema de múltiplos níveis a legitimação democrática da juridificação não pode ser pensada, segundo Habermas, da mesma forma que ocorre dentro dos Estados. Ele delinea a legitimação democrática do direito internacional a partir de uma cadeia de legitimações, que vai do nível estatal até o nível global. No *nível do Estado nacional*, a criação do direito legítimo se estabelece nos moldes delineados por Habermas em sua teoria do discurso, isto é, o direito legítimo é o fruto de um processo de autodeterminação que só pode ocorrer sob condições de intersubjetividade compartilhada que o processo deve ter.

No *nível transnacional*, assume-se a perspectiva de uma legitimação fraca ou indireta. Habermas sustenta que a juridificação democrática deve ocorrer no estilo da União Europeia, tendo em vista que os governos possuem a prerrogativa para a conclusão de tratados internacionais, os quais estão menos sujeitos à participação e à legitimação democrática do que a política interna controlada pelo Parlamento. No nível *supranacional* ou global, tem-se, segundo Habermas, uma necessidade *reduzida de legitimação*. Em seu entendimento,

2 HABERMAS, 2011, p.189. Habermas ressalta a diferença entre esse sistema de múltiplos níveis e uma república mundial. Segundo ele, um sistema de múltiplos níveis mostra que uma república mundial ou um estado de povos não são as únicas instituições que podem dar forma ao projeto kantiano.

(...) não podemos esperar dos cidadãos do mundo uma formação coletiva da vontade em sentido propriamente político. As eleições para o Parlamento mundial expressariam apenas o ‘sim’ e o ‘não’ moralmente fundamentados na aplicação supranacional de princípios e normas morais *presumivelmente compartilhados*” (HABERMAS, 2012, p. 102).

A corrente de legitimação, diz Habermas, “se estenderia ininterruptamente desde os Estados nacionais, passando por regimes regionais como a União Europeia, até chegar ao âmbito da organização mundial” (HABERMAS, 2012, p. 102). Tem-se, assim, um modelo de legitimação democrática em sentido forte – aquela que ocorre por meio dos procedimentos democráticos situados dentro do estado-nação, e uma legitimação democrática em sentido fraco – aquela da arena global. Ao mesmo tempo em que promove a redução das exigências de legitimação à medida que a produção legislativa se afasta do nível nacional, em seu projeto de cosmopolitismo democrático Habermas repete um modelo delineado para a política interna dos Estados, qual seja, a distinção entre uma esfera pública em sentido forte – composta por instituições formais de tomada de decisões (como os parlamentos) e esfera pública em sentido fraco (a sociedade civil global), a qual deve atuar para promover as metas política de proteção aos direitos e de solidariedade (cf. BAYNES, 2018, p. 541-543).

Desse modo, por um lado, Habermas vê o estabelecimento de um direito cosmopolita como uma resposta necessária aos efeitos desempoderadores da globalização. Por outro lado, ao reduzir o nível de exigência legitimadora e, por conseguinte, o nível de interferência dos indivíduos na política por meio da participação democrática, qual a garantia que se tem de que esses efeitos desempoderadores da globalização serão contidos?³

Essas questões são enfrentadas por Habermas em seus escritos mais recentes e, sobre este aspecto, é relevante analisar a defesa habermasiana de um projeto de constituição para a Europa e de fortalecimento da legitimação democrática das políticas para a União Europeia a fim de verificar em que medida se poderia superar o déficit de legitimação democrática. Essa análise é relevante também porque a União Europeia pode ser tomada como um *modelo de nível transnacional* de democracia, de direito e de justiça.

Ao analisar a situação da União Europeia, Habermas considera que se pode observar uma *racionalização* do exercício do poder, da qual resultou uma melhora nas relações organizacionais graças à cooperação interestatal. Mas somente seria possível falar em *civilização* do exercício do poder se as organizações internacionais exercessem suas competências com base não apenas em tratados internacionais (isto é, na forma do direito), mas também de acordo com o direito positivado democraticamente (cf. HABERMAS, 2014, p. 110). Segundo ele, “sob a etiqueta inocente de *governance*, os regimes tecnocráticos se expandirão na medida que não se consegue explorar as fontes de uma legitimação democrática também para as autoridades supranacionais. É inadiável uma transnacionalização da democracia” (HABERMAS, 2014, p. 112). Habermas cita como exemplo de tecnocracia a Comunidade Monetária Europeia e as restrições que têm sido impostas à capacidade de ação dos Estados. Segundo ele “a transformação do Estados dos impostos no Estado das dívidas forma hoje o pano de fundo de um círculo vicioso que consiste nos Estados resgatando bancos arruinados, e depois esses mesmos bancos, por seu turno, empurrando os Estados à ruína (...)” (HABERMAS, 2014, p. 185).

³ O projeto cosmopolita habermasiano tem recebido uma série de críticas em seus aspectos econômicos (cf. STREECK, 2014 e 2016), de justiça social (cf. LAFONT, 2008) e do desenho político-institucional (cf. SCHEUERMAN, 2008a; 2008b; ROELE, 2014).

A ordem democrática transnacional, contudo, deverá se organizar de modo distinto do que ocorre no Estado nacional. Trata-se de pensar em um desenho institucional baseado no conceito de *soberania partilhada*, o qual implica compreender como sujeitos ativos do poder soberano tanto cidadãos quanto Estados. Esse desenho institucional, contudo, não seria o de uma federação, na qual os estados membros figuram como poderes constituídos. Numa democracia transnacional, os estados-membros devem figurar como poder constituinte e, por essa razão, manteriam competências mais fortes no interior da coletividade constituída. Habermas propõe que imaginemos uma convenção constitucional da qual fariam parte cidadãos europeus, por um lado, e Estados europeus, por outro, os quais decidiriam os contornos da União Política a ser constituída (HABERMAS, 2014, p. 112-115).

No caso da União Europeia, ele pensa que três modificações seriam necessárias para que a União Política pudesse fazer frente à econômica no sentido de promover efeitos redistributivos transnacionais. São elas: a abertura para o ingresso de novos Estados-Membros; o estabelecimento de uma política fiscal, orçamentária e econômica comum, e também uma política social coordenada e o fortalecimento dos procedimentos democráticos de tomada de decisão (cf. HABERMAS, 2014, p. 130-132).

Assim, o modelo de democracia transnacional por ele delineado com base na União Europeia deveria ter em suas bases o conceito de *solidariedade*, pensado como *comportamento recíproco previsível* (HABERMAS, 2014, p. 142). Esse conceito de solidariedade não poderia ser pensado como nem como obrigação ética (cujo cumprimento é categórico) e nem como obrigação jurídica (cujo cumprimento é forçado pelo direito), mas é baseado na confiança de que o outro também cumprirá suas obrigações (HABERMAS, 2014, p. 143). Esse conceito refere-se ao interesse comum e pressupõe contextos de vida políticos organizados juridicamente e, nesse sentido, artificiais (não demanda a ideia de uma comunidade ligada por laços culturais ou tradicionais). Isso porque, segundo Habermas, “a *solidariedade*, diferentemente da *eticidade*, não se refere ao contexto da vida existente, e sim a um contexto de vida certamente pressuposto, mas *configurável politicamente*.” (HABERMAS, 2014, p. 148).

O conceito de solidariedade pode ser tomado como chave para pensar a democracia e a justiça transnacional. Ele tem uma estreita relação com a política e com o direito, haja vista que esses parecem ter que estabelecer os contornos dentro dos quais o ideal de *comportamento recíproco* pode tornar-se previsível. Segundo Habermas: “só a política de um legislador que é sensível às pretensões normativas de uma sociedade civil democrática pode converter as pretensões de solidariedade dos marginalizados e de seus advogados em direitos sociais” (HABERMAS, 2014, p. 145/146).

Verifica-se, desse modo, que o modelo cosmopolita habermasiano está ancorado na *juridificação* das relações internacionais. Na proposta de Mouffe, como se verá a seguir, sobressai-se a defesa da *politização* das relações internacionais.

Mouffe e a defesa de uma Ordem Multipolar

A análise da política internacional feita por Mouffe possui alguns pontos em comum com aquela feita por Habermas. Assim como o filósofo alemão, a autora aponta para os problemas que a globalização e a transnacionalização econômica trouxeram para as práticas democráticas nacionais e critica o unilateralismo dos Estados Unidos na política

global. Pode-se afirmar que ambos apoiam o estabelecimento de uma ordem multipolar no âmbito da política internacional. Diferem, contudo, no que diz respeito ao desenho desta ordem.

A principal divergência entre os projetos de Habermas e de Mouffe repousa em suas concepções da política. Enquanto Mouffe segue a visão schmittiana segundo a qual “o político” consiste num “espaço de poder, de conflito e de antagonismo” (MOUFFE, 2015, p. 8), num espaço em que devem existir fronteiras e no qual há a distinção entre amigo/inimigo (MOUFFE, 2015, p. 10), Habermas compreende a política em termos racionais e procedimentais, sustentando que a cooperação será promovida somente se colocarmos ênfase nos processos de deliberação conduzidos racional e imparcialmente. No âmbito da ordem internacional, o modelo habermasiano aposta na institucionalização do processo de deliberação em nível global. De modo distinto, Mouffe defende uma ordem mundial multipolar na qual blocos regionais engajam-se em uma política adversarial.

O modelo de democracia radical de Mouffe contrapõe-se à democracia liberal, seja ao “modelo agregativo” nos termos da obra de Schumpeter e Downs, seja aos “modelos deliberativos”, que encontram nas obras de Rawls e de Habermas suas versões mais conhecidas. Uma das críticas centrais de Mouffe à democracia liberal é que ela esvazia a política e coloca a ênfase em outras esferas, como na economia (no modelo agregativo) ou da ética (no modelo deliberativo) (cf. MOUFFE, 2005, p. 19ss).

Nesse sentido, a democracia radical tem como um de seus principais objetivos pensar o político, sua esfera específica e sua natureza. Segundo Mouffe, isso “requer o desenvolvimento de uma abordagem que inscreve a questão do poder e do antagonismo em seu próprio centro” (MOUFFE, 2005, p. 19). O ponto de partida de sua tese é que “qualquer ordem política é a expressão de uma hegemonia, de um padrão específico de relações de poder” e, exatamente por esta razão, considera que “a prática política não pode ser entendida como simplesmente representando os interesses de identidades pré-constituídas, mas como constituindo essas próprias identidades em um terreno precário e sempre vulnerável” (MOUFFE, 2005, p. 19). Essa perspectiva admite que as relações de poder são constitutivas do social e considera que a principal questão para a política democrática não é eliminar o poder (pela busca do consenso), mas sim “construir formas de poder mais compatíveis com valores democráticos” (MOUFFE, 2005, p. 19).

Nesse modelo de democracia radical, também chamada de *pluralismo agonístico*, é relevante a distinção conceitual entre “o político” (*the political*) e “política” (*politics*). Tal distinção é formulada por Mouffe nos seguintes termos:

Por “o político” refiro-me à dimensão do antagonismo inerente às relações humanas, um antagonismo que pode tomar muitas formas e emergir em diferentes tipos de relações sociais. A “política”, por outro lado, indica o conjunto de práticas, discursos e instituições que procuram estabelecer uma certa ordem e organizar a coexistência humana em condições que são sempre conflituais porque são sempre afetadas pela dimensão do “político”. Considero que é apenas quando reconhecermos a dimensão do “político” e entendemos que a “política” consiste em domesticar a hostilidade e em tentar conter o potencial antagonismo que existe nas relações humanas que seremos capazes de formular o que considero ser a questão central para a política democrática (MOUFFE, 2005, p. 20).

Segundo a autora, não se trata então de tentar alcançar um consenso, pois isso eliminaria “o político”, mas sim de buscar uma unidade num contexto de conflitos e de diversidade. A política, desse modo, “está sempre ligada à criação de um “nós” em oposição a um “eles”. A novidade da política democrática não é a superação dessa oposição nós-eles – que é uma impossibilidade –, mas o caminho diferente em que ela é estabelecida” (MOUFFE, 2005, p. 20). O objetivo da política democrática, nos termos do *pluralismo agonístico*, “é construir o ‘eles’ de tal modo que não sejam percebidos como *inimigos* a serem destruídos, mas como *adversários*, ou seja, pessoas cujas ideias são combatidas, mas cujo direito de defender tais ideias não é colocado em questão” (MOUFFE, 2005, p. 20).⁴

Mouffe ressalta que o conceito de adversário não elimina o antagonismo ou a divergência de ideias. O adversário ainda deve ser considerado um inimigo, contudo, um inimigo legítimo com o qual se tem uma base em comum, qual seja, a “adesão compartilhada aos princípios ético-políticos da democracia liberal: liberdade e igualdade” (MOUFFE, 2005, p. 20). Do compartilhamento de tais princípios não se pode inferir, segundo a autora, que haja consenso a respeito de seu sentido e ao seu modo de implementação. É exatamente por essa razão que ela considera que, nas sociedades hodiernas, nas quais vigora a pluralidade de valores, não se chegará a uma solução racional para os conflitos e é exatamente esta a dimensão antagonística.

Antagonismo e *agonismo* são conceitos distintos. Enquanto o antagonismo diz respeito à luta entre inimigos, o agonismo reporta-se à luta entre adversários. Segundo Mouffe, “o propósito da política democrática é transformar antagonismo em agonismo.” (MOUFFE, 2005, p. 20). Isso implica o reconhecimento do conflito e das paixões no espaço público, assim como a necessidade de se delinear instituições capazes de canalizar esses conflitos e paixões de modo a fortalecer ao invés de fazer perecer a democracia.

A negação do antagonismo é o que Mouffe chama de visão pós-política. Em sua obra *Sobre o Político*, ela ressalta que seu objetivo é “discordar da visão pós-política”, a qual sustenta que “o consenso pode ser alcançado por meio do diálogo” e que “podemos esperar um futuro cosmopolita que nos trará paz, prosperidade, e a implementação dos direitos humanos em todo o mundo” (MOUFFE, 2015, p. 1).

Segundo ela, a negação do antagonismo traz consequências perigosas para a democracia e para a política, quais sejam, a exacerbação do próprio antagonismo e dos conflitos (que resultam, segundo sua análise das práticas políticas hodiernas, no crescimento do apoio aos partidos de extrema direita no âmbito da política nacional e no terrorismo no âmbito das relações internacionais).⁵

Sem negar os méritos da juridificação das relações internacionais, Mouffe considera que uma ordem internacional diferente pode emergir se a própria concepção de hegemonia for pluralizada com o desenvolvimento de projetos contra-hegemônicos que se contraponham, por exemplo, à hegemonia política dos Estados Unidos. Em seu entendimento, a construção de projetos contra-hegemônicos requer *politização*, isto é, a produção de uma representação política conflituosa do mundo, com campos opostos que as pessoas possam identificar e que permita às paixões serem mobilizadas politicamente dentro do espectro do processo democrático. Neste sentido, mobilização requer a disponibilidade de discursos políticos opostos com os quais as pessoas possam se identificar (por exemplo,

4 Sem itálico no original.

5 Cf. MOUFFE, 2015, Cap. 3.

a oposição esquerda/direita atualmente considerada obsoleta). Em outras palavras, a politização requer a construção de formas de identificação coletivas, de identidades *políticas*, vistas tanto como fruto de compromissos apaixonados quanto como meios através dos quais as paixões possam ser democraticamente canalizadas.

Contra o cosmopolitismo democrático defendido, entre outros, por Habermas, Mouffe argumenta que, ao proporem uma forma consensual de governo, pela qual os cidadãos do mundo deliberariam sobre questões comuns, seus proponentes apresentam uma ilusão perigosa, haja vista que:

Se esse projeto viesse a ser concretizado, ele só poderia significar a hegemonia mundial de um poder dominante que teria sido capaz de impor sua visão de mundo sobre todo o planeta e que, identificando seus interesses com os da humanidade, trataria qualquer divergência como um desafio ilegítimo à sua liderança racional (MOUFFE, 2015, p. 106).

O modelo de ordem multipolar defendido por Mouffe sugere a multiplicação dos polos de um sistema internacional por meio da criação de diferentes blocos regionais. Desse modo, seria possível assegurar, segundo ela, que a futura ordem mundial seria pluralizada e *politizada*, ao invés de somente *juridificada*. A multiplicidade de blocos regionais contestaria e desafiaria a hegemonia dos Estados Unidos, além de valorizar o pluralismo. Por outro lado, a multiplicação das fronteiras entre os blocos regionais levariam a uma *politização*, a um confronto adversarial, não antagonístico.

Considerações finais:

Para concluir, considerando as propostas de Habermas e de Mouffe sobre a política internacional, pode-se considerar que enquanto Habermas enfatiza um modelo cosmopolita que coloca a ênfase na *juridificação* do direito internacional, Mouffe sustenta uma proposta de *politização* das relações internacionais, politização esta que pauta-se no reconhecimento de que os conflitos políticos envolvem um aspecto passional que não pode ser eliminado por modelos consensuais.

Habermas, é claro, também reconhece a dimensão conflituosa da política. Todavia, ele sugere que uma razão intersubjetiva seria capaz de reconciliar as diferenças e dissolver os antagonismos. Assim, enquanto Habermas levanta a questão sobre como é possível assegurar a cooperação em termos da coexistência internacional, Mouffe questiona como é possível assegurar a mobilização das paixões; enquanto Habermas valoriza o potencial da razão e deposita suas expectativas de uma ordem mundial equitativa em uma ordem legal cosmopolita, Mouffe valoriza o potencial das lealdades apaixonadas aos valores democráticos e coloca suas esperanças na politização.

Ambas as visões possuem pontos fortes e fracos. O modelo cosmopolita habermasiano está melhor delineado do que a ordem multipolar pensada por Mouffe, mas ainda assim ele deixa em aberto questões sobre as implicações de uma ordem cosmopolita considerando, por exemplo, antagonismos e democracia. Como argumenta Mouffe, Habermas, como outros defensores do cosmopolitismo, sustenta que a criação de tribunais internacionais no âmbito global pode ser vista como um aspecto racionalizador e civilizador no âmbito de um direito cosmopolita. A questão que deve ser colocada é se este modelo não estaria substituindo uma espécie de tecnocracia (a de um poder executivo como aquele do Conselho Europeu) por outra (a tecnocracia judicial), também permeável aos imperativos

do mercado, justamente como se tem visto ocorrer dentro dos estados nacionais, assim como se constata atualmente no Brasil.

Mouffe, por outro lado, apresenta uma forte crítica à visão pós-política. Entretanto, o aspecto propositivo (ou normativo) de seu modelo de ordem mundial multipolar, o qual chama a atenção para a importância da construção de projetos contra-hegemônicos a partir de antagonismos, ainda está pouco desenvolvido.

Referências bibliográficas:

- BAYNES, Kenneth. Cosmopolitan Condition. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina. *The Habermas Handbook*. New York: Columbia University Press, 2018, p. 541-543.
- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. Georg Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Na esteira da tecnocracia*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014.
- _____. *O Ocidente dividido: Pequenos escritos políticos X*. Trad. Bianca Tavorari. São Paulo: Unesp, 2011.
- _____. *Sobre a Constituição da Europa: um ensaio*. Trad. Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2012.
- LAFONT, Cristina. Alternative visions of a new global order: what should cosmopolitans hope for? *Ethics & Global Politics*, v. 1, n. 1-2, p. 41-60, 2008.
- MOUFFE, Chantal. *Sobre o político*. Trad. Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.
- _____. Por um modelo agonístico de democracia. *Revista de Sociologia e Política*, n. 25, p.11-23, 2005.
- ROELE, Isobel. The Vicious Circles of Habermas' Cosmopolitics. *Law Critique*, v. 25, p. 199-229, 2014.
- SCHEUERMAN, William E. All Power to the (State-less?) General Assembly! *Constellations*, v. 15, n. 4, p. 485-492, 2008a.
- _____. Global Governance without Global Government? Habermas on Postnational Democracy. *Political Theory*, v. 36 n. 1, p. 133-151, 2008b.
- STREECK, Wolfgang. Small-State Nostalgia? The Currency Union, Germany, and Europe: A Reply to Jürgen Habermas. *Constellations*, v. 21, n. 2, p. 213-221, 2014.
- _____. What about capitalism? Jürgen Habermas's project of a European democracy. *European Political Science*, v. 16, n.2, p. 246-253, 2016.

Bases sociais do autorrespeito: Possíveis papéis para a concepção de justiça em Rawls

Diana Pirolí¹

Considerações iniciais

Em *Uma Teoria de Justiça* (1999)², dentre os bens primários: direitos e liberdades, renda e riqueza, oportunidades, John Rawls designa as bases sociais do autorrespeito como talvez o bem primário mais importante. O que teria levado o autor a efetuar tal afirmação? Para tanto, neste trabalho pretendo considerar, no mínimo, a existência de três papéis fundamentais operantes por estas bases³ na sua concepção de justiça social, a saber: (a) na argumentação sobre o escolha e hierarquia dos princípios de justiça; (b) na estabilidade da sociedade; (c) no desenvolvimento do valor da liberdade em uma democracia. Nota-se que esses diversos argumentos podem ser encontrados separadamente em artigos publicados por comentadores como Keat e Miller (1974), Shue (1975), Cohen (2003, 1989), Zaino (1998), Taylor (2003), Eyal (2005), Zink (2011), e Werle (2014a; 2014b), meu intuito aqui neste trabalho é o de conjugar esta literatura.

Na primeira seção apresento o papel que as bases sociais do autorrespeito operam no argumento da escolha e hierarquia dos princípios; na segunda sua função quanto à estabilidade da sociedade; na terceira sua interconexão com o valor da liberdade.

I.

O primeiro papel, e também o mais conhecido, é relativo à escolha e hierarquia dos princípios de justiça rawlsianos. O “argumento do autorrespeito” – expressão utilizada por Cohen (1989) e Taylor (2003) – aparece em dois momentos: (a) em um primeiro, no capítulo §29 da TJ (1999), Rawls defende que é mais racional que as partes escolham na posição original os princípios contidos na concepção de “justiça como equidade” do que o princípio do utilitarismo, como melhor opção para salvaguardar o interesse nas condições para o desenvolvimento do senso do próprio valor como pessoa; (b) num segundo momento, o “argumento do autorrespeito” se entrelaça com a prioridade da liberdade contida no capítulo §82 da TJ (1999), momento no qual ele apresenta a segunda parte da justificação de razões nas quais se deve priorizar lexicograficamente o primeiro princípio de justiça em relação ao segundo. Para desenvolver este último ponto, sigo as análises de Henry Shue em

1 Doutoranda PPGFIL/UFSC. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

2 Duas observações. Primeiro, opto por escrever os títulos das obras em português, todavia, utilizo as versões originais em inglês. Segundo, para fins de abreviação, utilizo o índice padrão: *TJ* para “A Theory of Justice” e *PL* para “Political Liberalism”.

3 Por vezes, utilizo o termo “bases” como abreviação da terminologia “bases sociais do autorrespeito”.

“Liberty and Self-respect” (1975) e Robert Taylor em “Rawls’s Defense of the Priority of Liberty: A Kantian Reconstruction” (2003).

(a) Parte I do “argumento do autorrespeito”: a escolha dos princípios

Segundo Taylor (2003), a célebre afirmação na TJ de que as bases sociais do autorrespeito “talvez sejam o bem primário mais importante” não é fortuita. Ela está associada não somente ao fato de seu forte caráter motivacional contido na psicologia moral de fundo rawlsiana (como o bem o qual sua ausência causa certa apatia e cinismo), mas também por ainda estar iminentemente entrelaçada com a estratégia de argumentação teórica do autor. Neste sentido, como nota Taylor (*ibidem*), o “argumento do autorrespeito” opera uma função estratégica na justificativa dos princípios de justiça como equidade⁴.

No capítulo §29 intitulado “Some Main Grounds for the Two Principles” Rawls apresentará razões adicionais para defender os princípios da sua concepção de justiça como melhor opção dentre os concorrentes. Ele inicia o capítulo reafirmando que a primeira razão já foi dada e explicada no capítulo §25 com base na ideia do “ônus do comprometimento” (*the strains of commitment* ou *the burdens of commitment*), afirmando que as partes não podem racionalmente entrar em acordos nos quais elas não aceitariam suas consequências, uma vez deliberado e aceito o contrato sobre os princípios, elas devem ser capazes de honrar seus compromissos posteriormente mesmo nas circunstâncias menos favoráveis. Neste escopo, a concepção de “justiça como equidade” seria aquela mais racional a ser escolhida na posição original pelas partes, pois, segundo ele, em comparação com as concorrentes, os dois princípios de justiça garantiriam uma proteção equitativa das liberdades básicas, bem como protegeriam socioeconomicamente contra circunstâncias pouco favoráveis, como no caso dos menos favorecidos da sociedade. Neste escopo, o primeiro argumento mostra que mesmo em circunstâncias desfavoráveis aos indivíduos, sob o ponto de vista dos menos favorecidos, a concepção de “justiça como equidade” ainda seria aquela que, diante de vários cenários possíveis, seria a que melhor gera condições para continuar o cumprimento dos acordos sobre os princípios. O capítulo segue seu caminho expondo outros argumentos, só que desta vez os entrelaçando com a psicologia moral, ou melhor, com a estabilidade psicológica (*psychological stability*) como diz Rawls (1999, p.154).

O segundo argumento em prol da concepção de “justiça como equidade” é justificado com base na condição da “publicidade”, segundo a qual, a longo prazo, quando a estrutura básica da sociedade cumpre publicamente os princípios, ela exponencialmente gera o desejo de agir de acordo com a justiça (o senso de justiça) - nesta proposição entra o “argumento do autorrespeito”. Rawls explica que esse tipo de estabilidade dificilmente é atingido por uma estrutura básica de tipo utilitarista, pois o utilitarismo é demasiadamente exigente com os menos favorecidos, a ponto de seu sucesso requerer deles uma expectativa menor de vida. Assim, eles teriam que aceitar e desejar que seu sacrifício individual fosse proveitoso para o bem coletivo. A estabilidade em uma sociedade utilitarista até pode ser possível, todavia, parece não realista e ameaçadora ao autorrespeito, pois exige que os indivíduos e grupos tenham uma forte identificação com o interesse da maioria (às custas do rebaixamento das suas próprias pretensões subjetivas). O autor não nega a possibilidade de existência de uma estrutura básica que se sustente ao gerar nos indivíduos baixas expectativas de vida quanto ao seu autointeresse (ele discute isto no caso da “inveja desculpável”), todavia, tal sociedade seria injusta, pois ela afeta um interesse de primeira ordem (*a highest-order interest*), qual

4 Taylor (2003) trabalha somente o “argumento do autorrespeito” contido no §82, mas eu também utilizo o §29.

seja, a liberdade, que significa o interesse das pessoas em ser objetivamente portadoras de direitos e liberdades básicas, como também intersubjetivamente reconhecidas em seu status paritário. Rawls explica que as pessoas não querem somente ser, mas também verem a si mesmas como livres e iguais, capazes de formular e revisar seus fins. Neste escopo, a liberdade é um autointeresse de primeira ordem, que não é meramente formal, mas envolve um desejo de ser reconhecido no seu status, ou seja, na posição que se encontra na hierarquia social.

Neste sentido, ele afirma na TJ que “[...] as partes na posição original também desejariam, sob qualquer custo, evitar as condições sociais que prejudicariam o autorrespeito” (RAWLS, 1999, p.386). Buscando salvaguardá-lo, as partes escolheriam uma concepção de justiça que melhor garantisse as condições de fundo necessárias para o desenvolvimento do senso do próprio valor⁵. Assim, Rawls utiliza o “argumento do autorrespeito” para se contrapor à concepção de justiça utilitarista que, segundo ele, não seria boa candidata para levar a sério a individualidade das pessoas. De acordo com ele, “[em] uma sociedade publicamente utilitarista, os homens, principalmente os menos favorecidos, terão maior dificuldade em ter confiança no seu próprio valor” (RAWLS, 1999, p. 158), pois para salvaguardar a maximização de bens, alguns indivíduos podem ser utilizados como meros meios para atingir os fins coletivos. Neste sentido, a sua concepção de justiça, quando comparada com a concorrente (o utilitarismo), apresenta a vantagem de levar a sério os indivíduos como pessoas. Agora passo para a exposição do segundo uso do “argumento do autorrespeito”.

(b) Parte II do “argumento do autorrespeito”: a prioridade da liberdade

O debate acerca da prioridade da liberdade é fundamentalmente um dos mais importantes nas discussões acerca da teoria da justiça rawlsiana. Ele está imerso não somente na TJ, mas no coração de toda teoria liberal moderna que visa entrelaçar justiça e liberdade em um cenário socioeconômico de capitalismo insurgente as quais as próprias liberdades correm o risco constante de serem meramente barganhadas (pelos próprios indivíduos ou pelas instituições) como moeda de troca em nome de uma menor liberdade ou de certas vantagens ou consequências materiais. Na TJ, especificamente, com receio da profusão de teorias que validem o tratamento dos indivíduos como meros meios (e não como fins em si mesmos) a discussão da prioridade da liberdade situa-se na construção de uma concepção teórica cuja estrutura básica da sociedade busque uma base mínima de acordo comum, que arbitre os conflitos e distribua direitos e deveres, bem como os frutos da cooperação social, de modo a levar a sério a inviolabilidade fundamentada na justiça das pessoas, para que não se permita que haja sacrifícios da liberdade de alguns com vistas à utilidade ou maximização do bem-estar da maioria.

Sobre a prioridade da liberdade, há três capítulos relevantes na versão original da TJ (2005), segundo Barry (1973). O primeiro é o §39 “The Priority of Liberty Defined”, capítulo no qual Rawls (a) reinterpreta os dois princípios de justiça, (b) define a prioridade

5 Sobre a distinção das categorias *autorrespeito* e *autoestima* há certa ambivalência em seu uso reconhecida pelo próprio autor. Rawls assume que utiliza ambas as expressões de forma indiscriminada na primeira versão de *A Theory of Justice* (1971). Essa autocrítica é reconhecida no artigo *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* (1985), que foi tecida graças ao seu diálogo com David Sachs (1981) e Thomas Laurence (1983) que defenderam que deve ser feita uma distinção categorial entre os termos. Em sua publicação posterior, *Political Liberalism* (1993), Rawls mantém seus agradecimentos a David Sachs (um de seus principais interlocutores acerca da psicologia humana) e utiliza somente o termo autorrespeito, desligando-se de *autoestima*. Todavia, na edição revisada de *A Theory of Justice* (1999), ambos os termos voltam a aparecer juntos, mesmo o autor estando ciente da necessidade de sua distinção. Quais os motivos dessa escolha? Cabe investigá-la. Em *The Law of Peoples* (1999) e *Justice as Fairness: A Restatement* (2001), novamente Rawls parece “voltar atrás”, desligando-se do uso de *autoestima*, mantendo somente *autorrespeito*.

da liberdade como “[...] a precedência do princípio da igual liberdade sobre o segundo princípio de justiça” (RAWLS, 2005, p. 244) e (c) lança a famosa tese de que “[...] a liberdade só pode ser restringida com vistas à própria liberdade” (Ibidem, p. 244). O segundo capítulo é §8 “The Priority Problem”, momento que o autor introduz a ideia de ordem lexicográfica. Por fim, o §82 “The Grounds of Priority of Liberty” que é o mais problemático, pois Barry considera um capítulo “não claro” (1973, p.275) e Hart como “não convincente” (1989, p.554)⁶. *Com vistas a isso, na reformulação da TJ (1999), Rawls deixa mais explícito seu propósito com o capítulo, explicando que seu objetivo não é o de dar um significado conceitual (meaning) para a prioridade da liberdade (pois isso já foi feito no §39), mas de fornecer algumas razões (the grounds) para priorizar a distribuição equitativa da liberdade.*

Para começar a exposição, é importante frisar que o debate inaugural acerca dos possíveis papéis que as bases operam na teoria rawlsiana, foi logo inserido nesta discussão, portanto, pode-se afirmar que ela é “coração” da contenda. Como nota Zink (2011) tanto os principais críticos – como Keat e Miller (1974), Eyal (2005) – quanto os leitores mais simpáticos desta temática, como Shue (1975), apontaram a insuficiência argumentativa de Rawls para justificar as razões de ordenação lexicográfica do primeiro princípio com base nas bases sociais do autorrespeito. Neste escopo, antes de adentrar propriamente nas críticas, é necessário apresentar a arquitetônica conceitual.

Logo na Parte I da TJ, tanto da versão original como a da revisada, Rawls pressupõe a existência de um interesse central, a saber, o desejo equitativo no desenvolvimento de condições para o autorrespeito, e desta constatação caminha para inferir que suas bases, quais sejam, a distribuição equitativa da liberdade, é garantida institucionalmente através de um status paritário das pessoas como cidadãos livres e iguais. Isso implica em uma relação inferencial que associa as bases sociais do autorrespeito à distribuição equitativa da liberdade (na forma do reconhecimento de status); a questão é: quais os passos dados para efetuar essa inferência?

Muito embora pareça uma argumentação simples, Shue (1975) alerta que não o é, pois o que Rawls toma como premissa inicial (as bases como talvez o bem primário mais importante), na verdade é fruto da conclusão de uma “longa corrente argumentativa”. Primeiro, quanto a importância do autorrespeito em si, é tomada de uma explicação fundamentalmente psicológica pautada no princípio aristotélico⁷, afirmando que (tudo o mais constante) os indivíduos desejam e se satisfazem ao exercitar suas capacidades, e quanto mais complexas elas se tornam, maior é a sua satisfação, por exemplo, entre um jogo de xadrez e um de damas, a longo prazo, opta-se pelo de xadrez dado que envolve o uso de capacidades mais complexas; segundo, dado o “princípio da inclusividade” (principle of inclusiveness), a longo prazo, os indivíduos optam por desejar planos de vida e escolhas mais inclusivas, isto é, que abarquem habilidades e capacidades mais complexas do que simplistas. Segue-se de ambos, que é racional esperar dos indivíduos certo desejo e interesse peculiar de se reconhecer (e ser reconhecido) como alguém que tem pretensões de desenvolver suas capacidades e seu próprio valor, chamado de autorrespeito. Ele é caracterizado por Rawls em seu duplo aspecto, (a) primeiro, como senso do seu próprio valor, no sentido de uma

6 Daí provém uma das críticas de Hart a Rawls que diz que: (a) *as razões pelas quais as partes, na posição original, adotam e priorizam o primeiro princípio (em relação ao segundo) não são suficientemente convincentes* A segunda crítica afirma que (b) *não há o estabelecimento de um critério satisfatório para ajustar e arbitrar os conflitos sobre as liberdades básicas.*

7 Rawls explica que o princípio aristotélico é fundamentalmente um princípio da motivação, diz ele: “The Aristotelian Principle is a principle of motivation. It accounts for many of our major desires, and explains why we prefer to do some things and not others by constantly exerting an influence over the flow of our activity. Moreover, it expresses a psychological law governing changes in the pattern of our desires.” (RAWLS, 1999, p. 375).

segura convicção de que sua concepção de bem e seu plano de vida são valiosos de serem buscados, (b) segundo, como uma confiança em suas próprias habilidades (TJ, 1999, §67).

Rawls deixa claro que não se trata de uma defesa perfeccionista do autorrespeito nos indivíduos, pois se assim fosse ele estaria defendendo uma concepção de bem abrangente, como o fez Mill, por exemplo. Se, dentro de uma estrutura social justa, onde as bases são promovidas, alguns indivíduos optam por ignorar a relevância do senso do próprio valor e de suas capacidades, como no caso do “contador de grama” que deseja e se satisfaz com uma forma de vida simplista e de baixas expectativas, contando as pequenas lâminas de grama diariamente, não há problemas disso em relação à justiça, mas quanto à vida boa sim, pois muito provavelmente essa forma de vida escolhida não será valorizada socialmente pelos seus pares, o que tornaria a vida deste indivíduo isolada e sem reconhecimento, logo infeliz. Por isso, o autorrespeito em si não interessa muito ao autor, mas as suas bases sim, o que a justiça requer é que a estrutura básica da sociedade possibilite um design institucional (social e político) que leve em consideração uma visão mais sofisticada da racionalidade dos planos de vida. Portanto, o escopo rawlsiano são as bases sociais do autorrespeito, que são garantidas através de uma distribuição equitativa da liberdade (na forma do reconhecimento da equidade de status), e não o autorrespeito em si.

Henry Shue (1975) generosamente reconstrói a ponte lógica que liga as premissas sobre este bem primário à prioridade da liberdade. Vejamos esse caminho com base na reordenação de Shue⁸:

1. O autorrespeito é o bem primário mais importante;
2. O bem primário mais importante deve ser distribuído de forma equitativa;
3. Segue-se (a partir de 1 e 2) que deve ser garantida uma distribuição equitativa do autorrespeito;
4. A distribuição de riqueza é um meio adequado para distribuir igualmente o autorrespeito se, e somente se, ela puder ser razoavelmente mantida (de forma equitativa) ao longo do tempo;
5. Se uma distribuição desigual de riqueza for capaz de ser benéfica a todos, então sua distribuição equitativa não deve ser razoavelmente mantida ao longo do tempo;
6. Uma distribuição desigual pode ser capaz, em geral, de ser benéfica a todos;
7. Segue-se (de 5 e 6), que uma distribuição equitativa de riqueza não deve ser razoavelmente mantida ao longo do tempo;
8. Segue-se (de 4 e 7), que a distribuição de riqueza não é um meio adequado para uma distribuição equitativa do autorrespeito;
9. A distribuição da liberdade é um meio aceitável para garantir uma distribuição equitativa do autorrespeito se, e somente se, uma distribuição equitativa da liberdade puder ser razoavelmente mantida ao longo do tempo;
10. Se a riqueza é suficiente (para o exercício efetivo da liberdade de todos) depois de certo momento em uma dada sociedade, então uma distribuição equitativa de liberdade pode ser razoavelmente mantida;

8 Digo “com base”, pois, não reproduzo na íntegra. Por vezes, efetuei algumas alterações nos verbos modais ou simplificações dos argumentos, a fim de caber o percurso neste artigo.

11. A riqueza é suficiente depois do tempo, t , em uma sociedade, S ;
12. Segue-se (de 10 e 11), que uma distribuição equitativa de liberdade pode ser razoavelmente mantida depois de um tempo t em S ;
13. Segue-se (de 9 e 12), que uma distribuição equitativa de liberdade depois de t em S é um meio aceitável para garantir uma distribuição equitativa do autorrespeito;
14. Segue-se (de 3 e 13), que uma distribuição equitativa de liberdade depois de t em S deve ser realizada;

Shue (1985) nota que essa reordenação em nada garante a veracidade acerca das premissas, mas mostra que há uma cadeia argumentativa de fôlego tomada pelo autor para afirmar que, (a) dado que o bem primário do autorrespeito é talvez o mais importante, (b) ele deve ser distribuído de forma equitativa, (c) segue-se disso que sua distribuição só pode ocorrer através da distribuição equitativa da liberdade, e não de uma distribuição equitativa de renda e riqueza, pois em uma distribuição de renda e riqueza nem todos poderão ter o mesmo status elevado, para que alguns tenham um status mais alto os de outros terão que ser mais baixos. A “melhor solução”, diz Rawls:

[...] é sustentar as bases sociais do autorrespeito, o tanto quanto possível, na garantia das liberdades básicas que podem ser distribuídas de forma equitativa, assim definindo o mesmo status para todos. Ao mesmo tempo, deixando as participações relativas aos bens materiais em uma posição subordinada. (1999, p. 478)

Segundo Taylor, este caminho percorrido pode ser caracterizado como uma “falácia inferencial”, o qual Rawls supõe que é válido inferir “[...] que a prioridade lexicográfica das liberdades básicas pode ser inferida da alta prioridade do interesse que ela serve” (ibidem, p. 248). Shue também nota esse problema na arquitetura rawlsiana, diz ele que: “[a] suprema importância de alcançar o fim serve logicamente como suporte para a relevância de se tomar causalmente meios efetivos para esse fim” (1985, p. 197). Todavia, sobre isto não desenvolvo mais.

II

O segundo papel das bases para a concepção de justiça rawlsiana se conecta com sua função na estabilidade da sociedade. Aqui sigo o artigo “Reconsidering the Role of Self-Respect in Rawls’s A Theory of Justice” (2011) de James Zink. Diz este último autor:

Ainda, embora muitas pesquisas existentes focalizem a importância do autorrespeito como uma justificação para a concepção especial de justiça de Rawls, comparativamente pouco foi feito para explicar o outro propósito que Rawls invoca o autorrespeito em §82: seu argumento para a estabilidade, em que ele afirma que seus princípios de justiça incutirão nos indivíduos o desejo de agir de acordo com um senso de justiça. (2011, p. 331)

Neste escopo, Zink destaca a ênfase à estabilidade que o próprio Rawls passa a dar no capítulo §82 (da edição revisada) na TJ. Ela teria sido uma maneira, segundo ele, de efetuar “uma mudança na justificação” (ZINK, 2011, p.338), que dirimi um pouco as bases daquela função central que tinha na justificação e ordenação dos princípios, de modo a enfatizar sua tarefa mais específica na concepção teórica quanto à estabilidade.

O que ocorre quando grande parte dos cidadãos não desenvolve o senso do seu próprio valor? E, ao mesmo tempo, estão inseridos em uma estrutura básica da sociedade que ignora o tratamento apropriado da equidade? Haveria a probabilidade de se criar uma sociedade de invejosos, onde eles aceitam ter menos para si desde que os outros também não o tenham. A inveja, neste escopo, é uma força poderosa que não somente impede que se criem vínculos de justiça entre os cidadãos, como também atua para igualar “para baixo” os ganhos provindos da cooperação social. Para Rawls, o problema da inveja estaria diretamente relacionado com a perda do autorrespeito, pois, “[...] a principal raiz psicológica da tendência à inveja é a perda da autoconfiança em nosso próprio valor combinado com um senso de impotência” (1999, p. 469). Em uma sociedade de invejosos o funcionamento como associação cooperativa para vantagens mútuas seria impossível ou altamente instável, pois seus membros estariam dispostos a criar condições que tornem todos igualmente menos beneficiados. Com vistas a isso, no capítulo §81 intitulado “Envy and Equality” Rawls destaca as bases como forma de combater sentimentos negativos e forças que movem os indivíduos a agir injustamente. Diz Rawls que “a inveja tende tornar todos piores. Neste sentido, ela é coletivamente desvantajosa” (1999, p. 124), pois o invejoso está preparado para fazer coisas que deixem ambos piores, e o invejado, a fim de se salvar, fará de tudo para afastar o invejoso.

Haveria dois tipos de inveja: a inveja geral e a inveja particular. A inveja particular é aquela que ocorre em situações cotidianas de “rivalidade e competição” (RAWLS, 1999, p. 464). Este tipo de inveja não interessa ao autor, pois ela não tem o potencial de desestabilização social como quebra da confiança na estrutura básica da sociedade, já o outro tipo de inveja representa um problema. A inveja geral é típica dos conflitos distributivos das parcelas sociais adquiridas através da cooperação social. Para Rawls (1999), quando as pessoas não se identificam como beneficiárias do sistema de distribuição, tendem a desenvolver rancor e perda no senso do próprio valor, conduzindo os indivíduos a desejarem piorar a situação social, de modo que todos saiam perdendo (e não somente ele).

Neste sentido, promover as bases sociais do autorrespeito seria uma maneira de atuar contra essa psicologia social específica e, ao mesmo tempo, deixar um espaço saudável para o cultivo do desenvolvimento do senso de justiça dos cidadãos, que pode ser caracterizado tanto como um desejo efetivo de agir de acordo com os princípios, quanto uma capacidade de entender, aplicar e agir de acordo com uma concepção pública de justiça. O senso de justiça é fundamentalmente emergido no interior das relações sociais, que começa na apreciação das regras desde os primeiros contextos de socialização dos indivíduos na família, seguindo-se para as relações de amizade e de estima dos laços associativos mais fortes, por fim, nas cooperações intersubjetivas entre indivíduos com concepções de vida distintas que precisam regular suas ações com base numa linguagem impessoal, que arbitre a base mínima de acordo entre eles. Um reconhecimento institucional não-humilhante, que não subordine publicamente o status de certos indivíduos em detrimento de outros, certamente possibilita que o senso de justiça tenha espaço para o seu saudável desenvolvimento.

III

O terceiro papel das bases, as quais desenvolvo neste último momento, está entrelaçado com a democracia. Aqui sigo fundamentalmente as considerações de Cohen (2003, 1989), Bercuson (2015) e Werle (2014 a, 2014 b), que consideram que o projeto da justiça democrática rawlsiana está para além da mera estruturação de um regime

institucional democrático, mas envolve também um ethos da democracia, isto é, uma cultura política cujos membros são caracterizados equitativamente como cidadãos livres e iguais, e portadores de uma “voz igual” para tratar sobre assuntos comuns fundamentais (Cohen, 20003, p.110).

Especialmente numa democracia, parece que as bases sociais do autorrespeito seriam importantes para o valor da liberdade dos cidadãos. Rawls explica a diferença entre liberdades básicas e o valor dessas liberdades, afirmando que as liberdades são (formalmente) as mesmas para todos os cidadãos, mas o valor, isto é, o real usufruto delas não é a mesmo (2003). O filósofo norte-americano não defende uma proposta ampla do valor de todas as liberdades básicas, mas entende como necessário somente o desenvolvimento de maneira mais equitativa do valor das liberdades políticas, de modo que haja certa equidade deste valor entre todos os cidadãos, assim, mesmo aquele cidadão menos favorecido economicamente na sociedade poderá almejar a participação política, por exemplo.

Questionado sobre quais as condições institucionais de fundo são necessárias para suportar o desenvolvimento do valor das liberdades políticas, Rawls explica que esta é uma pergunta difícil de ser respondida, pois ela parece estar para além do escopo da doutrina filosófica (RAWLS, 1993). Mesmo assim, uma concepção satisfatória de justiça social deve encarar este tipo de problemática, pois, a menos que o justo valor dessas liberdades esteja aproximadamente preservado, instituições de fundo justas não serão provavelmente estabelecidas nem mantidas (RAWLS, 1999). Neste escopo, as bases sociais do autorrespeito também podem atuar como modo institucional de promover condições sociais para que os cidadãos possam ser reconhecidos como pessoas dotadas de uma “voz igual” em relação aos assuntos políticos, e quem saber criar laços de “fellow feeling” entre elas (BERCUSON, 2015), mas sobre isso não desenvolverei aqui.

Referências bibliográficas:

- Bercuson, Jeffrey. Democracy. IN: MANDLE, John. The Cambridge Rawls Lexicon. London: Cambridge University Press, 2015.
- COHEN, J. For a Democratic Society. IN: Freeman, Samuel (Org.). The Cambridge Companion to Rawls. Cambridge: University Press, 2003.
- _____. Democratic equality, *Ethics*, v. 99, n. 4, pp. 727-51, 1989.
- EYAL, Nir. Perhaps the most important primary good: self-respect and Rawls's principles of justice. *Politics, Philosophy & Economics*, v. 4, n. 2, pp. 195-219, 2005.
- KEAT, R.; MILLER, D. Understanding justice. *Political Theory*, v. 2, n.1, pp. 3-31, 1974.
- MANDLE, John. The Cambridge Rawls Lexicon. London: Cambridge University Press, 2015.
- RAWLS, J. A Theory of Justice. Original Edition. Cambridge/Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2005.
- _____. A Theory of Justice. Revised Edition. Cambridge/Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- _____. Collected Papers. Edited by Samuel Freeman. London: Harvard University Press, 1999.
- _____. Political Liberalism. Expanded Edition. New York: Columbia University Press, 1993.
- SHUE, H. Liberty and self-respect. *Ethics*, v. 85, n.3, pp. 195-203, 1975.
- TAYLOR, Robert S. 'Rawls's Defense of the Priority of Liberty: A Kantian Reconstruction. *Philosophy & Public Affairs*, v. 31, n. 3, pp. 246-71, 2003.
- WERLE, Denilson. A estrutura básica como objeto da justiça: liberdades básicas e as bases sociais do autorrespeito. *Cadernos De Filosofia Alemã*, v. 19, n. 1, pp. 63-83, 2014a.
- _____. Justiça, Liberdades Básicas e as Bases Sociais do Autorrespeito. *Ethic@ - Florianópolis* v.13, n.1, p. 74 – 90, Jun. 2014b.
- ZAINO, J. Self-respect and rawlsian justice. *Journal of Politics*, v. 60, n. 3, pp. 737-53, 1998.
- ZINK, J. R. Reconsidering the role of self-respect in Rawls's A theory of Justice. *The Journal of Politics*, v. 73, n.2, pp. 331-344, 2011.

Sobre o político e certa noção de teologia política exclusivista

Douglas Ferreira Barros¹

Democracia e o impasse do pluralismo

Em *Caminhos Divergentes* (2017), Butler defende como um dos objetivos da obra o emprego de “recursos judaicos pra a crítica da violência de Estado, da subjugação colonial das populações, da expulsão e da despossessão” (p.11). O livro pode ser tomado como interpretação da ética judaica, segundo um ponto de vista da convivência plural e da relação entre judeus e não judeus. O objetivo de nossa exposição é apresentar algumas diretrizes da pesquisa que temos desenvolvido, a qual se inspira, entre outros autores e obras, na constatação de Butler a respeito da relação entre israelenses e palestinos, a saber, da dificuldade de se estabelecer um arranjo político que contemple efetiva e radicalmente o pluralismo religioso.

Várias são as teses filosóficas contemporâneas acerca do pluralismo. Na mais comentada delas, Rawls afirma estar à busca de um consenso de doutrinas abrangentes razoáveis (como oposto a não razoáveis ou irracionais (2000, p.182). O autor parte do fato do pluralismo razoável, e não do pluralismo como tal.

Não nos interessa aqui retomar o já exaustivamente debatido consenso sobreposto. Pretendemos trabalhar sobre a constatação do fato do pluralismo. Nosso ponto de partida é que a mera adjetivação sobre os grupos que o compõem (razoável e não razoável) não é suficiente para isolar aquela experiência negativa (não racional) daquela supostamente positiva (racional). Avaliamos como problemática, para não dizer insuficiente, a saída formulada por Rawls ao afirmar o seu pluralismo razoável como distinto e não compossível com as chamadas doutrinas abrangentes “irracionais, absurdas e agressivas”². Ele espera

1 Professor da Faculdade de Filosofia e do PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas. CV lattes: id=K4736867U1 Email: douglasbarros@gmail.com

2 Vejam-se as notas de Rawls tanto sobre o liberalismo quanto sobre a aceitação de uma sociedade e de suas regras: Notas 03 e 04 do parágrafo 3, parte 1, Conferência 4: A ideia de um consenso sobreposto: “Essa conclusão não significa que os liberalismos de Kant e Mill não sejam doutrinas razoáveis e apropriadas que levam uma pessoa a apoiar instituições democráticas. Mas são duas doutrinas desse tipo entre outras e, por conseguinte, apenas duas das visões filosóficas com probabilidade de persistir e conquistar adeptos num regime democrático razoavelmente justo. Na verdade, seus liberalismos têm uma certa proeminência histórica como doutrinas que se encontram entre as primeiras e mais importantes a endossar a democracia constitucional moderna e a desenvolver idéias que têm sido importantes em sua justificação e defesa.

A adequação desse pressuposto reside em parte num fato que só mencionarei aqui: que o direito de emigração não torna voluntária a aceitação da autoridade política da mesma forma que a liberdade de pensamento e de consciência tornam voluntária a aceitação da autoridade eclesial (VI:32). Isso revela uma outra característica do domínio do político, aquela que o distingue do associacional. A imigração também é um fato comum, mas podemos abstrai-lo para chegarmos a uma visão clara da questão fundamental da filosofia política (1:33). E evidente que a imigração é uma questão importante e deve ser discutida em algum estágio. Suponho que isso seja feito da melhor maneira

que homens tidos como razoáveis estejam sempre dispostos a proceder racionalmente em contato com outros indivíduos e grupos com visões de mundo distintas? Quem seria o juiz a aferir os graus de razoabilidade e racionalidade entre indivíduos e grupos em um contexto plural?

Butler investiga uma alternativa ética não assimilacionista para o caso da convivência não pacífica entre israelenses e judeus. Nossa pesquisa procura aprofundar esse contexto problemático do político, ou do espaço público. O objetivo aqui, muito mais limitado, é apresentar linhas gerais de uma noção do político sem recorrer às classificações prévias sobre indivíduos e grupos (do razoável e do não razoável; do racional e do irracional), mas pensar uma configuração que incorpore a convivência plural aparentemente impossível, ou como ela mesma afirma: "...uma ordem política que não só abrigaria múltiplos quadros de referência [...], mas que implique modos complexos e antagônicos de viver junto..." (2017, p.14)

Teologia política e o contexto do político

A teologia política é um terreno controverso. Procuramos mostrar em outros momentos da nossa pesquisa que nem toda atuação religiosa em contexto público é um ato teológico político tal como o entendemos. A dificuldade se impõe porque quando falamos na teologia política somos levados a pensar pensar as implicações de símbolos religiosos, de diferentes religiões, o envolvimento de religiosos com diferentes visões de mundo com os temas de interesse público, no espaço público e nas instituições públicas.

Butler não cita o tema da teologia política em sua crítica da violência do Estado judeu segundo uma perspectiva do judaísmo. Mas ela ilumina a questão sobre a influência da religião no contexto público e da necessidade de se pensar o político como o espaço plural antagônico quando afirma que "qualquer maneira legítima de pensar numa ordem política para a região teria de surgir das tradições éticas e políticas rivais que ali permeiam a conduta, o pensamento, os modos de pertença e o antagonismo" (2017, p.12). A autora entende que "...para que um conceito de justiça derive de uma tradição específica [ela pensa em afirmar um conceito no quadro de referências judaico], ele precisa se afastar dessa tradição, demonstrar sua aplicabilidade fora dela" (2017, p.13).

Esse deslocamento para a produção de sentido e compreensão dos princípios éticos ou de uma noção de justiça fora do seu domínio de formulação já recusa as classificações prévias acerca dos diferentes que ocupam o espaço público. Butler evita também pensar uma noção de justiça que faça sentido apenas para os indivíduos que compartilham um mesmo domínio religioso e/ou social/étnico. Uma noção de justiça que contemple um contexto plural necessita atravessar e confrontar diferentes e visões de mundo. De um ponto de vista da ética, que interessa diretamente a Butler, essa forma de apresentar o problema não supõe a afirmação de um multiculturalismo rasteiro e fácil, meramente formal.

Se voltarmos nossas atenções ao campo político, especificamente ao contexto do político, não se altera em nossa pesquisa a importância da relacionalidade, ou do estatuto das relações, para se preservar pluralidade. O deslocamento proposto ao sujeito, alteração que supõe a mudança de sua posição no mundo e abertura para a diferença, se completa na manutenção das relações entre os diferentes. Se, como diz Butler, a fissura do sujeito unívoco é o que o leva a conversar com o outro, de certo modo esse deslocamento disruptivos

possível discutindo-se as relações apropriadas entre os povos, ou o direito das gentes, que não considero nestas conferências" (p.181-2).

mira a instalação de um campo de relações, includente, não hierárquico e também aberto à instituição de novas configurações de convivência públicas. Por isso, em nossa perspectiva a noção do político como campo de relações políticas horizontais é o lugar de instauração e o pressuposto de uma outra experiência da justiça, que não aquela reservada aos homens razoáveis e racionais assim chamados por Rawls (Cf. BUTLER, 2017, p.13)

A advertência da autora clama pela necessidade de alteração do quadro de referências teóricas e práticas de atuação públicas e privadas, bem como experiências de vida, para que se estabeleça um contexto do político efetivamente plural. Butler intenta realizar tal deslocamento a fim de renovar os princípios éticos quem mantêm tais relações ou que visam estabelecer novas relações. Mas, como qualificar o contexto político no qual uma visão de mundo se mantêm como “recurso privilegiado, único enquadramento teórico e prático” de avaliação sobre experiências e práticas políticas distintas?

Ao defender o deslocamento ético e a fissura do sujeito unívoco e encerrado em si, Butler reconhece que a sua proposta ética é de um tipo de judaísmo não judeu. No entanto, ela entende ser necessária uma proposta que contemple a coabitação e o binacionalismo, no caso de judeus e palestinos, que ultrapasse o ensimesmamento dessas comunidades.

Uma teologia política exclusivista

Nosso enfoque sobre o problema do político e a necessidade de instauração de um campo de relações políticas horizontais em pleno contexto de pluralidade de visões de mundo se furta à localização histórica do problema, pelo menos por enquanto. Assim, a esse feixe relações de poder que se funda no entrecruzamento de interesses políticos e convicções religiosas que avançam do convívio privado para o espaço público temos procurado entendê-lo sob o viés da teologia política. Além disso, temos ressaltado em outros textos, que com relação à participação de religiosos da vida política, é preciso evitar o equívoco de se considerar toda ação religiosa no espaço público como um ato de confrontação do poder político, ilegítimo e não republicano.

Temos chamado de atuação teológico-política exclusivista aquela que se ajusta, ou mantêm sintonia, com teses formuladas pelo jurista Carl Schmitt a respeito da necessidade de enquadramento formal do Estado. Não se trata aqui de afirmar que a concepção de schmittiana é nossa referência para a compreensão da teologia política contemporânea. Em acordo com Sá, procuramos destacar que de uma certa compreensão sobre o lugar do soberano e da forma do poder político e do Estado estabelecida por Schmitt deriva uma compreensão sobre o social e o político, sobre as relações sociais e políticas. Defende Sá que, ao estabelecer a correspondência entre a teologia política de um tempo pré-moderno e o conceito fundamental da política na modernidade -soberano- Schmitt assume implicitamente “uma posição política que se justifica em função dessa tese”. Pode-se dizer, então, que a posição teórica do jurista conduz, inspira, orienta, fundamenta uma posição política acerca do Estado e de seus componentes.

Entre outros posicionamentos para os quais a teologia política direciona, Sá destaca a “defesa de que um Estado não pode ser metafísica ou, o que aqui é o mesmo, geologicamente neutro” (2012, p.90). De imediato, o autor adverte que isso não quer dizer que o Estado deva “assumir uma determinada doutrina como a ‘verdade’”.

Desse modo, que tipo de autoridade assentada numa verdade o Estado moderno poderia fundar? Tanto uma verdade de cunho secular -apartada do mundo religioso- quanto

a própria verdade religiosa -não necessariamente de inspiração católica como na Idade Média- podem reassumir a condição de verdade do Estado, desde que elas representem uma ‘doutrina englobante’, metafísica. Nessa condição, legitimam a autoridade política e a ordem jurídica sobre a qual o poder se assenta. Por “doutrina englobante” entenda-se aquela que se apresenta como o paradigma da perfeição. Assim, a atuação teológico-política exclusivista é aquela em que se vê no Estado como representante da ordem jurídica, mas não limitada por esta, e justifica a sua condição de poder político porque representa mais nitidamente o paradigma da perfeição.

Uma concepção de Estado, ou posicionamento político, não redutível ao fundamento teológico-político assume a diversidade das concepções de mundo e de valores de verdade e falsidade para todos os aspectos da vida privada e pública como elemento insubstituível do político. Já o posicionamento teológico-político no Estado é aquele que se coloca como legítimo representante da legalidade -à qual não se submete- e o portador de um poder que justifica a própria autoridade por ser o representante de uma ideia ou doutrina que envolve a perfeição. Toda e qualquer atuação religiosa no Estado seria teológico-política?

Considerações finais

A resposta de Butler para evitar a redução do julgamento e da compreensão do político a um único enquadramento é forçar o deslocamento ético-político, provocar a fissura do sujeito unívoco e de sua relação com as alteridades. Tal fissura se completa com a instauração de uma compreensão do político como feixe de relações não hierárquicas, cuja pluralidade não é redutível a classificações distintivas como: razoáveis, não-razoáveis, racionais, irracionais, agressivos e absurdos.

Nossa compreensão do político se alinha à tese de Butler. Reconhecemos a importância de superação do fechamento do contexto político a uma identidade religiosa exclusiva e da redução do político a um único quadro de referências, para a um contexto plural de divergências ético-políticas, que se assumem abertas ao deslocamento de suas visões de mundo originais, previamente assumidas como verdadeiras. Ela se recusa a assumir como mais racionais e legítimas quaisquer perspectivas político-teóricas que se prestem a colonialismos: “tudo se resume a desenvolver uma ordem política que não só abrigaria múltiplos quadros de referência, [...] que só se tornará plenamente concebível quando o domínio colonial chegar ao fim” (2017, p.13). Nossa intenção é avançar para a formulação de uma concepção do político efetivamente plural, diverso, receptivo aos antagonismos e aos deslocamentos subjetivos.

O segundo aspecto de nossa concordância reside em que para Butler “na tentativa de superar uma divisão marcada entre a ética e a política ...[ela busca] mostrar como é recorrente a sobreposição dessas duas esferas” (2017, p.18). A investigação sobre a atitude ética do deslocamento subjetivo compreende, então, uma nova compreensão do político. Por isso insistimos ainda que a compreensão da teologia política exclusivista na contemporaneidade nos abrirá caminhos para outra formulação do pluralismo político e do conceito do político.

Referências bibliográficas:

BUTLER, Judith. Caminhos divergentes. São Paulo: Boitempo, 2017.

RAWLS, John. O liberalismo político. São Paulo: Ed. Ática, 2000.

SÁ, Alexandre Franco de. Metamorfoses do poder. Rio de Janeiro: Viaverita, 2012.

TAUBES, Jacob. “Statt einer Einleitung: Leviathan als sterblicher Gott”. In.: Religionstheorie und Politische Theologie. München: Wilhelm Fink Verlag, 1983.

_____. Leviathan as Mortal God: On the Contemporaneity of Thomas Hobbes. In.: Telos, n.:181. Winter, 2017. doi:10.3817/1217181048

As objeções de Honneth ao liberalismo político atingem também John Rawls?

Eduardo de Borba¹

Neste trabalho parto de uma ideia defendida por Axel Honneth no texto “Democracia como cooperação reflexiva” (1998). Nele, Honneth recorre ao pensamento político de John Dewey e traça uma distinção para opor duas concepções de democracia radical que tem como características o procedimento e as condições de formação da vontade política: a republicana e a procedimental. Para Honneth, enquanto a vertente republicana enfoca as virtudes cívicas de uma vida em comunidade, a teoria procedimental teria como centro a ideia de “procedimentos moralmente justificados”. A função de uma esfera pública política para essas concepções também se bifurca: na primeira, a esfera pública é um meio para a realização do auto-governo (muitas vezes se confundindo com o próprio conceito de sociedade civil); para a segunda, ela é entendida como procedimento no qual a sociedade tenta resolver seus problemas políticos de uma forma razoável, e assim, legítima. Honneth toma Hannah Arendt como a expressão da corrente republicana e Jürgen Habermas como o nome da corrente procedimental. Hannah Arendt e Jürgen Habermas como representante da corrente de pensamento da democracia procedimental.

Se em vez de uma tradição arendtiana ou habermasiana, que tributa ao discurso intersubjetivo a formação da vontade política, seguirmos Honneth e considerarmos a proposta de Dewey, da democracia como um sistema de cooperação voluntária, podemos pensar em um tipo de teoria procedimental e fortemente democrática:

Não é difícil para o republicanismo político se referir a elementos da teoria democrática de Dewey porque ela também está baseada na ideia de integração de todos os cidadãos em uma comunidade auto-organizada. Contudo, por sua vez, a teoria procedimentalista de democracia também não tem dificuldades de se remeter às concepções de Dewey, já que para ele os procedimentos racionais de resolução de problemas são elemento central do estudo da esfera pública (HONNETH, 1998, p. 765.)

Isso porque o acordo em si agora se dá sob a forma de uma cooperação mútua, onde os cidadãos estão dispostos a promover e não quebrar o pacto firmado. Há nisso um ponto evidente: qualquer coisa que viole esse pacto se apresenta como um inimigo do grau mínimo de sociabilidade, ou seja, a consideração do outro como moralmente igual e politicamente autônomo.

1 Graduado em Ciências Econômicas (UFSC). Mestre em Filosofia (UFSC). Doutorando em Filosofia (UFSC)

O ganho aqui aparece quando a partir dessa mudança passamos a encarar a democracia não como uma busca pelo consenso estabilizador, mas por um pacto de cooperação que não viole a condição básica de sua existência, isto é, uma relação de reciprocidade nas relações intersubjetivas. Essa reciprocidade, por sua vez, assume diferentes formas, mais ou menos exigentes.

Se parece haver, portanto, uma afinidade íntima entre a ideia de cooperação social com a própria ideia de democracia, agora é preciso esclarecer como a ideia de cooperação social pode ser entendido como uma condição mínima para uma “forma de vida democrática.” Honneth (1998, p. 767, tradução minha) afirma que “que o primeiro fato sobre todo tipo de sociabilidade é a existência de cooperação.” Os indivíduos, imersos num contexto de divisão do trabalho, contribuem por meio de suas atividades para a própria manutenção desta sociedade. É nestes contextos que devem ser procurados, e destes contextos que surgem os critérios normativos que explicam o jogo da convivência democrática.

Portanto a democracia, a partir do insight de Dewey, passa a ser vista como uma prática entre homens e mulheres livres e iguais que buscam resolver seus problemas de cooperação, sempre com vistas a não a inviabilizar. O importante aqui é que, seguindo uma diferenciação do próprio Habermas em *Direito e Democracia* (1997), essas duas concepções fariam oposição à interpretação do liberalismo político. Mas enquanto Habermas é rápido em afastar de sua caracterização liberal John Rawls, Honneth não faz a mesma ressalva. Conduz assim uma crítica nominal ao liberalismo político sem fazer menção ao seu maior representante. Ao montar assim seu argumento, Honneth tem como ponto de chegada aquilo que para Rawls é uma premissa de seu pensamento. Mais que isso, não se trata de uma premissa analítica (ou *from nowhere*), mas sim uma base normativa extraída da própria cultura democrática constitucional.

Ora, se “a primeira implicação do razoável”, para Rawls, (2011, p. 54) “é a equidade; ser razoável é, antes de tudo, propor termos justos de cooperação”, estes termos só serão justos quando garantirem a todas e todos o direito de se posicionarem frente a eles. Esse direito implica na assim chamada “fenomenologia da dignidade”, isto é, o princípio básico de que todos merecem ser considerados igualmente, uma vez que todos são membros equitativos de um sistema de cooperação social entre livres e iguais. A democracia é, portanto, já em Rawls, uma prática social. Daqui em diante argumentarei no sentido de mostrar que a ideia de cooperação social é a ideia intuitiva mais básica da justiça como equidade rawlsiana (sendo, inclusive, a concepção de pessoa proveniente dela.).

Para iniciar, portanto, a discussão, preciso esclarecer o que entendo por cooperação. Recorro a uma definição estritamente analítica: a cooperação consiste na ação social de várias pessoas (e/ou instituições) com vistas a um objetivo ou propósito comum.

Rawls (2008, p. 7), já no fim do primeiro parágrafo de *Uma Teoria da Justiça*, elenca os seguintes “pré-requisitos para a viabilidade de comunidades humanas”: fora aquele mais óbvio, “algum grau de consenso”, também a coordenação (como compatibilidade dos planos individuais), a eficiência (como realização dos objetivos sociais congruentes com a justiça) e estabilidade (sendo os pactos e normas cumpridas de forma regular e voluntária).

O que temos aqui é uma condição mínima para a própria manutenção da sociabilidade, isto é, que o próprio sistema de cooperação seja, já por sua vez, justo. A implicação então passa a ser que se aceitamos o fato da sociabilidade, manifesto na existência de um sistema de divisão social do trabalho, os termos que definirão a estrutura desse acordo devem

privilegiar o ponto de igualdade entre os cidadãos na condição do acordo. Até mesmo porque um contrato baseado em relações assimétricas entre as partes, é, por definição um contrato viciado, e nisso, nulo. Normam Daniels (2003, p. 246, tradução minha) é muito mais claro que eu: “A ideia central por trás do contratualismo rawlsiano é de que os termos fundamentais da cooperação social devem ser aceitos por todos os cidadãos.” E nisso, concordam em deixar de lado aquelas pretensões que fazem exigências demasiadas para o sistema de cooperação e, nisto, arbitrárias.

Deste primeiro compromisso, o aceite de um sistema de cooperação justo, gera um princípio moral: os cidadãos passam a ter um dever de justiça (em *Uma Teoria da Justiça* [TJ]) ou uma obrigação de oferecer e manter termos razoáveis de cooperação (em *Liberalismo Político* [LP]). Não vou discutir a continuidade ou descontinuidade entre TJ e LP, mas apenas mostrar que embora haja uma certa reformulação entre os dois momentos, a ideia de cooperação pode ser uma boa chave de leitura para apontar a continuidade em seus trabalhos.

A ideia normativa de pessoa, ideia essa que se assenta na própria “tradição do pensamento democrático”, nos leva a considerar os cidadãos como livres e iguais. Sendo o conceito de pessoa oriundo da própria concepção de sociedade (como sistema de cooperação), o que temos é, ainda que a concepção política de pessoa seja mínima (uma vez que prevê basicamente duas disposições morais – o racional e o razoável), ela é realista, embora talvez não constatável. Ainda assim, eu prefiro acreditar que se há algo que dá caráter à humanidade não é a sua capacidade de volição, mas justamente a compreensão de que, desde que aceitamos viver numa sociedade não arbitrária e violenta, aceitamos o fato de que não podemos avançar só em nosso próprio interesse, mas persegui-lo, sim, desde que subordinado ao critério do razoável, àquilo que em última instância garante a própria manutenção da sociedade como justa, e não como apenas um amontoamento de interesses privados.

É com essa concepção madura de pessoa moral de Rawls que encaminho a argumentação desse texto. A necessidade de propormos termos equitativos de cooperação fica mais evidente nessa segunda fase da obra rawlsiana, justamente por mostrar a insuficiência de uma racionalidade que apenas pode legislar sobre sua própria concepção de bem como base para a cooperação. Rawls nos dá embasamento para prosseguir nessa opção pelo tratamento dado em LP, uma vez que os moldes de explicação e justificação em TJ estão muito apoiados na posição original, e por consequência, numa concepção que enxerga as partes como “agentes” de uma “teoria da escolha racional” em vez de “pessoas morais em contextos de cooperação e justificação”.

Depois dessa digressão interna a obra de Rawls, retomo ao principal. Havendo a obrigação de cooperação, “a cooperação, por si mesma, passa a ser um objetivo valorizado” (TUOMELA, 2000, p. 378). Mas antes de ser acusado pelo lógico de plantão de uma petição de princípio, explico. Pessoas razoáveis, nos diz Rawls (2011, p.59),

não são motivadas pelo bem comum como tal, e sim, desejam como um fim em si mesmo, um mundo social em que elas, na condição de pessoas livres e iguais, possam cooperar com todos os demais em termos que todos possam aceitar. Elas insistem em que a reciprocidade prevaleça nesse mundo, de modo que cada pessoa se beneficie juntamente com as demais.

Está atada aqui a ligação entre um sistema de cooperação social e o meio de relação dos membros dentro deste sistema, a reciprocidade. Quero que, se num primeiro momento a exigência de reciprocidade pode parecer pesada, ela é menos uma atitude (no sentido de uma disposição) a ser cultivada do que uma implicação da própria razoabilidade do agente moral – ou, ainda mais, pra própria ideia de uma sociedade democrática. Assim, antes de tudo a reciprocidade é uma condição para uma cooperação equitativa, e não uma virtude que esperamos que os indivíduos reconheçam e promovam.

Rawls (2008, p. 1, grifo meu) assim ata a concepção de cooperação social com o próprio ideal de sociedade:

As diversas concepções de justiça provêm das distintas noções de sociedade, contra um pano de fundo de visões conflitantes acerca das necessidades naturais e das oportunidades da vida humana. **Para compreendermos totalmente uma concepção de justiça, precisamos explicitar a compreensão de cooperação social da qual ela provém.**

Se desde Adam Smith (1996), o processo de produção é reconhecido como socialmente organizado, a riqueza produzida é então, sempre produto social, e não meramente a soma das ações de produtores individuais. Essa concepção tácita é de extrema importância como base para o sistema de pensamento rawlsiano, e implica numa decorrência imediata: sendo o sistema de produção gerido por mulheres e homens, são elas e eles os responsáveis pelos contornos e formas desse sistema (JOHNSTON, 2010, p. 74).

Tudo que disse até aqui buscava apenas dar luz para a posição central da concepção de sociedade, e por consequência, de condições de funcionamento desta sociedade dentro da obra de Rawls. Espero que assim consiga separar o liberalismo de Rawls de um tacanho individualismo atomista. É por isso que Rawls (2008, pp. 4-5) toma como evidente esses pontos, sintetizando-a na já famosa passagem que cito:

Vamos supor, para organizar as ideias, que a sociedade é uma associação de pessoas que, em suas relações mútuas, reconhece certas normas de condutas como obrigatórias e que, na maior parte do tempo, se comporta de acordo com elas. Vamos supor também que essas normas especificam um sistema de cooperação criado para promover o bem dos que dele participam. Então, embora a sociedade seja um empreendimento cooperativo que visa ao benefício mútuo, está marcada por um conflito, bem como uma identidade, de interesses.

Junto àquilo que reconstruí sobre a questão da cooperação isoladamente, essa citação parece embutir muito mais do que apenas intuí. Isto é, a concepção de sociedade tem um valor normativo central para a própria teoria. Vale apontar que mesmo Rawls falando de “assunções” para fixar ideias, essas mesmas ideias intuitivas não serão mais remanejadas em TJ, vindo a ser melhor explicadas em *Liberalismo Político* e em *Justiça como Equidade – Uma reafirmação* (“JE”, 2010). Tendo a ler esta explicitação sendo feita justamente pela importância que essas ideias, que aparecem como tácitas em TJ, possuem para toda a arquitetônica da justiça como equidade rawlsiana. Não pretendo aqui levantar esse ponto como uma tese, mas apenas como uma intuição que daria sentido às linhas gastas por Rawls na tentativa de explicar algo que ele, anteriormente em TJ, havia tomado como fatos da sociabilidade. Mas se até aqui havia especificado a cooperação em uma premissa mais analítica. Mas o que Rawls pensa especificamente quando fala sobre o tipo de sistema de cooperação que endossa?

Em LP e JE, apontam-se três aspectos essenciais para aquilo que seria a ideia organizadora central da cooperação social: a primeira delas distingue a mera atividade socialmente ordenada da cooperação social, ao passo que esta “guia-se por regras e procedimentos publicamente reconhecidos”, livrando-se assim do julgo de uma autoridade central, por exemplo. Um segundo aspecto fala sobre a relação entre cooperação e termos equitativos de cooperação mediada por aquilo que viria a se fixar como uma ideia de reciprocidade (ou mutualidade), onde aqueles que cumprirem com as regras publicamente estabelecidas devem beneficiar-se da cooperação segundo estes próprios termos. Por fim, o terceiro aspecto trata da ideia de bem racional de cada participante, isto é, que aqueles que cooperam o fazem para a promoção de seu próprio bem (RAWLS, 2000, pp. 8-9 e RAWLS, 2011, pp. 58-59).

Ainda na Conferência I de LP, Rawls marca a diferença de sua concepção de sociedade democrática frente a uma associação de indivíduos. A sociedade democrática baseia-se na ideia de que não temos uma identidade anterior à nossa entrada na sociedade, pelo simples fato de que não há sequer anterioridade à sociedade. A segunda característica fala sobre o caráter específico das finalidades dos participantes dentro de uma associação, onde estes realizam a cooperação não por alguma esperança de realização de justiça, mas sim por motivos íntimos, sejam eles quaisquer, que os levaram a entrar na associação. A sociedade democrática tampouco pode ser entendida como uma comunidade se a concebemos como “uma sociedade governada por uma doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente e compartilhada.” (RAWLS, 2011, p. 86).

Então, de sua ideia intuitiva de sociedade, podemos extrair dois compromissos: o dever de cooperação (que já mencionei) e a divisão social da responsabilidade. Enquanto o primeiro tem caráter de uma restrição, algo que devemos contornar para cooperar, o segundo aponta para um componente motivacional da cooperação. Explico:

Ao partirmos de um sistema de cooperação como base, é natural intuirmos, pensa Rawls (2008, p. 16-17) que o bem-estar de todos estão ligados e são determinados por esse sistema. Assim, é mais razoável que esse sistema estimule sempre a cooperação voluntária. Mas só se pode esperar a cooperação voluntária se os termos propostos não forem arbitrários, isto é, se não fizerem distinções moralmente arbitrárias (como de classe, gênero, renda ou até mesmo talento)

O fato de que não assentimos à entrada no sistema de cooperação não nos dá o direito de subverter os termos deste sistema, uma vez que a condição básica dos termos de cooperação seja a razoabilidade destes. Rainer Forst (2010, p. 225) é certo ao afirmar que “a ação justa não é exigida pela busca do bem de uma determinada doutrina ética, mas pela busca do respeito igual pelas reivindicações legítimas e razoáveis de todos.”

Mas, se por um lado estamos constrangidos por um sistema de cooperação, sob o ponto de vista que devermos obediência àqueles termos que definimos para sua realização, esse mesmo sistema, ao ser a base social de nossas próprias expectativas, torna-se no elemento de nosso agir cooperativo. Podemos entender melhor esse valor motivacional se pensarmos em Robinson Crusoe: Antes de chegar a ilha, Robinson era mais um membro da comunidade de Yorke. E foi antes de encalhar na ilha que o seu navio fora construído, obviamente. Assim, embora Robinson tivesse o desejo de lançar-se ao mar em Yorke, ele só o fez de fato porque um sistema de cooperação, aqui já especificamente na forma de uma divisão do trabalho, coordenou interesses e esforços com fins de realizar um objetivo

comum, no caso, a construção do navio. Embora eu não duvide da astúcia de Robinson, é difícil acreditar que unicamente por suas mãos o navio existiria.

Mas pra não falar apenas da divisão social do trabalho, podemos ir mais fundo e pensarmos no exemplo que o próprio Rawls fornece de uma orquestra (retirado de Marx, pasmem): supomos que nela todos os músicos têm o mesmo talento, e, portanto, poderiam ter aprendido a tocar igualmente bem qualquer instrumento. Entretanto, é plausível que nenhum desses músicos poderia aprender e desenvolver-se em todos os instrumentos da orquestra. Neste caso, “o grupo realiza, mediante a coordenação das atividades entre pares, a mesma totalidade de capacidades que se encontra latente em cada um individualmente” (RAWLS, 2011, p. 380).

Encerro então conectando os dois conteúdos normativos, a concepção de sociedade e de pessoa, de um modo a dar-lhe efetividade. Precisamos falar de como garantir politicamente, esse status moral de livres e iguais. É preciso então explicitar como essas duas concepções intuitivas unem-se sob aquilo que Forst (1992, 2010) chama de uma “capa de proteção” da identidade ética do indivíduo, a ideia de igualdade democrática.

Sendo a ideia intuitiva a da pessoa moral como cidadão, é hora de mostrar como as próprias capacidades morais das pessoas podem ser desenvolvidas faticamente – como podemos garantir que aquilo que é uma ideia mínima e trivial (as duas concepções morais de pessoa) alcance o ponto de uma sociedade bem-ordenada, ou seja, o ponto de vista dos cidadãos em uma sociedade democrática:

O que importa não é uma noção de liberdades formais, mas sim o “valor” dessas liberdades; o que as pessoas podem de fato fazer com seus direitos e liberdades. Portanto, a tarefa de uma concepção política da justiça é, antes de tudo, uma tarefa prática, como comecei mencionando.

Sendo o razoável uma ideia básica da própria razão prática, outro deslocamento importante é feito: numa sociedade democrática, a democracia precede a filosofia, uma vez que o critério mínimo da discussão (às implicações decorrentes de a) um sistema equitativo de cooperação e b) a concepção política de pessoa) estão dados como condições para o próprio debate. O construtivismo rawlsiano tem, portanto, o mérito de acomodar melhor o fato do pluralismo, uma vez que a própria estrutura de construção se assenta sobre o critério da razoabilidade, e por assim o fazer, “retira” a concepção de justiça do filósofo iluminado e a entrega ao cidadão. “As liberdades fundamentais e sua prioridade”, afirma Rawls (2011, p. 437), “fazem parte dos termos equitativos de cooperação entre cidadãos que concebem a si mesmos e uns aos outros segundo uma concepção de pessoas livres e iguais.” Nesse sentido a ideia de reciprocidade é uma “relação entre cidadãos numa sociedade democrática” que expressa sua concepção política e pública de justiça.

Assim, ao passarmos da argumentação moral (pessoas livres e iguais) para a instância política (cidadãos que exercem suas capacidades morais), estamos mostrando os dois aspectos do princípio fundamental da cidadania igual: ele é formal em relação às possibilidades de participação de discursos sobre os termos de cooperação social e material nos termos fáticos para a realização de participação na vida política (FORST, 2010, p. 181).

Se as ideias intuitivas de sociedade e pessoa moldam aquilo que julgamos justo ou injusto em nossa sociedade, temos então uma base para “avaliarmos” as formas e modos que se dão a distribuição das vantagens e encargos frutos da cooperação social. A garantia

da igualdade política é a instância que confere aos cidadãos de uma sociedade igual consideração, e com isso, a forte ideia de que suas considerações são levadas em conta nas questões que tocam a sua vida (aquelas ligadas à estrutura básica da sociedade).

Sendo então a cidadania igual um “ponto de vista” (RAWLS, 2008, p. 115), uma perspectiva sob a qual devemos confrontar as diferentes concepções de justiça, passamos a falar sobre o critério da publicidade, até aqui não mencionado explicitamente. Como sabemos, o objetivo de uma concepção política de justiça (ainda mais marcadamente após LP) é conceber uma sociedade bem-ordenada, uma sociedade onde “(1) todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça, e (2) as instituições sociais básicas geralmente seguem esses princípios.” (RAWLS, 2008, p. 5). É isso que leva à conclusão seguinte, de que a estrutura básica da sociedade (e suas instituições) são um “sistema público de regras”. A ideia por trás do critério da publicidade, é de que já que os princípios para a estrutura básica serão impostos de forma coercitiva, eles devem então lastrear sua legitimidade no escrutínio público.

É o critério da publicidade que “impõe” a necessidade de uma estrutura de justificação para as questões de justiça básica, estrutura essa que garante aos seus participantes um pano de fundo comum capaz de definir limites de conduta, ações permissíveis, enfim, um quadro de expectativas mútuas e legítimas. Por fim, uma sociedade democrática, aquela efetivamente regulada por uma concepção política de justiça, estabelece um “entendimento comum quanto ao que é justo ou injusto” (RAWLS, 2008, p. 59).

Tentei enfatizar a importância da ideia de sociedade, e sua “forma” sob um sistema equitativo de cooperação, para a compreensão do escopo geral do trabalho rawlsiano. Sendo inevitável a socialização, não podemos dar um salto para fora do sistema de cooperação social. Precisamos então pensar a questão da justiça a partir desse fato, que por sua vez forma a própria auto-compreensão do cidadão na vida democrática. E termino com a última frase do artigo de Honneth com qual abri a discussão: “Esse modelo – de forma bem resumida – encara a ideia normativa de democracia não só como um ideal político, mas primeiramente como um ideal social”.

Referências bibliográficas:

FORST, R. Contextos da justiça. Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. How (Not) to Speak about Identity. The Concept of the Person in a Theory of Justice, em: Philosophy & Social Criticism 18, 1992.

HABERMAS, J. Direito e democracia: entre facticidade e validade, volume II - Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HONNETH, A. "Democracy as reflexive cooperation: John Dewey and the theory of democracy today". Em: Political Theory, 26, p. 763-783, 1998

JOHNSTON, D. John Rawls's Appropriation of Adam Smith. Em: dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n.4, setembro, 2010

RAWLS, J. Justiça como Equidade: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. Justice as fairness: political, not metaphysical. Em: Philosophy and Public Affairs, vol. 14, nº 3, 1985.

_____. O liberalismo político. São Paulo: Martins Fontes, 2011

_____. Uma teoria da justiça. São Paulo: Martins Fontes, 2008

SMITH, A. A Riqueza das Nações: Investigação sobre sua Natureza e suas Causas. Volume II. Coleção "Os Economistas". SP: Nova Cultura Ltda., 1996.

TUOMELA, R. Cooperation: A Philosophical Study Kluwer Academic Publishers, Dordrecht and Boston, 2000.

A igualdade de oportunidades na educação: Uma relação de complementaridade entre as teorias da justiça de John Rawls e Amartya Sen

Everton Mendes Francelino¹

Considerações iniciais

Compreendida como um fator essencial para o desenvolvimento pleno da pessoa, a educação é incessantemente considerada como uma ação política e democrática que, além de preparar o indivíduo para o exercício da cidadania, também o qualifica para o trabalho, sendo um elemento preponderante para o desenvolvimento social e econômico da pessoa e de sua coletividade, contribuindo diretamente para a formação da subjetividade e para a construção de relações de alteridade. Quando difundida de forma igualitária e com qualidade, a educação torna-se um dos instrumentos mais eficazes para a promoção de oportunidades nos mais diversos setores da sociedade.

No entanto, a desigualdade de acesso à educação é, nos seus mais diversos níveis, uma das formas mais eficazes de perpetuação de desigualdades socioeconômicas em nossa sociedade. Apesar dos avanços ocorridos nas últimas décadas – como a diminuição do índice de analfabetismo, a universalização do acesso ao ensino fundamental e a elevação do número de vagas disponíveis no ensino superior, por exemplo – essa forma de desigualdade ainda atinge grande parte da população brasileira, principalmente a mais pobre e negra, detentora dos níveis mais altos de analfabetismo e dos níveis mais baixos de ingresso ao ensino superior.

O liberalismo igualitário de John Rawls: a defesa dos princípios da igualdade e diferença

Considerada como um dos principais alicerces do liberalismo igualitário, a teoria da justiça como equidade de Rawls caracteriza-se pela formulação de dois princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade, que abrange as principais instituições sociais – a família, o regime econômico e a constituição política, por exemplo. Tais princípios têm por objetivo fundamentar uma estrutura institucional que propicie a todos que a ela estão sujeitos – sobretudo os menos favorecidos² – os bens primários necessários ao seu desenvolvimento, sendo esses bens entendidos como as condições sociais e os meios polivalentes que possibilitam a cada um empenhar-se em realizar sua própria concepção de

1 Doutorando em Filosofia (UFMG – 2017/2020)

2 Para Rawls, os menos favorecidos são aqueles que têm menos acesso ao índice de bens primários. Sobre isso, ver RAWLS, 2003, p. 81.

boa vida, independentemente da posição social que ocupam³. Os princípios são (RAWLS, 2003, p. 60):

(a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e

(b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio da diferença).

Note-se que a igualdade equitativa de oportunidades exige que os cargos e as posições sociais estejam abertos não somente em um sentido formal, mas de acordo com uma chance equitativa de todos terem acesso a eles. Trata-se de uma “igualdade liberal”, que reivindica que a sociedade estabeleça, entre outras coisas, “oportunidades iguais de educação para todos independente da renda familiar” (RAWLS, 2003, p. 62).

A noção de igualdade de oportunidades na educação – à qual nos propomos analisar nessa pesquisa – é complementada, em Rawls, pela ideia de equidade, o que implica em considerar que as chances de acesso à educação têm que estar abertas e disponíveis equitativamente a todos, estando elas incluída no índice de bens primários e sendo elas distribuídas de acordo com o princípio de diferença. Dessa forma, os recursos alocados para a educação serviriam para elevar a qualidade e as perspectivas de vida dos menos favorecidos.

Ao tomar essa decisão, não se deve inferir o valor da educação apenas no tocante à eficiência econômica e ao bem-estar social. Tão ou mais importante é o papel da educação de capacitar uma pessoa a desfrutar da cultura de sua sociedade e participar de suas atividades, e desse modo de proporcionar a cada indivíduo um sentido seguro do seu próprio valor (RAWLS, 1997, p. 121).

Percebe-se com essa asserção que o princípio da igualdade de oportunidades, quando aplicado ao âmbito educacional e acrescido da ideia de equidade, não visa apenas o estímulo da capacidade produtiva da pessoa, mas também o seu enriquecimento de vida pessoal e social, o que proporciona a formação da subjetividade e de um sentimento de valor próprio, de autorrespeito, considerado por Rawls como o bem primário mais importante. Essa ideia implica uma confiança na própria capacidade de realizar sua concepção de bem, seu projeto de vida e suas próprias intenções.

Desse modo, as exigências que se apresentam a uma sociedade comprometida com o princípio da igualdade equitativa de oportunidades são, entre outras, as “de impedir uma excessiva concentração da propriedade e da riqueza, garantir oportunidades educacionais e de acesso a serviços básicos de saúde equitativas para todos” (VITA, 2000, p. 245). Nessa sociedade, todos os indivíduos devem ter acesso às parcelas mínimas de bens sociais primários que sejam suficientes para o pleno desenvolvimento de seus talentos e capacidades, incluindo educação de qualidade.

3 Tais bens primários se dividem em cinco tipos distintos: a) os direitos e liberdades fundamentais; b) a liberdade de movimento e de livre escolha de ocupação sobre um fundo de oportunidades diversificadas; c) oportunidades equitativas de assumir cargos públicos e posições sociais d) renda e riqueza; e e) as bases sociais do autorrespeito e da autoconfiança (Cf. RAWLS, 2003, p. 82-3).

Já o princípio de diferença (também conhecido como princípio *maximin*) aparece como a grande novidade do liberalismo igualitário representado por Rawls. Tal princípio permite que as desigualdades socioeconômicas sejam aceitáveis se, somente se, ocasionarem numa melhoria na situação dos membros mais desfavorecidos da sociedade. Ele apenas poderá ser satisfeito se o princípio anterior, da igualdade equitativa de oportunidades, for atendido. Além disso, o princípio de diferença é responsável por distribuir os bens sociais fundamentais de acordo com a necessidade de cada indivíduo, de forma equitativa, determinando que se haver desigualdades em tal distribuição, elas devem favorecer aqueles que são mais desprivilegiados. Trata-se de maximizar a parcela de bens sociais propiciada aos que se encontram em pior situação.

A perspectiva focada em realizações de Amartya Sen: a oportunidade social de acesso à educação

Assim como Rawls, Amartya Sen (1933) também se empenhou em formular uma teoria da justiça que estivesse apta a responder à questão de “como promover uma sociedade justa, estável e cooperativa entre pessoas autônomas livres e iguais” (WERLE, 2012, p. 161). Partindo do pressuposto de que “alguns dos principais alicerces da teoria rawlsiana da justiça estariam seriamente danificados” (SEN, 2011, p. 83), Sen desenvolve uma nova perspectiva de reflexão acerca da justiça, definindo como seu objetivo norteador o de “esclarecer como podemos proceder para enfrentar questões sobre a melhoria da justiça e a remoção da injustiça, em vez de oferecer soluções para questões sobre a natureza da justiça perfeita” (SEN, 2011, p. 11).

Em *A Ideia de Justiça* (2009), considerada sua maior contribuição no âmbito da filosofia política, Sen lança as bases de uma teoria da justiça que possa influenciar diretamente a formulação de políticas públicas para a eliminação de injustiças. Para isso, ao invés de insistir numa forma de normativismo abstrato que objetiva a estrutura institucional de uma sociedade bem-ordenada, Sen desenvolve uma abordagem de justiça que leva em consideração a posição real das pessoas no mundo, seus padrões de comportamento e as circunstâncias socioeconômicas que determinam sua vida social.

Assim, pode-se perceber a nítida diferença entre a abordagem de Sen e a justiça como equidade de Rawls: são duas “linhas básicas e divergentes de argumentação racional sobre a justiça” (SEN, 2011, p. 35), que se baseiam, especificamente, no conflito entre o “institucionalismo transcendental” e a perspectiva “focada em realizações”, essa última amparada por “comparações avaliativas de comportamentos reais”. Essa distinção sustenta-se por diferentes campos de orientação: uma direcionada à identificação de “instituições justas” e outra focalizada em “sociedades justas”, dois pontos de partida diferenciados.

(...) primeiro, toma-se a via comparativa, em vez da transcendental; segundo, focam-se as realizações que ocorrem nas sociedades envolvidas, em vez de focar apenas as instituições e as regras. Dado o presente balanço das ênfases na filosofia política contemporânea, esse efeito vai exigir uma mudança radical na formulação da teoria da justiça. (SEN, 2011, p. 39).

Tal mudança começaria pela inserção da “abordagem das capacidades”, levando-se em consideração “a aptidão real das pessoas para escolher viver diferentes tipos de vida a seu alcance” (SEN, 2011, p. 271). Em suma, a abordagem das capacidades de Sen propõe mais que uma mudança nas abordagens avaliativas de justiça: ela apresenta uma alternativa

ao enfoque rawlsiano dos bens primários, passando dos meios de vida para oportunidades reais, como fins a serem realizados. De acordo com Sen, “o ajuste entre a provisão de bens primários que alguém detém e as liberdades substantivas que essa pessoa pode de fato desfrutar pode ser muito imperfeito, e que esse problema pode ser resolvido focando-se em suas capacidades reais” (SEN, 2011, p. 95).

Tanto que, em *Desenvolvimento como Liberdade* (1999), Sen desenvolve uma perspectiva cujo principal objetivo é reconhecer o papel das diferentes formas de liberdade no combate a determinados males, entre os quais destacamos a desigualdade de acesso à educação. Sen acredita que as “liberdades não são apenas os fins primordiais do desenvolvimento, mas também os meios principais” (SEN, 2000, p. 25), distinguindo-as em cinco diferentes tipos: (i) as liberdades políticas; (ii) as facilidades econômicas; (iii) as oportunidades sociais; (iv) as garantias de transparência; e (v) a segurança protetora (SEN, 2000, p. 25). Sen enxerga tais formas de liberdade sob um ponto de vista “instrumental”, crendo que cada uma delas representa um tipo distinto de direito e oportunidade, sendo que, além de se complementarem mutuamente por meio de uma relação empírica, também contribuem para “a capacidade geral de a pessoa viver mais livremente” (SEN, 2000, p. 25).

Nesse ínterim, pode-se encontrar a igualdade de oportunidades educacionais dentro de uma dessas “liberdades instrumentais”, a saber, das oportunidades sociais. Para Sen, tais oportunidades são consideradas como “disposições que a sociedade estabelece nas áreas de educação, saúde etc., as quais influenciam a liberdade substantiva de o indivíduo viver melhor” (SEN, 2000, p. 56). Assim, tais disposições são importantes não somente para a condução da vida privada, mas, sobretudo, para uma participação mais efetiva em atividades políticas e econômicas que envolvam a vida coletiva.

Por exemplo, o analfabetismo pode ser uma barreira formidável à participação em atividades econômicas que requeiram produção segundo especificações ou que exijam rigoroso controle de qualidade (uma exigência sempre crescente no comércio globalizado). De modo semelhante, a participação política pode ser tolhida pela incapacidade de ler jornais ou de comunicar-se por escrito com outros indivíduos envolvidos em atividades políticas. (SEN, 2000, p. 56).

Para Sen, a criação de oportunidades sociais, como a expansão dos serviços de acesso à educação, contribui diretamente para a qualidade de vida e desenvolvimento das capacidades humanas. Há evidências⁴ que comprovam que a expansão das oportunidades sociais de educação facilitam “o desenvolvimento econômico com alto nível de emprego, criando também circunstâncias favoráveis para a redução das taxas de mortalidade e para o aumento da expectativa de vida” (SEN, 2000, p. 62). Assim, a intensificação das oportunidades de acesso à educação é, acima de tudo, um objetivo social, cujos resultados contribuem diretamente para o florescimento da qualidade de vida do cidadão e de toda a população, seja em termos políticos, econômicos ou culturais.

A relação de complementaridade entre as teorias de justiça de John Rawls e Amartya Sen

Como vimos, as teorias de Rawls e Sen possuem vocações específicas quanto ao tratamento da justiça, além de potenciais diversificados em mapear diferentes aspectos

⁴ Sen utiliza o Japão como o exemplo pioneiro de desenvolvimento econômico por meio de oportunidades sociais, especialmente na área da educação básica. Ver SEN, 2000, p. 58.

da realidade, sendo a abordagem de Sen prontamente considerada como uma alternativa teórica à abordagem rawlsiana, principalmente se considerarmos a ideia das capacidades diante da métrica dos bens primários. No entanto, nossa proposta é, a partir daqui, identificarmos e analisarmos de que forma tais teorias podem ser complementares ao se posicionarem como alternativas políticas para o enfrentamento de desigualdades de acesso à educação, buscando aplicá-las a um plano político empírico atual que destaque o papel que o acesso equitativo à educação desempenha na promoção de sociedades justas.

Diante disso, a trajetória a ser seguida é: (i) pensar na utilização do segundo princípio de justiça de Rawls para a criação de medidas legislativas⁵ sociais que possam garantir que as oportunidades de acesso à educação estejam abertas a todos, em todos níveis, em forma de lei, por meio da criação e ampliação do acesso às diversas instituições educacionais; e (ii) aproveitar a abordagem das capacidades de Sen para a garantia que tais vagas educacionais cheguem realmente a todos os segmentos da sociedade, na prática, incluindo os grupos minoritários, sub-representados e/ou discriminados que não têm o acesso garantido em plenitude, por meio de políticas públicas, como as ações afirmativas, por exemplo.

Retornando ao segundo princípio de justiça de Rawls, percebemos que ele determina que as desigualdades sociais e econômicas devam cumprir duas exigências específicas: (i) “estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades”; e (ii) “têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade” (RAWLS, 2003, p. 60). Ao propor o princípio da igualdade equitativa de oportunidades, Rawls considera que a sociedade deve oportunizar, entre outras coisas, “oportunidades iguais de educação para todos independentemente da renda familiar” (RAWLS, 2003, p. 62).

(...) aqui já não se trata somente de uma igualdade legal de oportunidades, e sim de assegurar um ponto de partida igual para aqueles que têm talentos e capacidades semelhantes e estão similarmente motivados a empregá-los. Isso envolve reduzir as vantagens herdadas, tanto de riqueza quanto de meios para a obtenção das qualificações mais valorizadas, e combater os efeitos da discriminação racial e de gênero praticada de forma sistemática. As exigências mínimas, que se apresentam à estrutura institucional de uma sociedade comprometida com a igualdade equitativa de oportunidades, são as de impedir uma excessiva concentração da propriedade e da riqueza, garantir oportunidades educacionais e de acesso a serviços básicos de saúde equitativas para todos. (VITA, 2000, p. 245).

Já o princípio de diferença aplica-se às diferenças existentes entre as perspectivas de vida dos cidadãos em que os menos favorecidos são aqueles que possuem menos expectativas de bens primários, devido à posição social que ocupam. De acordo com a teoria de Rawls, existem dois tipos de bens sociais relevantes para a justiça distributiva: (i) bens passíveis de distribuição, como a renda e a riqueza, o acesso a oportunidades educacionais e ocupacionais – como cargos e posições sociais – e a provisão de determinados serviços; e (ii) bens que não são distribuídos diretamente, mas que são afetados pela distribuição dos primeiros, como o conhecimento e o autorrespeito (VITA, 2000, p. 239).

⁵ Enquanto o primeiro princípio de justiça de Rawls aplica-se ao estágio constituinte, o segundo aplica-se às legislações sociais e econômicas, em que “as leis são promulgadas de acordo com o que a constituição admite”, e onde “as normas são aplicadas por governantes e geralmente seguidas pelos cidadãos, e a constituição e leis são interpretadas por membros do judiciário” (RAWLS, 2003, p. 68).

Assim, podemos notar que, o acesso à educação independentemente da renda familiar é uma das exigências para se efetivar o princípio da igualdade equitativa de oportunidades na teoria de Rawls. Mais que isso, o acesso à educação integra o rol de bens sociais primários que devem ser distribuídos de forma equitativa pelas instituições básicas. A garantia do acesso de todos à educação via instituições sociais, tal como Rawls sugere no decorrer do segundo princípio, é plenamente satisfeita se o Estado e suas respectivas instituições mais importantes possibilitarem a criação de políticas públicas que realizem a inclusão de determinados grupos minoritários, sub-representados e/ou discriminados em diferenciadas oportunidades educacionais.

Mas somente a teoria rawlsiana daria conta da legitimação de tal proposta? Estaria a teoria rawlsiana apta a resolver questões específicas de desigualdades referentes ao acesso à educação, como por exemplo, a disparidade existente no ensino superior brasileiro?⁶. Diante dessas questões, a abordagem de Sen aparece como uma teoria mais exequível do ponto de vista prático, capaz de legitimar o uso de políticas públicas exclusivas para propiciar oportunidades iguais de acesso à educação a fim de, tal como Rawls, contribuir para a promoção de sociedades mais justas.

Como vimos, a abordagem de justiça de Sen é dirigida para uma avaliação real das liberdades e capacidades das pessoas, incluindo os fatores sociais, culturais e ambientais que interferem diretamente nas oportunidades de realização de seus projetos de vida. O objetivo principal é focar nas realizações que ocorrem na sociedade, buscando melhorar de forma efetiva as condições de vida das pessoas a partir da ampliação de suas capacidades em aproveitar oportunidades reais de realização daquilo que valorizam. Trata-se de uma perspectiva direcionada à elaboração de políticas públicas específicas para cidadãos em condições de vulnerabilidade social, étnica, cultural e para questões políticas mais pontuais que envolvem injustiças flagrantes.

No âmbito educacional, Sen acredita que oportunidades sociais em forma de serviços de educação são um instrumento fundamental para o exercício da liberdade e contribuem diretamente para o aumento das capacidades das pessoas, o que acelera o desenvolvimento da qualidade de vida não só individual, mas também coletiva. O que está em jogo é pensar na capacidade que as pessoas têm em converter os bens primários que possuem em maneiras de se viver bem. Ou seja, no âmbito educacional, não basta apenas que a sociedade estabeleça oportunidades iguais de educação para todos se as pessoas não estão aptas e não são capazes de usufruí-las.

Assim, o enfoque das capacidades tem o privilégio de concentrar-se nos fins e não nos meios, como a métrica dos bens primários. Tal perspectiva é vantajosa porque focaliza nas condições reais da vida humana, onde muitas vezes não basta apenas a disponibilização de condições materiais (como moradia e alimentação, por exemplo) para a determinação de uma boa vida, mas também meios imateriais, como educação de qualidade. Além disso, ela é apropriada para orientar a prestação de serviços públicos na área educacional, pois permite averiguar casos específicos aos quais as leis e as instruções normativas do Estado não chegam ou não se concretizam, garantindo assim, a igualdade material e a impulsão de oportunidades reais, buscando a redução da imensa desigualdade de oportunidades educacionais (entre ricos e pobres e entre negros e brancos) existentes atualmente.

6 Sabemos que a preocupação central de Rawls é a elaboração de uma teoria ideal que seja capaz de descrever a sociedade bem-ordenada, e que as únicas questões que dizem respeito à teoria não ideal citadas em seus escritos são a desobediência civil e a objeção de consciência a lutar em uma guerra injusta (Ver RAWLS, 2003, p. 93)

Acreditamos que, a fim de avançarmos à “justiça” de acesso de oportunidades na educação, é preciso combinar e equilibrar a aplicação dos princípios de justiça com o desenvolvimento das capacidades individuais que cada um tem em converter bens primários (como oportunidades de acesso à educação) em maneiras de se viver bem e em realizar os projetos que valoriza. Trata-se de compreender as capacidades como possibilidades reais de se viver de acordo com sua própria concepção de bem, estando elas diretamente relacionadas à liberdade substantiva da pessoa, e não somente aos seus recursos. Para isso, é necessário que cada um desfrute não apenas dos recursos disponíveis, mas também esteja apto a viabilizar e executar seus planos de vida da forma como bem entender.

Ações afirmativas para o acesso equitativo à educação: a política de cotas no ensino superior brasileiro

As ações afirmativas foram concebidas, pioneiramente, nos Estados Unidos da América, na década de 60, após intensos movimentos sociais que impulsionaram e culminaram em sólidas bases jurídicas que estabeleciam a promoção da igualdade e o combate à discriminação, além de oferecer aos afro-americanos as devidas chances de participar do processo de mobilidade social crescente. Elas têm seu surgimento marcado pela necessidade de uma materialização do princípio de igualdade, no qual o Estado abandona a sua condição de neutralidade e adota uma postura mais ativa diante das desigualdades sociais.

As ações afirmativas consistem em políticas públicas (e também privadas) voltadas à concretização do princípio constitucional da igualdade material e à neutralidade dos efeitos da discriminação racial, de gênero, de idade, de origem nacional e de compleição física. Impostas ou sugeridas pelo Estado, por seus entes vinculados e até mesmo por entidades puramente privadas, elas visam a combater não somente as manifestações flagrantes de discriminação, mas também a discriminação de fundo cultural, estrutural, enraizada na sociedade. De cunho pedagógico e não raramente impregnadas de um caráter de exemplaridade, têm como meta, também, o engendramento de transformações culturais e sociais relevantes, inculcando nos atores sociais a utilidade e a necessidade da observância dos princípios do pluralismo e da diversidade nas mais diversas esferas do convívio humano. (GOMES, 2001, p. 6-7).

Entre os objetivos das ações afirmativas, podemos destacar: realizar uma compensação pelos efeitos da discriminação do passado (SANDEL, 2012, p. 212), inserir a população negra em ambientes dominados por brancos – como em universidades e profissões com carreiras lucrativas e gratificantes –, reduzir o sentimento de frustração, injustiça e constrangimento racial (DWORKIN, 2001, p. 438) e concretizar a igualdade de oportunidades (GOMES, 2001, p. 40).

No Brasil, entre as ações afirmativas implementadas até então, a que mais recebeu holofotes da opinião pública foi a política de cotas que, dividida em raciais, de gênero e socioeconômicas, tem por objetivo democratizar o acesso e a permanência ao ensino superior de grupos sociais e étnicos que estejam em uma situação desvantajosa em relação aos demais grupos sociais, destinando uma porcentagem de vagas nas instituições públicas ou privadas de ensino. Desde a sua implementação, muito tem sido argumentado contra e a favor, uma vez que este tema envolve questões polêmicas, como a eficácia do sistema educacional brasileiro, o processo de construção da identidade racial e a intervenção do Estado em questões de desequilíbrio social, por exemplo.

Retornando à filosofia e, ao mesmo tempo, prosseguindo com o tema das ações afirmativas, podemos enfatizar que o acesso equitativo à educação superior pode ser entendido, a partir da visão de Rawls, como um bem primário, na medida em que garante a correção de distorções presentes na ideia puramente formal de igualdade e a retificação de desigualdades sociais por meio da garantia de oportunidades reais abertas a todos, equitativamente, incluindo o acesso a cargos públicos, às posições sociais e à educação de qualidade.

Já na teoria de Sen, tais ações encontram sustentação se as consideramos como oportunidades sociais que promovem, entre outras coisas, uma expansão do acesso à educação, o que contribui diretamente para o desenvolvimento das capacidades e da qualidade de vida humana, não somente individual, mas também coletiva, em termos sociais, econômicos, políticos e culturais. Além disso, como oportunidades sociais de educação, as ações afirmativas permitem, ao cidadão beneficiário de tal política, a liberdade de escolha e realização de seus objetivos e planejamentos de vida, de acordo com suas concepções de bem.

Assim, as ações afirmativas coincidem com ambas as teorias ao garantir: (i) a liberdade de “livre escolha de ocupação sobre um fundo de oportunidades diversificadas” (RAWLS, 2003, p. 82), ao possibilitar a chance de grupos antes sub-representados no ensino superior escolherem e terem uma formação acadêmica por meio do sistema de cotas étnico-raciais e socioeconômicas, e ao tornar possível que pessoas portadoras de necessidades especiais tenham um tratamento diferenciado que facilite a prestação e a aprovação em concursos públicos; (ii) a atribuição de “poderes e prerrogativas de cargos e posições de autoridade e responsabilidade (RAWLS, 2003, p. 83), ao garantir a possibilidade de mulheres candidatarem-se e elegerem-se a cargos políticos eletivos por meio das cotas eleitorais de gênero, e ao tornar possível o egresso de negros em programas de pós-graduação nas mais diversas áreas do conhecimento e em concursos públicos para o preenchimento de cargos efetivos; e (iii) a provisão das “bases sociais do autorrespeito” (RAWLS, 2003, p. 83), ao proporcionar a elevação da confiança e autoestima dos indivíduos e dos grupos beneficiados com tais políticas.

Podemos concluir, assim, que as ações afirmativas funcionam como um mecanismo de equidade e justiça social ao retificar algumas desigualdades sociais e econômicas, garantindo oportunidades reais abertas a todos, equitativamente, incluindo o acesso a cargos públicos, às posições sociais e à educação de qualidade. Por meio do sistema de cotas raciais e socioeconômicas, as ações afirmativas garantem oportunidades iguais de educação pelo menos em um dos níveis do sistema educacional, a saber, o ensino superior, podendo também se estender à pós-graduação.

Considerações finais

Este artigo não teve a intenção de afirmar que as teorias de justiça de John Rawls e Amartya Sen sejam complementares em todas as suas nuances. A proposta principal foi indicar que elas são complementares na resolução do problema que envolve a desigualdade de acesso à educação. Levando-se em consideração que a educação (e o acesso equitativo a ela) tem um papel central na promoção de sociedades justas, o acesso equitativo a ela seria legitimado com ambas as teorias caso as direcionemos para a formulação e implementação de políticas públicas voltadas para a correção desse tipo de desigualdade.

Referências bibliográficas:

- DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípio*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GOMES, Joaquim Barbosa. *Ação afirmativa e princípio constitucional da igualdade*. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.
- PARIJS, Philippe van. *O que é uma sociedade justa?* São Paulo: Ática, 1997.
- RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Organizado por Erin Kelly. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Ática, 2011;
- _____. *Uma teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- SANDEL, Michael. *Justiça – o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012;
- SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- SILVEIRA, Denis Coutinho. Posição original e Equilíbrio Reflexivo em John Rawls: o problema da justificação. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v.32, n.1, p. 139-157, 2009.
- VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- WERLE, Denílson. A ideia de justiça e a prática da democracia (Crítica). *Novos Estudos – CEBRAP*. São Paulo, n.92, p. 152-161, 2012.

Teoria Crítica e a cegueira de gênero: Um diálogo entre N. Fraser e A. Allen

Felipe Gonçalves Silva¹

A identificação da cegueira de gênero e os modos mais adequados de sua superação pode ser admitida hoje como uma das principais tarefas da teoria política feminista. Por “cegueira de gênero” entendemos aqui a desconsideração ou o ocultamento de diferenças que se mostram significativas do ponto de vista do gênero, seja para reconhecer necessidades e demandas específicas, seja para denunciar formas particulares de dominação não detectadas pelas categorias e estruturas teóricas existentes. O combate à cegueira de gênero envolve dificuldades muito particulares porque dirigida a formas veladas de discriminação e invisibilidade da injustiça. Trata-se de combater um ocultamento, sendo que aquelas dedicadas a esse combate encontram-se frequentemente imbuídas da onerosa tarefa de justificar por que as diferenças de gênero têm de ser levadas a sério contra interlocutores que reclamam o suposto universalismo das categorias neutras. (YOUNG, 1990; FRICKER, 2007; KIDD, MEDINA & POHLHAUS, 2017) As dificuldades envolvem sobretudo a decisão sobre o melhor modo de superá-la, já que as tentativas de reparação têm de suportar a tarefa de romper um silenciamento repressivo das categorias de gênero sem, entretanto, simplesmente rerepresentá-las em suas suas acepções tradicionais e formas enrijecidas. Em face de contribuições significativas do feminismo filosófico, o combate à cegueira de gênero representa mais do que a tarefa de dar visibilidade às experiências de injustiça vividas pelas mulheres e ignoradas solenemente por alguns dos mais prestigiados representantes da crítica social; a superação desse tipo de limitação conduz simultaneamente a uma significativa ampliação das percepções gerais do fenômeno político e das patologias sociais do capitalismo avançado.

Proponho aqui tratar de um dos importantes capítulos do combate à cegueira de gênero no debate filosófico contemporâneo. Pretendo descrever as principais críticas que as filósofas Nancy Fraser e Amy Allen dirigem a Jürgen Habermas. Gostaria de mostrar, inicialmente, que suas críticas são não apenas bem fundadas, mas conduzem à necessidade de superação de diferentes ocultamentos da subordinação de gênero presentes na obra deste autor. A seguir, pretendo salientar que embora compartilhem críticas similares acerca das lacunas encontradas na obra de Habermas, o modo como a superação dessas lacunas pretende ser cumprida por cada uma delas aponta-nos estratégias e desenvolvimentos teóricos bastante distintos. Como etapa final, busco avaliar esses desenvolvimentos e defender que ambos os caminhos de superação envolvem uma complementação recíproca entre os projetos teóricos dessas autoras, as quais exigem uma integração contínua da

¹ Professor de Filosofia Política na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

crítica do poder ao campo mais amplo da teoria política normativa – mais especificamente, uma rearticulação constante das contribuições próprias da teoria da justiça com a crítica à subordinação de gênero.

I

No ensaio “Que é crítico na Teoria Crítica? O argumento de Habermas e o gênero” (1985), Fraser dirige uma das mais influentes críticas a Habermas, a qual marca definitivamente a recepção feminista deste autor. Segundo Fraser, ao restringir seu diagnóstico sobre as patologias sociais aos termos de uma “invasão de mecanismos de integração sistêmica nas esferas de reprodução simbólica”, Habermas teria excluído de seu modelo a consideração de práticas de poder reproduzidas no interior do próprio mundo da vida, resultando em um “esquema limitado de crítica social”. (FRASER, 2013, 44 ss.)

Aos olhos de Fraser, a cegueira de gênero traria prejuízos ao esquema crítico-interpretativo habermasiano em pelo menos três dimensões elementares: em seu diagnóstico sobre as patologias sociais; na compreensão das condições de seu combate pela via política e na compreensão da especificidade do movimento feminista enquanto movimento político. Em primeiro lugar, o diagnóstico da colonização seria omissivo em relação a formas de subordinação inscritas no próprio quadro de reprodução simbólica da vida social – o que o faria particularmente cego aos principais mecanismos da dominação masculina enraizados nas três dimensões estruturais do mundo da vida – como nas instituições familiares, no estoque de valores e significados culturais e nos papéis sociais tradicionalmente vinculados ao gênero. Para Fraser, o termo “colonização” sustenta-se na percepção de que as formas patológicas – e, em geral, ilegítimas – de poder existentes no interior do mundo da vida seriam sempre derivadas de uma “invasão” de forças exteriores, sendo esse invasor identificado como imperativos anônimos da economia capitalista e do Estado burocrático. Segundo Fraser, isso não apenas gera a imagem errônea de dois domínios sociais estakes, marcados por lógicas de reprodução essencialmente distintas, como, sobretudo, evita que fontes de poder ilegítimo possam vir a ser encontradas “no interior nossa própria casa”. Nas palavras da autora (FRASER, 2013, 29)

Em segundo lugar, Fraser atribui às “normas e significados da identidade de gênero” um papel central tanto para a constituição das disposições subjetivas necessárias à divisão sexual do trabalho, quanto ao bloqueio das possibilidades de sua transformação política. De um lado, um “subtexto de gênero” não plenamente tematizado autorizaria uma divisão da vida social que atribui aos homens disposições mais espontaneamente assumidas e valorizadas para o trabalho assalariado e a cidadania, recompensando às mulheres o trabalho doméstico e os papéis passivos de consumidoras e clientes das burocracias estatais. De outro lado, a problematização política dessas disposições quase-naturalizadas é dificultada por uma separação temática entre público e privado, segundo a qual as formas de insurgência contra as “normas e significados da identidade de gênero” tendem a ser desqualificadas como assuntos privados, não propriamente políticos. A estrutura teórica de Habermas incorporaria acriticamente esse “subtexto de gênero” que distingue papéis sociais de modo não igualitário e não refletido, sendo incapaz de enxergá-lo tanto como um *medium* de reprodução habitual da dominação masculina, quanto uma instância necessária de “transformação emancipatória”. (FRASER, 2013, 38-39)

Em terceiro lugar, a tese da colonização apresentaria um quadro exageradamente defensivo da ação política, como se âmbitos da socialização originariamente horizontais e

isentos de estruturas de poder tivessem de ser preservados contra intervenções sistêmicas. Com efeito, a tese da colonização serviria não apenas para diagnosticar as patologias sociais com maior profundidade e diversificação que os modelos clássicos da modernização social, como para acessar novas fontes de insurgência política e emancipação social. Para Fraser, entretanto, a imagem da ação política promovida por Habermas seria aquela da preservação nas normas e significados do mundo da vida contra os modos de reificação típicos da economia e do Estado. Segundo a autora, essa imagem da política não corresponde à ação do movimento feminista, que, sobretudo em sua “segunda onda”, dedica-se ofensivamente à transformação do mundo da vida por meios que incluem disputas diretas do substrato simbólico da sociedade e exigências de intervenções jurídico-estatais para a transformação de ambientes sociais internamente repressivos. (FRASER, 2013, 46, 48)

II

Amy Allen acompanha inicialmente as críticas de Fraser em sua obra *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy and Gender in Contemporary Critical Theory* (2008)². Com efeito, Allen defende que a tese da colonização é incapaz de responder à crítica feminista que aponta uma “despolitização do mundo da vida”, já que não abarcaria os “domínios do mundo da vida que são *eles mesmos* estruturados por relações de poder”. (ALLEN, 2008, 101) Entretanto, a autora busca ir além das críticas de Fraser. Mais do que denunciar a cegueira de gênero contida na tese da colonização, trata-se de preencher a omissão apontada por Fraser e compreender, por meio de “reinterpretações e reformulações” conceituais, os modos como o poder é ancorado e reproduzido no interior do substrato simbólico da sociedade. Desse modo, Allen busca salientar duas ferramentas teóricas menos desenvolvidas por Habermas, porém mais frutíferas para o reconhecimento da inscrição do poder no mundo da vida. A primeira delas é encontrada na análise das comunicações sistematicamente distorcidas, presente no ensaio “Reflexões sobre a Patologia Comunicativa”, de 1974. As comunicações sistematicamente distorcidas são apresentadas como degenerações não apenas dos contextos sociais nos quais se desenvolvem atos de fala, mas também da organização interna do discurso (isto é, dos pressupostos universais e necessários da comunicação linguística), atingindo e comprometendo sua base de validade. Citando Habermas: “A base de validade do discurso é restringida sub-repticiamente se pelo menos uma das três pretensões de validade universais da inteligibilidade (...), sinceridade (...), e correção normativa (...) é violada e, ainda assim, a comunicação continua a se dar sob a presunção de uma ação comunicativa (não estratégica) orientada ao alcance do entendimento mútuo”. (HABERMAS, 2001, 154) Segundo Allen, quando Habermas nos diz que a comunicação nesses casos é restringida *sub-repticiamente*, isso significa que ela acontece sem produzir a ruptura na práxis comunicativa ou a transição para uma ação estratégica abertamente declarada, o que conferiria à comunicação sistematicamente distorcida o caráter de uma ação estratégica latente. Nessa medida, as pretensões de validade violadas serviriam para manter a *aparência* de uma ação consensual, o que permitiria enxergar a comunicação sistematicamente distorcida como o ponto de referência para uma crítica da ideologia e das formas ideológicas de consciência – muito embora a obra do autor nunca tenha se desenvolvido exatamente nessa direção.

2 O modo como Amy Allen busca integrar os conceitos de autonomia e poder no debate teórico feminista foi tratado por mim no artigo “Amy Allen e o empoderamento do mundo da vida” in *Dissonância*, 2018, v. 2, 149-194. Nos desenvolvimentos seguintes, faço uso de parcelas do tratamento mais amplo da questão ali realizado, agora sob a perspectiva específica da incorporação e aprofundamento da crítica de Nancy Fraser.

Partindo do fato de Habermas utilizar a família como seu exemplo privilegiado, Allen destaca uma possível relação entre esse tipo de patologia e a formação de *identidades* sistematicamente distorcidas. Com efeito, a família, como espaço de formação e manutenção de identidades, é admitida pelo próprio autor como uma possível arena de conflitos de identidade vinculados ao tipo de patologia da comunicação ali delineado. Para Allen, entretanto, é notável a resistência de Habermas em admitir a desigualdade de gênero envolvida naquilo que se apresenta como seu principal exemplo utilizado. Com efeito, o tipo de família por ele considerado deveria ser admitido como o caso geral e pervasivo da “família heterossexual mononuclear tradicional”, e as assimetrias de poder em seu interior, reconhecidas como desigualdades e prejuízos que oneram desproporcionalmente as mulheres na ausência de relações horizontais na comunicação e nos processos decisórios intrafamiliares. Segundo ela, o feminismo de segunda onda teria tornado suficientemente explícita a desvantagem acarretada às mulheres pela divisão do trabalho pago e não-pago, pelo ônus da dupla jornada e pela diferença salarial injustificável entre os gêneros. E essas forças econômicas de caráter estrutural, somadas às “normas ideológicas” da masculinidade, maternidade e heterossexualidade, favoreceriam uma reprodução silenciosa desse modelo familiar e dos papéis tradicionais de gênero a ele vinculados.

Allen aponta um segundo modo de enraizamento do poder no interior das estruturas comunicativas do mundo da vida, encontrado nas considerações de Habermas sobre a formação da subjetividade através de processos comunicativos de socialização. A autora destaca aqui dois momentos interconectados, sendo o primeiro encontrado no ensaio “Individação pela Socialização: sobre a teoria da subjetividade de Georg Herbert Mead”, de 1988. A partir de Mead, a solidificação de um “Eu” na memória é vista como resultado da identificação com expectativas de comportamento e padrões normativos de conduta internalizados na forma de uma auto-imagem socialmente construída (“Me”). Desse modo, diferentemente da chamada filosofia da consciência, pode-se considerar a identidade do Eu baseada não em um conhecimento abstrato e primário do sujeito em relação a si mesmo, mas em uma autorrelação prática carregada de expectativas sociais e constituída através da interação com um outro sujeito, de cujo reconhecimento a identidade passa a mostrar dependente.

Segundo Allen, a instanciação do poder nos processos de subjetivação encontra aportes ainda mais significativos na reconstrução habermasiana da teoria do desenvolvimento moral, encontrada nos textos “Consciência moral e agir comunicativo” e “Desenvolvimento moral e identidade do eu”. O papel do poder na constituição de subjetividades autônomas seria admitido ali de forma ainda mais explícita e substancial, a ponto do próprio autor referir-se ao processo de aquisição de competências morais como o desenvolvimento de uma “personalidade moralmente disciplinada”. Allen dedica-se sobretudo a salientar que a internalização do poder e da autoridade parental é vista por Habermas como um passo *necessário* na trajetória evolutiva que conduz à plena autonomia, na medida em que a passagem do estágio de interação pré-convencional ao convencional é lido como a “reelaboração da vontade arbitrária e imperativa de uma figura dominante na autoridade de uma vontade suprapessoal desvinculada dessa pessoa específica”. (HABERMAS, 1999 *apud* ALLEN, 2008, 113) Isto é, a chave do desenvolvimento moral que explicaria a saída do estágio pré-convencional seria a internalização da relação mesma de autoridade, por meio da qual os juízos de certo e errado não se encontram mais na dependência direta de uma autoridade exterior (representada geralmente pela figura dos pais), permitindo ao ego

adotar uma atitude objetivadora acerca de suas próprias ações e passando a enxergá-las não do ponto de vista de um outro particular, mas de um “outro generalizado”.

Em ambos os casos, segundo a autora, Habermas se compromete não apenas com a tese de que a internalização de estruturas heterônomas de autoridade apresenta-se como um componente central do processo de individuação, mas que esse processo se dá de modo constitutivamente *assimétrico* e *irrefletido* – fortemente marcado pela falta de horizontalidade entre a autoridade parental e o self ainda em formação, bem como pela dificuldade deste último avaliar reflexivamente a própria estrutura de autoridade que o constitui. No que se refere à leitura de Mead, Allen salienta o caráter tradicional e eminentemente conservador dos padrões normativos internalizados, os quais atuariam como um “agente social” que limita os impulsos criativos do Eu e inscreve no Self a subjugação a controles sociais externos. (ALLEN, 2008, 109) Naquilo que se refere à leitura habermasiana da teoria da evolução moral, a internalização da autoridade paterna pela criança em desenvolvimento necessariamente seria feita nos moldes de uma relação de não-reciprocidade, a qual persistiria futuramente na forma de uma figura distinta, isto é, como a substituição da autoridade exterior de uma pessoa concreta pela autoridade supra-pessoal e abstrata do grupo social. Para Allen, isso tornaria difícil a passagem para o estágio pós-convencional (isto é, o estágio em que se supõe possível a avaliação da norma comunitária em nome de critérios universalizantes) e, em última instância, colocaria à prova a capacidade de avaliação da autoridade internalizada, seja porque (i) segundo seus próprios termos conceituais, “o vínculo psíquico à subordinação precede o desenvolvimento da capacidade para a autonomia”, ou porque (ii) segundo a psicologia moral ali endossada, seriam muito grandes os custos psíquicos vinculados à supressão da relação de subordinação da qual depende a identidade pessoal, de modo que a criança “preferirá formar um vínculo com modos de identidade dolorosos e subordinantes a não estabelecer vínculo nenhum”. (ALLEN, 2008, 119-120)

III

Se ambas as autoras aqui trabalhadas compartilham uma denúncia à cegueira de gênero encontrada na obra de Habermas, o modo como ambas buscam superá-la apresentam não apenas caminhos diametralmente inversos, mas limitações complementárias. Allen evita penetrar campos importantes da filosofia política como o pensamento democrático e a teoria da justiça. Em uma nota de rodapé, a autora justifica a escolha de não se dedicar à análise de um livro como *Facticid y Validez* devido ao fato de “não encontrarmos considerações sobre o papel cumprido pelo poder nos processos de subjetivação” (Allen: 2008, 200) – muito embora o poder seja ali amplamente tratado naquilo que se refere ao modo de exercício do sistema político e a suas fontes de legitimação democrática. No momento em que recusa incorporação desses modos distintos de análise e crítica do poder, a autora deixa claro os limites que impõe a sua própria teoria.

Amy Allen cumpre um papel importante na resposta a um problema suscitado, mas imediatamente abandonado por Fraser: sob influência do feminismo pós-estruturalista, Allen busca respostas para a questão dos papéis desempenhados pelo poder nos processos de socialização enraizados no mundo da vida. Entretanto, podemos dizer que o destino de suas respostas deixa-se exageradamente conduzir por uma dimensão importante, mas ainda muito restrita dos processos políticos mais amplos. Vale dizer, encontramos entre seus resultados um modelo de ação política focado nas práticas de resistência de um Self

que toma consciência das determinações do poder responsáveis por sua gênese, mas que os ressignifica em narrativas subversivas e originais. À luz de Fraser, parece legítimo dizer que sua agenda teórica abandona precipitadamente um leque muito mais amplo de questões a serem necessariamente enfrentadas por um olhar político-filosófico atento à variação e profunda diversidade dos problemas de gênero.

Ainda assim, é possível dizer que certas lacunas na obra de Fraser são derivadas do abandono de questões inicialmente suscitadas no mencionado artigo “O que é crítica na teoria crítica: o argumento de Habermas e o gênero”. Escrevendo em 1985, a invisibilidade das “normas e significados da identidade de gênero” (expressão que agrega as três dimensões simbólicas do mundo da vida, colocando ênfase em seu elemento identitário), encontra-se no cerne de sua crítica às cegueiras de gênero denunciadas na obra de Habermas. À desconsideração desse componente eram imputadas consequências teóricas e práticas nefastas, vinculadas não apenas à perda de alcance da crítica social, como à legitimação de um esquema interpretativo diretamente vinculado à manutenção de limites históricos da vida política. Em uma passagem representativa, Fraser chega mesmo a defender certas práticas de “particularismo cultural” no movimento feminista contra avaliações que as classificavam como regressivas. (FRASER, 2013, 49).

A partir de meados da década de 1990, formas similares da práxis política feminista passam a ser avaliadas de maneira radicalmente distinta pela autora. Fraser combate explicitamente o que chama de “feminismo identitário” como necessariamente “reificante” na medida que ossifica identidades de grupo de modo essencialista e ahistórico, contribuindo para a caracterização da feminilidade como um conjunto de atributos fixos e pré-reflexivos a serem não combatidos, mas valorizados segundo os termos de um pluralismo social; além disso, essa postura reificante teria como consequência o deslocamento das demandas por redistribuição daquelas relacionadas ao reconhecimento cultural, sendo incapaz de fazer frente à cultura política “pós-socialista” típica de seu tempo – marcada por uma valorização excessiva e injustificada das demandas por reconhecimento cultural, junto ao completo abandono das demandas por igualdade material. A partir dos capítulos que compõe o livro *Redistribuição ou Reconhecimento?* (2003), seu distanciamento do problema inicialmente suscitado torna-se ainda maior. Fraser passa a combater não apenas a perspectiva identitária, mas toda tentativa de elaborar uma forma abrangente de crítica social que estivesse conectada ao ponto de vista fenomenológico dos agentes políticos. Com os olhos especificamente voltados ao modelo de subjetivação de Axel Honneth e sua gramática do reconhecimento, Fraser defende um viés institucionalista da “paridade de participação” como a única forma de evitar o psicologismo que patologiza os sujeitos sociais e os responsabiliza pela preservação das próprias estruturas de subordinação.

Desse modo, Fraser afasta-se de qualquer pretensão teórica vinculada ao modo como se reproduzem socialmente as normas e significados da identidade de gênero, focando-se diretamente na crítica a suas cristalizações institucionais. E embora declare utilizar uma compreensão ampla de “instituição” e fale constantemente em “formas institucionalizadas de valor cultural”, a ênfase de sua crítica parece em boa medida alojada nas instituições formais do direito e da política estatal. Em consequência disso, a autora torna-se alvo de duras críticas por obstruir ou instrumentalizar o componente especificamente cultural das disputas políticas, além de romper o acesso a um tipo de experiência pessoal capaz de nos remeter a novos potenciais, motivações e formatos da ação política sub-institucional. (PHILLIPS, 2008; YOUNG, 2008; HONNETH, 2003) Nesse sentido, apesar de

defender seu modelo crítico como aquele que busca dar expressão às “lutas e desejos de uma época” (FRASER, 2013), ela falharia em incorporar uma agenda política que se encontra para além dos termos estritamente institucionalistas que passam a ser por ela defendidos.

A crítica do poder de Amy Allen certamente escapa à caracterização “reificante” genericamente atribuída por Fraser aos modelos baseados em processos de subjetivação. Encontramos ali, como vimos, não uma identidade de gênero dada por atributos inatos, fixos e definitivos, mas uma ênfase em processos de subjetivação histórica e socialmente condicionados, os quais, de fato, nunca podem ser completamente apagados da biografia individual, mas que podem vir a ser “resistidos, transformados e subvertidos a partir de dentro”. (ALLEN, 2008, 184) Allen permite desenvolver uma compreensão da agenda política que se encontra para além das inovações pretendidas com a criação e interpretação de direitos, envolvendo a transformação do “imaginário sociocultural” através de uma pluralidade de meios, entre os quais ganha destaque as vias artístico-expressivas. (ALLEN, 2008, 183-184) Além disso, a autora abre acesso a um componente motivacional da ação política vinculado não diretamente à formação coletiva da consciência e da vontade, mas à resistência contra formas de reconhecimento subordinantes, remetendo-nos a uma luta pela transformação das relações de poder que constituem o solo da formação subjetiva. (ALLEN, 2008, 183) Infelizmente, entretanto, Allen é incapaz de evitar o deslocamento da agenda política apontado por Fraser como sua consequência mais significativa. Da tríade conceitual “representação”, “reconhecimento” e “redistribuição”, Allen utiliza explicitamente apenas a categoria do reconhecimento. Em nenhum momento a autora se dedica a conectar as formas subordinantes de subjetivação a experiências de pobreza e exclusão política. E muito menos aos modos específicos como essas experiências constituem as desigualdades de gênero em sentido complexo.

É bastante significativo o fato de que uma integração mais ampla entre a teoria normativa e a crítica do poder seja o objetivo principal declarado em *The Politics of Our Selves*. A superação da cegueira de gênero exigiria combater incompatibilidades consideradas tradicionalmente insuperáveis entre essas duas vertentes filosóficas e propor um campo teórico comum capaz de reconectar expectativas normativamente exigentes de autonomia com diagnósticos duros a respeito da subordinação de gênero. É também significativo que Allen aponte o estado inacabado dessa integração tal como deixada por Fraser: seria necessário dar um peso maior à categoria de poder e incorporar seu sentido especificamente produtivo, mostrando que a própria subjetividade que se supõe autônoma deve ser, em si mesma, considerada efeito de relações de poder. Allen é convincente ao apontar que Fraser (e, em certa medida, toda a teoria crítica feminista) não teria explorado plenamente as implicações do poder em sua capacidade de subjetivação. Sobretudo, Allen é convincente em apresentar as dificuldades próprias de se pensar um sujeito autônomo e, ao mesmo tempo, generificado (*gendered*). Entretanto, a solução proposta por ela parece inverter os pesos da balança e restringir significativamente o campo da reflexão normativa: a autonomia é reduzida à “autotransformação individual”, abandonando o sentido normativamente exigente da “paridade de participação” e, junto com isso, a conexão entre subordinação de gênero e o leque mais amplo das questões de justiça (no esquema de Fraser: redistribuição, reconhecimento e representação).

Muito possivelmente, algo como uma superação plena da cegueira de gênero não poderia ser aqui exigida, na medida mesmo que reflete práticas de injustiça que se alastram cotidianamente de formas sempre novas. Entretanto, podemos exigir sim um programa

teórico que abarque e conteste, de modo cada vez mais amplo e complexificado, as fontes mais típicas de sua reprodução social. Desse modo, as limitações complementárias das autoras aqui tratadas possuem certamente um sentido instrutivo. Elas combatem de modos variados a invisibilidade das injustiças de gênero, indicando a necessidade de integrações constantes entre contribuições de pesquisa e crítica filosófica destinadas à superação de seu ocultamento. Mais diretamente, elas apontam para a necessidade de integrar a filosofia política normativa, hoje bastante dedicada à diversificação das questões de justiça, com aportes teóricos que nos remetem à especificidade da subordinação de gênero. Por fim, em suas vozes díspares e conflitantes, na densidade de suas teses e na visibilidade que alcançam hoje no espaço público, as autoras combatem performativamente as tendências de silenciamento, ainda tão frequentes e violentas, das vozes femininas no debate acadêmico e político.

Referências bibliográficas:

- Allen, Amy. *The Politics of Our Selves. Power, Autonomy and Gender in contemporary Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2008.
- Fraser, Nancy. “Contradictions of Capital and Care”. *New Left Review*, n. 100, 2016.
- _____. “Behind Marx Hidden Abode. For an expanded conception of capitalism”. *New Left Review*, n. 86, 2014.
- _____. “What’s Critical about Critical Theory? The case of Habermas and the Gender”. in Idem. *Fortunes of Feminism: From State Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. New York: Verso, 2013.
- _____. “Rethinking Recognition: Overcoming Displacement and Reification in Cultural Politics”. In: Olson, K. (org.) *Adding Insult to Injury*. Nancy Fraser debates her Critiques. London: Verso, 2008.
- _____. “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, recognition and Participation” In: Fraser & Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political Philosophical Exchange*. London: Verso, 2003.
- _____. *Justice Interruptus*. Critical Reflections on the “Post-socialist” Condition. New York: Routledge, 1997.
- _____. “Rethinking Public Sphere: A Contribution to the Critic of Actually Existing Democracy.” In: Calhoun, C. (Org.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- _____. “Struggle over Needs” in Idem, *Unruly Practices: Power, discourse and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- Fricker, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Habermas, Jürgen. *Theorie des Kommunikativen Handelns: Zur Kritik der Funktionalistischen Vernunft*, Band II. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981.
- _____. “Reflections on Communicative Pathology”. In: Idem, *On the Pragmatics of Social Interaction*. Cambridge MA: MIT Press, 2001.
- _____. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: MIT Press, 1999.
- Honneth, Axel. Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser”. In: Fraser & Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political Philosophical Exchange*. London: Verso, 2003.
- Jütten, Timo. “The Colonization Thesis: Habermas on Reification” in *International Journal of Philosophical Studies* 19:5, 701–727, 2001.
- Kidd, Ian; Medina, José; Pohlhaus, Gale. *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York, 2001.
- Mansbridge, Jane. “The long life of Nancy Fraser’s ‘Rethinking Public Sphere.’” In: Bargu, B. & Boticci, C. (eds.) *Feminism, Capitalism, and Critique: Essays in Honor of Nancy Fraser*. New York: Palgrave Macmillan, 2001.
- Phillips, Anne. “From Inequality to Difference: A Severe Case of Displacement?” In: Olson, K. (ed.) *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser debates her Critiques*. London: Verso, 2008.
- Young, Iris. “Unruly Categories: A Critique to Nancy Fraser Dual System Theory.” In: Olson, K. (ed.) *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser debates her Critiques*. London: Verso, 2008.

Três dimensões normativas da justiça em Kant: Metafísico-transcendental, ético-construtivista, socioinstitucional

Francisco Jozivan Guedes de Lima¹

Introdução

Sobretudo devido a famosa crítica de Hegel ao formalismo kantiano feita tanto no seu escrito juvenil de Jena sobre as *Maneiras científicas de tratar o direito natural*, quanto no seu escrito da maturidade de *Filosofia do Direito*, a filosofia prática de Kant passou a ser vista como infrutífera para a filosofia social e para as teorias da justiça contextualistas.² Inclusive, na contemporaneidade, essa questão foi ressignificada em termos de um amplo debate entre liberais (procedimentalistas) e comunitaristas (contextualistas), os primeiros, no dizer de Forst (2010), rotulados como “indiferentes e esquecedores do contexto”, e os segundos rotulados como “obcecados pelo contexto”.

A acusação de Hegel de um formalismo kantiano é fruto de equívoco topológico que consistiu em ter buscado questões sociais e institucionais na *Grundlegung*. Na *Fundamentação*, a preocupação de Kant não é social ou institucional, isto é, não é um trabalho de aplicação, mas de justificação normativa, de modo que o próprio Kant (1974, p. 200) esclarece desde suas páginas iniciais que sua pretensão é buscar o princípio supremo da moralidade, princípio este que ao longo da obra ele irá definir como sendo a “autonomia” em antítese à heteronomia.

O lugar no qual Kant trata de questões com imersões institucionais e sociais não é na *Fundamentação*, mas, mormente, em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, *Über den Gemeinspruch, À paz perpétua*, e *Doutrina do Direito*, em que há um autor mais prático e preocupado com questões de seu tempo, fazendo com que sua filosofia faça uma fusão entre fundamentação e aplicação. A própria política é entendida como “teoria aplicada do direito” (KANT, 2010), direito este que tem sua fonte normativa na liberdade enquanto categoria moral inata.

Em termos de teoria da justiça, isso implica que não se pode reduzir as propostas de Kant a um nível meramente formal e procedimental, mas é necessário ampliá-las a esferas mais sociais. Nesse sentido, penso que é possível reconstruir nos escritos kantianos três dimensões da justiça: metafísica, moral, social.³ Com isso, obviamente não quero dizer

1 Prof. do PPG e do Depto Filosofia-UFPI. Doutor Filosofia-PUCRS.

2 Honneth (2015) faz uma divisão entre dois modelos de justiça: as versões kantianas ou procedimentalistas da justiça, que incorrem num *gap* entre ser e dever-ser, uma corrente segundo ele, na contemporaneidade, representada por Rawls e Habermas; e versões hegelianas da justiça - a que se filia - que articulam ser (ontologia, realidade, contexto) e dever-ser (justificação normativa).

3 Para uma abordagem mais completa e sistemática destas três dimensões da justiça em Kant e de suas relações com esfera pública, epistemologia, e estética, cf. (LIMA, 2017).

que Kant tem um sentido forte de eticidade, mas apenas dizer que constitui uma leitura muito apressada e superficial restringir a sua filosofia prática a um espectro meramente transcendental, obliterando, desta forma, o arcabouço social e institucional de sua filosofia.

1. A dimensão metafísico-transcendental da justiça

Inicialmente, quero explicitar essa escolha semântica do termo “metafísico-transcendental”, que uso para denotar um primeiro sentido de justiça em Kant. Metafísico, porque o justo tem fundamentação *a priori*, independente dos contextos históricos; transcendental, porque esse *a priori* é pensado a partir dos limites da razão humana.

Kant (2014, p. 217), considera que o fundamento do direito não pode derivar de uma antropologia moral embasada nas leis da natureza humana e nas contingências históricas, mas deve ser extraído de um princípio moral seguro e *a priori* derivado da própria razão. Esse fundamento normativo é a liberdade: “liberdade (independência do arbítrio coercitivo de um outro), na medida em que pode subsistir com a liberdade de qualquer outro de acordo com uma lei universal, é este direito único, pertencente a cada homem por força da sua humanidade” (KANT, 2014, p. 237). Essa liberdade é inata e, por consequência dela, Kant deduz a igualdade inata, enquanto dois fundamentos metafísicos precípuos da sua teoria da justiça, nesta primeira dimensão que estamos abordando.

Liberdade é a independência da coerção de outrem; ser livre é realizar a sua vontade, desde que essa realização não cause danos aos demais. Desse modo, a liberdade kantiana tem dois aspectos centrais: ela é inata, no sentido que é um valor normativo independente de fontes empíricas e históricas; em termos jurídicos, ela é negativa, isto é, é direito de não-intervenção, e, nesse sentido, segue o modelo hobbesiano de liberdade enquanto “ausência de impedimentos externos para ação” (HOBBS, 2003).

Isso tem implicações sobre o próprio conceito de direito entendido por Kant (2014, p. 230) como “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser reunido com o arbítrio de outro segundo uma lei universal de liberdade”. O inatismo da liberdade originado da razão em virtude da humanidade dos indivíduos, significa que, independente dos contextos históricos e de situações contingenciais, todos somos livres e, por isso, juridicamente tutelados. É por isso que, para Kant, liberdade e direito devem ter validade universal. Diferentemente de Hegel, Kant não faz uma escala hierárquica de povos que sejam mais livres que outros; orientais, germânicos, africanos, americanos, todos os povos e culturas devem ser considerados igualmente livres.

Do ponto de vista da justificação normativo-metafísica do direito, a liberdade é um princípio regulativo da razão, e nenhum exemplo histórico pode esgotar o seu conceito. A independência do empírico torna o direito mais robusto. O sentido do justo e do injusto não pode ser extraído da matéria empírica, porque não teria validade universal, mas dependeria de *status* particular de ação. Normativamente, um direito fundamentado na contingência e em exemplos históricos, na jurisprudência, consuetudinário, nos costumes, ou nas tradições, ficaria num patamar de generalizações avalizadas apenas dentro de um dado contexto normativo, porém sem alcance de proteção universal a todos os indivíduos. É por isso que a fundamentação do justo não pode ser embasada na felicidade, em elementos religiosos, etc., pois são critérios não universalizáveis, mas no máximo generalizados. “Uma doutrina do direito meramente empírica é [...] uma cabeça que pode ser bela, mas infelizmente não tem cérebro” (KANT, 2014, p. 230).

Apenas a liberdade, enquanto uma ideia da razão, é o cerne normativo da justiça para Kant. Não há uma saída eudaimonista, baseada na felicidade, ou teonômica, embasada numa petição de princípio divino, para a justificação do direito em Kant, mas uma saída iluminista logonômica, no sentido que ela se dá dentro dos limites da racionalidade. Não há apenas uma logonomia, mas também uma eleuteronomia, no sentido que a liberdade é a lei da razão que normativamente justifica o direito.

Há uma fundamentação moral do direito em Kant. Aqui inaugura-se, com Kant, a teoria do direito racional sob uma justificativa secularizada. Não há direitos naturais amparados na lei divina, não há costumes, não há a razão enquanto faculdade capaz de legislar e justificar normas. Claro que há toda uma crítica quanto a essa justificação moral do direito em Kant, dentre elas, uma emblemática que é a do próprio Habermas (1997, p. 239) quando afirma que “[...] em Kant, o direito moral ou natural, deduzido *a priori* da razão prática, ocupa a tal ponto o lugar central, que o direito corre o risco de se desfazer em moral; falta pouco para o direito ser reduzido a um modo deficiente de moral.” O cerne da crítica de Habermas é que falta autonomia ao direito kantiano, e sua dependência moral, sob um enfoque meramente metafísico e transcendental, oblitera as bases políticas no tocante à sua legitimidade democrática.

Do ponto de vista sistemático, há, em Kant, uma divisão entre moral, direito, ética e política. A moral, mediante o conceito de liberdade, é a fonte normativa do direito, que é a legislação externa, isto é, a parte da coerção externa com vistas a mediar os arbítrios; a ética é a dimensão da autocooção / auto-obrigação e da autoconsciência, da internalização normativa, sem coerção da lei positiva ou jurídica. A política é a parte da aplicação (*Anwendung*). “A legislação ética (mesmo que deveres possam ser também externos) é aquela que *não* pode ser externa; a jurídica é aquela que também pode ser externa” (KANT, 2014, p. 220).

O direito em Kant não extrai sua normatividade – em termos de fundamentação e justificação – da ética, de si mesmo ou da política, mas da moral. A interpelação sobre o que é direito pode ser respondida a partir aquilo que está legalmente positivado, mas a pergunta sobre fundamentação, justificativa, embasamento e legitimidade excede a própria positividade da lei: “pode-se, portanto, pensar numa legislação externa que contivesse somente leis positivas, mas então teria de proceder uma lei natural que fundamentasse a autoridade do legislador” (KANT, 2014, p. 224).

Nesse sentido, o ganho de uma fundamentação metafísico-transcendental da justiça em Kant, a partir de um conceito moral de liberdade, é o afastamento do positivismo. Todavia, a sua limitação diz respeito à sua restrição a uma dimensão purista e inatista, que é a ideia regulativa de liberdade pensada em termos meramente metafísicos. É preciso, portanto, dar mais um passo em direção a uma ampliação da justiça, conectando-a a uma segunda dimensão ou esfera da justiça kantiana, que é a autonomia.

2. A dimensão ético-construtivista da justiça

A liberdade em Kant (2014, 214) pode ser compreendida em sentido ético em duas vertentes: negativa e positiva. A negativa é a independência dos estímulos sensíveis e, por isso, a capacidade da razão dominar e determinar as paixões; a positiva é a capacidade da razão dar lei por si mesma, portanto, é a autoderminação, autonomia. O outro conceito de liberdade diz respeito, como visto acima, ao seu sentido jurídico enquanto harmonização

dos arbítrios de acordo com leis universais – o sentido jurídico. Tanto na liberdade negativa quanto positiva nesse plano ético, está em jogo a relação entre sensível (fenomênico) e suprassensível (noumênico). A expectativa de Kant é que os agentes éticos superem a dimensão fenomênica e legislem a partir do noumênico, portanto, enquanto seres inteligíveis membros de um reino dos fins com vistas ao progresso moral do gênero humano. Legislar ou atuar mediante móveis empíricos e sensíveis, significa ficar preso a uma dimensão passional, e isso gera prejuízos para o projeto ético de uma moralidade universal.

A liberdade enquanto uma ideia regulativa da razão e inata, é um primeiro patamar normativo da justiça. Ela se expande no seu sentido positivo e autorreflexivo da autoconsciência e da autonomia e, assim, adquire um enquadramento subjetivo. Se antes o sentido de justiça estava ancorado no metafísico, agora ele é pensado a partir do ético. Diferente da primeira esfera, nesta a norma fundamental não é dada *a priori* de um modo forte enquanto inata, mas é construída, mesmo que ainda, *prima facie*, devedora de um internalismo. Não se trata, todavia, de abandonar a primeira esfera, mas apenas de ampliá-la com vistas a torná-la mais completa, isto é, que contemple tantos os aspectos formais quanto subjetivos e institucionais – daí a minha propositura das três esferas da justiça em Kant.

Nesta segunda dimensão da justiça kantiana, interpõe-se o protagonismo direto dos indivíduos enquanto agentes normativos. Eles decidem quais normas devem ser universalizadas. O critério do justo e do injusto não advém de um código inato, mas da capacidade de autoderminação. Penso que é muito bem-vinda neste contexto normativo a tese de Korsgaard (1998, 103-104), segundo a qual a autonomia é a fonte da obrigação e, por isso, a fonte da normatividade:

A estrutura reflexiva da consciência humana exige que você se identifique com alguma lei ou princípio que irá reger as suas escolhas. Ela exige que você seja uma lei para si mesmo. E essa é a fonte da normatividade. Assim, o argumento mostra exatamente o que Kant disse e fez: que a nossa autonomia é a fonte de obrigação.

Para Kant (1974, 198), o princípio da obrigação não deve ser buscado externamente, pois isso consistiria numa heteronomia, mas deve ser extraído exclusivamente da razão, enquanto faculdade capaz de legislar por si mesma. Disso, depreende o procedimento do imperativo categórico segundo o qual as máximas devem se tornar leis práticas. As máximas são princípios subjetivos de ação, isto é, aquilo que o agente pensa ser o justo; leis práticas são leis morais universais. A justiça pensada em termos de autonomia implica que o indivíduo use do procedimento do imperativo categórico e se certifique se sua ação pode ser universalmente válida para a comunidade ética da qual é partícipe, comunidade ética não no sentido meramente contextualista de um *ethos* em específico, mas de uma comunidade ética que engloba todos os seres racionais participantes do reino dos fins, entendido como ligação sistemática de todos agentes racionais e morais.

A justiça em nível ético, enquanto um processo de autonomia, está vinculada praticamente com o conceito de “imputabilidade”: pelo fato de sermos racionais, livres, autônomos, somos capazes de escolher e deliberar pela boa ação, de modo que devemos ser responsabilizados por ações não justas para com outrem. É isso que confere personalidade moral ao indivíduo, que é algo distinto da personalidade em nível psicológico que significa tornar-se consciente de sua própria identidade (KANT, 2014, p. 26).

Um indivíduo justo em nível ético, para Kant, é, portanto, aquele que faz um exercício racional de pensar se aquilo que pensa como justo pode ser universalizado para outros indivíduos; isso é feito mediante um procedimento de universalização que demanda autocrítica, autonomia, e sensibilidade intersubjetiva. Nesse sentido, é equivocado entender a ética kantiana como sendo subjetivista, egoísta e solipsista, pois, ela demanda dos agentes éticos a preocupação para com outros indivíduos; o próprio procedimento do imperativo categórico, em sua forma, implica a universalização normativa, em vez de ensimesmamento, fechamento. A interiorização é apenas um dos momentos do processo, porém seu objetivo é uma abertura ética.

Desse modo, penso que Roessler (2013, p. 17) tem razão ao se opor à tese de Honneth (2015) segundo a qual a autonomia kantiana recaria num monologismo e numa patologia social, no sentido que não passaria dos limites do subjetivismo. Para ela, Honneth não leva em conta as pré-condições sociais das máximas em Kant, isto é, ele marginaliza o potencial social prévio dos agentes éticos inseridos em seus contextos práticos e *ethos* social. Isso significa que as máximas são gestadas, antes de tudo, dentro de contextos sociais de indivíduos previamente situados.

Apesar das críticas ao déficit de intersubjetividade da ética kantiana, Habermas (1998, p. 51) reconhece que ela supera a regra de ouro segundo a qual não debes fazer ao outro o que não queres que o outro faça a ti, pois a boa ação em Kant não é realizada tendo em vista um retorno, uma barganha, mas é boa em si; enquanto que na regra de ouro, uma má ação não é realizada porque é injusta em si, mas porque o indivíduo teme que o outro a realize proporcionalmente. A regra de ouro ainda é egocêntrica; a ética de Kant é incondicional e normativamente estruturada para o outro devido a sua universalidade.

Outro ponto a ser focado nesta esfera ética da justiça kantiana é o que Bilbeny (1994, p. 32) chama de “igualitarismo moral”, a saber, “todos têm voz na razão, e somente por isso não nos permitimos reconhecer, pois, nem mais juiz que o próprio juízo, nem mais fundamento para a ética do que o derivado desta atividade, o julgar ligado à razão.” Se a autonomia é a fonte da normatividade, não é necessário submeter-se e render-se a qualquer heteronomia que venha a restringir a capacidade reflexiva do agente ético e, igualmente, não se pode distinguir tais agentes por diferenças sexistas de gênero, raça, cor, etnia, condição social, etc., pois todos são capazes de legislar moralmente. Isso demonstra que a justiça kantiana em nível ético, pensada a partir da autonomia enquanto fundamento normativo da dignidade humana, é inclusiva. Nesse sentido, é oportuna a tese de Rawls (2005, p. 351) segundo a qual, “a concepção moral básica de Kant é a de uma aristocracia que inclui cada um como pessoa livre e igual. Não é uma aristocracia da natureza ou de classe social [...]” Destarte, são sem sentido hipóteses segundo as quais a ética kantiana seria androcêntrica, como a levantada por Guisán (p. 1988, 168); em nenhum momento, Kant limita a autonomia ética a homens: homens e mulheres, todos os seres capazes de fazer uso da razão, são legisladores éticos.

3. A dimensão socioinstitucional da justiça

O modelo ético-construtivista de justiça em Kant tem suas vantagens e desvantagens: sua vantagem, à medida que se estabelece a partir da autonomia e da autorresponsabilização normativa, consiste em superar o inatismo do primeiro modelo; sua desvantagem, a meu ver, é que, apesar de sua abertura ética rumo a uma intersubjetividade, ele ainda carece de uma inflexão socioinstitucional mais robusta, algo que eu pretendo propor neste terceiro

modelo a partir do Estado de direito, do republicanismo, da assistência social aos mais necessitados, e da opinião pública.

A justiça em Kant, enquanto uma dimensão socioinstitucional, tem o seu início com a defesa do Estado de direito e o seu republicanismo enquanto superação das instabilidades do estado de natureza. No estado de natureza, os indivíduos, movidos pelo antagonismo de sua sociabilidade insociável, estão sob a iminência de conflitos e não há leis públicas, mas tão-somente privadas, para fazer a mediação dos possíveis conflitos. Ele é uma condição “*Unrecht*”, no sentido de uma situação destituída de justiça pública. Em tal situação nenhuma coisa pode ser minha ou tua definitivamente, isto é, há apenas posse física, mas não há posse jurídica e certa da coisa (KANT, 2014) e, concomitantemente, há possibilidade de violência. Portanto, por razões concernentes à falta de segurança e à falta de certeza jurídica acerca da propriedade, é necessário sair dessa condição e estabelecer contratualmente uma condição jurídica pública implementada num Estado de direito e numa associação política institucionalmente segura capaz de mediar coercitivamente as relações entre os indivíduos. A razão impõe que seja estabelecida essa *conditio iuris* (KANT, 2014, p. 176).

Essa questão da mediação das relações entre os indivíduos é algo central nessa transição de uma condição a outra, inclusive, o próprio conceito kantiano de direito público remete a isso, no sentido que ele é entendido como “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser reunido com o arbítrio do outro segundo uma lei universal de liberdade” (KANT, 2014, p. 34). Isso tem implicações sobre o próprio conceito de justiça: “é justa toda ação segundo a qual ou segundo cuja a máxima a liberdade do arbítrio de cada um pode coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal etc.” (KANT, 2014, p. 35).

Trata-se de uma liberdade negativa pensada – tal qual Hobbes (2003) – enquanto ausência de impedimentos externos para ação, ou liberdade enquanto não intervenção. Se o indivíduo é falho do ponto de vista ético, então sobre ele deve incidir o império do direito, em que a coerção toma o lugar da autocoação e da autoconsciência. Entretanto, não há e não deve haver uma antítese entre liberdade e coerção, pois uma coerção apenas é legítima quando é acionada para garantir a liberdade. Como destaca Marcuse (1972, p. 96), “da mesma forma que a coerção ‘legítima’ só é possível com base na liberdade, a liberdade ‘legítima’ exige por si mesma a coerção para que possa existir.”

O Estado de direito defendido por Kant é o republicano. O republicanismo é a única forma de governo capaz de equilibrar liberdade, lei e poder (KANT, 2006, n. 330). Ele é, para Kant (2010, p. 24), “o princípio da separação do poder executivo (o governo) do legislativo”, que impede que o soberano se torne um déspota capaz de açambarcar para si todos os poderes. Normativamente, o republicanismo é o “governo das leis” que obsta a transformação do Estado e da coisa pública num patrimônio. A soberania máxima é da lei e da constituição, lei esta que deve ser reportada aos princípios fundamentais do contrato originário: a liberdade e a igualdade. Isso traz implicações para a defesa da soberania popular em Kant, sobretudo, na sua afirmação segundo a qual, “o que um povo não pode decidir a seu respeito, também não o pode o legislador em relação ao povo” (KANT, 1995, p. 91). Na *Doutrina do Direito*, afirma Kant (2014, p. 161): “toda verdadeira república é e não pode ser outra coisa senão um sistema representativo do povo, para em seu nome e pela união de todos os cidadãos cuidar dos direitos do povo, por intermédio de seus delegados (deputados).”

O republicanismo tem relevância no direito internacional, sobretudo, no que diz respeito à deliberação sobre a guerra. Se em Hegel (2010, § 324), é um dever ético do indivíduo deixar tudo que faz parte do decurso do viver para luta pelo Estado numa guerra, em Kant, isso não é uma questão de imposição ética, mas um tema submetido ao crivo do próprio cidadão:

Que é um monarca absoluto? – É aquele a cuja ordem, quando diz ‘deve haver guerra’, logo a guerra tem lugar. – Que é, pelo contrário, um monarca de poder limitado? Aquele que antes deve consultar o povo se deve ou não haver guerra; e se o povo diz: ‘não é necessária a guerra’, então a guerra não ocorre (KANT, 1993, p. 108).

Além disso, o Estado republicano kantiano tem um papel social relevante no que concerne à assistência aos mais necessitados, o que Susan Shell (2016) interpreta como “justiça redistributiva” kantiana. De acordo com Kant (2014, p. 143),

O governo tem, portanto, por razões públicas, o direito de obrigar os abastados a fornecer os meios para a preservação daqueles que não o são, mesmo em termos das necessidades naturais mais elementares; porque sua existência é ao mesmo tempo um ato de submissão à proteção e ao cuidado da coisa pública, necessário para sua existência, com o qual se comprometeram, no que o Estado funda então seu direito de obrigar os abastados a contribuir o seu para a preservação de seus concidadãos.

Não se trata de um assistencialismo; a ideia de Kant é que o Estado, sob esse enfoque de justiça social, ofereça as condições sociais básicas para que os indivíduos possam viver dignamente e possam desenvolver autonomamente suas habilidades, seus fins e objetivos pessoais de vida. O Estado deve garantir uma vida digna, inclusive do ponto de vista material, tanto para cidadãos ativos que são os aptos ao voto, quanto para aqueles que não o são, isto é, para os cidadãos passivos (mulheres, indivíduos não independentes do ponto de vista econômico). Este é um ponto problemático na filosofia jurídico-política de Kant, o *gap* entre cidadania ativa e passiva a partir de critérios censitários e androcêntricos, repetindo os preconceitos e *status quo* de sua época. Para Höffe (2005, p. 258), Kant teria condições de balizar os critérios da cidadania a partir da responsabilidade ética ou jurídica. De acordo com Kersting (2009, p. 429), Kant “transforma o Estado racional, que faz de todos os seres humanos cidadãos, num Estado de proprietários, relegando todos os não-proprietários à situação degradada de seres políticos de segunda categoria.”

Enfim, no que diz respeito à opinião pública em Kant, ela se efetiva a partir de dois vetores: do uso público da razão⁴, enquanto uma necessidade de efetivar a liberdade de expressão, num contexto denunciado por Kant, de forte repressão do pensar – e o próprio Kant, sofreu tal restrição por conta da publicação de *A religião nos limites da simples razão*. “Ouço, agora, porém exclamar de todos os lados: não raciocineis! O oficial diz: não raciocineis, mas exercitai-vos! O financista exclama: não raciocineis, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocineis, mas crede! [...]. Eis aqui por toda a parte a restrição da liberdade” (KANT, 1974, p. 104).

4 “Entendo, contudo, sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto sábio, faz dela diante do grande público do mundo letrado.” (KANT, 1974, p. 104). Pode-se aqui pensar, igualmente, a opinião pública como uma aplicação do princípio formal ou transcendental da publicidade, segundo o qual todas as máximas relativas aos direitos do ser humano devem ser públicas e transparentes (KANT, 2010).

O segundo vetor de ativação da opinião pública em Kant, diz respeito ao seu uso enquanto alternativa à resistência ativa. Como se sabe, Kant (2014) refuta a resistência porque ela jamais teria amparo constitucional, pois uma lei não poderia prever o fim do Estado de direito, e, além disso, uma resistência causaria a maior das injustiças, que seria o retorno ao estado de natureza. Nesse sentido, há duas saídas para retificar uma lei injusta ou ato injusto: a reforma, que é um ato interno ao poder soberano, sem a participação popular; e a resistência negativa, ou opinião pública, que consiste no direito constitucional que um povo tem de se opor, por meio da liberdade de escrever, a leis injustas.

[...] é preciso conceder ao cidadão [...] com a autorização do poder soberano, a faculdade de fazer conhecer publicamente a sua opinião sobre o que, nos decretos do mesmo soberano, lhe parecer ser uma injustiça a respeito da comunidade. [...]. Por isso, a liberdade de escrever – contida nos limites do respeito e do amor pela constituição sob a qual se vive [...] é um paládio dos direitos dos povos. (KANT, 1995, p. 91).

Considerações finais

Pode-se concluir, enquanto resultado da pesquisa, que a justiça em Kant pode ser pensada a partir de três dimensões evolutivas: (i) a metafísica que toma por base justificatória a liberdade inata e a igualdade; (ii) a autonomia enquanto apropriação subjetiva da liberdade e sua extensão na autorresponsabilização normativa; (iii) a “socioinstitucional”, em que a liberdade se efetiva dentro do Estado de direito republicano, na assistência social aos mais necessitados, e na opinião pública. Portanto, pensar Kant apenas sob um enfoque da crítica do formalismo operada por Hegel, e um Kant enquanto limitado a um subjetivismo é, conforme demonstrei, uma leitura equivocada. É preciso reler e revisitar Kant a partir de um enfoque intersubjetivo e social.

Referências bibliográficas:

- BILBENY, Norbert. *Kant y el tribunal de la conciencia*. Barcelona: Gedisa, 1994.
- FORST, Rainer. *Contextos da justiça: Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- GUISÁN, Esperanza. “Immanuel Kant: Una versión masculina de la ética”. In: *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. ARANGUREN, José Luis. [et al.]. Barcelona: Editorial Anthropos, 1988, p. 167-196.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- _____. *Mudança estrutural da esfera pública: Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1998.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2010.
- _____. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: Seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.
- _____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo Iluminuras, 2006.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- _____. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- _____. Resposta à pergunta: O que é esclarecimento? In: *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- _____. *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KERSTING, Wolfgang. “Política, liberdade e ordem: A filosofia política de Kant”. In: GUYER, Paul (org.). *Kant*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.
- KORSGAARD, Christine Marion (et. al). *The Sources of Normativity*. New York: Cambridge University Press, 1998.
- LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. *A teoria da justiça de Immanuel Kant: esfera pública e reconstrução normativa*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.
- MARCUSE, Herbert. *Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.
- RAWLS, John. *História da filosofia moral*. Organizado por Barbara Herman. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ROESSLER, Beate. Kantian Autonomy and its Social Preconditions: On Axel Honneth’s Das Recht der Freiheit. In: *Krisis – Journal for Contemporary Philosophy / Universiteit van Amsterdam*, 2013, Issue I, p. 14-17.
- SHELL, Susan. Kant on Citizenship, Society, and redistributive Justice. In: *Kant and Social Policies*. PINZANI, A (et al). London: Palgrave, 2016, p. 1-23.

O poder e ação coletiva: Perspectivas de abordagem do sujeito político

Graziella Alcântara Mazzei¹

Poder e ação coletiva

No quarto capítulo da sua obra de 1999, “The Power of Solidarity: Hannah Arendt”, Amy Allen se dedica a analisar o uso da categoria de poder no pensamento político de Hannah Arendt, explicitando suas características centrais, e principalmente, defendendo seu potencial produtivo para a articulação de ideias necessárias à teoria feminista, como as de resistência coletiva e agência política.

É através de uma proposta de aproximação entre quadros teóricos de Arendt, Foucault e Butler que Allen estrutura este capítulo e traça similaridades e distanciamentos entre eles em relação ao seu uso da categoria de poder. No balanço pretendido entre esses autores, a busca de similaridades e diferenças visa não à contraposição de seus arcabouços teóricos, mas à articulação de possíveis pontos de complementação entre eles para uma análise mais rica e complexa da categoria de poder. Introduzir a categoria de poder arendtiana neste contexto significa, segundo Allen, uma tentativa de “oferecer uma visão do poder que pode nos ajudar a criar laços solidários que unem membros dos movimentos sociais e fazem a resistência coletiva possível” (ALLEN, p.88, 1999). Para tanto, será necessário lidar com essa categoria levando em consideração os conceitos centrais que perfazem seu pensamento político mais amplo – como ação, discurso e esfera pública – e que permitem ao poder engendrar as noções de resistência e coletividade que são buscadas por Allen.

A estrutura deste trabalho, que se resume no balanço entre concepções diferentes de poder e a apresentação de uma possível chave positiva para ele, nos direciona a compreender que, para os propósitos de Allen nesta obra de 1999, a concepção arendtiana de poder permite conceber modos de resistência operados através de uma perspectiva de compartilhamento de traços comuns e laços de solidariedade entre os membros de uma ação conjunta. Porém, essa mesma concepção também soma algumas limitações não tão interessantes como a limitação da análise das relações de poder essencialmente ao espaço político. Quer dizer: se por um lado Arendt é útil aos olhos de Allen por trazer uma concepção de poder ligada a um potencial positivo de ação e criação no espaço público, construindo laços de solidariedade entre os membros, Allen ao mesmo tempo parece concebê-lo como “a rosy picture of power relations” que é singularmente inútil para teorizar as relações sistêmicas de dominação contra as quais esses atores lutam (ALLEN, 1999, p.111), resultado de uma

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul/UFRGS

concepção que não abrange a possibilidade de avaliar a atividade do poder ligada à esfera privada do lar, bem como seu exercício relacionado a posições de comando e obediência.

Na possibilidade de integração livre e igual entre os indivíduos no espaço público, o poder se dá como uma potencialidade e vem a ser efetivado através da formação de uma vontade comum tecida através de uma noção de ação coletiva. Dado que ninguém possui verdadeiramente o poder; ele surge entre os homens que atuam em conjunto, e desaparece quando eles novamente se dispersam (ARENDDT, 1958, p.212), o poder em Arendt pode ser visto como um fenômeno específico do coletivo dado enquanto organização política.

Como uma categoria comunicativamente produzida e essencialmente política, a categoria de poder que é resgatada do contexto das obras de Hannah Arendt oferece ao debate feminista, assim como já evidenciado por Allen, importantes contribuições para formulação de uma perspectiva mais positiva de poder. Neste sentido, um modelo de poder comunicativo não se mostra apenas mais positivo que as formas tradicionais de compreender o poder, como aquelas que estão sob uma rubrica de modelo *power-over*. Mas, sendo um efeito da ação coletiva, o poder, visto dessa maneira, se afasta de formas violentas e instrumentais de exercício e, assim como se distancia destes, se aproxima de noções de coletividade e resistência que podem ser pensadas exatamente porque essa forma de poder inclui uma dinâmica relacional comunicativa como seu ponto de partida.

Solidariedade como resistência

Ao ver na noção de solidariedade uma ótima ferramenta teórica para elaboração de ideias de resistência coletiva como possível resposta para uma quebra da perpetuação de relações de subordinação de gênero, segundo Allen, o modelo de solidariedade parece, muitas vezes, depender dessas noções problemáticas de mulheres ou “*womens’s common experience*” (ALLEN, 1999, p.04), que faz com que a noção de solidariedade pareça estar ancorada diretamente a uma necessidade de generalização da categoria de mulher para que essa rede de solidariedade seja fundamentada de maneira sólida. Nessa perspectiva, compreender o termo solidariedade se dirige também a compreensão de uma noção de “*essência de mulher*”. Assim, ao utilizar o conceito de solidariedade, Allen deve dar conta de uma dicotomia que paralisa o debate acerca das formas de resistência política possíveis que se interligam a discussões sobre identidade política. Tal impasse é estimulado pela discordância entre teóricas críticas feministas que defendem de um lado uma ideia de mulher que se constitui através da pressuposição de traços em comum e uma essência compartilhada, que então vem a formar o conceito abstrato de “*mulher*” e, de outro lado, aquelas que reagem a esta visão essencialista a favor de uma visão mais fragmentária de identidade.

Allen, em “*Solidarity after identity politics: Hannah Arendt and the power of feminist theory*” (1999) dá maior vazão a este debate e considera as pressuposições colocadas em jogo pelos dois lados em relação não apenas ao que é discutido a respeito da formação de identidades em prol de movimentos sociais e ação política, mas à luz de leituras das obras de Arendt que levam a alguma dessas duas extremidades – essencialista ou fragmentária.

Diante de leituras tão dissonantes a respeito do que é produzido por Arendt e o que é realmente cabível a ser utilizado como solução nas demandas do feminismo, Allen parece oferecer um meio termo harmonioso entre essas diferentes leituras – representando uma postura positiva – que vai além da necessidade de se decidir entre uma identidade ou não identidade como forma para uma unidade. A fim de fugir desses extremos que em nada são úteis na formulação de vias de resistência, mas, ao contrário, minam veementemente suas possibilidades, Allen parte de uma leitura de Arendt que vê a identidade através de um modelo de “dialect identity”. Segundo Allen, através de uma visão dialética de identidade, capturando a teoria política através de recortes específicos, é possível que seja construída uma noção de solidariedade útil aos propósitos feministas de emancipação:

A consideração dialética de Arendt sobre igualdade e distinção, de comunalidade através da diferença, oferece recursos para uma teoria crítica feminista de poder que substitui a oposição entre identidade excludente e não identidade fragmentária e reformula a solidariedade como resultado de ação em acordo, ao invés de uma identidade pré-dada, fixa e repressiva (Allen, 1999b, 106).

A ideia de solidariedade que não é explícita em Arendt por ela mesma, parece se resumir, principalmente, ao que é trabalhado por Arendt em “A Condição Humana” (1958), onde uma ideia de solidariedade surge a partir de uma concepção positiva de poder entendida como ação coletiva. Além disso, o conceito de pluralidade dá a possibilidade de que Arendt caracterize a sua esfera pública como um espaço que, ao mesmo tempo em que oferece um ideal de igualdade entre os indivíduos, é capaz de preservar também suas diferenças. A identidade, segundo esse contexto político, se constitui através de um movimento dialético entre igualdade e diferença, onde traços em comum são considerados pontes de igualdade entre os indivíduos. Pois, mesmo que a tese de Arendt recuse uma ideia de igualdade (sameness) no seu sentido forte, dada a pluralidade necessária que deve ser preservada e que mantém vivo o tecido político de ações da esfera pública, é pressuposto um ideal de comunalidade (commonality) que é compartilhado entre os indivíduos, sem o qual, seria impossível formular os objetivos políticos (ALLEN, 1999, p. 105). Segundo Allen:

A concepção feminista de solidariedade que nós podemos selecionar do trabalho de Arendt repousa sobre uma concepção mediada de identidade de grupo. A categoria de mulher não é um fato controverso nem uma pura ficção; é um fato político; como fato isso é inegável e tentar negar isso é cegar-se a realidades políticas, mas como político, é mutável” (ALLEN, 1999, p.109)

É importante notar, a respeito dessa noção de solidariedade, que assim como colocado em parágrafos anteriores, ela não é desenvolvida explicitamente por Arendt. Contudo, a leitura de Arendt feita por Allen traz como proposta uma interpretação menos pretensiosa do pensamento arendtiano. Isto é, que o objetivo não seja o encaixe pleno de todo arcabouço teórico de Arendt aos objetivos do feminismo, mas, ao contrário disso, que a proposta interpretativa esteja em se limitar em recortes específicos de conceitos e análises do político aplicáveis ao debate feminista, onde os mesmos possam atuar como ferramentas teóricas benéficas a elaboração de soluções e vias emancipatórias. Assim, a intersecção proposta por Allen entre Arendt e o debate feminista é focada:

Sobre os recursos teóricos que nós podemos escolher do trabalho de Arendt que poderia então ser usado em uma teoria feminista crítica do poder projetada para iluminar os eixos de dominação de gênero, raça, classe e sexualidade, e destacar as possibilidades de resistência individual e coletiva a tal dominação. (ALLEN, 1999b, p.98)

Desta forma, Allen parece cumprir o objetivo de entregar ao debate feminista não apenas uma concepção mais positiva de poder, mas, junto a ele, noções consideravelmente frutíferas ao que se pretende alcançar em uma teoria crítica feminista emancipatória.

Conclusão

Em sua obra de 1999, Allen parece indicar estar diante de um modelo de poder que se mostra amplamente positivo a teoria crítica feminista e que possibilita, em hipótese, a elaboração de vias de resistência coletiva e agência política. Contudo, Allen não avança com esse modelo como chave de análise para o problema do sujeito que se fundamenta, em parte, a partir de uma categoria de poder que seja capaz de teorizar a centralidade do mesmo no processo de subjetivação e na produção de relações de subordinação. O abandono do uso da categoria de poder comunicativo de Arendt da primeira para segunda obra não é um tema que entre em voga e nem mesmo é discutido por Allen. Porém, marca um deslocamento de interesses relevante que é feito neste movimento teórico.

A explicação para tal abandono pode ser elaborada através de duas hipóteses. Sugiro que a primeira delas, talvez um pouco mais evidente, seja a pretensão de Allen em 2008 de compreender o processo de subjetivação do sujeito através de uma categoria de poder que ofereça uma análise mais complexa desse processo. Ou seja, ao se propor dar conta de um impasse que se funda em uma análise do sujeito político através do poder e autonomia, Allen deve buscar uma categoria de poder que aborde em toda profundidade o processo de subjetivação e o exercício produtivo do poder em relação ao sujeito. Esse tipo de análise, no entanto, é uma interpretação² do poder que não é formulada no modelo comunicativo de poder em Arendt. Sendo assim, Allen, dado o objetivo de analisar o papel do poder na formação do sujeito e na perpetuação de relações de dominação, deve deslocar seu interesse para um modelo de poder que se concentre além de um modelo comunicativo, mas que atinja outras formas de exercício, como seu caráter produtivo. A segunda hipótese estaria na interpretação do papel desempenhado e nos objetivos de cada uma das obras de Allen. Enquanto em “The Power of Feminist Theory” (1999) busca dar conta de uma análise complexa do poder e, ao mesmo tempo, mostra-se entrelaçada a objetivos bastante práticos relacionados diretamente aos interesses dos movimentos feministas, “The Politics Our Selves” (2008) se apresenta como uma obra de maior exigência teórica. Naturalmente Allen não se desvincula de interesses práticos sobre noções que proporcionariam maior estabilidade e potência ao feminismo como movimento, porém, esse não parece tão fortemente ser o pano de fundo que guia Allen neste momento. Em contraste com o que é produzido em 1999, Allen se esforça em resolver uma cisão teórica relevante ao andamento do debate político feminista, que se concentra no embate entre compreensões que, aparentemente, são incompatíveis entre si. Evidentemente, o modelo de poder arendtiano é indispensável para Allen e um grande ganho em relação ao que pode se desprender dele, porém sua utilização se mostra mais proveitosa ao contexto de uma análise que se propõe a

2 O mais próximo que Arendt parece chegar de uma ideia de subjetivação interligada ao poder através das suas principais obras é uma ideia de “revelação do agente”, dada rapidamente no capítulo “A Teia de Relações e as Histórias Humanas” em *A Condição Humana*.

compreender o poder do ponto de vista mais prático de sua aplicação a movimentos sociais e noções de coletividade e redes de solidariedade. Contudo, ao deslocar seu interesse para uma análise do feminismo sob uma lente mais teórica em 2008, Allen troca um modelo de poder que, em 1999, se mostra útil à possibilidade de engendrar ideias de coletividade e resistência através do termo solidariedade – e, ao mesmo tempo, inadequado em teorizar a produção e perpetuação de relações de subordinação – por outro referencial de poder, dado em vertente pós-estruturalista, que deve responder melhor aos objetivos teóricos que são tema desta obra posterior.

Referências bibliográficas:

ALLEN, Amy. *The power of feminist theory: domination, resistance and solidarity*. Oxford: Westview, 1999.

_____. *Solidarity after identity politics: Hannah Arendt and the power of feminist theory*. *Philosophy & Social Criticism*: vol 25/no 1, pp. 97-118, 1999b.

_____. *The politics of our selves: power, autonomy and gender in modern critical theory*. New York: Columbia University Press, 2008.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 9ª edição, 2011. Rio de Janeiro/RJ: Editora Forence, 1958.

Performance e crítica imanente¹

Ítalo Alves²

Neste trabalho, pretendo discutir o papel de práticas não discursivas em um projeto de crítica social imanente, observando especialmente a questão sobre a capacidade normativa dessas práticas que chamo de não discursivas. Me questiono se um tipo de crítica canonizada por Habermas, que consiste em olhar para práticas sociais como lugar próprio de identificação de normatividade, é capaz identificar alguma capacidade normativa no aspecto não discursivo dessas práticas. Minha questão central é se, além do conteúdo discursivo de práticas sociais, há alguma capacidade normativa na forma como esse discurso é apresentado e recebido; isto é, em seu aspecto performativo.

Minha hipótese é positiva. Isto é, defendo que o aspecto performativo da interação, da forma específica como o concebo, é autônomo em sua capacidade de apresentar reivindicações política normativas. Procuo fazer isso aventando teses do interacionismo simbólico.

A concepção do problema tem naturalmente um fim teórico, de exploração dos limites do que nos permitem, por exemplo, os projetos de fundamentação de normatividade de Habermas e Honneth, mas é informada por um problema político prático, que é a compreensão, em última instância, de novos movimentos sociais e novas práticas de organização política que talvez não se organizem necessariamente ao redor de discursos e reivindicações racionalmente articuladas. Penso, por exemplo, em movimentos como Occupy, a Revolução de 2011 no Egito (Praça Tahrir), em certa medida junho de 2013 no Brasil, e as ocupações de escolas e universidades em 2016 contra os cortes na educação. Naturalmente, não pretendo explicar ou fazer uma teoria geral desse tipo de manifestação, apenas menciono-as porque o trabalho encontra nelas bons exemplos de formas de ação política que não se organizam tão claramente ao redor de reivindicações normativas discursivamente articuladas.

A teoria crítica, de Adorno e Horkheimer até Habermas e Honneth, nunca lidou diretamente com o conceito de performance. Parcialmente porque o significado atual do termo é mais recente, e parcialmente porque apenas não era uma questão para o marxismo crítico das primeiras gerações. Por esse motivo, uma análise da sociedade e da cultura a partir do conceito de “ritual” por exemplo, normalmente atribuída à sociologia de Durkheim, ou ao interacionismo simbólico, nunca foram centrais. De fato, Habermas se vale de algumas teses de Mead, mas ainda submete o aspecto performativo da ação a uma justificação transcendental, orientada pela razão

1 Financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), processo n.º 140576/2018-5.

2 Doutorando em filosofia na PUCRS

discursiva. Honneth concede um papel maior ao interacionismo simbólico e incorpora o trabalho de Mead de uma forma mais robusta. Além disso, em várias passagens de *O Direito da Liberdade*, por exemplo, Honneth sugere que a normatividade social pode ser identificada antes nos âmbitos artístico e literário e só então na razão e no discurso Honneth não chega a desenvolver essa linha de raciocínio, mas esse insight significa uma abertura possível para a hipótese que estou defendendo.

A ideia do comportamento humano como performance não é particularmente nova. Nas ciências sociais, talvez o trabalho de Erving Goffman, sobretudo em *A Representação do Eu na Vida Quotidiana* (1956) seja um texto central a operar sociologicamente a partir desse conceito de performance. Nesse trabalho, Goffman analisa as formas através das quais indivíduos, num contexto de interação interindividual, buscam controlar as variáveis da percepção de seus atos, de forma a causar em seus interlocutores a impressão que desejam. Segundo Goffman, “quando um indivíduo está perante outros, ele terá vários motivos para tentar controlar a impressão que eles recebem dessa situação” (1956, p. 8). Essa “atividade de um dado participante, em dada ocasião, que serve para influenciar de alguma forma qualquer um dos outros participantes” é a definição de Goffman de performance (1956, p. 8). Em *A Representação do Eu*, Goffman investiga o funcionamento da performance em interações face-a-face, como as que acontecem em escolas, prédios profissionais, na rua etc. As palavras que Goffman usa vem originalmente do teatro: ele fala em ator, em performance, em público, em papel, palco etc. A homologia entre categorias sociais e teatrais seria justificada, segundo Goffman, porque as mesmas dinâmicas estariam em jogo. Na vida cotidiana, a performance individual – isto é, a forma específica em que um ator interpreta um papel – tem a capacidade de alterar a forma como sua fala é recebida pelo público. Em outras palavras, o conteúdo discursivo de práticas comunicativas é influenciado, modificado, alterado pelo aspecto sensível de sua apresentação, sua performance.

A consciência da natureza performativa de aspectos da vida social pode servir, por exemplo, para apontar a falta de justificação de fundamentos normativos aceitos de fato. No movimento Occupy nos Estados Unidos se ouvia frequentemente gritos de protestos que começavam com “We the people”, “Nós, o povo”, que é o preâmbulo da Constituição americana, também da Carta das Nações Unidas. O que vemos na prática, nesse tipo de episódio, é um grupo arrogando para si a qualidade universal de “povo”, e fazendo isso sem nenhum tipo de justificação argumentativa, discursiva, mas confiando no próprio poder performativo da afirmação. Não estaria em jogo esse tipo de fundamentação performativa também nos próprios documentos “originais” – a Constituição e a Carta das Nações Unidas? Não teriam elas também fundamentos essencialmente performativos?

Quando aplicamos teorias da performance à atividade política em um ambiente que podemos chamar de esfera pública, acredito que temos ferramentas interessantes para começar a avaliar os aspectos não discursivos da interação e como eles afetam e interferem na moldagem e fundamentação de diferentes ordens normativas. Se aceitamos que a esfera pública é o *locus* próprio da ação política, definida aqui provisoriamente como a posição, recepção e contraposição de reivindicações normativas, devemos entender quais mecanismos interativos estão em jogo em sua operação. E quando falamos de esferas públicas históricas, efetivas, vemos que talvez a forma como essas demandas e reivindicações tomam forma é frequentemente tão importante quanto, ou talvez até mais importante que seu conteúdo argumentativo. Quando um grupo político prefere apresentar uma reivindicação na forma de uma manifestação pública na frente da sede do governo, por exemplo, em vez de escrever uma carta pública ou preencher um formulário na burocracia mais próxima, por exemplo, há um número de razões atrás dessa preferência: concepções de estratégia política, ideais de comunicação etc., mas, acima de tudo, propostas e expectativas de normatividade. Do texto de uma carta aberta, às escolhas de locais e espaços de organização, até às palavras

escritas em cartazes de manifestação, esses elementos revelam, muitas vezes mais do que o próprio conteúdo discursivo que veiculam, intenções e expectativas normativas, formas de interação com reivindicações contrárias, e o substrato normativo aonde essas interações fluem em várias esferas – moral, política, jurídica etc.

Ao identificar as expectativas normativas de sujeitos sociais em sua interação, quero sugerir que somos capazes de identificar se o âmbito em que a interação diz respeito – isto é, sobre regras éticas, morais, políticas, de etiqueta etc. – é mais ou menos adequado às expectativas normativas levantadas na interação. Nesse sentido, desvelar cargas normativas já presentes em práticas performativas pode servir a funções críticas muito claras. Uma forma bastante comum de deslegitimar práticas de resistência ou contra-hegemônicas em geral é dizer que seu discurso é vazio, que sua manifestação só busca gerar instabilidade social sem apresentar nenhuma agenda prospectiva. Contra essa visão, uma análise das cargas normativas em práticas sociais não discursivas pode servir para articular demandas e reivindicações que não são facilmente identificáveis em práticas políticas mais tradicionais e consolidadas.

Referências bibliográficas:

- AUSLANDER, P. *Presence and Resistance: Postmodernism and Cultural Politics in Contemporary American Performance*. University of Michigan Press, 1994.
- DIAMOND, E. The Shudder of Catharsis in Twentieth-Century Performance. In PARKER, E; Sedgwick, E. (Eds.). *Performativity and Performance*. New York: Routledge, 1995.
- GOFFMAN, E. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh, 1956.
- HABERMAS, J. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: MIT Press, 1990.
- HABERMAS, J. *Between Facts and Norms*. Cambridge: MIT Press, 1998.
- HONNETH, A. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Cambridge: MIT Press, 1991.
- HONNETH, A. *Suffering from indeterminacy: an attempt at a reactualization of Hegel's Philosophy of right: two lectures*. Assen: Van Gorcum, 2000.
- HONNETH, A. Reconstructive Social Critique with a Genealogical Reservation: On the Idea of Critique in the Frankfurt School. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, n. 22, v. 2, p. 3-11, 2001.
- HONNETH, A. *Freedom's right: the social foundations of democratic life*. New York: Columbia University Press, 2013.
- MOUFFE, C. *On the Political* (1st edition). London; New York: Routledge, 2005.
- RANCIÈRE, J. *Dissensus: on politics and aesthetics*. London; New York: Continuum, 2010.
- STAHL, T. Habermas and the Project of Immanent Critique. *Constellations*, v. 20, n. 4, p. 533-552, dez. 2013.

Narratividade, subjetivação e democracia em Seyla Benhabib

Jéssica Omena Valmorbida¹

Em *Situating the Self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, Benhabib apresenta seu projeto de reconstrução do universalismo moral e político a fim salvá-lo de seus excessos racionalistas e de sua cegueira de gênero, que segundo a autora permanecem ainda na ética de seu interlocutor direto, Jürgen Habermas. Nesse acerto de contas com a tradição moral universalista, Benhabib assume que é possível aderir ao *insight* da ética comunicativa – o fato de as normas morais serem estabelecidas intersubjetivamente por meio de um processo de argumentação prática –, sem cair num excesso de racionalismo característico de uma ética deontológica, ou mesmo ignorar as demandas dos movimentos sociais. Mas para tanto, é necessário que os indivíduos sejam vistos a partir de duas perspectivas: a do “outro concreto” e a do “outro generalizado”.

De acordo com o ponto de vista do “outro generalizado”, cada indivíduo é um ser racional e ativo, capaz de senso de justiça, de formular uma visão de bem e de se engajar em busca desta última, além de ser dotado dos mesmos direitos morais que nós mesmos. Assumir o ponto de vista do outro generalizado exige o distanciamento dos papéis sociais concretos, isto é, exige abstração das identidades dos indivíduos. O agente moral, envolvido num processo de diálogo, distancia-se do concreto para poder assumir o máximo de neutralidade em sua análise:

Este [o outro generalizado] pode ser realizado somente quando os sujeitos podem se distanciar de papéis particulares e reconhecer que todos os papéis são estruturados a partir de normas sociais compartilhadas. Então, a vantagem do outro generalizado é a vantagem do observador neutro, que pode objetivamente perceber as expectativas recíprocas e interações que constituem esses papéis. (MEEHAN, 1995, p.03).

O processo de abstração com o qual se chega a um outro generalizado não é um processo de exclusão das diferenças constitutivas das identidades constituídas. Para a obtenção de um ponto de vista justo se busca, ao contrário, compreender que neste momento tais diferenças são indiferentes e passíveis de serem superadas. O observador caminha para a neutralidade e justiça, portanto, quando capaz de compreender as expectativas recíprocas e as interações constitutivas das partes envolvidas. Todavia, Benhabib é enfática ao apontar as insuficiências das teorias que operam na chave do outro generalizado. É neste sentido que afirma: “uma teoria moral universalista restrita ao ponto de vista do outro generalizado cai em uma incoerência epistêmica que prejudica sua reivindicação

¹ Mestrado em Filosofia (USP) e Doutorado em andamento (USP)

de satisfazer adequadamente a reversibilidade e a universalidade”. (BENHABIB, 1987, p.94) As categorias morais que acompanham essas interações são aquelas de direitos subjetivos, obrigações e direitos econômicos, sociais e culturais; e os sentimentos morais correspondentes são de respeito, dever, merecimento e dignidade.

É na busca por superar a insuficiência do “outro generalizado” na reversibilidade de perspectivas, que Benhabib o suplanta mediante o uso do conceito de “outro concreto”. Este exige que enxerguemos todo e cada ser racional como um indivíduo único, com uma história de vida própria, com apetites e falhas, identidade e uma constituição afetivo-emocional. Não devemos mais operar tendo em vista aquilo que temos em comum, mas sim nossas diferenças em relação aos outros. O que está em jogo é a individualidade humana, não nossa humanidade em termos gerais (BENHABIB, 1987). Cada qual tem o direito de esperar e admitir do outro formas de comportamento através das quais o outro se sinta reconhecido e confirmado como um ser individual concreto, com necessidades específicas, talentos e capacidades. O outro concreto é regido pelas categorias de equidade e reciprocidade complementar, está implícito nas relações éticas nas quais sempre nos encontrarmos imersos no mundo da vida, como, por exemplo, no convívio com a família: “Ser membro de uma família, ser pai ou mãe, esposa ou esposo, irmã ou irmão, significa saber como pensar a partir do ponto de vista do outro concreto” (BENHABIB, 1992, p.10) e, devido a isto, saber o que é esperado de nós, como indivíduos concretos que possuem laços sociais que os unem com os outros.

Ao incluir o convívio familiar, situado no âmbito privado, como formador do ponto de vista moral, Benhabib modifica o universalismo moral, uma vez que “a teoria moral universalista desdenha essa moral cotidiana, interacional e presume que o ponto de vista público da justiça, e nossas personalidades meio públicas como indivíduos portadores de direitos são o centro da teoria moral”. (BENHABIB, 1987, p.102). Não é demasiado reforçar. Estas reformulações são tão relevantes para Benhabib, pois segundo a filósofa a tendência em modelar vínculos éticos de acordo com vínculos jurídicos é predominante, mesmo na ética discursiva habermasiana, quando este defende que a teoria ética moderna deve se restringir a articular uma concepção universal mínima de justiça e, de quebra, deixa restrito ao domínio da vida privada todas as outras matérias morais que pertencem a virtudes e a emoções morais.

Uma ética cujo princípio de universalização está em consonância com um modelo de conversação moral fundamentado na reversibilidade de perspectivas, ao pressupor a relação *self*-outro, precisa superar uma noção genérica do outro: “a identidade definicional leva à reversibilidade incompleta, porque o principal requisito da reversibilidade, isto é, uma distinção coerente entre mim e você, o eu e o outro, não pode ser mantida nessas circunstâncias.” (BENHABIB, 1987, p.101). Sem presumir o ponto de vista do “outro concreto”, nenhum teste de universalização coerente pode ser efetuado, pois nos faltam as informações epistêmicas necessárias para julgar minha situação moral como sendo “semelhante” ou “dessemelhante” em comparação um ao outro. (BENHABIB, 1987, p.102). O desaparecimento do discurso universalista moral, segundo Benhabib, é exatamente consequência de limitar os procedimentos de universalização ao ponto de vista do outro generalizado.

Críticas de Iris Young ao conceito de “outro concreto”

Embora tenha sido central para seu projeto de constituição de um universalismo autoconsciente, o “outro concreto” não aparece de modo explícito em seus trabalhos

posteriores, restringindo-se aos trabalhos das décadas de 1980 e início dos anos 1990. A partir do artigo *Sexual Difference and Collective Identities* (1999) — onde se anuncia a “inflexão sociológica” do trabalho de Benhabib —, o conceito perde centralidade. Em nossa chave de leitura, é a publicação de *The Claims of Culture: equality and diversity in the global era* que consolida a mudança na abordagem de Benhabib, quando a autora passa a desenvolver estudos ainda mais situados, mais envolvidos com lutas sociais definidas e agentes específicos.

Nem a inflexão, nem a substituição do conceito significaram um abandono do projeto de situar o universalismo e os *selves*, tampouco uma modificação em sua orientação filosófica normativa. Ainda nos trabalhos dos anos 2000, Benhabib continuou a utilizar os princípios da ética do discurso para pensar a confluência entre universalismo e demandas contextuais. Se o núcleo do projeto benhabibiano se mantém, por que o conceito que esteve durante quase duas décadas na base de sua reformulação de toda tradição da filosofia moral e política perderia lugar? Em nossa hipótese, o “outro concreto” perde centralidade para o conceito de “narratividade”, sobretudo após o intenso diálogo com Iris Young e Judith Butler sobre contextualização do *self* e autonomia.

No que diz respeito ao conceito de outro concreto, Iris Young afirma haver consequências indesejáveis na relação que Benhabib estabelece entre o respeito moral, a simetria entre o *self* e o outro, e a reversibilidade de perspectivas requerida por aquele ponto de vista. É válido lembrar que Benhabib propõe uma reformulação procedimental do princípio de universalização da ética discursiva de Habermas, a partir do modelo da conversação moral, na qual os conceitos de reversibilidade de perspectivas e mentalidade alargada — tal como formulados por Hannah Arendt — ocupam o centro. A convergência entre reciprocidade simétrica e reversibilidade, ao menos na visão de Young, apresenta déficits tanto lógicos quanto normativos. São três as direções das críticas de Young ao conceito de outro concreto, quais sejam i) a simetria requerida no procedimento de universalização obscurece as diferenças e particularidades da posição do outro; ii) é ontologicamente impossível pessoas que ocupam posição social específica adotar a perspectiva de outras pessoas em posições sociais diferentes; iii) em cenários de desigualdade social, a capacidade de se colocar no lugar do outro pode ter consequências indesejáveis.

Parece-nos também que os pares “*outro generalizado*” e “*outro concreto*” se mostraram categorias demasiado estáticas para conciliar parâmetros de justiça e de *selves* abstratos e portadores de direitos, de um lado, e consideração das diferenças ou *selves* concretos, de outro. Por isso, o par conceitual fica suscetível à crítica de falta de confluência entre os dois. Em outros termos, Benhabib não oferece explicações satisfatórias sobre o que seria exatamente o *continuum* entre eles. Ademais, a filósofa também parece não explicitar o conceito de “outro concreto”.

Na visão de Benhabib, a imprecisão do conceito é vantajosa, justamente porque o deixa aberto às situações específicas, que seu modelo teórico pode acomodar as diferenças sociais ou psicológicas entre os indivíduos (BENHABIB, 1994). Em nossa visão, a imprecisão do conceito a deixa suscetível a críticas. O conceito de narratividade oferece, por sua vez, uma abordagem mais dinâmica das identidades dos *selves*, das negociações públicas entre grupos, pois sua formação é ao mesmo tempo autônoma, relacional e passível de disputas.

A ideia central do *self* narrativo é que os indivíduos são constituídos por histórias das quais são ao mesmo tempo autores e personagens. A adoção da narratividade nos

parece profícua também por um *enfoque de tripla via*, posto que funciona para analisar tanto as identidades pessoais, quanto a identidade de gênero e, ainda, as identidades coletivas — respondendo assim as críticas ao *self* abstrato, a cegueira de gênero e a desconsideração com as demandas dos movimentos sociais que comunitaristas, feministas e pós-modernos fizeram à tradição universalista moral e política. Nossa hipótese é a de que a narratividade cumpre melhor as tarefas de i) articular uma concepção de subjetividade, cuja contextualização não comprometa o potencial de autonomia e ação política e assim; ii) oferecer uma alternativa ao *self* abstrato da tradição; iii) articular as identidades pessoais e coletivas sem subsumir a primeira a segunda. É válido ressaltar que essa formulação ocorre mediante um movimento dialógico de um lado, com Iris Young sobre o *self* relacional e a consideração das diferenças nos movimentos sociais e, de outro, com o *self* performativo de Judith Butler, com o intuito de oferecer um modelo viável para pensar as identidades e a resistência em contextos políticos democráticos.

Nos trabalhos das décadas de 1980 e 1990, “o outro concreto é um conceito crítico que designa os limites ideológicos do discurso universalista”, (BENHABIB, 1994, 103). sendo seu lugar central na constituição de um universalismo sensível ao contexto justamente por permitir compreender interações entre sujeitos contextualizados, generificados, dotados de razão e volições, com uma interdependência intrínseca, que se formam e se desenvolvem, moral e politicamente, em processos conversacionais — sem, contudo, abrir mão do ponto de vista da justiça. Embora esses conceitos operem em conjunto, Benhabib deixa a desejar no que respeita à relação entre eles. Ademais, o estatuto do conceito de “outro concreto” ainda parece impreciso.

Se o “outro concreto” funciona como ajuste no procedimento de universalização pela consideração do outro como situado e assim suas demandas particulares poderiam ser contempladas pelos parâmetros de justiça, então o conceito propõe uma *relação eu-outro* baseada em uma alteridade concreta — não à toa Benhabib nomeia seu livro *Situando o Self*. Ao mesmo tempo em que não podemos ignorar que o objetivo do conceito é oferecer uma concepção situada de *selves*, não nos parece possível afirmar que o conceito de “outro concreto” seja ele mesmo uma proposição de *self*; tampouco um modelo de subjetivação.

Nossa hipótese é reforçada por uma crítica feita por Young, a saber, a de que há uma concepção de *self* implícita em Benhabib, mas que ainda assim não é suficiente para o sucesso de seu projeto. Em *The Ideal of Community and the Politics of Difference*, Iris Young traz à superfície uma noção de *self* implícita no projeto benhabibiano de situar o universalismo. Para Young, Benhabib dá primazia a um tipo de *self* conectado e relacional em detrimento de uma concepção descentrada de *self*. Nesse sentido, o *self* conectado, longe de desafiar as perspectivas tradicionais de autonomia na tradição filosófica ocidental, retém suas premissas fundamentais, ao pressupor que os sujeitos possam verdadeiramente entender uns aos outros e que o indivíduo seja coerente em seus desejos — de tal modo que ainda seja capaz de comunicá-los. A abertura à compreensão depositada no *self*, segundo Young, pressupõe um estado “em que as pessoas deixam de ser opacas, não-compreendidas, e ao invés disso se tornam fundidas, mutuamente compassivas, compreendendo umas às outras como compreendem a si mesmas.” (YOUNG, 1986, p.10). Como afirma Young, é justamente

porque o sujeito não é uma unidade, que ele não pode estar presente para si mesmo, conhecer a si mesmo. Eu não sei sempre o que quero dizer, o que eu preciso, o que eu quero ou desejo porque estes não surgem de alguma fonte no ego [...]. Consequentemente, qualquer sujeito individual é uma disputa de diferenças que não pode ser compreendida [...]. O sujeito é uma presença heterogênea. (YOUNG, 1986, p.11).

Ao menos na visão de Young, o *Situating the Self* ainda mantém o ideal de subjetividade relacional, ou uma transparência entre os *selves*, que acaba por negar as diferenças, no sentido mesmo em que há uma assimetria básica entre eles, seja pela posição social, seja pela história de vida particular. Em outros termos, Benhabib teria reforçado a concepção de *self* da tradição da filosófica ocidental, na qual sempre se priorizou identidade em detrimento da diferença e unidade em detrimento a multiplicidade, um *self* cuja razão reina sobre as paixões. A crítica é séria: Benhabib mantém um modelo de *self* que pretendia superar.

Em *In Defense of Universalism. Yet Again! A Response to Critics of Situating the Self* (1994), Benhabib responde Young, afirmando que suas objeções poderiam ser justas à perspectiva kantiana dos *selves* numéricos, mas, nas palavras da autora, “nem o meu conceito de outro concreto, que Young também crítica, nem a perspectiva de Arendt da “mentalidade alargada” precisam pressupor que exista um estado de perfeito entendimento.” (BENHABIB, 1992, p.197). Ainda para Benhabib, a crítica de Young é equivocada, porque projeta uma transparência intersubjetiva do *self* que não existe. Como afirma a filósofa:

a objeção de que o *self* visto como um centro unificado do desejo é uma ficção, novamente exagera a questão. Young parece celebrar heterogeneidade, opacidade e diferença à custa de diminuir a importância de um núcleo coerente de identidade individual. Nem toda diferença empodera, nem toda heterogeneidade pode ser celebrada; nem toda opacidade leva a uma sensação de florescimento de si. Nós não precisamos pensar em “identidades coerentes” no mesmo sentido da uniformidade dos objetos físicos. Nós podemos pensar em coerência como uma unidade narrativa. (BENHABIB, 1992, p.198)

A citação anuncia aquilo que virá a ser sua concepção narrativa de *self*. Em nossa chave de leitura, no *Situating the Self* Benhabib ainda não tinha suficientemente desenvolvida a noção de *self* que operava naquela problemática². Quando a filósofa aponta para a narratividade como elemento que propicia, ao mesmo tempo, a constituição intersubjetiva e autônoma *self*, o conceito de outro concreto perde sua centralidade.

A estrutura narrativa da identidade

Uma elaboração mais robusta sobre o processo de subjetivação só foi concebida após seu diálogo intenso com Iris Young, de um lado e Judith Butler, de outro. Se Young problematiza o *self* racional, Butler é quem problematiza a relação entre sujeito do feminismo

2 É interessante apontar a crítica de Amy Allen a Benhabib, que se fundamenta nessa problemática. Amy Allen em *The Politics of Ourselves* parece construir uma espécie de aporia em relação aos objetivos de Benhabib: a tentativa de fazer jus ao poder parece minar a possibilidade de emancipação e autonomia (ALLEN, 2015, p.116). Allen afirma que o modo como Benhabib configura seu procedimento de universalização é fraco, na medida em que desconsidera as relações de poder. Contudo, a ênfase no poder – tal como faz a tradição foucaultiana – inviabilizaria o plano utópico-normativo. Sobre esse ponto, Cyfer acredita que o custo do otimismo político que Allen atribui à Benhabib, justamente pela defesa que esta faz da possibilidade de conciliar a contextualização do sujeito com a intencionalidade da ação política, é simplificar demais as relações de poder concretas baseadas no gênero (CYFER, 2015, p.55).

e ação política, deixando clara a exclusão gerada pelo sujeito universal do feminismo. O *self* narrativo é uma tentativa de Benhabib de “articular uma concepção de subjetividade cuja contextualização não comprometa o potencial crítico do feminismo” (CYFER, 2015, p.55). Em outros termos, de conciliar o indivíduo concreto com a possibilidade de resistência e ação. Toda capacidade narrativa se insere em redes de comunicação, de relações, as quais inicialmente não escolhemos, ao contrário, somos “lançados” nelas ao nascer — *no sentido heideggeriano de Geworfenheit*. Benhabib insiste, porém, que esses elementos não são determinantes para nossa subjetividade, sendo nossa identidade construída a partir das atitudes que tomamos em relação a eles. Assim, na esfera moral e política, autonomia é definida como “a capacidade para exercer a escolha e a agência sobre os condicionamentos das identificações narrativas de alguém.” (BENHABIB, 2002, p.16). Mais especificamente, autonomia e agência em Benhabib envolvem a capacidade de tecer narrativas e seus fragmentos já dados, uma história de vida que faz sentido para nós, como seres individuais únicos constituídos intersubjetivamente.

As identidades de gênero também são formadas desse modo e correspondem, geralmente, às primeiras narrativas nas quais somos envolvidos. Obviamente, as primeiras redes de relações nas quais somos lançados são generificadas e racializadas: isso certamente influencia a competência narrativa, além de poder limitar a capacidade de apropriação dos códigos ou mesmo a liberdade de variá-los. Contudo, as primeiras redes de narrativas não correspondem a uma essência humana, não formam um núcleo imutável, uma vez que, para Benhabib, não importa sobre *o que* fala certa história, mas sim a habilidade de se manter contando histórias que façam sentido pra nós e para os outros numa continuidade temporal.

Pode-se perceber que a estrutura narrativa de *self* é uma construção conjunta de todos os participantes das redes de relações. Essa construção nunca será estável, pois nossa narrativa está sempre em renovação. Mesmo as lembranças mais nítidas se renovam, pois elas somente podem ser revividas e repensadas através de narrativas do presente (BENHABIB, 2002). Em suma, o *self* narrativo se constitui no processo que perdura durante toda a nossa existência. Nesse processo, somos autores, mas isso não nos dá total domínio da história a ser contada e vivida, pois as narrativas são intersubjetivas e envolvem o modo como os nossos interlocutores interpretam nossa fala e, ainda, como integram a nossa narrativa a sua própria. Isso significa que ninguém é completamente livre para inventar a si mesmo, pois nossas narrativas afetam a condicionam as das demais pessoas, assim como as delas afetam e condicionam as nossas. Nos termos da autora:

Narratividade, a imersão da ação na rede de relacionamentos humanos, é o modo pelo qual o *self* é individuado e os atos são identificados. Tanto o “quê” (whatness) do ato e o “quem” (whoness) do *self* são revelados a agentes capazes de compreensão comunicativa. As ações são identificadas narrativamente. Alguém sempre faz isso ou aquilo, em algum ponto no tempo. Identificar uma ação é contar a história de seu início, de seu desenrolar e de sua imersão na rede de relações constituída por meio das ações e das narrativas dos outros. Da mesma forma, o “quem” (whoness) do *self* é constituído pela história de uma vida – uma narrativa coerente da qual somos sempre o protagonista, mas nem sempre o autor ou produtor. Narratividade é o modo pelo qual as ações são individuadas e a identidade do *self* é constituída (BENHABIB, 1988, 127).

A narratividade também constitui identidades coletivas, sendo que as opções disponíveis para construção das identidades “não são a-históricas, senão culturais e historicamente específicas, além de influenciadas pelos relatos dominantes da estrutura familiar e dos papéis de gênero aos quais cada pessoa se vê lançada.” (BENHABIB, 2002, P.15). Entretanto, é válido ressaltar que isso não implica por outro lado a determinação dos *selves* pelo contexto, pois quando se “aprende as regras gramaticais de um idioma, essas não esgotam nossa capacidade de construir um sem número de orações bem organizadas nesse idioma, a socialização e a aculturação tampouco determinam a história e vida de uma pessoa.” (BENHABIB, 2002, p.15).

A própria concepção de cultura, em Benhabib, é dada pelo viés da narratividade. Cultura não é um bloco monolítico, ao contrário, pode ser entendida como relatos das identidades humanas essencialmente controversos. Assim, “os participantes da cultura experimentam suas tradições, histórias, rituais e símbolos, ferramentas e condições materiais de vida através de relatos narrativos compartilhados, ainda que também sejam controversos e fáceis de serem rebatidos” (BENHABIB, 2002, p. 29). Os relatos são negociações epistêmicas, morais e políticas que ocorrem entre as culturas, dentro delas, entre as pessoas e, ainda, com as instituições.

Com frequência as narrativas de identidade de grupo — baseadas na narrativa sobre a experiência individual da linguagem, do gênero, étnico-racial, da religião e da cultura de seus membros — contrariam o modo como o Estado e suas instituições legais as vêem e as reconhecem.³ Nesse sentido, Benhabib afirma que, para “democratizar as identidades”, é necessário que a sociedade alcance um modelo de vida pública na qual as narrativas de auto identificação dos grupos “sejam mais determinantes do próprio status na vida pública que os indicadores ou índices que os outros impõem.” (BENHABIB, 2002, p.131). As intersecções entre a identidade pessoal, identidade coletiva e diferença cultural são, para Benhabib, elementos centrais para uma nova configuração nas democracias liberais modernas. A narratividade é um avanço na resposta ao desafio de manter as identidades coletivas sem negar a diferença, pois salienta a alteridade e a fluidez das fronteiras entre o *self* e os outros, respeitando identidades individuais e coletivas, como tecidos de contos e fragmentos pertencentes tanto a si mesmo quanto aos outros. A narratividade é central para embaçar as fronteiras rígidas entre os *selves* e isso não representa somente um avanço epistemológico: “compreender o outro não é só um ato cognitivo, é uma ação política e moral”. (BENHABIB, 2002, p.31).

Vale sintetizar. Em nossa hipótese, a estrutura narrativa das identidades é vantajosa em pelo menos três aspectos: i) permite situar o sujeito sem comprometer a autonomia

3 Em Benhabib há uma interdependência das reivindicações de coletivos, grupos étnicos, movimentos sociais e a atuação estatal frente à elas, sobretudo nos Estados de bem-estar. Isso porque, “distribuir x (bens, serviços e direitos) a y (pessoas) sempre implica reconhecer que Y é um certo tipo de MG (membro de grupo) em virtude do qual Y tem direito a X. Em qualquer sociedade dada, temos o direito a benefícios de saúde em virtude de sermos assalariados, cidadãos maiores, mães receptoras de seguridade social, etc. como membro de um tipo de grupo social, nos correspondem certos direitos e não outros. Como cidadãos e cidadãs de um país, seja por nascimento ou por naturalização, por exemplo, temos direito ao voto. Estrangeiros e residentes não o tem.” (BENHABIB, 2002, p.133) Não são poucos os casos empíricos que põem à mesa a tensão. Nos EUA, por exemplo, essa tensão se faz perceptível no reconhecimento dos grupos multiétnicos. Benhabib retoma as pesquisas de David Hollinger em *Postethnic American* qual é possível notar o pentágono de grupos multiétnicos que foram oficialmente reconhecidos pelo censo dos EUA até o ano de 2000, quais sejam, I) afro-americanos; II) americanos de origem asiática e das Ilhas Pacíficas; III) americanos nativos; IV) esquimós e residentes no Alaska; V) todos os demais. O critério institucional para a divisão da população norte americana nesses grupos tem sido historicamente a divisão entre brancos e negros, sendo necessário que ou os grupos se insiram nas categorias oficiais de reconhecimento ou as disputem democraticamente.

e a ação política; ii) evita uma concepção de identidade fixa, que pode incorrer num essencialismo no qual o indivíduo fica subjugado ao coletivo (tal como o fazem os comunitaristas ou mesmo os teóricos dos movimentos identitários); assim, a narratividade seria capaz de preservar a autonomia do indivíduo frente ao grupos sem negar sua formação intersubjetiva; iii) além disso, a narratividade permite uma fluidez entre as culturas. Essa perspectiva é importante para um mundo globalizado, pois ao mesmo tempo difunde a crença nos princípios universais dos direitos humanos e preserva as reivindicações das identidades particularistas da nacionalidade, da etnia, da religião, a raça e a língua — em virtude das quais os indivíduos podem se ver como pertencentes a certo grupo. Por isso, como as próprias culturas não são vistas como um conjunto de ações e regras rígidas e fixas, mas provenientes de relatos narrativos que podem, inclusive, ser controversos entre si, Benhabib consegue enfrentar um desafio desse contexto, isto é, constituir fronteiras porosas entre culturas e países.

Referências bibliográficas:

- ALLEN, Amy. *The politics of ourselves: power, autonomy, and gender in contemporary critical theory*. New York. Columbia University Press, 2008.
- BENHABIB, Seyla. *Critique, norm and utopia: a study in the foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 1986.
- _____. CORNELL, Drucilla. *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro; Rosa dos Tempos, 1987. Tradução de Nathanael da Costa Caixeiro
- _____. *Situating the self: gender, community and post-modernism in contemporary ethics*. Cambridge, UK. Polity Press, 1992.
- _____. Sexual difference and collective identities: the new global constellation. *Signs*, Vol. 24, No. 2, pp. 335-361. The University of Chicago Press, 1999.
- _____. *The claims of culture. equality and diversity in the global era*. Princeton University Press, 2002.
- BENHABIB, Seyla; BUTLER, Judith; FRASER, Nancy. *Feminist contentions: a philosophical exchange*. Londres: Routledge, 1995.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003
- CYFER, Ingrid. *Afinal, o que é uma mulher? Simone de Beauvoir e “a questão do sujeito” na teoria crítica feminista*. *Lua Nova*, São Paulo, 94: 41-77, 2015.
- FRATESCHI, Yara. Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib. *Ethic@*. Florianópolis, Santa Catarina. V.13, n.2, p.363-385, julh./dez., 2014.
- GILLIGAN, Carol. *In a Different Voice: psychological theory and women’s development*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1982.
- MEEHAN, Johanna. *Feminists read habermas: gendering the subject of discourse*. Great Britain. Routledge, 1995.
- YOUNG, Iris. The ideal of community and the politics of difference. *Social Theory and Practice*, 12.1. 1986
- _____. Critique, norm, and utopia: a study of the foundations of critical theory by Seyla Benhabib [review]. *Ethics*, v. 98, n. 2, 1988, pp. 410-11.
- _____. *Justice and the politics of difference*. New Jersey: Princeton University Press, 1990
- _____. Comments on Seyla Benhabib, situating the self. *New German Critique*, n. 62, , pp. 165-72, 1994.
- _____. Assymetrical Reciprocity: on moral respect, wonder, and enlarged thought”. *Constellations*, v. 3, n. 3, pp. 340-363.

Pós-secularismo e comunitarismo: Religião e secularismo em Habermas e Taylor

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira¹

Introdução

Há muita discordância entre os analistas de nosso tempo quanto à determinação do lugar ocupado ou a ser ocupado pelo fenômeno religioso no mundo contemporâneo. Algo, contudo, como enfatiza Manfredo Oliveira, parece deter grande aprovação por parte de muitos intérpretes: “a afirmação de que a análise do fenômeno religioso é um elemento imprescindível para uma compreensão adequada das sociedades da modernidade tardia” (OLIVEIRA, 2013, p.10).

Jürgen Habermas, por exemplo, defende que as religiões possuem intuições morais que podem colaborar nos debates públicos acerca das mais diversas questões, havendo, inclusive, aquilo que podemos chamar de uma virada *pós-secular* em sua filosofia, numa tentativa de propor um diálogo entre religião e secularismo na democracia. Ele preserva, porém, o caráter secular do Estado e das instituições, mas, ao mesmo tempo, reconhece a importância das vozes religiosas nos debates públicos (HABERMAS, 2007). Os religiosos, no entanto, devem traduzir suas intuições essenciais para uma linguagem pública e secular.

Já para Charles Taylor seria ilusória a tentativa de estabelecer uma prioridade de um discurso (secular, por exemplo) frente a algum outro. Em Taylor, os valores de uma comunidade formam os sujeitos em seus aspectos mais profundos e essenciais, a partir de uma noção ontológica de bem, tal qual uma narrativa de vida (TAYLOR, 2013).

Aqui se encontra o ponto exato de discordância entre Taylor e Habermas, que será discutido neste artigo: por supostamente não levar em conta as identidades formadoras dos sujeitos, isto é, as possíveis referências de sentido do agir humano, Taylor criticará uma forma de secularismo que exclui a religião como instância essencial na formação das identidades, tal qual uma fonte de sentido indispensável para diversas vidas. Porém, para Habermas, a questão primordial seria como fundamentar princípios normativos entre crentes das mais diversas religiões e também não crentes, à luz de um pluralismo razoável dos modos de vida. Habermas, mesmo aceitando a tradução das intuições religiosas para uma linguagem pública e secular, preserva o não nivelamento entre fé e saber; já Taylor defende que a distinção entre discursos religiosos e seculares não faria sentido em sociedades marcadas pela influência de uma determinada noção ontológica de bem.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), com Doutorado Sanduíche pela Ludwig-Maximilian-Universität (LMU), em Munique, Alemanha. Pós-doutorando pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) e Bolsista Capes

Como veremos, o debate entre Habermas e Taylor, acerca do diálogo entre secularismo e religião, insere-se, sobretudo, na polêmica do *justo versus o bem* na filosofia. Enquanto a chamada prioridade do bem sobre o justo é característica das éticas clássicas de orientações teleológicas, como há em Taylor, a do justo em relação ao bem é uma marca das éticas modernas de orientação deontológica, com referência em Kant, como encontramos em Habermas.

1. A comunidade e a formação do *self* em Taylor

O fio condutor do pensamento de Taylor é o comunitarismo. Este se relaciona com a ideia de que o contexto das normas que regem uma sociedade deve ser o de uma comunidade que, em seus valores, práticas e instituições formam um horizonte constitutivo para a identidade de seus membros. Somente assim seria possível colocar as questões da justiça e, então, responder sobre o que é bom e o que deve valer para a comunidade. Segundo Taylor, os homens são seres expressivos, porque pertencem a uma cultura que é sustentada, nutrida e transmitida no interior de uma comunidade.

No comunitarismo, princípios de justiça que regem a sociedade resultam de um dado contexto. Taylor parte da crítica hegeliana ao formalismo kantiano que deslocou o sujeito da comunidade, da história e da cultura, gerando demandas de reconhecimento.

O individualismo começa, como afirma Hegel, quando os homens deixam de se identificar com a vida da comunidade, quando eles “refletem”, ou seja, quando se voltam para si mesmos, e se veem de modo mais importante como indivíduos detentores de objetivos individuais (TAYLOR, 2005, p. 217).

A preocupação de Taylor é demonstrar que o indivíduo está desde sempre situado numa vivência comunitária que fornece os elementos significativos para a construção do seu *self*. O reconhecimento, em Taylor, tornou-se, por assim dizer, uma questão primordial, à medida que o sujeito se vê separado do outro e de sua própria comunidade. Em outros termos, a modernidade cindiu o sujeito do mundo e dos outros sujeitos. Nas palavras de Taylor, “o não reconhecimento ou o reconhecimento errôneo podem causar danos, podem ser uma forma de opressão, aprisionando alguém numa modalidade de ser falsa, distorcida e redutora” (TAYLOR, 2000, p.241).

Deste modo, Taylor compreende que o homem elabora e expressa sua identidade por meio, também, de sua linguagem. À luz de Herder, ele exemplifica que a linguagem não pode ser vista apenas como um conjunto de sinais, mas como o meio de expressão de um certo modo de ver e experimentar. Então, as pessoas têm suas identidades definidas por algum compromisso moral ou espiritual que se expressa e se forma numa determinada linguagem e modo de vida.

Por conseguinte, em Taylor, o indivíduo não age motivado apenas por meras escolhas quantitativas, mas por avaliações do desejo que permite ao agente decidir qual a direção a ser tomada no ato de agir. Há, portanto, em Taylor, uma avaliação entre dois desejos: uma fraca e outra forte. Na primeira, para algo ser julgado como bom é necessário somente que seja desejado. Não há, portanto, o comprometimento com as formas valorativas que podem construir o próprio desejo. Na avaliação fraca (desejos de primeira ordem), o julgamento de algo como bom ocorre apenas no plano do desejo desenraizado de valor, fundado apenas na contingência, sem uma ação responsável (TAYLOR, 2013).

Já na avaliação forte (desejos de segunda ordem) há expressões valorativas da identidade do sujeito humano, caracterizadas como um modo reflexivo dos desejos. Na avaliação forte, não se trata de uma mera satisfação contingente, mas daquilo que dá consistência às diversas formas de concepção humana. Afinal, os desejos de segunda ordem não refletem uma instância imediata, mas se relacionam com o pano de fundo ontológico, que constitui a identidade essencial dos sujeitos (TAYLOR, 2013).

Com isso, a validade das normas apenas pode ser determinada no âmbito de uma tradição específica, que é portadora de uma pré-compreensão concreta da realidade e se radica na nacionalidade, na língua, na cultura, na religião e na história. Nesta perspectiva, qualquer tentativa de apelar para a separação rigorosa entre argumentos seculares e religiosos, na democracia, seria algo sem sentido: o secularismo seria apenas um modo de ser no mundo, dentre vários outros. Taylor conceitua, seguindo seu comunitarismo, o que denomina de *imaginário social*, como uma instância essencial na formação dos sujeitos (TAYLOR, 2010b).

O imaginário social não se expressa apenas em termos teóricos, mas apoia-se em imagens e narrativas que nos guiam coletivamente e nos formam enquanto sujeitos pertencentes a uma comunidade. Uma teoria, ao contrário do imaginário social, é algo apenas de posse de uma minoria, ao passo que o imaginário social é partilhado por grandes grupos sociais, como um horizonte de sentido de vida e reconhecimento social: “o imaginário social é a compreensão que possibilita práticas comuns e um sentido de legitimidade amplamente partilhado” (TAYLOR, 2010b, p.31).

Taylor defende, assim, uma ontologia moral, isto é, uma teoria do bem, a fim de que haja uma conexão entre sentidos do eu e visões morais, ou seja, entre identidade e bem. Já Habermas, por sua vez, enfatiza que a separação entre discursos religiosos e seculares é essencial quando buscamos normas justas dentro de um horizonte cada vez mais pluralista e diferenciado, mas que necessita de normas fundamentadas a partir de todos (crentes ou não crentes).

Habermas argumenta que as religiões são bem vindas desde que traduzam suas intuições éticas e morais para uma linguagem pública e secular. É como é possível tal tradução? Os religiosos não perderiam suas fontes de sentido ao traduzirem suas intuições para uma linguagem pública e secular? Como pano de fundo, encontra-se a defesa de Habermas da chamada prioridade do justo sobre o bem, isto é, a defesa de uma ética universal, deontológica, cognitivista e formal, que transcenda os contextos específicos de cada cultura, ou seja, o etos de uma cultura ou traição em particular.

2. A prioridade do justo sobre o bem em Habermas

Habermas tentará estabelecer uma fundamentação normativa capaz de propor um diálogo entre secularismo e religião, almejando a construção de critérios de justiça discursivamente fundamentados, pressupondo sempre o fato do pluralismo moderno e simbólico. Enquanto os comunitaristas, como Taylor, apropriam-se do legado hegeliano em termos de uma ética do bem aristotélica, Habermas serve-se da teoria hegeliana do reconhecimento, acrescentada do imperativo categórico de Kant, na pretensão de garantir uma fundamentação universal, cognitivista, formal e deontológica da ética.

Habermas defenderá uma neutralidade procedimental, vinculada à tese kantiana da prioridade do justo sobre o bem, visto que este 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 o caráter discursivo e deliberativo das normas e a inclusão de todos os possíveis concernidos como critério de racionalidade (HABERMAS, 2002).

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. Para os críticos de Habermas, como Taylor, a proposta habermasiana, ao estabelecer a prioridade do justo sobre o bem, estaria desvinculando os indivíduos de suas motivações, abstraíndo-se de sua formação cultural e das contingências.

Porém, para Habermas, 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 ou religião específica.

Em oposição à proposta comunitarista de Charles Taylor, sustento que uma “política do reconhecimento” – à qual cabe garantir, com igualdade de direitos, a coexistência de diferentes subculturas e formas de vida dentro de uma só comunidade republicana – tem de cumprir seu papel sem direitos coletivos nem garantias de sobrevivência. (HABERMAS, 2002, p.9).

As éticas deontológicas, como a de Habermas, defendem a necessidade de critérios de avaliação moral que independam dos contextos específicos; já os comunitaristas, como Taylor, consideram inviável a formulação de critérios isentos da marca da sociedade em que foram pensados. Habermas, todavia, explicita que a primazia do justo, entendida sob um ponto de vista deontológico, não implica que as questões éticas em sentido estrito tenham de ser excluídas das deliberações. Sobre isso, Rainer Forst comenta:

Essa concepção de justificação não implica que as pessoas, como ‘bons cidadãos’, tenham de abdicar de sua identidade ética, mas mantém que a validade universal e obrigatória dos demais valores e das normas que deles seguem está sujeita a um critério mais amplo – a saber, o consentimento racional de todos os atingidos (FORST, 2010, p.56).

Não se trata do que é *bom* para nós como membros de uma coletividade, mas sim do que é *correto* e *justo* para todos. Posto isso, Forst nos explica que:

(...) a neutralidade ética não significa que o direito é inteiramente livre de valores éticos ou que as comunidades políticas não possam ter ‘avaliações fortes’. Contudo, impõe determinadas condições para a ‘eticização’ do direito. Isso não implica uma relação dicotômica entre ética e direito; a separação entre regulações que devem ser justificadas universalmente em sentido estrito ou restrito não pode ser determinada em termos de conteúdo (FORST, 2010, p.65).

Uma vez que o princípio da neutralidade se refere primeiramente ao critério de validade de normas universais, ele não implica uma neutralidade do processo de justificação no sentido de que argumentos éticos seriam dele excluídos. O que importa é que os argumentos, quando propõem valores como fundamentos para regulações universais,

possam ser traduzíveis em argumentos universais, como no caso da religião em diálogo com o secularismo, como ainda veremos.

Contudo, as deliberações não se desvinculam completamente do pano de fundo ético do qual se originam, como igualmente sugere Forst: “Os critérios de universalidade estrita e limitada não desvinculam de seus contextos sociais as argumentações nem as normas justificadas” (FORST, 2010, p.66). Nesse sentido, Habermas propõe o diálogo entre religião e secularismo, argumentando que as religiões devem ser capazes de traduzir suas intuições éticas para uma linguagem pública e secular, haja vista a prioridade do justo sobre o bem. Os não crentes, por sua vez, não podem negar a priori as intuições éticas presentes nas vozes das religiões, considerando-as como algo de menor valor no debate público. Isto constitui essencialmente aquilo que Habermas denomina de *pós-secularismo*, como veremos a seguir.

3. Pós-secularismo e religião

Habermas evita leituras reducionistas que esvaziem qualquer possibilidade de diálogo ou discussão pública com doutrinas religiosas. Ele reconhece as dívidas de sua teoria em relação às tradições religiosas, sobretudo a judaico-cristã, principalmente no que concerne a uma ética universalista da fraternidade, de uma utopia da comunidade solidária, de uma dignidade igual entre todos os homens.

O cristianismo não é apenas uma figura precursora para a autocompreensão normativa da modernidade ou um simples catalisador, pois o universalismo igualitário, do qual surgiram as idéias [*sic*] de liberdade e de convivência solidária, de conduta de vida autônoma e de emancipação, da moral da consciência individual, dos direitos humanos e da democracia, é uma herança imediata da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor. Fomos nos apropriando criticamente desta herança, deixando-a, porém, inalterada, apesar das inúmeras reinterpretações. E, hoje, inclusive, não temos alternativas com relação a essa tradição, pois, mesmo quando confrontados com os desafios atuais de uma constelação pós-nacional, continuamos a nos alimentar dessa substância (HABERMAS, 2003, p.199).

Na ótica habermasiana, a interpenetração histórica entre cristianismo e metafísica grega não produziu apenas a figura da dogmática teológica, ela promoveu também uma apropriação, por parte da filosofia, de conteúdos genuinamente cristãos, a saber: responsabilidade, autonomia, justificação, história, recordação, recomeço, inovação, retorno, emancipação, completude, renúncia, incorporação, internalização, individualidade e comunidade. Habermas fala acerca de conceitos bíblicos que foram traduzidos, ao longo do tempo, para um público em geral de crentes de outras religiões e também de não crentes, ultrapassando os limites de uma comunidade religiosa particular (HABERMAS, 2007).

Habermas enfatiza que o pensamento pós-metafísico deve incluir as tradições religiosas e metafísicas em sua genealogia. Seria irracional, diz ele, colocar de lado tais tradições por considerá-las um resíduo arcaico. Que razão, pergunta ele, impediria as religiões de continuar mantendo potenciais semânticos inspiradores? Habermas defende que as tradições religiosas não são simplesmente irracionais e absurdas. Pelo contrário, as grandes religiões mundiais carregam consigo intuições racionais e momentos instrutivos de exigências legítimas.

Para Habermas (1990, p.61), enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião: enquanto não se encontrarem no meio da fala argumentativa palavras melhores para caracterizar aquilo que as religiões sabem dizer, a existência delas será legítima, mesmo no contexto de uma fundamentação pós-metafísica e pós-tradicional das normas.

Habermas concorda, portanto, que as religiões possuem conteúdos éticos determinantes que a razão secular não pode desprezar, constituindo um patrimônio ético que podemos encontrar nas diversas tradições de fé. O problema, porém, consiste em como tais intuições religiosas podem aparecer na formulação de critérios de justiça imparciais num mundo de crentes e não crentes. De um lado, Habermas critica o fundamentalismo religioso, que despreza o caráter secular das instituições; de outro, ele critica um tipo de secularismo que vê na religião apenas algo irracional e sem valor (HABERMAS, 2007).

Ele insiste, no que diz respeito à política institucional, na distinção entre a fala discursiva secular, a qual pretende ser acessível a todos, e a fala discursiva religiosa, dependente das verdades reveladas. As religiões precisam, no parlamento, traduzir para uma linguagem acessível suas contribuições sobre as questões da vida. Sem essa tradução, o conteúdo das vozes religiosas não consegue entrar nas agendas das instituições.

Para Habermas, começa a prevalecer na sociedade *pós-secular*, e não mais apenas *secular*, a ideia de que tanto as mentalidades religiosas quanto as seculares precisam modificar-se de forma reflexiva, aprendendo as contribuições de uma e de outra para os diversos temas. Nesse sentido, Habermas explica o porquê do termo pós-secular:

A expressão 'pós-secular' foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa perspicaz que gera conseqüências [*sic*] no trato político entre cidadãos crentes e não crentes (HABERMAS, 2007, p.126).

No pós-secularismo, impõe-se a ideia de que a modernização da consciência pública abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Habermas argumenta que a secularização cultural e social deve ser entendida como um processo de aprendizagem complementar, que obriga tanto as tradições do Iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites. A consciência religiosa, por sua vez, precisa assimilar cognitivamente o contato com outras visões de vida: ela deve abrir-se às premissas do Estado constitucional, que se fundamenta numa moral profana.

Portanto, a compreensão pluralista da tolerância em sociedades pós-seculares exige dos crentes e não crentes a compreensão razoável de que eles têm de contar com a permanência de um dissenso. A neutralidade, em termos de visões de mundo do Estado secular, garantidora de iguais liberdades éticas para cada cidadão, não diz respeito, contudo, à generalização política de uma visão de mundo secularista. Esse é um aspecto novo no pensamento de Habermas. Segundo ele, apreciações opostas têm sido associadas à secularização, a saber: uma de caráter plenamente otimista, com o modelo progressista de uma modernidade desencantada; e outra pessimista, vinda de religiões

fundamentalistas, que consideram a modernidade como uma época desamparada (HABERMAS, 2007).

Para Habermas, as duas explicações cometem o mesmo erro. Elas consideram um jogo de soma zero entre, de um lado, as forças produtivistas da ciência e da técnica, liberadas pelo capitalismo, e, de outro, os poderes conservadores da religião. Essa imagem não é adequada para uma sociedade pós-secular e pluralista que se ajusta à sobrevivência de comunidades religiosas em um ambiente cada vez mais secularizante. Nesse contexto, Habermas defende um diálogo entre as vozes seculares e religiosas, com a ressalva de que as religiões devem traduzir suas intuições essenciais para uma linguagem pública e secular, algo que será criticado por Taylor.

4. A querela entre Habermas e Taylor: pós-secularismo versus comunitarismo

Apesar de Habermas reconhecer a importância das intuições religiosas nos debates públicos, desde que traduzidas para uma linguagem pública e secular, ele preserva o não nivelamento entre fé e saber, distinguindo entre discursos particularistas, como específicos das diferentes confissões religiosas e tradições, que pressupõem apenas uma determinada visão de mundo e de bem, de discursos válidos para todos. “A filosofia não pode apoderar-se daquilo que é tratado no discurso religioso enquanto experiência religiosa” (HABERMAS, 2001, p.127).

Habermas insiste na diferença entre fé e saber, uma vez que o discurso teológico é dependente das verdades reveladas, ao passo que o filosófico é fundamentalmente de caráter argumentativo. Habermas reforça a ideia de que o pensamento pós-metafísico não necessita recorrer a um Deus ou a um absoluto. Já para Taylor seria ilusória a tentativa de estabelecer uma prioridade de um discurso secular frente ao religioso. “Concorda-se geralmente que as democracias modernas devem ser ‘seculares’: (...) um certo etnocentrismo está entrelaçado a esse termo” (TAYLOR, 2012, p.166).

Sobre o secularismo, Taylor explica que a maneira secular de ver o mundo, separando algo *terreno* e *deste mundo* de algo *transcendente*, é parte apenas do nosso modo de ver as coisas como ocidentais: “Tendemos a aplicá-la universalmente, embora nenhuma distinção tão rígida tenha existido em qualquer outra cultura humana na história”. (TAYLOR, 2012, p.31).

Nesse sentido, como contextualiza Taylor, o secular tem a ver com o “século”, isto é, com o tempo profano, contrastando com o eterno e o sagrado. Há um significado de secularização que data da sequência da Reforma, a partir do momento em que certas funções, propriedades e instituições foram transferidas do controle eclesiástico para o dos leigos. Do século XVII em diante, consoante Taylor, uma nova possibilidade aparece gradualmente, a saber: uma concepção de vida social na qual o secular era tudo o que havia, sem qualquer referência ao sagrado. Na era secular, diz Taylor, torna-se inaceitável qualquer forma de religião pública:

(...) a chegada da secularidade moderna, a meu ver, foi coincidente com o surgimento de uma sociedade na qual, pela primeira vez na história, um humanismo puramente autossuficiente tornou-se uma opção amplamente disponível. Quero dizer com isso um humanismo que não aceita quaisquer objetivos finais além do próprio florescimento humano, nem qualquer lealdade a nada além desse florescimento. Isto não ocorreu com nenhuma outra sociedade. (TAYLOR, 2010a, p.31).

Assim, Taylor critica a exigência de argumentações secularizadas nos debates públicos, pois nem todas as sociedades passaram por processos de secularização, em que as identidades de tais sujeitos não foram formadas a partir de uma visão de mundo secular. O que está subjacente a Habermas, critica Taylor, é algo como uma distinção epistêmica, havendo supostamente, nas éticas do justo, como na habermasiana, uma razão secular que todos pudessem usar e tirar conclusões, tal qual uma esfera neutra:

Portanto, a razão religiosa ou chega às mesmas conclusões da razão secular, mas então é supérflua, ou chega a conclusões contrárias, e então é perigosa e perturbadora. É por isso que ela precisa ser deixada de lado (TAYLOR, 2012, p.185).

Quanto a Habermas especificamente, Taylor diz que, apesar de ele reconhecer o papel e a importância das intuições religiosas nos debates públicos, sendo uma mudança significativa na obra de Habermas, este ainda conferiria vantagem ao modelo secular de ética, na sua forma de argumentação e justificação pública. Dessa maneira, o modelo pós-secular de Habermas seria, para Taylor, tão secular como qualquer outro.

Habermas, em nossos dias, identifica um conjunto de questões que se relacionam com a justiça universal e, portanto, com a aceitabilidade universal de normas, que são o domínio de um discurso ético; ele dá a estas um estatuto superior ao de questões concernentes à vida melhor ou mais satisfatória (TAYLOR, 2013, p.91).

Segundo Taylor, a democracia, por exemplo, requer que todo cidadão utilize, no debate público, a linguagem que seja mais significativa para todos. Já para Habermas, é essencial a tradução do idioma religioso para o secular, em busca de uma forma de justificação pública e deliberativa (HABERMAS, 2007). Isso, para Taylor, constitui uma “(...) imposição intolerável à fala cidadã” (TAYLOR, 2010a, p.626). Em alguns casos, argumenta ele, é inevitável a formulação nos parâmetros da religião:

Em Taylor, somente no interior desse horizonte de valores seria possível colocar as questões da justiça e, assim, responder sobre o que é bom e o que deve valer para a comunidade, considerando o pano de fundo de suas avaliações e de sua autocompreensão. O que está em jogo, contudo, segundo Habermas, é a questão de como justificar normas a partir do fato do pluralismo moderno e simbólico. Somente com a participação de todos nas deliberações, sejam crentes ou não, é que uma concepção normativa poderá conciliar a universalidade, com a pluralidade e a diferença dos modos de vida.

Considerações Finais

A nosso ver, a teoria de Taylor não oferece nenhuma saída para o problema colocado por Habermas, a saber: como fundamentar normas numa modernidade pluralista e diferenciada? Taylor, apesar de apontar para uma dimensão determinante, qual seja, os contextos intersubjetivos formadores das identidades coletivas (as religiões, inclusive), não consegue propor uma saída para os dilemas do relativismo cultural, ou seja, como fundamentar normas num mundo plural. Ele não explica como seria o procedimento de definição da concepção de bem mais valiosa para uma sociedade caracterizada pelo pluralismo de valores e crenças.

Como, então, estabelecer critérios de julgamento para sociedades pluralistas e diferenciadas na perspectiva de Taylor? Ou como comparar as diferentes tradições culturais? Para Habermas, uma fundamentação normativa não pode ter como única orientação um determinado contexto situado, e sim todos os contextos, algo que Taylor não aprofunda. Enquanto cada conceito de justiça permanecer impregnado de uma respectiva concepção do bem, então, nós, ao julgarmos questões de justiça, permaneceremos confinados ao horizonte exclusivo de nossa autocompreensão e compreensão de mundo. Isto é inviável para sociedades diferenciadas, complexas e pluralistas, que carecem, igualmente, de princípios normativos válidos para todos, sejam crentes ou não.

Referências bibliográficas:

- FORST, Rainer. Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- _____. Textos e contextos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- _____. A inclusão do outro: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. Era das transições. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- OLIVEIRA, Manfredo. A religião na sociedade urbana e pluralista. São Paulo: Paulus, 2013.
- TAYLOR, C. Argumentos filosóficos. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- _____. Hegel e a sociedade moderna. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- _____. Uma era secular São Leopoldo: Unisinos, 2010a.
- _____. Imaginários sociais modernos. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2010b.
- _____. O que significa secularismo?. In: ARAÚJO, L.; MARTINEZ, M.; PEREIRA, T. (Org.). Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política. Rio de Janeiro: UERJ, 2012. p. 157-195.
- _____. As fontes do self: a constituição da identidade moderna. 4.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- _____. Hegel: sistema, método e estrutura. São Paulo: Realizações Editora, 2014.

Piedade e tolerância : Retomando Rousseau nas discussões contemporâneas

Junio Cezar da Rocha Souza¹

Introdução

Fazendo referência às discussões cristológicas dos primeiros séculos da história do cristianismo que diziam respeito à substância do Filho de Deus, se ele era da mesma substância do Pai ou de substância diferente, Hegel afirmou: “[...] Na discussão se Cristo seria *homooúsio* ou *homoioúsio*, ou seja, criatura igual ou semelhante a Deus, a letra *i* custou a vida de milhares.”² (HEGEL, 2008, p.287).

Não seria disparate, imaginamos, afirmar que em nossos dias a sensação é de que não conseguimos superar aquele período. Lembra-nos disso, igualmente, a passagem do *Tratado sobre a Tolerância* em que Voltaire afirma: “O direito da intolerância é, pois, absurdo e bárbaro; é o direito dos tigres, e bem mais horrível, pois os tigres só atacam para comer, enquanto nós exterminamo-nos por parágrafos.” (VOLTAIRE, 2000, p.34).

Essa tal sensação nos conduz à ponderação de que a razão, tão ovacionada por nós ilustrados, não dispõe de elementos suficientes para que sejamos tolerantes uns com os outros. Parece que devemos descobrir o despertar para a tolerância em outro espaço, na dimensão dos sentimentos primeiros, a respeito dos quais Rousseau tem muito a contribuir até os dias atuais.

A piedade como disposição para a tolerância

Ao discorrer sobre o *homem natural* no *Discurso sobre a origem e a fundamentação da desigualdade entre os homens*, Rousseau fala de um princípio que Hobbes não havia percebido e que foi concedido ao homem, nas palavras do próprio Rousseau, com um determinado fim, qual seja:

[...] para suavizar em certas ocasiões a ferocidade de seu amor-próprio ou o desejo de se preservar, antes do nascimento desse amor, modera o ardor que tem por seu bem-estar com uma repugnância inata ao ver sofrer seu semelhante. Não creio ter nenhuma contradição a temer, atribuindo ao

1 Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás – UFG (2016 – em andamento); Aluno bolsista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás – FA-FIL-UFG.

2 Essa discussão, sobre a natureza de Jesus Cristo, ocupou boa parte da reflexão cristã nos primeiros séculos da História do Pensamento Cristão. A tais discussões deu-se o nome de “controvérsias cristológicas”. Os *homousianos*, segundo Drobner, 2003, p.227, eram aqueles que aderiram sem restrições às decisões do primeiro Concílio Ecumênico da História da Igreja, ocorrido em Niceia em 325 d.C., o qual defendeu que o Filho (Cristo) era da mesma “substância” (gr. *ousia*) do Pai.

homem a única virtude natural que mesmo o detrator mais extremado das virtudes humanas é forçado a reconhecer. Falo da piedade, disposição própria a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal, tanto mais útil ao homem que lhe é anterior ao uso de qualquer reflexão, e tão natural que os próprios animais dela apresentam provas sensíveis algumas vezes. (ROUSSEAU, 1989, p.74).

Os próprios animais testemunham a respeito dessa disposição dada pela própria natureza que faz com que um animal não passe ao lado de um seu semelhante, morto ou em sofrimento, sem alguma inquietação. Para Rousseau, a piedade foi um benefício entregue pela própria natureza aos homens para servir de apoio à razão. O filósofo genebrino apresentará essa piedade manifesta, pelo menos, de três maneiras: uma piedade natural, uma piedade constante e uma piedade aplicada.

A piedade natural é aquele puro movimento da natureza anterior a qualquer tipo de postura reflexiva. Essa piedade natural tem uma força impressionante pois até mesmo os mais depravados têm dificuldade em destruir tal sentimento. O mais perverso tirano, que agrava ao máximo a tortura de seu inimigo, pode ser visto enternecido e choroso por ver as desgraças de um infeliz a quem não impinge suplício.

A piedade constante, segundo Rousseau, é aquela piedade que se fixa em um determinado objeto, é o sentimento que sustenta a amizade e a benevolência, por exemplo. Somente esse sentimento pode, verdadeiramente, sustentar uma relação de cumplicidade recíproca entre amigos e despertar a benevolência que o homem manifesta entre seus pares. Aquele que deseja o não sofrimento de seu amigo, não deseja outra coisa senão a sua felicidade. Essa postura é a expressão da piedade constante que reside no homem.

Seguindo a reflexão, para Rousseau, a generosidade, a clemência e a humanidade são o resultado da piedade aplicada aos fracos, aos culpados ou à espécie humana em geral. Essa manifestação mais abrangente de compaixão é, então, o que podemos chamar, a partir do pensamento do filósofo sobre a matéria, de piedade aplicada.

Essas virtudes tão aplaudidas têm no sentimento de piedade a sua aplicação. No *Tratado sobre a Clemência* de Sêneca, o estoico romano, na conclusão da obra, assevera:

A verdadeira felicidade consiste em proporcionar salvação a muitos e, da própria morte, fazê-los retornar à vida, merecendo a coroa cívica pela clemência. Não há ornamento mais digno da proeminência do príncipe e nada mais belo do que a famosa coroa: 'por ter salvo a vida de cidadãos', nem os carros manchados de sangue dos bárbaros, nem os despojos obtidos na guerra. Este é um poder divino, o de salvar multidões e em massa. Na verdade, matar muitos e indistintamente é poder do fogo e da destruição. (SÊNECA, 2013, p.76).

Rousseau e Sêneca, neste quesito, estão de acordo, vendo como produto da natureza essa disposição para o cuidado com o outro, conforme afirma Espíndola em seu texto *Rousseau e Sêneca: natureza humana e crítica da sociedade*:

[...] O princípio geral sustentado pelos filósofos, embora ainda não plenamente afirmado no Discurso sobre a desigualdade e nas Cartas a Lucílio, é de que o homem é bom por natureza. O filósofo genebrino, a exemplo de Sêneca, acredita que não há vícios naturais no coração do

homem e que este possui uma inclinação inata para seguir o caminho do bem e preservar a ordem preestabelecida do universo. (ESPÍNDOLA, 2005, p.281).

Esse sentimento, o da piedade, no homem selvagem é obscuro, mas forte, enquanto que no homem civil ele é desenvolvido, mas brando. Isso se dá em função de no estado de natureza a identificação do observador com aquele que sofre ser mais íntima. No estado de raciocínio, a reflexão produzirá um distanciamento entre os homens, mergulhando o homem em si mesmo, arrefecendo os sentimentos que originalmente se manifestavam com maior facilidade. No homem civil, a razão faz o papel de afastar do homem tudo aquilo que o incomoda e o aflige. A razão fortalece o amor-próprio, esta paixão artificial que faz o homem voltar-se para si mesmo e fazer caso apenas de si, produzindo boa parte dos males que assolam a sociedade.

O afastamento da piedade

Rousseau diz, quanto ao homem, que “é a filosofia que o isola”. (ROUSSEAU, 1989, p.76). O filósofo não tem o seu sono perturbado a não ser quando os perigos da sociedade como um todo o ameaçam. Ele já não tem mais aquela inclinação compassiva voltada para o seu semelhante. Rousseau reclama severamente:

Pode-se impunemente degolar o seu semelhante sob sua janela; basta tapar-lhe as orelhas, argumentar um pouco, para impedir que a natureza, insurgindo-se contra ele, o identifique com aquele que se assassina. O homem selvagem não possui esse admirável talento; por falta de sabedoria e razão sempre se o vê entregar-se perdidamente ao primeiro sentimento de humanidade. Nos motins, nas querelas de rua, a população se aglomera e o homem prudente se afasta. É a gentalha, são as mulheres dos mercados que separam os combatentes e impedem a gente de bem de se degolar mutuamente. (ROUSSEAU, 1989, p.76).

Segundo o comentário de Jean-François Braunstein a essa passagem, Rousseau nas *Confissões* atribuirá à influência de Diderot o tom áspero e ar sombrio de seus primeiros escritos, o que se vê na citação acima, mas o ataque contra os filósofos, deve-se considerar, faz parte do estilo de Rousseau, atesta Braunstein³. (ROUSSEAU, 1989, P.76).

Rousseau quer dizer que a desenvolvimento da razão, sob o trabalho do filósofo, distancia-o da natureza. Na gentalha se encontra mais resquícios dos sentimentos primitivos do que naqueles sofisticados pensadores cujo trabalho lhes afastam cada vez mais dos sentimentos de humanidade, porque o argumento servirá de barreira contra a natureza que se insurge contra essa omissão típica da condição degenerada do homem civil.

O socorro voltado para o mais fraco é impulsionado pelo sentimento natural da piedade. Ela faz o trabalho de moderar em cada indivíduo o amor de si. Cada qual se preocupa em preservar a sua própria vida, contudo, esse interesse de autopreservação não é levado às últimas consequências porque, ao mesmo tempo, o homem se apieda de seu semelhante. Isso está para além da razão. Como já se disse, a razão elabora subterfúgios para

3 Tal comentário se encontra na tradução do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* que utilizamos aqui, onde constam a apresentação e as notas feitas por Jean-François Braunstein. A passagem à qual se refere Braunstein das *Confissões* é a seguinte: “Na época em que escrevi isto, não tinha nenhuma suspeita do grande complô de Diderot e de Grimm, sem o qual eu teria facilmente reconhecido o quanto o primeiro abusava de minha confiança por dar aos meus escritos esse tom duro e este ar sombrio que eles não tinham mais quando ele cessou de me dirigir”. (ROUSSEAU, 1959, p.389, tradução nossa).

que o impulso sem reflexão ao socorro, algo próprio da condição natural, não se execute. Enquanto o sentimento de piedade concorre para a preservação mútua de toda a espécie, a razão faz o homem refugiar-se em si mesmo sem atentar para o outro que sofre.

Essa ordem dentro do indivíduo, que o faz pensar no outro, só pode ser um elemento colocado pelo próprio divino para que as coisas funcionem bem. A harmonia se dá não apenas exteriormente, mas interiormente. Essa ordem interior, esse elemento regulador dos sentimentos, faz parte daquilo que na abertura do *Emílio* encontramos escrito:

Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem. Ele força uma terra a alimentar as produções de outra, uma árvore a carregar os frutos de outra. Mistura e confunde os climas, os elementos, as estações. Mutila seu cão, seu cavalo, seu escravo. Perturba tudo, desfigura tudo, ama a deformidade e os monstros. (ROUSSEAU, 2004, p.7).

Mostra-nos, assim, Rousseau, que quanto mais o homem se afastou da ordem estabelecida pelo autor das coisas, mais ele se fechou em si mesmo com a assistência da razão, perdendo, de certo modo, aquele ímpeto típico de sua condição natural que o colocava à disposição de seu semelhante, igualmente se posicionando no lugar do sofredor. Isso também mostra a insuficiência dos artificios que são utilizados para que haja boa convivência entre os homens. Por meio de vários mecanismos, os homens procuram burlar as leis para que permaneçam voltados apenas para si mesmos, o que não acontecia no estado de natureza, uma vez que a piedade dispunha de menos resistência em ser desobedecida, pois era um sentimento natural, um movimento natural do coração do homem. Rousseau diz:

[...] é ela [a piedade] que, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de que ninguém é tentado a desobedecer-lhe a doce voz; é ela que impede todo selvagem robusto de tirar a uma frágil criança ou a um velho enfermo sua subsistência adquirida com sacrifício, se ele mesmo espera poder encontrar a sua alhures. (ROUSSEAU, 1989, p.76).

É esse sentimento natural que inspirará a máxima de bondade natural de grande utilidade, de que se deve buscar o próprio bem sem, contudo, deixar de atentar para produzir o menor mal a outrem. Nesse sentido, é mais o sentimento natural que argumentos sutis a causa de o homem sentir repugnância de fazer o mal a seu semelhante. Rousseau assevera:

Ainda que possa competir a Sócrates e aos espíritos da mesma têmpera adquirir a virtude pela razão, há muito tempo que o gênero humano não existiria mais, se sua preservação dependesse apenas dos raciocínios daqueles que o compõem. (ROUSSEAU, 1989, p.77).

As paixões que agitam o coração dos homens não poderiam ser contidas senão por um sentimento posto pela própria natureza, em conformidade com a ordem que Deus estabeleceu no cosmos, mas também dentro do indivíduo, embora ele procure, constantemente, deformá-la incorrendo no ledó engano de que avança quando, na verdade, o seu produto é vulnerável em relação ao modo como deve se comportar em relação ao seu semelhante.

No texto *A tolerância intolerante do outro*, Pissarra, 2009, p.165, tratando rapidamente do tema em Rousseau, comenta que o selvagem está no meio caminho entre o estado de natureza original e o estado civil onde impera o amor próprio. Para o homem selvagem há satisfação, para o homem civil tudo ocorre de forma oposta, sua busca é inatingível, ele está sempre insatisfeito, nunca saciado, sempre descontente. Essa fuga da ordem traz implicações decisivas para a postura intolerante quanto ao outro. O distanciamento dos sentimentos naturais, a substituição deles por paixões artificiais obstaculizam a maneira adequada de se ver o outro, pois a piedade passa a ser sufocada não se manifestando com tanta força como no estado anterior ao advento da sociedade.

A noção de piedade em Rousseau envolve, necessariamente, como comenta Reis, 2005, p.270, a noção de identificação. O piedoso compartilha o sofrimento de outrem. O homem se reconhece no sofrimento. Uma vez que a piedade é a virtude natural da qual surgem todas as virtudes sociais, ela implica em um movimento para fora. Ela regula o sentimento de autopreservação, mas também se dirige ao exterior, identificando o observador com o sofredor.

No livro IV do *Emílio*, a piedade é definida por Rousseau como o primeiro sentimento relativo que toca o coração humano segundo a ordem da natureza. Por isso, segundo Reis, 2005, p.272, “no *Émile*, ela aparece claramente como a marca definitiva do enraizamento da sociabilidade na sensibilidade”.

Considerações finais

Em tempos de tanta intolerância, Rousseau nos faz pensar sobre a suficiência da razão que tanto elevamos em resolver os problemas de convívio. O sentimento de piedade nos leva a considerar aquilo que o próprio Criador deixou como digital em suas criaturas, a identificação com o outro, produzindo sensibilidade, uma sensibilidade que por causa de nossa degeneração, procuramos sufocar, em muito momentos. Em sua crítica ao teatro, Rousseau afirma que não são os espetáculos que fazem o homem se apiedar. Esse movimento de demonstração de compaixão é algo que está intrinsecamente nele, é algo que brota do coração dos homens, não dependendo de nenhuma teatralidade, mas apenas de seu instinto natural:

O amor do belo é um sentimento tão natural no coração humano quanto o amor de si mesmo; ele não nasce de um arranjo de cenas; o autor não o leva para lá, mas o encontra ali; e desse puro sentimento que ele favorece nascem as doces lágrimas que faz correr. (ROUSSEAU, 2015, p.52).

Quem sabe, no lugar de avançarmos para além da razão, devêssemos ficar aquém da razão, buscando ouvir a voz dos sentimentos naturais que, de alguma maneira, ainda estão presentes, contudo reprimidos pela artificialidade de muitas paixões que construímos, e que estão muito distantes daquilo que saiu das mãos do autor de todas as coisas.

Referências bibliográficas:

- DROBNER, Hubertus R. *Manual de patrologia*. Orlando dos Reis; Carlos Almeida Pereira (trad.). Petrópolis: Vozes, 2003.
- ESPÍNDOLA, Arlei de. Rousseau e Sêneca: natureza humana e crítica da sociedade, In: MARQUES, José Oscar de Almeida (org.). *Verdades e mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005, p.275-295.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Maria Rodrigues; Hans Harden (trad.). 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- PISSARRA, Maria Constança Peres. A tolerância intolerante do outro, In: SILVA, Genildo Ferreira da Silva (org.). *Rousseau e o iluminismo*. Salvador: Arcádia, 2009, p.155-168.
- REIS, Claudio Araujo. *Unidade e liberdade: o indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau*. Brasília: Editora Universidade de Brasília; Finatec, 2005.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Les Confessions*. Oeuvres complètes, Vol. I. Paris: Éditions Gallimard, 1959.
- _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens – apresentação e notas de Jean-François Braunstein*. Iracema Gomes Soares; Maria Cristina Roveri Nagle (trad.). Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Ática, 1989.
- _____. *Emílio ou Da Educação*. Roberto Leal Ferreira (trad.). 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *Carta a D'Alembert*. Roberto Leal Ferreira (trad.). 2ª Ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- SÊNECA, Lucius Annaeus. *Tratado sobre a clemência*. Ingeborg Braren (trad.). Petrópolis: Vozes, 2013.
- VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância: a propósito da morte de Jean Calas*. Paulo Neves (trad.). 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Os princípios de justiça e equidade na educação: Uma análise a partir de Dewey e Nussbaum

Karen Franklin¹

Tudo no humano é construção, desde as relações entre os humanos como a relação que estabelece consigo mesmo. Construção compreendida como processo, que podem ser compreendidos a partir de princípios de justiça que sustentam a base de uma estrutura social, ou dos processos pelos quais o indivíduo passa enquanto ser social. A questão que nos motiva a esclarecer quais princípios podem estabelecer um processo educacional justo e equitativo se relacionam com os próprios princípios considerados como prioritários da sociedade. Assim perguntar sobre os princípios é também perguntar sobre em quais bases esta mesma sociedade compreende os processos de justiça e a igualdade. Nesse sentido, ao esclarecer o sistema equitativo de cooperação social entre cidadãos livres e iguais de uma sociedade democrática estamos, ao mesmo tempo, perguntando quais princípios são mais apropriados para que a sociedade se mantenha desta forma (Rawls, 2003, p.55). A indicação de Rawls de que o liberalismo político responde mais adequadamente aos fatores normativos para que a sociedade busque nas instituições políticas a legitimação dos princípios, leva a crer que também pode ser o sistema político que mais reforça as condições necessárias para que a sociedade e as instituições mantenham a democracia viva. O acolhimento do pluralismo, através doutrinas abrangentes e razoáveis, reforçado no exercício da cidadania livre e igual, que se constitui em um corpo coletivo, apresenta, ao mesmo tempo, a legitimidade política do processo e o problema da manutenção das sociedades democráticas. A este problema Rawls indica a saída: o liberalismo político responde a uma concepção de justiça que quando satisfeita faz com que o poder político seja exercido legitimamente e conforme a Constituição, pois os cidadãos, razoáveis e racionais, endossariam à luz da razão, todos os princípios. (Rawls, 2003, p.57)

Mesmo concordando com os princípios de justiça os cidadãos apresentam princípios morais que, geralmente, concordam com aqueles. Por isso, quando pensamos em sociedades democráticas também consideramos que existem instituições fortes que as sustentam ou, ao menos, instituições comprometidas com o avanço das práticas democráticas. Nesse contexto, alguns princípios de justiça se apresentam como fundamentais para a discussão, são eles: o do direito irrevogável aos princípios de liberdade básicas iguais, similares para todos os membros; e o da certeza de que as desigualdades sociais e econômicas devem estar associadas a cargos e posições, acessíveis a todos em igualdade equitativa de oportunidades (Rawls, 2003, p.60). Todavia, este princípio necessita também de condições para efetivar-se, pois mesmo considerando a formalidade das liberdades de ascender aos cargos e

1 Universidade Federal do Paraná (UFPR)

posições elas mesmas não se apresentam como condições efetivas. Tais condições são consideradas equitativas quando pessoas de diferentes classes sociais e origem apresentam o mesmo nível de habilidade e talento e conseguem ascender aos cargos e posições através de condições equitativas de oportunidades. As instituições políticas que protegem essas condições, agindo em prol delas e as considerando fundamentais para que o conjunto social mantenha seu compromisso com a cooperação mútua entre pessoas e corporações, podem ser consideradas fortes e comprometidas com a democracia.

Reforçando esse ponto de vista: o princípio de qualquer sociedade democrática é a manutenção da cooperação sistemática ao longo do tempo, uma cooperação que possa trazer vantagens para todos. No entanto, para efetivar tal cooperação é preciso enfrentar e compreender as circunstâncias de justiça admitidas e sustentadas pela tradição. Nas sociedades de inspiração contratualista a cooperação se mostra sempre preferível a não cooperação, e parece que as partes não precisam de nenhuma educação moral particular para admitir tal princípio, pois é dentro desse espectro cooperativo que admitimos que as circunstâncias de justiça reforçam as condições equitativas de oportunidades para pessoas que apresentem as mesmas perspectivas de cultura e realização. Conforme indica Nussbaum (2014) a equidade de condições faz com que as pessoas tenham condições de levar uma vida que vale a penas ser vivida.

Os princípios de justiça, liberdade igual e equidade de condições, são fundamentais para que a educação se estabeleça de forma a comprometer as pessoas com sua cidadania. Nesse sentido, as oportunidades iguais de educação, seja formal ou não formal, garantem a liberdade de pensamento e de consciência, mas também sua expressão pública, como a liberdade política e sua efetiva vivência e a liberdade de associação. A concepção de justiça como equidade está alinhada ao pensamento tradicional que leva em conta a realização de alguns direitos e liberdades garantidos constitucionalmente e conhecidos como direitos fundamentais.

Não discutiremos aqui os problemas que norteiam a cooperação de desiguais, pois necessitaríamos considerar múltiplos elementos que precisariam ser esclarecidos de antemão. Assim, considero as discussões de Rawls sobre a Sociedade Bem Ordenada e sua normatividade como uma teoria que apresentaria dificuldades em se efetivar, pois não está implícita a aceitação de uma situação que limite a reciprocidade exigida pelos cidadãos. A partir dessa dificuldade reitero a perspectiva de Dewey que argumenta que sociedades ficcionais devem sempre estar sobre suspeita, pois como não é possível criar uma sociedade ideal, devemos conceber princípios e ações a partir de uma sociedade possível. Isso significa que a concepção de sociedade deve se basear em sociedades que existam para termos alguma garantia de exequibilidade, mas não podem se restringir a elas, pois a intenção não é reproduzir os traços da realidade (Dewey, 1959, p.89). A partir desse pressuposto há uma concordância de que a cooperação é um bem social e que as pessoas buscam efetivar na sociedade situações justas, principalmente aquelas que buscam se tornar igualitárias. Os participantes sentem que fazem parte de um conjunto de membros cooperativos, e que se comprometem em manterem-se ativos durante a vida toda. Nussbaum (2013) concorda que há um problema com as pessoas que não são igualmente produtivas e que podem por isso, serem dominadas. Essas pessoas como participantes de uma comunidade também estariam, pelo menos teoricamente, de acordo com os princípios de justiça. O conjunto social está disposto “a dar a todos uma justiça estrita, desde que dentro dos limites estabelecidos pelas condições humanas” (p.75). No entanto, o problema que envolve àqueles

que são impedidos física ou mentalmente de cooperarem se manifesta mais radicalmente no direito à educação.

A postura de Dewey contra os extremos de, por um lado não pensar em sociedades ideais, e, por outro, não reproduzir simplesmente os traços que encontramos na realidade, faz com que haja empenho em focar as energias na promoção do que é desejável e criticar o que é indesejável em uma sociedade. Dewey observa que para que as pessoas tenham “vários valores em comum todos os membros da sociedade devem dispor de oportunidades iguais para o mútuo dar e receber” (1959, p.90). Nessa perspectiva, limitar a reflexão àqueles que podem cooperar e que não o fazem por dificuldades em desenvolver as condições de igualdade, seja por impossibilidade de terem acesso as condições equitativas de desenvolvimento de suas capacidades, ou pela dificuldade em exercer plenamente sua liberdade, comporta a consideração de que podem não ter condições de exercê-la, como também não saber como exercê-la. Tais limites individuais ou coletivos podem ser enfrentados com propósitos e objetivos de uma educação igualmente equitativa, pois ela tende a resgatar aqueles que não estão em condições mínimas de vivenciar a liberdade e a justiça. Essa experiência é importante para incentivar aqueles que aparentemente desfrutam de tais vivências e são oportunizados pela cooperação. Assim, não basta estabelecer a igualdade equitativa de condições entre os membros de uma sociedade, é preciso que as instituições garantam e efetivem estas condições para que se realizem. Isso se efetiva, no campo educacional, através do desenvolvimento de capacidades humanas que objetiva o exercício de uma cidadania plena; e, no campo político, através da liberdade e oportunidade de acesso a cargos e posições a partir das garantias legislativas.

Um e outro campo são importantes para o desenvolvimento de capacidades que realmente possam cooperar com os demais, mas o campo educacional, parece ser, no momento, o mais premente, pois nele a equidade de condições pode ou não ser efetivamente protegida. É no campo educacional que as pessoas podem se capacitar para atuarem no campo político de maneira livre e comprometida. Assim, se torna indispensável o empenho em desenvolver um sistema educacional que faça com que crianças se tornem cidadãos capazes de fazer escolhas responsáveis sobre temas importantes para um país. Essa é uma questão humana prioritária, pois é no sistema educacional que o desenvolvimento de um país é gestado, no sentido de proporcionar ou não capacidades para que as pessoas possam cooperar. Como indica Nussbaum, a “educação é para gente” e por isso é prioritário o compromisso em educar para que instituições democráticas sejam fortes o suficiente para comprometerem todos ao respeito à lei e salvaguardar a todos na proteção da lei (2015, p.27).

É no processo educativo que podemos desenvolver práticas democráticas, porém “o amor da democracia pela educação é um fato cediço” porque se ela mesma “repudia o princípio da autoridade externa” deve proporcionar como substituto a aquiescência voluntária através da educação (Dewey, 1959, p.93). No entanto, a maioria dos sistemas está solidificado em diferentes tipos de hierarquias, que muitas vezes, reforçam esquemas de ódio e vingança. Se consideramos que são pessoas que educam pessoas, o rompimento do ciclo que reforça “vontades de poder” de uns sobre os outros está ligado ao que conseguimos propor como princípios e metas razoáveis. O campo educacional, devido a seu processo, inicia com a educação das crianças, momento que acolhe a esperança de transformação. Nunca perde a esperança de descobrir o terreno comum na diversidade ou na diferença de objetos e conhecimentos, pois esse procedimento faz parte do cotidiano escolar. Um dos exemplos de

como se poderia proceder no campo educacional é pela leitura hermenêutica da realidade, como discorre Richard Rorty (1988), que através da conversação e interação de diferentes posições, disciplinas e temas, explicita um fazer que leva em conta a liberdade. Pois, é na escola em particular, e no sistema escolar em geral, que a possibilidade da conversação se concretiza enquanto acolhimento do diverso e absolutamente outro.

A perspectiva do desenvolvimento das capacidades defendida por Nussbaum inclui o elemento de compreensão dessa conversação. Ao postular que as pessoas devem apresentar um nível mínimo de capacidades para que o funcionamento da postura verdadeiramente humana possa se efetivar, ela impõe também uma necessidade de educação como ponto de partida. Uma das formas de compreender o processo educativo é sob o ponto de vista de seu objetivo, que ao buscar desenvolver as capacidades humanas, também promove uma vida que vale a pena ser vivida. Assim, a construção teórica que propõe que as capacidades humanas devem ser prioridade em sociedades democráticas, também indica que a compreensão das relações entre povos, devem priorizar as mesmas capacidades. Nussbaum é cautelosa ao apontar que nas relações internacionais é preciso vigilância sobre o desenvolvimento das capacidades nas relações comerciais ou diplomáticas entre os Estados, pois grandes desigualdades podem gerar grandes injustiças. Já que os mesmos tendem a se relacionar econômica e politicamente entre si, a qualidade de desenvolvimento do povo também entra nas questões a serem consideradas. Porém, antes de observar a questão de forma larga, podemos observá-la de maneira micro, ou seja, no próprio Estado. A questão que devemos observar de antemão: em que medida temos as capacidades para iniciar a conversação?

Nessas relações internacionais, em muitos momentos, é preciso adotar a atitude hermenêutica Rorty para compreender como é possível harmonizar e transcender os discursos por meio da conversação. Pois, os propósitos de uma teoria da justiça que compreende e referenda o sistema educacional de um povo incluem também a forma como o mesmo se constitui enquanto povo. Assim, os procedimentos que a conversação promove vão em direção a estabelecer quais são os princípios que devem ser observados para que a conversação ocorra, mesmo que as capacidades sejam diversas. Buscar a equidade de condições é uma meta, mas o processo pode levar em conta que no interior dos sistemas educacionais as diferenças se avivam e apenas a conversação pode acomodar diferentes capacidades. Dewey já apontava para os problemas decorridos de uma sociedade que não é igualitária ou que não ativa princípios equitativos de desenvolvimento de capacidade. Alerta que a desigualdade profunda entre as pessoas em uma sociedade também afeta a classe privilegiada, mas de forma menos perceptível. Ela se apresenta na forma de uma cultura estéril, de uma arte que se fundamenta na ostentação artificial e que sua riqueza se transmuta em luxo. Uma sociedade desigual produz conhecimentos superespecializados, que não são acessíveis a maioria das pessoas, seus modos de vida e hábitos se tornam mais artificiais do que humanos. É essa falta de comprometimento em promover, dentro dos Estados, o desenvolvimento de capacidades efetivas, a partir de condições equitativas, que “desequilibra o livre jogo dos estímulos intelectuais” (DEWEY, 1959, p.91). Por isso, a perspectiva do desenvolvimento de capacidades pode passar pelo ajuste através da conversação, que compreende as diferenças como objeto da mesma.

Nesse interim, as sociedades democráticas devem efetivar as condições de conversação para que os interesses recíprocos, que são os fatores de regulação social, estejam compreendidos no compromisso de cooperação. A efetivação desse projeto passa pelo

compromisso social com a educação em bases de igualdade de condições para todos, pois um governo que tem origem no sufrágio popular não pode pressentir de educar eficiente e convenientemente aqueles que o elegem. Nesse sentido, podemos concordar com Dewey de que a democracia é muito mais que uma forma de governo, é também uma forma de vida. Uma vida associa à experiência conjunta e frequentemente comunicada através da conversação, pois é no interior das sociedades democráticas que as relações de mútua vantagem se estabelecem, admitindo o diverso e contraditório como forma de avanço e estabilidade.

Nussbaum indica que “em uma democracia, a pessoa adequada para se ter é aquela que está preparada para acompanhar uma argumentação em vez de números, o tipo de pessoa que enfrentaria a pressão para que dissesse algo falso ou precipitado”. Para que isso se processe é preciso um tipo de educação que comprometa as pessoas com os discursos verdadeiros, pois “quando as pessoas acreditam que o debate político é semelhante a uma disputa esportiva, em que o objetivo é marcar pontos para seu lado, é provável que elas considerem o “outro lado” como inimigo e desejem derrotá-lo ou mesmo humilhá-lo” (NUSSBAUM, 2015, p. 51). Construir atitudes sociais que promovam a empatia entre pessoas pode fazer parte das condições educacionais comprometidas com direitos humanos, no entanto não são garantias de que não haverá múltiplos problemas de foro social, econômico e humano no interior das sociedades.

Fomentar atitudes empáticas entre as pessoas reconheceria a relação à que todos estão submetidos, bem como os compromissos que poderiam resultar em boas práticas ou resultados vantajosos, de tipo utilitarista, para grande parte dos membros da sociedade. Porém, educar para que as atitudes empáticas se tornem norma não é possível, pois mesmo reconhecendo que em muitos casos os princípios de justiça são os mesmos, não parece razoável pensar que serão considerados no momento da ação individual. O que podemos indicar é a necessidade de sua observância. Pois, ao considerar que é em larga escala que aparecem as maiores discrepâncias entre os humanos, no caso de comparação internacional, não podemos esquecer que na microescala eles existem efetivamente e, muitas vezes dolorosamente. É ao nível dos indivíduos, os que tomam decisões, que agem política e economicamente e comprometem outros seres humanos, que se precisa estabelecer normas e objetivos. Por isso é preciso sensibilidade de governos para a mudança na educação. (Nussbaum, 2015, p.137)

A educação é meio de desenvolver capacidades superiores, que são fundamentais para a sobrevivência e a qualidade de vida de uma pessoa. O desenvolvimento de tais capacidades depende de empenho de um conjunto social e político, pois apenas uma sociedade comprometida teria possibilidades de garantir a justiça social e a dignidade humana a seus membros. Para Nussbaum, essa abordagem pode ser considerada “completamente universal”, que seria importante para “todo e qualquer cidadão, em qualquer nação”, pois teria similaridade com os direitos humanos universais. No entanto, considero que devem estar sistematizados e fechados no interior da sociedade, que aberta ao diálogo e à conversação, respeita o pluralismo e busca estabelecer-se como ação que pode efetivar os princípios de justiça no interior do corpo social. Se tomarmos como paradigma a postura socrática com relação a argumentação, seja a própria ou a dos interlocutores, realizaremos um constante exame e todos ficam na mesma posição. Ou seja, “a postura crítica expõe a estrutura da posição de cada um, revelando, durante o processo, hipóteses compartilhadas e pontos de vista de interseção que podem ajudar os concidadãos a avançar para uma

conclusão comum” (NUSSBAUM, 2015, p.51). Mesmo tendo essa perspectiva como meta, não podemos deixar de considerar as reflexões de Harry Brighouse (2007) sobre a escolaridade que se pretende equitativa, pois as diferenças entre as pessoas dentro de um mesmo sistema educativo são visíveis, devido as experiências educacionais diversas entre brancos e negros, entre os diferentes gêneros e entre as condições socioeconômicas. Parece que devemos considerar no microsistema que são um problema suplementar quando pensamos em equidade educacional que prioriza o desenvolvimento de capacidades. Muitas vezes teremos que admitir que não será possível a equidade efetiva, mas podemos considerar que essas diferenças possam participar da conversação.

Dizemos que a educação somente é possível quando reconhecemos a cultura de um grupo social, na medida em que compreendemos o modo como esse mesmo grupo institui seus rituais de transmissão, de conservação e de transformação de suas crenças, hábitos, costumes, valores e conceitos, pois nessa compreensão aparece a possibilidade de existência do outro (Bombassaro, 2006, p.255). Então, relacionar-se com o outro exige competência humana que só pode desenvolver-se quando o humano é despertado e efetiva-se na pessoa. Por esse motivo considero que as preocupações de Nussbaum em desenvolver as capacidades humanas através de políticas que promovam a equidade de condições é apenas um ponto de partida. Mas que certamente são fundamentais para realizar e sustentar não apenas a democracia, mas também a manutenção da humanidade do homem. Cada vez que o mundo se abre para relações restritivas, seja no interior de um Estado ou em relações entre eles, o perigo de se perder o humano do humano se presentifica.

Desse modo, buscar estabelecer relações equitativas de oportunidades entre pessoas no interior de uma comunidade ou Estado protege o projeto democrático largo, que garante as liberdades individuais e coletivas que se manifestam como princípios de justiça. Mesmo não sendo apenas a escola que orienta a educação de crianças para que acolham em si tais princípios, é nela que se pode vivenciar a liberdade e a democracia. Mesmo tendo ciência de que as oportunidades equitativas dessa vivencia dependem da qualidade da educação que um Estado proporciona ao seu povo, podemos pensar em confiar no projeto do desenvolvimento das capacidades. Investir em desenvolver as capacidades humanas têm relação direta ao valor que a sociedade realmente atribui a educação como um todo, e especialmente a educação escolar, que ocupa grande parte da vida das crianças. Esse valor muitas vezes é submetido a quantidade versus qualidade, como se as capacidades humanas fossem se desenvolver adequadamente em quaisquer condições. Penso que a conversação aberta e é inicial, há muito ainda para esclarecer, sejam os princípios de justiça que fundamentam a coesão social, seja o valor social atribuído à educação de um povo.

Referências bibliográficas:

BOMBASSARO, Luiz Carlos (2006) 'Educação, cientificismo e 'beletrismo'; IN. TREVISAN, A./ TOMAZETTI, E. M. Cultura e Alteridade – Confluências, Ijuí: Ed. Unijuí.

BRIGHOUSE, Harry. Equality of Opportunity and Complex Equality: The Special Place of Schooling. *Res Publica* 13, Nº2: 147-158. Springer 2007. Disponível em: <<https://philpapers.org/pub/979/2007>>. Acesso em: 02/11/2018.

DEWEY, J. Democracia e Educação, Companhia Editora Nacional, 1959.

NUSSBAUM, M. Educação e Justiça social, Ed. Pedagogo, 2014.

NUSSBAUM, M. Fronteiras da Justiça, Ed. Martins Fontes, 2013.

NUSSBAUM, M. Sem fins Lucrativos – Por que a democracia precisa das humanidades, Martins Fontes, 2015.

RAWLS, J. Justiça como Equidade – uma reformulação, Martins Fontes, 2003.

RORTY, Richard (1998) A filosofia e o espelho da Natureza, Trad. Jorge Pires. Lisboa: Dom Quixote.

A intolerância à democracia: Reflexões sobre o Brasil atual a partir de Jacques Rancière

Marco Antônio Sousa Alves¹

No dia 2 de abril de 1964, logo após o golpe civil-militar que retirou Jango da presidência da República, o jornal *O Globo* estampou na primeira página o editorial com o título “Ressurge a Democracia!”. Impressiona, à primeira vista, o fato de a retirada pelos militares de um presidente eleito ser retratada pelo jornal como o ressurgimento da democracia no Brasil. Segundo os termos desse editorial, a Nação viveria enfim “dias gloriosos”, nos quais “souberam-se unir-se todos os patriotas, independentemente de vinculações políticas, simpatias ou opinião sobre problemas isolados, para salvar o que é essencial: a democracia, a lei e a ordem”. Na sequência, as Forças Armadas são louvadas por seu “heroísmo” e afirma-se que caberá ao Congresso dar “o remédio constitucional à situação existente”, impedindo, desse modo, “que o poder do Estado volte a ser usado em favor da desordem, da indisciplina e de tudo aquilo que nos estava a levar à anarquia e ao comunismo”. Enfatizando essa luta dos patriotas em defesa da Nação, afirma-se ainda que “salvos da comunização que celeremente se preparava, os brasileiros devem agradecer aos bravos militares, que os protegeram de seus inimigos”. Rejeitando que se trataria de “um movimento partidário”, a ação militar é considerada pelo jornal “dentro dos limites da lei”, na medida em que chamou para si “a tarefa de restaurar a Nação na integridade de seus direitos”. E arremata: “era a sorte da democracia no Brasil que estava em jogo”.

Tem algo que salta aos olhos imediatamente nesse episódio: o uso heterodoxo da noção de *democracia*. Por mais estranho que possa parecer, reivindicava-se a defesa da democracia por meio da deposição de um presidente eleito e o apoio a uma intervenção militar. Esse mesmo uso parece reavivado atualmente pelo candidato recentemente eleito Jair Bolsonaro, que diz defender a democracia ao mesmo tempo em que louva o período ditatorial e a prática da tortura, despreza os direitos humanos e as instituições democráticas, desacredita o TSE, ameaça o STJ e insistentemente promete eliminar seus opositores.

Quando falamos em democracia, é verdade que devemos ter em mente que se trata de um antigo problema da política, insistentemente reformulado e por diversas vezes defendido ou criticado por variados motivos. Neste breve estudo, partindo de algumas considerações feitas por Jacques Rancière, gostaria de analisar os deslizamentos dessa clássica noção e o seu duplo discurso no Brasil atual, no qual vemos emergir um novo ódio à democracia, especialmente pela via de uma extrema direita conservadora.

¹ Doutor em Filosofia pela UFMG; Vinculação acadêmica: Professor Adjunto de Teoria e Filosofia do Direito da Faculdade de Direito da UFMG

No livro *O ódio à democracia*, publicado originalmente em 2005, momento em que a maioria do povo francês tinha ido às urnas rejeitar a proposta de Constituição para a União Europeia, Jacques Rancière desenvolve uma instigante reflexão sobre os caminhos da democracia nas sociedades contemporâneas, apontando para um novo tipo de rejeição do “consenso” democrático-liberal. Sua leitura ajuda a compreender um fenômeno cada vez mais visível na vida política dos dias atuais, também no Brasil: a emergência de novos radicalismos, especialmente no espectro da extrema direita.

O presente texto seguirá um percurso dividido em dois momentos. Em primeiro lugar, analisarei as contradições vividas pelas democracias contemporâneas, caracterizadas como Estados de direito oligárquicos, e procurarei enfatizar a profundidade desse novo ódio à democracia e sua relação com a ideia conservadora de uma “boa democracia”. Na segunda e última parte, abordarei a contaminação da democracia pela imposição econômica e a crise vivida atualmente pelo consenso oligárquico, marcada pelo crescimento dos radicalismos políticos.

O estado oligárquico e o sonho conservador da “boa democracia”

Rancière (2014, p. 8) começa sua análise observando que o ódio à democracia não é nenhuma novidade, haja vista que a própria palavra ‘democracia’ nasceu como expressão de um ódio, de uma rejeição ao “inominável governo da multidão”. Na *República* de Platão, vemos a democracia ser analisada no livro VIII como uma das formas defeituosas de governo, juntamente com a timocracia, a oligarquia e a tirania (PLATÃO, *Rep.* VIII, 555b-562a). O governo da multidão, aos olhos de Platão, não passaria de um sonho mentiroso e presunçoso da liberdade desenfreada que atentaria contra a ciência, os hábitos nobres e os princípios verdadeiros. Também Aristóteles na *Política* associa o termo ‘democracia’ a uma forma corrompida ou desviada de governo popular ou de todos (*politia*), quando este é exercido em favor dos pobres, assim como a tirania seria a corrupção da monarquia (governo de um só), exercida em favor apenas do monarca, e a oligarquia seria a corrupção da aristocracia (governo de poucos), quando exercida em benefício dos mais ricos (ARISTÓTELES, *Política* III, 1279a-1280a).

Ao longo dos tempos, afastando-se dessa origem pejorativa, verificamos diversas novas apropriações e reelaborações da noção de democracia. Os modernos, por exemplo, forjam a concepção republicana de democracia como a realização do bem comum através da vontade geral. E a partir do século XIX, a discussão em torno da democracia associa-se ao confronto entre liberalismo e socialismo. No seio da tradição liberal, constrói-se a noção de democracia formal, representativa, de garantias individuais, enquanto na outra direção, dos teóricos do socialismo, vemos emergir uma concepção material e igualitarista, que reforça por vezes a participação popular. Podemos afirmar que cada experiência democrática é singular, efetivando de maneira variada e conflituosa os direitos políticos, civis, sociais e culturais. Assim, a democracia nunca é plenamente realizada e presta-se a ser compatibilizada com doutrinas de conteúdo ideológico os mais variados e conflitantes, de modo que mesmo formas políticas autoritárias e excludentes se afirmam muitas vezes como democráticas.

Ao longo da história, percebe-se que, mesmo nos contextos de afirmação e defesa da democracia, nunca se perdeu de vista sua crítica e a necessidade do estabelecimento de certos limites. Rancière ressalta que os “doutos legisladores aristocratas” procuraram de diversas maneiras e em diferentes momentos da história compor com a democracia,

visando assim um equilíbrio e uma composição de forças que permitissem conter aquilo que era percebido como os “excessos democráticos”.

A análise de Rancière (2014, p.9) tem por objeto, contudo, um novo ódio à democracia liberal, típico das sociedades contemporâneas, que não pertence mais propriamente à crítica aristocrata-liberal aos excessos da democracia, assim como se distancia da crítica marxista fundada na luta contra as aparências institucionais (que mascaram o fato da dominação de classe) e na defesa de uma democracia real. Não se trata atualmente de manter um consenso oligárquico-liberal e muito menos de reivindicar uma democracia mais real. Pelo contrário, crê-se em geral que a democracia já seria real demais.

Em linhas gerais, Rancière procura situar a questão do novo ódio à democracia nas sociedades contemporâneas em um nível mais profundo, que não se restringe à questão institucional. Não se trata de defender outras formas de governo. Como ressalta Rancière (2014, p. 10): “É do povo e de seus costumes que eles se queixam, não das instituições de poder. Para eles, a democracia não é uma forma de governo corrompido, mas uma crise da civilização que afeta a sociedade e o Estado através dela”.

Colocada nesse nível, como uma crise civilizacional, a nova crítica à democracia tende a associar-se a velhos conservadorismos sociais. Políticas afirmativas de respeito à diferença e de inclusão das minorias tendem a ser vistas como descaminhos do excesso democrático que teriam minado o universalismo republicano e o sonho de uma Nação rica, culturalmente evoluída e que sabe valorizar os “melhores”. Rancière sustenta que a tradição republicana deve muito à *politeia* platônica, ao imperativo de educar e ordenar a sociedade segundo os bons costumes republicanos, colocando os que valem mais acima dos que valem menos. Em suma, Rancière detecta uma tensão que habita a ideia de “república”, de um sistema de instituições, leis e costumes que suprime o excesso democrático. Essa seria uma tensão permanente, inscrita nas chamadas democracias modernas.

Embora Rancière reconheça que o duplo discurso sobre a democracia não seja uma novidade, ele detecta no novo sentimento antidemocrático algo de perturbador:

O governo democrático, diz, é mau quando se deixa corromper pela sociedade democrática que quer que todos sejam iguais e que todas as diferenças sejam respeitadas. Em compensação, é bom quando mobiliza os indivíduos apáticos da sociedade democrática para a energia da guerra em defesa dos valores da civilização, aqueles da luta das civilizações (RANCIÈRE, 2014, p. 10).

A “boa democracia” passa a ser vista como aquela que protege a “boa sociedade”, dos “cidadãos de bem”, contra os inimigos internos e externos. Vemos assim ganhar forma nas sociedades contemporâneas um novo tipo de luta “em defesa da sociedade”, contra as ameaças que colocam em risco o sonho da grande vitória da civilização, dos “melhores”, das “pessoas de bem”. Um novo sonho de pureza social delinea-se, afirmando um “nós” supostamente mais originário e saudável moralmente, contra os “outros”, assimilados a invasores, atrasados, pervertidos ou degenerados. Esse “outro” pode ser o imigrante latino ou o muçulmano ameaçador, como vemos nos Estados Unidos e na Europa, mas pode ser também o nordestino, o gay, a travesti, o bandido, o vagabundo, o maconheiro ou os “petralhas”.

Os movimentos recentes no Brasil, que culminaram com a retirada da presidenta Dilma Rousseff, foram claramente conduzidos por forças políticas conservadoras que construíram a narrativa de que a solução para a crise do país passaria por uma espécie de limpeza, uma faxina capaz de eliminar toda sujeira e permitir que os “verdadeiros valores” e os “bons costumes” voltassem a imperar entre nós, como se nosso país gozasse de um passado paradisíaco. São insistentes as referências a Deus, à família e aos cidadãos de bem.

Na campanha eleitoral de 2018, esse discurso fez-se claramente presente na campanha de Jair Bolsonaro, que teve por slogan “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”. Símbolos nacionalistas foram amplamente usados e falou-se em nome do Brasil, contra os inimigos da Nação. Em discurso proferido na reta final da campanha eleitoral, no dia 21 de outubro de 2018, projetado para uma multidão de apoiadores na Avenida Paulista em São Paulo, o então candidato verbalizou mais uma vez e de maneira clara esse sonho de coloração fascista:

Nós somos o Brasil de verdade. [...] Esses marginais vermelhos serão banidos de nossa pátria. [...] Petralhada, vai tudo vocês [sic] pra Ponta da Praia [fazendo referência à base da Marinha na Restinga de Marambaia, onde opositores da ditadura militar eram executados] [...] Será uma limpeza nunca vista na história do Brasil (BOLSONARO, 2018).

Apesar do tom do pronunciamento, que expressa pouco ou nenhum apreço a valores democráticos, o candidato eleito termina afirmando que “somos amantes da liberdade, queremos a democracia” (BOLSONARO, 2018). Esse aspecto da guerra social que se sobrepõe aos conflitos políticos ocorridos nos últimos anos no Brasil parece-me fundamental para entender o contexto de instabilidade democrática que atravessamos hoje. Uma concepção conservadora de “boa democracia”, em defesa dos “valores da civilização” e da “boa sociedade”, conflita claramente com a imagem de um governo de todos, no qual ninguém deve ser excluído e todos ou todas merecem iguais direitos e oportunidades. A democracia enquanto inclusão das minorias é vista então como uma ameaça aos verdadeiros valores da família, de Deus e dos bons costumes. Rancière (2014, p. 11) resume esse novo ódio à democracia na seguinte tese: “só existe uma democracia boa, a que reprime a catástrofe da civilização democrática”.

Esse conflito emerge especialmente no seio de movimentos evangélicos e de grupos que sonham com uma nova ordem militar. À disputa política vemos somar-se uma guerra social, uma cruzada moralizante que pretende corrigir ou exterminar esse “outro” ameaçador, essa doença perigosa ou aberração moral. Agindo supostamente em defesa da vida e da boa sociedade, vemos constituir-se aquilo que Foucault chamou de “racismo de Estado” em seu curso de 1976 intitulado *Em defesa da sociedade*, no sentido de uma purificação interna permanente, por meio de uma instituição que funciona como princípio de eliminação, de segregação e de normalização da sociedade. Nesse momento, como afirma Foucault (1997, p. 53, tradução minha), “a temática racista não vai mais aparecer como o instrumento de luta de um grupo social contra outro, mas vai servir à estratégia global dos conservadorismos sociais”.

A crise do consenso oligárquico e a volta do fascismo

Na tentativa de conferir mais clareza a esse duplo discurso da democracia nas sociedades contemporâneas, Rancière analisa os argumentos que comumente apoiam as

campanhas militares supostamente destinadas ao “avanço mundial da democracia”, o que revela um claro paradoxo. Isso porque a democracia parece ter dois adversários. De um lado, o governo arbitrário, totalitário e ditatorial. Mas, por trás desse inimigo mais claramente identificado, esconde-se outro: “o bom governo democrático é aquele capaz de controlar um mal que se chama simplesmente vida democrática” (RANCIÈRE, 2014, p. 16).

Em outras palavras, a intensidade da vida democrática é também um adversário a ser combatido pelas “campanhas democratizantes”, na medida em que representa um excesso, um princípio anárquico que desafia aquilo que é visto como os princípios do bom governo. Temos aqui um paradoxo, na medida em que a guerra pelo avanço da democracia vê na própria democracia, como forma de vida política e social, um reino do excesso, que deve ser reprimido para não arruinar o “bom governo democrático”.

Segundo Rancière (2014, p. 35), o remédio que o consenso oligárquico ofereceu para esse excesso de vitalidade consistiu em orientar essas energias no sentido de uma busca de felicidade privada e prosperidade material, tornando-os indiferentes ao bem público. Nasce assim uma espécie de “democracia *cool*”, de política subjugada à única lei da individualidade consumidora em que as escolhas políticas “livres” são pensadas segundo o modelo do *self-service*. Nesse contexto, de acordo com Rancière (2014, p. 36), “o que conta é a identificação solidamente estabelecida entre o homem democrático e o indivíduo consumidor”. As virtudes cívicas e a consciência do viver junto cedem espaço para interesses egoístas de realização pessoal, no seio de uma ideologia meritocrática.

Mas esse consenso oligárquico é hoje amplamente questionado e movimentos de extrema direita oferecem novas respostas, mais radicais, àquilo que é identificado como os “excessos democráticos”. Um capítulo importante para entender a emergência do ódio contemporâneo à democracia, segundo Rancière, reside na inversão do discurso sobre a democracia que se seguiu ao desmoronamento do império soviético. Se a queda dos “comunistas” foi saudada naquele momento como a vitória da democracia liberal e das liberdades individuais sobre o totalitarismo e a opressão do Estado, o que se verificou na sequência foi uma nova mudança de rota. Uma vez que a crítica à “má democracia” igualitária e coletivista dos regimes socialistas tinha se tornado obsoleta, todo o ódio voltou-se então para a questão dos direitos humanos (a proteção dos refugiados, dos negros, da comunidade LGBT e dos excluídos em geral), fazendo com que velhos conservadorismos fossem ressuscitados e revitalizados. O grande problema não é mais o Estado totalitário, mas sim o progressismo excessivo.

O consenso oligárquico-liberal foi cada vez mais questionado, em especial suas políticas de inclusão social e proteção das minorias, vistas como “excessivas”, fazendo crescer o ódio à democracia pelo viés conservador da extrema direita. Contra o consenso oligárquico, apela-se para fundamentalismos religiosos e para os velhos princípios da comunidade enraizada na terra, no sangue e na religião dos antepassados. No Brasil, tal fenômeno faz-se visível especialmente pela via dos movimentos evangélicos e sua cruzada moral em defesa da família e dos “cidadãos de bem”.

Rancière cita o recente referendo europeu como prova desse fenômeno. Importante recordar aqui que seu livro veio a público em 2005, ano no qual o povo francês disse não à proposta de Constituição para a União Europeia. O traço intrigante dessa campanha pelo “não” na França reside no fato de que ela uniu a extrema direita e a extrema esquerda no mesmo palanque. Por motivos diferentes, o *Front National* de Marine Le Pen e o

Parti de Gauche de Jean-Luc Mélenchon posicionaram-se contra o “consenso oligárquico” encarnado na Constituição proposta. Os primeiros viam nela um atentado aos verdadeiros valores nacionais, já os segundos a tomavam por uma imposição dos interesses do mercado. Podemos ver nesse episódio um novo momento político, no qual o consenso oligárquico é derrotado por um novo ódio à democracia, tomada em seu sentido liberal e representativo.

O “consenso oligárquico” vem sofrendo diversas derrotas políticas nos últimos anos pelo mundo, abrindo as portas para movimentos de extrema direita. Essa tendência pode ser exemplificada pelo *Brexit* no Reino Unido e pela vitória de Donald Trump nos Estados Unidos. Aqui no Brasil, a eleição de Bolsonaro é uma demonstração contundente desse fenômeno mundial. Para ilustrar essa nova tendência, é interessante observar a crescente rejeição ao grande conglomerado de mídia que é a Rede Globo, que representa a voz mais importante do consenso oligárquico local. Tal rejeição ganha projeção tanto pela via conservadora de direita, que acusa a emissora de atentar contra a família e os bons costumes (em contraposição à Rede Record, controlada por grupos evangélicos), como também pela via da crítica de esquerda, que vê na emissora a expressão dos interesses de uma elite econômica. Nesse sentido, é interessante perceber que tanto Lula como Bolsonaro são vistos como populistas e adversários da Rede Globo.

Contra o consenso oligárquico-liberal, vemos aqui no Brasil os conservadores depositarem sua confiança nas Forças Armadas, que vêm ganhando espaço como lugar de defesa da “boa sociedade” contra os excessos democráticos. Percebemos um deslocamento no discurso salvacionista: da figura do justiceiro de toga para o capitão incorruptível. O desejo de uma redenção pela via da Justiça é radicalizado e dá nascimento a uma guerra declarada, uma grande batalha em defesa da Nação. Mesmo que a democracia seja defendida nominalmente, o que se percebe é que os princípios democráticos mais básicos estão na verdade sendo relativizados ou rejeitados. Como coloca Rancière (2014, p. 117):

Entender o que democracia significa é entender a batalha que se trava nessa palavra: não simplesmente o tom de raiva ou desprezo que pode afetá-la, mas, mais profundamente, os deslocamentos e as inversões de sentido que ela autoriza ou que podemos nos autorizar a seu respeito.

Rancière termina seu livro tentando explicar as razões dessa batalha e desse ódio. Aqueles que sonham com povos de Deus tendem sempre a desconfiar ou odiar a democracia. Longe de ser uma conquista inquestionável da modernidade, o pouco de experiência democrática que se conquistou permanece sempre objeto de questionamento e de ódio, em especial em países periféricos como o Brasil, com baixa solidez institucional. Valores retrógrados da boa e velha sociedade ganham a luz do dia, em confronto aberto com o projeto de uma sociedade mais plural e menos desigual. Tudo isso passa a ser percebido como “excessos da democracia”. Velhos conservadorismos são reavivados e o ódio alastra-se.

Um novo desafio recai sobre os ombros daqueles que ainda lutam pela construção de uma sociedade mais democrática, no sentido de mais inclusiva e menos desigual. Trata-se da árdua tarefa de fazer frente a esse novo ódio. E nessa batalha, talvez convenha agir como os poetas e seguir o conselho atribuído a Pablo Neruda: “Os poetas odeiam o ódio e fazem guerra à guerra”.

Referências bibliográficas:

- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. 3ª ed. Brasília: Ed. UnB, 1997.
- BOLSONARO, Jair. Discurso por celular para a multidão na Avenida Paulista em São Paulo no dia 21 de outubro de 2018. Disponível em: <https://youtu.be/kV_4q5A_U4M>. Acesso em: 16 dez. 2018.
- FOUCAULT, Michel. « *Il faut défendre la société* »: cours au Collège de France (1975-1976). Paris: Gallimard; Seuil, 1997.
- PLATÃO. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 10ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.
- RESSURGE a democracia! *O Globo*, Rio de Janeiro, p. 1, 2 abr. 1964. Disponível em: <<http://memoria.oglobo.globo.com/erros-e-acusacoes-falsas/apoio-ao-golpe-de-64-foi-um-erro-12695226>>. Acesso em: 23 fev. 2018.

Justiça como libertação: Uma teoria da justificação segundo Forst, Benhabib, Allen e Jaeggi

Nythamar de Oliveira¹

1. O problema da justificação em ética e filosofia política nos remete, em última análise, ao problema normativo da justificação de proposições práticas. Já no início do século XX, Edmund Husserl evocava o problema da normatividade em termos teóricos e práticos a fim de justificar a sua empreitada fenomenológica através das concepções correlativas de intencionalidade, intersubjetividade e normatividade na co-constituição do mundo e do sujeito, na medida em que ambos se pressupõem e são co-constituídos para sua mútua significação. Assim, as *Investigações Lógicas* abrem com um longo e polêmico ensaio sobre a lógica pura, onde a psicologia descritiva seria articulada para refutar o psicologismo e o empirismo vigentes: as leis e as regras de inferência da lógica seriam intuídas *a priori*, por sua necessidade e universalidade idealmente vinculadas à própria descrição normativa das mesmas, entre a subjetividade cognoscente e a objetividade do que é conhecido. Para o primeiro Husserl, toda disciplina normativa pressupõe verdades não-normativas, a serem encontradas em ciências teóricas ou formais. (HUSSERL, 1999, p. 3s.) O problema tardio do mundo da vida (*Lebenswelt*) serviria apenas para corroborar a impossibilidade de resolver a questão da normatividade por algum recurso metodológico na historicidade, intersubjetividade, linguagem ou socialidade inerentes à própria humanidade que se via ameaçada pela crise de sentido e valores que assolava a Europa dos anos 1930. A meu ver, a falta de uma medida ou de uma métrica absoluta seria a melhor maneira de colocar esse problema nos termos normativo-fenomenológicos já formulados por Werner Marx (1983), ao retomar a questão heideggeriana pela provocação de Hölderlin, “Há uma medida na terra?” (*Gibt es auf Erden ein Mass?*) A inevitável resposta negativa a esta questão nos deixa apenas com o niilismo europeu que ainda caracteriza a nossa condição atual –nos limites da modernidade, órfãos de utopias e de projetos salvíficos para a humanidade, ou nessa confusa condição “pós-moderna”, que agora se celebra através de conceitos tão díspares e obscuros como pós-história, pós-verdade e *fake news*. (NIETHAMMER, 1994) Se quisermos evitar as divagações aporéticas do romantismo e do relativismo niilista em nossos dias, podemos ainda recorrer a uma abordagem pragmatista como a que propusera o segundo Wittgenstein ao desafiar o problema da normatividade pela própria ideia da medição, tanto em filosofia da matemática quanto em filosofia prática, ao sugerir que repensássemos o problema do “seguir regras” (*Regelfolgen*) em termos justificatórios capazes de evitar o intuicionismo platônico tanto quanto o mero convencionalismo relativista: assim como fazemos medições em práticas cotidianas, constatamos que as relações lógicas mais básicas

1 PPG-Filosofia, PUCRS

são relações lógicas entre medições. (BOLENDER, 2017) Ou seja, a fim de justificar o uso da linguagem ética e de proposições práticas já estamos taticamente exprimindo uma relação determinável entre conceitos de ordem normativa não tanto como “condições de verdade” (*truth conditions*) mas como “condições de justificação” (*justification conditions, assertability conditions*) que nos permitem dizer tal coisa em tal situação que qualificamos como “ética”, sem recorrermos a alguma métrica externa à gramaticalidade que adotamos. O presente texto reflete os resultados parciais de um programa de pesquisa interdisciplinar em Teoria Crítica e Epistemologia Social em andamento (CNPq Proc. No. 305728 / 2015-6), que busca evitar interpretações reducionistas que tendem a considerar a filosofia social e política como uma ética aplicada (GEUSS, 2008) assim como reivindicar uma abordagem de ordens normativas interligadas pelos desafios legais, institucionais, ético-morais e socioculturais da Constituição e de legislações vigentes em nossa democracia. A partir de uma crítica imanente do *ethos* social brasileiro —particularmente, do *jeitinho* brasileiro em seu entrelaçamento sistêmico-interpessoal—, gostaria de sugerir que uma teoria crítica da justificação normativa é uma das melhores e mais razoáveis articulações do estado democrático de direito e da moral para defender uma concepção de *justiça como libertação*, capaz de abranger questões básicas de equidade (*fairness*), entendimento e reconhecimento mútuos, dando continuidade às primeiras apropriações críticas do pensamento frankfurtiano no período da ditadura militar no Brasil (1964-1985). Estou assumindo a contenção de Horkheimer (1972) de que a teoria crítica é a única forma de filosofia social e política que faz jus ao seu argumento crítico denunciando injustiças, desigualdades e a negação de reivindicações emancipatórias dentro do próprio tecido social de instituições, organizações e relações humanas em geral, cristalizada pela ideia de libertação. Recordo, *en passant*, que foi no mesmo ano em que o autor da teoria da “justiça como equidade” publicava a sua obra-prima em Harvard, em 1971, que a *Teología de la liberación* aparecia na América Latina, como resultado de movimentos sociais, que incluíam as comunidades eclesiais de base e grupos religiosos, mas também movimentos camponeses, operários e estudantis que resistiam à onda de golpes militares e intervenções violentas que assolaram o nosso subcontinente depois da Revolução Cubana de 1959. Observo ainda que foi a recepção teológica da ideia hegeliana de libertação em autores como Hans Küng, Wolfhart Pannenberg e Jürgen Moltmann que viabilizou a conexão liberacionista com a recepção reconstrucionista de autores como Jürgen Habermas e Axel Honneth em suas respectivas apropriações teórico-críticas da *Sittlichkeit* hegeliana (HONNETH, 2007, p. 98 ss)

2. Quando se fala de uma recepção brasileira da teoria crítica, pode-se dividi-la em três gerações (Libertação, 1960-80; Democratização, 1980-2000; Pós-11 de setembro de 2001, século atual), dentro de uma abordagem histórico-política, ou em dois níveis para uma abordagem teórico-conceitual: (1) o primeiro nível em relação à crítica marxista do capitalismo mundial e (2) um segundo nível sobre os déficits normativos de nosso *ethos* democrático em sociedades pluralistas pós-seculares. Parece, no entanto, que embora (1) possa ser exitoso para uma autocompreensão de nosso capitalismo periférico, da nossa modernidade seletiva ou de reformulações da teoria da dependência, ele não consegue articular questões sistêmicas com nossas patologias sociais diagnosticadas em (2), tais como o racismo, o feminicídio e a homofobia, que se mostram, de resto, inseparáveis de nossos mecanismos de exclusão social, deixando tais déficits normativos sem resposta. Assim, argumento que a libertação continua sendo a metáfora mais apropriada para tecer uma teoria crítica da sociedade brasileira. Para esses dois níveis, pode-se, com efeito, reconstruir

o que seria uma teoria crítica brasileira da justiça como libertação, no início da ditadura militar, em autores como José Guilherme Merquior, Roberto Schwarz, José Arthur Giannotti, Paul Singer, Octavio Ianni, Ruth e Fernando Henrique Cardoso, Bento Prado Jr., Francisco Weffort, Michael Löwy, Leandro Konder e Sérgio Paulo Rouanet, numa época em que a filosofia brasileira era dominada pelo estruturalismo francês e flertava com ideias da nova esquerda francesa. Foi sobretudo através dos filósofos, teólogos e pensadores liberacionistas que a teoria crítica tornou-se efetivamente conhecida e difundida em nossa cultura política, tendo contribuído decisivamente para as análises críticas do autoritarismo militar e de nossa transição gradual para a democracia. Outros, como Luiz Bresser Pereira, Renato Janine Ribeiro, Zeljko Loparic, Hans-Georg Flickinger, João Carlos Brum Torres e Barbara Freitag, ofereceram *insights* decisivos para criticar e avaliar as recepções brasileiras de programas de pesquisa sobre Marx e correntes neo-marxistas, incluindo a teoria crítica, o estruturalismo e o pós-estruturalismo, assim como reformulando alguns dos complexos problemas inerentes à identidade brasileira como originalmente haviam sido oferecidos pelas análises sociais e históricas de pensadores como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Florestan Fernandes, Celso Furtado, Caio Prado Jr e Raymundo Faoro, juntamente com as contribuições seminais de intelectuais assumidamente “de esquerda” como Hélio Jaguaribe, Álvaro Pinto e Nelson Werneck Sodré. (OLIVEIRA, 2016b) Com efeito, o pensamento liberacionista brasileiro encarnou de maneira inovadora, original e instigante a reformulação da hermenêutica da suspeita de Marx, Nietzsche e Freud em seus multifacetados aspectos agonísticos e estruturais refletindo as bênçãos híbridas da teoria crítica e da dialética negativa utópica de seus expoentes de primeira geração (especialmente Benjamin, Adorno, Horkheimer, Bloch, Marcuse), sem atentar para as reivindicações propriamente normativas e sociológicas que caracterizariam a virada pragmatista da segunda e terceira gerações da Escola de Frankfurt (Habermas, Honneth). Uma de minhas hipóteses de trabalho consiste em reexaminar os déficits sociológicos e normativos que ainda se encontram em várias propostas de teoria crítica que poderiam ser preenchidos por uma releitura fenomenológica da “justiça como libertação”, na medida em que pode agora levar em conta tanto a teoria crítica quanto os estudos culturais, particularmente questões de gênero, meio-ambiente, etnia e raça, para além da questão ideológica opondo capitalismo e socialismo. O que chamei de “déficit fenomenológico da teoria crítica” permite, de fato, uma tal reformulação de uma fenomenologia da libertação, precisamente no nível de um construcionismo social fraco que mitiga e media algumas das afirmações objetivistas mais fortes do marxismo (algumas vezes, de um positivismo explícito ou de um historicismo velado) na filosofia da libertação e algumas das representações subjetivistas mais fracas dos estudos pós-coloniais e multiculturais. (OLIVEIRA, 2016a) Neste sentido, o futuro da filosofia da libertação na América Latina depende do destino da social-democracia, ela própria ligada aos altos e baixos do capitalismo globalizado nas sociedades em desenvolvimento. É minha opinião que, do ponto de vista crítico-teórico, a social-democracia brasileira pode levar em conta tanto as críticas liberais e conservadoras do igualitarismo, populismo e paternalismo (em pensadores políticos como Antônio Paim, Denis Rosenfield e João Pereira Coutinho) quanto a crítica radical da esquerda (em filósofos marxistas como João Quartim de Moraes e Antonio Candido). Na medida em que não há nenhum compromisso ontológico com um universalismo essencialista na globalização, libertação ou ética mundial, tenho procurado defender um perspectivismo pragmático em termos semânticos e fenomenológicos, de forma a viabilizar novas

articulações pragmatistas da chamada quarta geração da teoria crítica, onde podemos situar autoras feministas e pós-coloniais como Amy Allen e Rahel Jaeggi, dando continuidade ao trabalho de pensadores da segunda e terceira gerações que criticavam Habermas e Honneth desde uma perspectiva pragmatista de crítica imanente, tais como Seyla Benhabib e Rainer Forst. Estou, portanto, comprometido com um construcionismo social fraco que reflete um perspectivismo fenomenológico-pragmático (REHG & BOHMAN, 2001), pois a autocompreensão brasileira de identidade, para além de concepções essencializadas de raça, etnia e multiculturalismo, visa tanto a desconstrução dos mitos da democracia racial (que é em si uma desconstrução de concepções científicas e históricas de raça) quanto de relatos liberacionistas (tais como as metanarrativas eurocêntricas da libertação como salvação, redenção ou emancipação, incluindo narrativas do colonialismo, do capitalismo, do liberalismo e do próprio socialismo), sem se reduzir a qualquer visão anarquista, libertária, comunitária ou niilista. Mais recentemente, pensamos nas contribuições originais de Marcos Nobre, Jessé Souza, Marcelo Neves, Leonardo Avritzer e Alessandro Pinzani sobre a democratização da cultura política brasileira, onde também podemos situar o trabalho recente de Vladimir Safatle, como representantes do que poderia ser considerada a última geração de uma teoria crítica brasileira da sociedade, apesar de sua dissidência teórica e dos grandes desacordos internos com vários frankfurtianos. Afinal, ao contrário do que pregam as teorias da conspiração, o marxismo nunca teve grande êxito nos círculos acadêmicos brasileiros enquanto doutrina abrangente –no sentido rawlsiano de *comprehensive doctrine*, visivelmente apropriado para caracterizar correntes religiosas como os evangélicos e neopentecostais ou ondas ideológicas como o pensamento neoliberal, o neoconservadorismo e movimentos supostamente anti-ideológicos como o “Escola Sem Partido”. Como Jaeggi tem argumentado, uma reatualização da *Ideologiekritik* hoje a desloca para uma posição de mediação entre o que é dado em nossa socialidade e o que é construído, entre reivindicações de validade meramente subjetivas e objetivas, no espaço intermediário que é próprio da crítica imanente. (JAEGGI, 2009, p. 81)

3. Ora, quando revisitamos os usos da reconstrução normativa de Habermas e Honneth na teoria crítica, devemos ter em mente que sua ideia de reconstrução, assim como fizera Freire antes deles e Forst o faria mais tarde, nos remete a John Dewey (2004). É mister observar, ainda, que o pensamento liberacionista não se limita a reivindicações católicas, cristãs ou religiosas, mas surge de uma crítica imanente do capitalismo que certamente compreende componentes judaico-cristãos em conjunto com contribuições filosóficas e culturais greco-romanas para processos civilizacionais ocidentais, levando à modernidade e suas ideias correlatas de secularização e racionalização, assim como seus valores principiais de liberdade, igualdade e solidariedade cívica. Assim, o raciocínio justificatório para as reivindicações normativas na formulação de políticas de ação afirmativa do Brasil foi amplamente definido como um esforço institucional para retificar a injustiça passada devido à escravidão e ao racismo (incluindo a legislação eugênica), de modo a obter uma situação mais próxima do ideal de igualdade de oportunidades pelas políticas destinadas a um grupo historicamente sócio-politicamente não dominante (tipicamente, grupos minoritários e mulheres de todas as raças), especialmente destinado a promover o acesso justo à educação ou ao emprego. Se hoje podemos celebrar uma maior inclusão social, também celebramos o progresso moral de abolirmos a escravidão e de condenarmos publicamente o racismo (exemplos triviais que Rawls ou qualquer pessoa razoável poderia nos fornecer para ilustrar uma ideia de progresso social). (OLIVEIRA, 2014)

Trata-se, portanto, de revisitar um programa normativo reconstrutivo em teoria crítica capaz de conjugar uma crítica imanente de uma realidade social dada (por exemplo, a do ethos social brasileiro, particularmente desde a retomada da democracia pela Constituição de 1988) com uma gramática moral justificatória em contextos de combate à injustiça e ao autoritarismo institucionalizados, partindo de um instrumentário teórico-crítico independentemente proposto e elaborado por Benhabib, Forst, Jaeggi e Allen em sua guinada pragmático-cultural. Já em 1994, Forst tentou combinar o procedimentalismo construtivista de Rawls com a crítica de Habermas ao individualismo liberal, argumentando que o princípio da justificação deveria responder a afirmações normativas concretas que buscam ter sua validade publicamente reconhecida, enfatizando o pluralismo de contextos diferenciados de justificação e identificando as condições capazes de resgatar tais reivindicações de validade. Acredito que a teoria normativo-reconstrutiva da justificação pública de Forst consegue, por um lado, satisfazer uma crítica ao procedimentalismo e seus déficits normativos (notadamente a persistência de patologias reificantes no ethos social democrático, a colonização sistêmica do mundo da vida e o não-reconhecimento em relações reificadas, como o desrespeito pela alteridade do outro), e na recuperação, por outro lado, do impulso recursivo inerente ao método rawlsiano de equilíbrio reflexivo e no programa normativo-reconstrutivo de Habermas. Assim, a crítica de Forst às teorias comunitaristas e às teorias liberais deontológicas logra evitar um relativismo decorrente do contextualismo, ao mesmo tempo em que permite uma diferenciação de contextos normativos para os seus situados como membros de determinadas comunidades concretas, fazendo jus à crítica de Benhabib (1992) ao liberalismo, na medida em que esses atores sociais agem como *autores* intersubjetivamente reconhecidos e destinatários das reivindicações de validade, abordando as suas próprias limitações e deficiências em suas *narrativas* identitárias, como se observa na crítica pós-colonial, e mesmo na crítica descolonizadora de pensadoras radicais como Allen (2016) em sua crítica à ideia ocidental de progresso e aos fundamentos normativos da teoria crítica frankfurtiana.

4. Forst retoma o programa pragmatista de reconstrução normativa pela ideia de uma justificação normativa que dê conta dos déficits normativos de uma teoria igualitarista da justiça, resgata as ideias diretrizes da reciprocidade e da generalidade, de forma a superar as falsas antíteses que opõem o reconhecimento à justiça distributiva, a legitimidade democrática à justificação normativa, o universalismo ao particularismo, o republicanismo kantiano ao constitucionalismo liberal, a teoria crítica à desconstrução e a política de identidade pós-colonial a uma ideia de progresso criptonormativa. Limito-me apenas a fazer algumas observações que resumem as críticas levantadas por Benhabib e Allen, antes mesmo de esboçar o que seria uma resposta defensável em termos de justificação normativa. De acordo com Benhabib (2015, p. 778), embora Forst se considere um “kantiano republicano”, ele é na verdade um “kantiano constitucional”. Esse kantismo constitucional o leva a assumir que a estrutura básica de uma sociedade —no sentido técnico rawlsiano— pode ser completamente suscetível de justificação racional, como se a utopia de uma sociedade emancipada se tornasse uma estrutura plenamente justificada, o que o próprio Forst chama de “justiça máxima”. (FORST, 2011, p. 119) A fim de evitar a visão aporética de que a normatividade moral seria anterior a qualquer outro padrão de normatividade, a teoria de Forst deveria abandonar sua pretensão kantiana de fundacionismo metafísico ou epistemológico, como insinuou Benhabib em sua crítica. Decerto, podemos ainda evocar as razões do ceticismo metafísico sobre fatos normativos, um tipo de ceticismo

que, afinal, tem sido muito proeminente na metaética durante todo este século: como podemos fornecer explicações naturalistas para supostas superveniências ontológicas entre propriedades naturais e fatos normativos? (KIM, 1993) Tem sido comum sustentar que os valores morais objetivos não parecem fazer parte da ordem natural, mas a crítica de Benhabib à teoria de Forst é que ele parece satisfeito com o pressuposto dogmático da dicotomia kantiana valor-fato em seu ambicioso programa de justificação dos fundamentos normativos da teoria social.

Assim, é nessa mesma linha argumentativa que as críticas de Allen revisitam o objetivo prático-político emancipatório da teoria crítica, de modo a engajar-se substantivamente nos estudos pós-coloniais e na filosofia política radical: embora a abordagem de Forst evite alguns dos problemas que solapam os intentos teórico-críticos de Habermas e Honneth, Allen assinala dois novos desafios à explicação neokantiana da normatividade. Por um lado, essa abordagem obriga Forst a tecer uma análise insatisfatória do poder, na medida em que o poder é agora teorizado inteiramente do ponto de vista da razão, tornando-o *noumênico*, segundo uma concepção cognitivista. Por outro lado, tal modo de entender a relação entre razão e poder tende a incorrer numa metodologia da *filosofia política como ética aplicada*, sacrificando a distinção metodológica da teoria crítica. (ALLEN, 2016, p. 98) Em última análise, a teoria forstiana obscurece, segundo Allen, algumas das próprias relações de poder que a teoria crítica pretende criticar, incluindo os tipos de relações de poder imperialistas e neocoloniais destacadas pelas críticas pós-decoloniais do progresso. (ALLEN, 2016, p. 99) O sentido mais óbvio e mais aceitável de progresso é o do passado (*backward-looking progress*), mas o sentido mais controverso que interessa à teoria crítica e a Amy Allen é o do “auto-esclarecimento emancipatório das lutas políticas da época” (*the emancipatory self-clarification of the political struggles of the age*), visando à transformação da sociedade num horizonte futuro (*forward-looking progress*) pela articulação e teorização das lutas contemporâneas em torno da descolonização. (ALLEN, 2016, p. 13)

Além de evocar o *dialogue de sourds* entre os defensores da modernidade e os pós-modernos, lembrando-nos do fato de que a teoria pós-colonial tem sido influenciada pela teoria pós-estruturalista, Allen prossegue insinuando que os teóricos críticos - habermasianos e pós-habermasianos - tentaram fundamentar suas concepções de normatividade em ideias de progresso histórico e de desenvolvimento sociocultural, e que Forst, ao contrário, termina por defender uma estratégia construtivista neokantiana na qual a normatividade seria justificada por uma concepção fundacionista de razão prática. Dadas as conexões profundas entre as ideias de progresso histórico, desenvolvimento e fundacionismo normativo com a teoria e prática do imperialismo eurocêntrico, no entanto, essas duas estratégias mostram-se igualmente anátemas para a teoria pós-colonial.

5. As problemáticas conotações imperialistas de tais estratégias normativas podem esclarecer por que os teóricos pós-coloniais em geral encontraram na teoria pós-estruturalista francesa - que também rejeita o fundacionismo e as teorias progressistas da história - subsídios mais compatíveis com os seus objetivos do que a teoria crítica como um todo. Desse ponto de vista, resta-nos conjecturar como a teoria da justificação de Forst poderia evitar a suspeita de privilegiar uma concepção fundacionista de normatividade ética inspirada em Kant, mostrando-se incapaz de autocrítica, sem lograr transcender as narrativas eurocêntricas teleológicas, historicistas e progressistas para lidar com o déficit fenomenológico de seus relatos dualistas, tais como as concepções de Rawls e Habermas em seus respectivos fracassos de integrar componentes individuais e institucionais

da sociabilidade concreta. Acredito que a teoria da justificação de Forst poderia ainda responder a essas críticas, embora eu não esteja convencido de que elas sejam satisfatórias para dar conta da normatividade *tout court*, que permanece uma questão aberta, na medida em que não ousamos mais recorrer a modelos absolutistas ou dogmáticos, mesmo quando defendemos a universalizabilidade de proposições práticas. Assim, Forst pode refutar, na esteira de Habermas, a filosofia da história hegeliana e seu eurocentrismo metodológico ao reconstruir normativamente ideias universalizáveis familiares sem, no entanto, confundilas com “nossas” concepções familiares (FORST, 2013, p. 175) Forst pode ainda, nesse mesmo raciocínio moral (*moral reasoning*) argumentar em termos pragmáticos em favor da universalizabilidade de direitos humanos que têm uma base moral intransponível, mesmo quando variamos os contextos de justificação de uma cultura a outra (FORST, 2010, p. 82) Segundo Forst, sua proposta parte, afinal, do pressuposto de que a análise do ponto de vista moral deveria começar com uma reconstrução pragmática das reivindicações de validade moral e, procedendo de forma recursiva, investigar a condições de justificação de tais reivindicações e da construção de normas. Se a razão prática pode ser entendida como a faculdade de encontrar respostas justificadas para questões práticas, então o princípio de justificação que afirma que respostas a questões práticas devem ser justificadas de acordo com o tipo preciso de reivindicação de validade que elas levantam, é um princípio válido de razão prática –essa seria uma versão pragmatista, pós-discursiva, do procedimentalismo kantiano, sem recorrer a nenhuma ideia metafísica de antropologia filosófica ou filosofia da história. Destarte, no contexto moral, normas que estabelecem que toda pessoa tem o dever de fazer X, ou abster-se de fazer X, levantam uma reivindicação de validade categórica e incondicionalmente vinculante, de forma que os critérios de validade de reciprocidade e generalidade assumem o papel de critérios de justificação discursiva. (FORST, 2011, p. 48s).

Como mostra Jaeggi, não podemos postular nenhuma mudança social para melhor sem pressupormos uma certa ideia de progresso moral –inerente a qualquer melhoramento humano, como um todo (ALLEN & MENDIETA, 2018). Afinal, como se reproduzem e se integram os diferentes comportamentos sociais que permitem uma articulação de níveis particulares de concepções de bem (como o bem-estar individual, a família, as associações voluntárias e as organizações da sociedade civil) com níveis sistêmicos institucionais cada vez mais complexos (arranjos jurídicos, regulamentações econômicas e instituições político-administrativas e governamentais)? Teorias procedimentais como as que foram propostas por Rawls e Habermas buscam uma articulação normativa na cooperação social ou no agir comunicativo que subjazem ao entrelaçamento desses níveis, de forma que as normas sociais traduzam uma certa normatividade ético-moral de quem segue regras ou subscreve a tácitas codificações de coexistência social. (JAEGGI, 2018) Mas continua inexplicada a fonte de normatividade que cimenta a socialidade ou a textura social dos vínculos sociais entre indivíduos e seus agrupamentos sociais, para além de questões de justiça distributiva ou de ação comunicativa. Em última análise, como mudam ou deve-se mudar racionalmente as crenças morais ou o uso de teorias éticas normativas diante de novas evidências (por exemplo, que pode-se diminuir as taxas de mortalidade infantil com programas de vacinação em massa?) Como podemos postular, em um mundo pós-colonial e sem eurocentrismo, uma ideia de progresso moral, capaz de promover mudança social? É possível justificar inferências que parecem transcender os dados e os conteúdos empíricos de pesquisas sociais? O que significa dizer que a evidência confirma uma teoria

social? Como e em que contextos assumimos que é racional discordar quanto à força ético-normativa de máximas, princípios e preceitos morais? Como deliberar em grupo ou em coletividade? Como justificar a normatividade, de uma maneira geral e de modo específico (normatividade ético-moral, jurídico-legal, epistêmica, lógico-semântica etc)? Como emergem e se justificam as normas sociais e como se contrapõem a normas ético-morais? Essas são algumas das inúmeras questões que têm permitido uma aproximação programática entre a epistemologia social e a teoria crítica, sobretudo na formulação e implementação de políticas públicas visando à inclusão social.

Referências bibliográficas:

- ALLEN, Amy. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2016.
- ALLEN, Amy & Eduardo MENDIETA, *From Alienation to Forms of Life: The Critical Theory of Rahel Jaeggi*. Penn State University Press: 2018.
- BENHABIB, Seyla. The Uses and Abuses of Kantian Rigorism. On Rainer Forst's Moral and Political Philosophy. *Political Theory*, Vol. 43 N. 6, p. 777-792, 2015.
- _____. *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Polity Press, 1992.
- BOLENDER, John. Três tipos de forma lógica. *Veritas* v. 62 n. 3, p. 481-507, 2017.
- DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. Dover Publications, 2004.
- FORST, Rainer. *Contextos da justiça. Para além de liberalismo e comunitarismo*. Trad. D.L. Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics*. New York: Wiley, 2013.
- _____. *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*. Trad. Jeffrey Flynn. Columbia University Press, 2011.
- GEUSS, Raymond. *Philosophy and Real Politics*. Princeton University Press, 2008.
- HONNETH, Axel. *Sofrimento de Indeterminação. Uma Reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Denilson Luiz Werle e Rúrion Soares. São Paulo: Esfera Pública, 2007.
- HORKHEIMER, Max. *Critical Theory: Selected Essays*. Trans. Mathew J. O'Connell. New York: Herder and Herder, 1972.
- HUSSERL, Edmund. *The Essential Husserl: Basic Writings in Transcendental Phenomenology*. Edited by Donn Welton. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- JAEGGI, Rahel. Rethinking Ideology, In: BOUDEWIJN, Paul de Bruin & Christopher F. ZURN (eds.), *New Waves in Political Philosophy*. Palgrave-Macmillan, 2009, p. 63-86.
- _____. *Critique of Forms of Life*. Harvard University Press, 2018.
- KIM, Jaegwon (ed.) *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*. Cambridge University Press, 1993.
- MARX, Werner. *Is there a measure on earth? Foundations for a Nonmetaphysical Ethics*. University of Chicago Press, 1987.
- NIETHAMMER, Lutz. *Posthistoire: Has History Come to an End?* London: Verso, 1994.
- OLIVEIRA, N. *Tractatus practico-theoreticus*. Porto Alegre: Editora FI/Editora da UCS, 2016a.
- _____. *Tractatus politico-theologicus*. Porto Alegre: Editora FI/Editora da UCS, 2016b.
- _____. Reflective Equilibrium and Normative Reconstruction: Recasting the Phenomenological Deficit of Critical Theory. *Ethic@* v. 13 n. 3, p. 91-121, 2014.
- REHG, Wilhelm & James BOHMAN (eds). *Pluralism and the pragmatic turn: The transformation of critical theory*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001.

Constituição e democracia representativa na filosofia de Condorcet

Patrícia Carvalho Reis

Ao analisar as ideias de Condorcet, percebemos que ele, seguindo o pensamento de Rousseau, afirma que a soberania está relacionada com o poder de determinar as leis de um país. Ademais, seguindo ainda Rousseau, para Condorcet, a soberania pertence ao povo (CONDORCET, 1847e, p. 535).¹

Baseando nessas ideias, mas extrapolando em alguns pontos, Condorcet afirma que como o povo não pode exercer sozinho o direito de soberania em grandes territórios deve delegar uma parte desse exercício a algumas pessoas. Entretanto, outra parte de tal exercício permanece com ele, como, por exemplo, o direito de ratificação da Constituição de tempos em tempos; o de revisão e propositura de artigos constitucionais e infraconstitucionais a qualquer momento; e, também, o de manifestar-se sobre proposta de nova lei ou de alteração legal feita por outro cidadão² (CONDORCET, 2013, p. 168/76). Por meio dessas ideias, percebemos que, segundo Condorcet, os cidadãos devem, de modo constante e junto com os representantes, atuarem na feitura das leis.³

Ao defender essa atuação constante entre representantes e cidadãos, Condorcet prevê canais institucionais sempre abertos pelos quais cidadãos e representantes possam manifestar suas vozes no que diz respeito à atividade legislativa. Nas palavras de Nadia Urbinati, Condorcet tenta criar procedimentos capazes de fazer da inovação legal uma fonte de estabilidade e melhoramento (URBINATI, 2006, p. 182).

Condorcet adverte que, quando os cidadãos passam a exercer diretamente a soberania sem a interferência dos representantes, é fácil ocorrer que os homens, agitados por paixões e fatigados por longas inquietudes, deixem-se levar por erros que poderiam destruir a unidade da vontade e da ação, essenciais para a felicidade do país. Como acrescenta, nessas situações, os homens podem ser guiados por sofistas ignorantes para caminhos ainda mais tumultuosos

1 A ideia da soberania popular já estava presente, também, no pensamento de Diderot. No verbete da Enciclopédia “Autoridade Política”, esse filósofo defende que o povo detém a plena propriedade do governo (DIDEROT, 2015, p. 40).

2 Neste artigo, utilizaremos as obras de Condorcet publicadas por A. Condorcet O'Connor e M.F. Arago, de 1847 e, também, o livro com textos político-constitucionais de Condorcet traduzidos por Amaro de Oliveira Fleck e Cristina Foroni Consani, de 2013.

3 Em seus escritos, Condorcet chega a utilizar a expressão “democracia representativa”. Condorcet utiliza tal termo na obra “Cartas de um burguês de New Haven”, de 1788 (CONDORCET, 1847, p. 84) e no texto “Aos amigos da liberdade sobre os modos de assegurar a duração dela”, de 1790 (CONDORCET, 1847, p. 179). Como salienta Pierre Rosanvallon, antes de 1793, o termo “democracia representativa” já tinha sido mencionado por Condorcet, Paine e Brissot, mas não discutido. Em 1793, um vocabulário político novo aparece como “república democrática”, “república popular”, “constituição democrática” e mesmo “soberania representativa”. Entretanto, como ressalta esse intérprete, as pessoas que os empregavam pensavam em formas diversas de colocá-los em prática (ROSANVALLON, 2000, p. 57-58). Aliás, mesmo nos nossos dias, observamos um grande número de significados para essas expressões.

(CONDORCET, 1847e, p. 533). Condorcet defende que, se a nação pode mostrar sua opinião e expressar suas vontades, não será obrigada a empregar a força (CONDORCET, 1847b, p. 612). Assim, Condorcet tem uma posição bastante prudente no seio da Revolução Francesa ao fazer do direito à insubordinação um limite extremo da vida política, que deve ser afastado sempre que possível do dia a dia. O seguinte trecho de Condorcet publicado no dia 5 de agosto de 1792, na *Chronique de Paris*, elucida esse seu pensamento:

Mas um povo que tem representantes fiéis e que, por seu órgão, pode sempre propor ou mesmo determinar medidas saudáveis que as circunstâncias exigem, iria à ruína se preferisse a esses modos de ação temperados pela lei aqueles cuja ilegalidade somente seria capaz de abortar todos os frutos (...) ⁴ (1792 *apud* BAKER, 1988).

Como mencionamos, ao mesmo tempo em que os cidadãos não deveriam atuar sem a presença dos representantes na feitura das leis, para Condorcet, os representantes também não deveriam legislar sem a presença dos cidadãos.

Alguns filósofos discordavam desta posição de Condorcet com o argumento de que os cidadãos podem decidir quem devem ser seus representantes, mas não quais leis devem vigorar no seu país. Um dos que, alguns anos antes, defendeu essa ideia foi Montesquieu. Na já mencionada obra de 1748, “Do Espírito das Leis”, esse pensador afirma:

A grande vantagem dos representantes é que são capazes de discutir os negócios públicos. O povo não é, de modo algum, capaz disso, fato que constitui um dos graves inconvenientes da democracia (...). Havia um grande vício na maior parte das antigas repúblicas, pois que nelas o povo tinha direito de tomar resoluções ativas que exigem certa execução, coisa de que é inteiramente incapaz. Ele só deve participar do governo para escolher seus representantes, procedimento para o qual é bastante capaz. Portanto, se há poucos indivíduos que conhecem o grau exato da capacidade dos homens, cada um, contudo, é capaz de saber, em geral, se quem escolheu é mais lúcido do que a maioria dos outros (MONTESQUIEU, 1979, p. 150-151).

Assim, Montesquieu é contrário à ideia de que os cidadãos intervenham na feitura das leis. Como está claro nessa passagem, a atuação dos cidadãos na política deve-se limitar a eleger os representantes.⁵

4 *Chronique de Paris*. A.L. Millier de Grandmaison et abbé J.F. Noel, eds. 8 vol. Paris 24 août 1789-25 août 1793.

5 Em 1771, Jean Louis de Lolme, na obra “Constituição da Inglaterra”, apresenta argumentos semelhantes a esses de Montesquieu: “(...) a maior parte daqueles que compõem a multidão, distraídos pelas necessidades mais urgentes da subsistência, não têm nem tempo, nem – mesmo pela imperfeição de sua educação – os conhecimentos necessários a tais cuidados. A natureza, aliás, egoísta nos seus dons, deu apenas a uma pequena porção de homens uma cabeça capaz de cálculos complicados de uma Legislação: e como a doença se confia a um médico, a queixa a um advogado, da mesma forma, o grande número de cidadãos deve confiar àqueles que são mais hábeis que eles para a execução das coisas que, ao mesmo tempo que lhes interessam tão essencialmente, requerem tantas qualidades para bem fazê-las” (LOLME, 1774, p. 153). Barnave, deputado da Assembleia Constituinte, também é contrário à ideia de que os cidadãos exerçam seu direito de soberania. No seu discurso de 31 de agosto de 1791, faz as seguintes considerações: “Quando se fala de provocação das assembleias primárias, petições individuais cuja maioria pode forçar o corpo legislativo, nós substituímos o poder representativo, o mais perfeito dos governos, por tudo aquilo que há na natureza de mais odioso, de mais subversivo, de mais prejudicial ao próprio povo, ao exercício imediato da soberania, a democracia, provada pela experiência a maior das desgraças, mesmo nos pequenos Estados onde o povo pode se reunir” (A.P., 1888, XXX, p. 115). Ainda nessa fala, Barnave afirma que apesar de o povo ser o soberano, seus representantes são seus tutores, uma vez que o interesse dos cidadãos é quase sempre ligado a verdades das quais estes não têm um conhecimento claro e profundo. Em decorrência disso, o povo não deveria ser incitado ou forçado a realizar atos que lhes gerariam uma situação de perigo. Em decorrência disso, a verdadeira maneira de os cidadãos expressarem suas vontades na política deveria ser pelas eleições (A.P., 1888, XXX, p. 115).

Sieyès, autor que teve muito contato com Condorcet,⁶ também não concorda com a participação dos cidadãos na atividade legislativa. Aquele pensador, se baseando nas ideias de Adam Smith, afirma que somente algumas pessoas especializadas em política devem ser responsáveis por fazer as leis. Nesse sentido, para Sieyès, a política é um serviço, e não um direito:

A razão, ou ao menos a experiência, diz ainda ao homem: tanto mais você terá sucesso nas suas ocupações, quanto mais você souber limitá-las. Concentrando todas as faculdades de seu espírito somente numa parte do conjunto dos trabalhos úteis, você obterá um maior produto com menores penas e menores despesas. Disso vem a separação dos trabalhos, efeito e causa do crescimento das riquezas e do aperfeiçoamento da indústria humana. Essa matéria é perfeitamente desenvolvida na obra do Dr. Smith. Essa separação é vantagem comum para todos os membros da sociedade. Ela pertence aos trabalhos políticos, assim como a todos os gêneros do trabalho produtivo. O interesse comum e a melhoria do próprio estado social nos sugerem fazer do governo uma profissão particular (...)⁷(SIEYÈS, 1789, p. 34-35).

Ao defender essas ideias, Sieyès discorda daqueles para quem a representação somente deve ocorrer nos casos em que os cidadãos não podem atuar diretamente. Segundo Sieyès, mesmo nos casos em que os cidadãos podem exercer diretamente determinadas tarefas, devem delegá-las, uma vez que há pessoas especializadas para realizá-las. Essa delegação consiste num acréscimo de liberdade, e não numa redução:

Mas, no passado, como no presente ainda, reinava um erro grandemente prejudicial: que o povo deve delegar apenas os poderes os quais ele próprio não pode exercer. Liga-se esse falso princípio à salvaguarda da liberdade: é como se quiséssemos provar aos cidadãos que têm necessidade de escrever, à Bordeaux, por exemplo, que eles conservarão melhor toda a sua liberdade se quiserem se reservar o direito de levar suas cartas eles mesmos, pois podem, no lugar de confiar essa tarefa ao estabelecimento público que é encarregado disso⁸ (SIEYÈS, 2007, p. 113).

Em 7 de setembro de 1789, em seu pronunciamento à Assembleia Constituinte, Sieyès já tinha apresentado outro argumento para defender que os cidadãos não participem da feitura das leis: o fato de isso ser inviável em países populosos. Como afirma Sieyès: “Esse raciocínio (o de que somente os representantes devem fazer as leis), que é bom para as menores municipalidades, torna irresistível quando pensamos que se trata aqui das leis que devem governar vinte e seis milhões de homens” (...) (A.P., 1875, VIII, p. 594). Percebemos, assim, que, para Sieyès, é impossível chamar milhões de pessoas a demonstrar suas opiniões sobre as leis.

De acordo com esses argumentos, as vozes dos cidadãos sobre a legislação somente têm importância de modo indireto, quando estes designam seus legisladores.⁹ Em decorrência

6 Condorcet e Sieyès tinham uma relação de amizade e muitas afinidades intelectuais. A título de exemplo, no fim de 1789, Sieyès e Condorcet criam a “Sociedade de 1789”, cujas discussões vão exercer grande influência na Assembleia Nacional (TACKETT, 1997, p. 267). Ademais, eles faziam parte do Comitê, designado pela Convenção, responsável por elaborar a Constituição apresentada em fevereiro de 1793.

7 Trecho da obra “Observations sur le rapport du comité de constitution concernant la nouvelle organization de la France”.

8 Essa citação refere-se ao discurso de Sieyès intitulado “Opinion de Sieyès prononcée à la Convention le 2 thermidor de l’an III.”

9 Para algumas pessoas do século XVIII, o próprio direito ao voto deveria ser restrito a algumas pessoas. Não podemos

disso, os defensores de que as leis sejam elaboradas apenas pelos representantes não tentam criar instrumentos para que as opiniões dos cidadãos sobre as leis sejam identificadas.

Como mencionamos, Condorcet não concorda com os argumentos defendidos por Montesquieu e Sieyès. Para o primeiro, cada pessoa, após obter uma instrução pública de qualidade, tem condições de se envolver na feitura das leis do seu país. É importante ressaltar que, segundo o iluminista, as leis não são o reflexo de uma racionalidade inquestionável, uma vez que quem as elabora são sujeitos com opiniões próprias num determinado contexto histórico.

Entretanto, lembramos que, para Condorcet, os cidadãos, assim como os representantes, não podem propor leis que afrontam os direitos estabelecidos numa “Declaração de Direitos”. Portanto, Condorcet considera que o exercício da soberania deve ser compatível com a ideia de proteção dos direitos ditos “naturais”.¹⁰

Ao interpretar os escritos de Condorcet, percebemos que, para ele, em países populosos, a passagem de um regime político em que os cidadãos não participam da feitura das leis para outro em que os cidadãos passam a exercer essa tarefa requer, num primeiro momento, que os responsáveis por fazer as leis criem dispositivos legais tratando da atuação dos cidadãos na atividade legislativa. Assim, em casos como esse, Condorcet considera que os legisladores criem dispositivos na lei determinando que a Constituição e as leis serão elaboradas pelos cidadãos e representantes e, também, os modos pelos quais essa atuação legislativa será exercida. Feito isso, é possível que o exercício da soberania popular ocorra de modo pacífico e regular.

Portanto, para Condorcet, a Constituição que tenha dispositivos a favor da participação popular na legislação pode ser elaborada por poucas pessoas num primeiro

deixar de mencionar que há, mesmo em nossos dias, pessoas para quem o direito de votar nos representantes deve ser restrito a pessoas com esclarecimento. Elas são contra a própria ideia do sufrágio universal. Consideramos esse tipo de argumento problemático: o que demonstraria que alguns são esclarecidos e outros, não? Um diploma de conclusão de curso comprovaria o esclarecimento de alguém? Além disso, não podemos deixar de pensar nos horrores que certos intelectuais apoiaram no século XX, como, por exemplo, o nazismo.

10 Condorcet trata dos seguintes direitos naturais dos indivíduos: segurança, liberdade, propriedade, igualdade e também o direito de os cidadãos concorrerem à formação das suas leis (CONDORCET, 1847h, p. 100-102). Ressaltamos que essa enumeração dos direitos naturais sofre alterações em outras de suas obras. No texto “Ideias sobre o despotismo”, Condorcet afirma que os direitos naturais dos homens são: 1°) a segurança e a liberdade de sua pessoa; 2°) a segurança e a liberdade de sua propriedade; 3°) a igualdade. Ademais, o artigo primeiro da Declaração de Direitos de 1793 tem o seguinte conteúdo: “Os direitos naturais, civis e políticos dos homens são: a liberdade, a igualdade, a segurança, a propriedade, a garantia social e a resistência à opressão” (CONDORCET, 2013, p. 125). Pelo o que podemos observar, a maioria desses direitos coincide com os citados por Condorcet na obra “Cartas de um cidadão dos Estados Unidos a um francês sobre os assuntos presentes” mencionados no corpo de nosso trabalho. Entretanto, o direito à garantia social e o direito à resistência à opressão são mencionados pelo iluminista apenas na Declaração de Direitos. Além disso, o direito de os cidadãos participarem da feitura das suas leis está mencionado somente na obra “Cartas de um cidadão dos Estados Unidos a um francês...”. Há algumas explicações para isso: em primeiro lugar, não podemos afirmar com segurança que o mencionado artigo da Declaração de Direitos tenha sido escrito por Condorcet. Isso, por sua vez, não significa que Condorcet despreze esses outros direitos mencionados nesse documento. No que diz respeito, especificamente, ao direito de resistência à opressão, consideramos que ele é consequência do direito à igualdade. No que concerne ao direito de garantia social, consideramos que, com o passar do tempo, Condorcet, defensor mais enfático das causas democráticas, possa ter considerado que tal direito deveria estar presente na Declaração de Direitos. A ausência do direito de os cidadãos participarem na feitura das suas leis pode ser explicada pelo fato de que o direito à igualdade e à liberdade já deixarem implícito tal direito, como veremos com mais detalhes a seguir. Acrescentamos que, segundo o iluminista, o melhor meio de identificar os direitos naturais dos cidadãos e expô-los numa Declaração de Direitos é encorajar os homens esclarecidos a redigir separadamente um modelo. Após, far-se-á uma comparação entre os trabalhos apresentados e um julgamento de qual foi melhor exposto. Como acrescenta Condorcet, esse é o meio mais seguro de conhecer o que diferentes cidadãos consideram ser os direitos do homem, não em sua extensão real e absoluta, mas na extensão que o estado de esclarecimento daquele momento permite assegurar (CONDORCET, 2013, p. 45-48). Desse trecho, percebemos que Condorcet não defende que alguns homens estabeleçam quais sejam, de modo absoluto, os direitos naturais dos homens, uma vez que tais direitos podem sofrer modificações com o passar do tempo.

momento (CONDORCET, 1847j, p. 28). Nesse caso, a origem da Constituição não conta com a participação do povo na sua elaboração. Entretanto, após a elaboração dessa primeira Constituição, deve ser possível a atuação dos cidadãos na feitura do próprio texto constitucional e, também, de outras leis. Assim, uma Constituição que trate da participação dos cidadãos na feitura dela mesma e de outras leis permite a depuração de suas origens ao prever a revisão e a propositura de novos artigos nesses documentos, não mais de forma elitista, mas de modo democrático. Portanto, se num primeiro momento, alguns indivíduos, por meio da lei ou da Constituição, estabelecem que os cidadãos têm o direito de exercer a soberania, o exercício da soberania pelos cidadãos e pelos representantes passa a determinar, em seguida, o conteúdo da Constituição e das leis.

Para Condorcet, a Constituição é o documento mais adequado para estabelecer que os cidadãos atuem na atividade legislativa porque trata das atribuições e dos limites dos poderes do Estado e, também, dos direitos dos cidadãos (CONDORCET, 2013, p. 120).

Como salienta Condorcet, uma lei com esse conteúdo é diferente de uma lei qualquer. Uma primeira diferença entre a Constituição e uma lei comum diz respeito aos sujeitos que as elaboram. Condorcet defende que a Constituição seja elaborada por representantes de uma assembleia extraordinária convocada especificamente para tal tarefa e que, portanto, não legislarão em benefício próprio (CONDORCET, 1847g, p. 39). Assim, os representantes de uma assembleia constituinte não devem fazer parte do corpo legislativo responsável por fazer leis comuns.

Ademais, Condorcet considera que a Constituição, por criar outros poderes do Estado, tem uma posição hierárquica superior às leis oriundas do poder legislativo ordinário¹¹ (CONDORCET, 1847f, p. 372). Em decorrência disso, leis infraconstitucionais não podem violar os dispositivos da Constituição. Por fim, salientamos que, de acordo com Condorcet, a mudança de artigo constitucional é mais difícil de ocorrer do que a mudança de lei comum (CONDORCET, 1847c, p. 217-218).

Desse modo, podemos observar que, para Condorcet, não basta a Constituição ter preceitos democráticos; a sua origem deve ser democrática. Isso significa que o nascimento da Constituição não deve ocorrer uma única vez. A sua feitura regular e constante é que vai permitir caracterizá-la como democrática. Ora, como podemos chamar de democrática uma Constituição que não foi elaborada pelos cidadãos? Para Condorcet, uma Constituição que prevê o sufrágio universal, mandatos periódicos dos governantes, direito do “recall”, direito de iniciativa de lei popular, entre outros direitos, não poderia se caracterizar, a rigor, como democrática. Segundo ele, a Constituição verdadeiramente democrática é aquela elaborada em conjunto pelos cidadãos que se submeterão a ela e pelos membros de uma assembleia extraordinária, também chamada de convenção nacional, criada com o objetivo exclusivo de elaborá-la.

É importante deixar claro que Condorcet, ao defender essas ideias, não é a favor de que a Constituição, necessariamente, seja mudada de forma frequente. A possibilidade de o povo demonstrar sua voz regularmente sobre a Constituição tem o principal objetivo de lembrar aos cidadãos que eles têm o poder soberano e que podem, junto aos representantes, exercer esse poder (CONDORCET, 1847c, p. 199). Isso impede que os representantes se comportem como os detentores e, por conseguinte, os únicos responsáveis pelo exercício

11 Apesar de Condorcet não desenvolver a ideia do controle de constitucionalidade das leis, essa ideia está implícita no seu pensamento

da soberania. Ora, como percebe Condorcet, a Constituição trata dos assuntos de maior relevância de um corpo político. O principal deles diz respeito à determinação dos responsáveis por decidir sobre as leis de um país. Diante disso, segundo Condorcet, o texto constitucional não pode ser elaborado apenas pelos representantes (muito menos pelos representantes que poderão se beneficiar das leis feitas por eles mesmos).

Também consideramos importante ressaltar que, de acordo com Condorcet, os cidadãos não devem, obrigatoriamente, demonstrar suas vozes sobre os artigos constitucionais e sobre as leis (CONDORCET, 1847e, p. 536). Entretanto, a Constituição deve prever situações que lhes possibilitem manifestar sobre esse assunto. Condorcet afirma que cada cidadão deve fazer parte de uma assembleia primária e, nesse local, deve ter o direito de se manifestar, de modo institucionalizado, sobre as leis do seu país (CONDORCET, 2013, p. 130-132).

Não podemos também deixar de mencionar que, para Condorcet, os cidadãos devem ter o poder último de decisão em relação à legislação. Isso significa dizer que, caso haja divergência entre as vozes dos representantes e as dos cidadãos sobre as leis, estas devem ter preponderância (CONDORCET, 2013, p. 76/169-170). Condorcet, portanto, não considera que as vozes dos cidadãos sobre as leis tenham um conteúdo apenas consultivo. Para o iluminista, tais vozes devem ter, de fato, efetividade.

Do diálogo estabelecido entre representantes e cidadãos, surge o que Condorcet chama de “vontade nacional”. No já mencionado texto “Instrução sobre o exercício do direito de soberania”, Condorcet nos esclarece o que entende por esse conceito:

Quando a universalidade de uma nação votou nas assembleias, convocadas segundo uma forma estabelecida pela lei (...), o desejo da maioria dos cidadãos presentes nessas assembleias, ou daquela maioria dessas assembleias, é a expressão da vontade nacional (...) (CONDORCET, 1847e, p. 536-537).

Em outras palavras, a vontade nacional somente pode ser averiguada após ocorrer o diálogo entre representantes e cidadãos. Assim, a título de exemplo, a vontade nacional pode ser constatada quando os cidadãos ratificam o texto constitucional elaborado pelos representantes ou quando os cidadãos afirmam que a proposição, feita por um cidadão ou pelos representantes, de mudança do texto constitucional merece ser levada em consideração. Como afirma Pierre Rosanvallon:

A vontade geral apresenta para ele [Condorcet] uma característica duplamente complexa. Longe de ser um dado preexistente à atividade política, resulta de um processo contínuo de interação e reflexão entre o povo e os representantes. As estruturas ordinárias do governo representativo e os procedimentos de referendo ou de censura do povo são complementares: eles constituem dois momentos e duas formas, ao mesmo tempo, de soberania de povo. Essa abordagem é extraordinariamente inovadora (ROSANVALLON, 2000, p. 61).

Após expor essas ideias, observamos o quanto a ideia de Constituição e a de democracia representativa estão próximas no pensamento de Condorcet. É importante deixar claro que Condorcet não faz uma reflexão explícita sobre a Constituição. Ele está mais interessado em elaborar um texto constitucional para a França com a esperança de

que esse documento encerre o turbulento período revolucionário. Isso, por sua vez, não nos impede de buscar entender o conceito de Constituição no pensamento do último iluminista.

Podemos afirmar que Condorcet apresenta uma concepção de Constituição convergente com a de muitos dos seus contemporâneos ao tratá-la como um documento que dispõe sobre a organização dos poderes do Estado e sobre os direitos dos cidadãos. Entretanto, o conteúdo da Constituição defendida por Condorcet é um pouco divergente da dos outros pensadores que se debruçaram sobre o tema do constitucionalismo, uma vez que, para Condorcet, um dos direitos dos cidadãos corresponde ao de eles atuarem junto aos representantes na feitura das leis. Ao defender isso, Condorcet pensa num modelo de separação dos poderes no qual os cidadãos participam do poder legislativo ordinário e extraordinário (poder responsável pela feitura das leis e da Constituição, respectivamente). Em outros termos, segundo Condorcet, a Constituição não deve, apenas, dispor das garantias individuais dos cidadãos relacionadas com a ideia de liberdade, mas, também, criar mecanismos pelos quais a própria Constituição e as leis sejam elaboradas pelos cidadãos e representantes.

Diante dessas considerações, percebemos que, para Condorcet, todos os cidadãos têm o direito de participar na política. Essa tarefa não deve ser exclusiva de alguns poucos indivíduos especializados. Mas, essa participação envolve outras questões. Segundo Condorcet, a participação popular nos assuntos públicos deve ser de modo institucionalizado. Nesse sentido, devem existir canais institucionais previstos na Constituição pelos quais os cidadãos possam demonstrar de modo pacífico e constante suas vozes sobre as leis do seu país.

Por fim, consideramos pertinente refletir sobre esses temas analisados por Condorcet num período de tantas turbulências políticas em nosso tempo e país. O estudo da obra de um filósofo que vivenciou períodos ainda mais conturbados, talvez, possa nos ajudar a encontrar caminhos que nos levem a uma certa estabilidade política. Pelo o que podemos constatar, a rota sugerida por Condorcet não é a que defende uma postura passiva dos cidadãos em relação aos assuntos da esfera pública. Não é, também, a que é a favor das insurreições ou de movimentos espontâneos dos cidadãos. Segundo Condorcet, o caminho para se obter um regime político estável e livre é aquele no qual uma Constituição instiga o diálogo constante e pacífico entre cidadãos e representantes.

Referências bibliográficas:

ARCHIVES parlementaires de 1787 a 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises. Tome VIII, Paul Dupont Editeur. Paris, 1875.

_____. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises. Tome XXX, Paul Dupont Editeur. Paris, 1888.

BAKER, Keith. *Condorcet: raison e politique*. Paris: Hermann, 1988.

CONDORCET. “Aux amis de la liberté sur les moyens d’en assurer la durée”. In *Oeuvres de Condorcet*. Organização A. Condorcet o’Connor e F. Arago. Paris: Firmin Didot Frères, 1847a. Tome X.

_____. “De la nature des pouvoirs politiques dans une nation libre.” In *Oeuvres de Condorcet*. Organização A. Condorcet o’Connor e F. Arago. Paris: Firmin Didot Frères, 1847b. Tome X.

_____. “Discours sur les Conventions Nacionales.” In *Oeuvres de Condorcet*. Organização A. Condorcet o’Connor e F. Arago. Paris: Firmin Didot Frères, 1847c. Tome X.

_____. *Escritos políticos-constitucionais* Condorcet. Organização, tradução e apresentação: Amaro de Oliveira Fleck e Cristina Foroni. Prefácio: Newton Bignotto. Campinas: Editora Unicamp, 2013.

_____. “Exposition des principes et des motifs du plan de constitution”. In *Oeuvres de Condorcet*. Organização A. Condorcet o’Connor e F. Arago. Paris: Firmin Didot Frères, 1847d. Tome XII.

_____. “Instruction sur l’exercice du droit de souveraineté”. In *Oeuvres de Condorcet*. Organização A. Condorcet o’Connor e F. Arago. Paris: Firmin Didot Frères, 1847e. Tome X.

_____. “Lettres a M. Le Comte Mathieu de Montmorency”. In *Oeuvres de Condorcet*. Organização A. Condorcet o’Connor e F. Arago. Paris: Firmin Didot Frères, 1847f. Tome IX.

_____. “Lettres d’un bourgeois de New Haven a un citoyen de Virgine, sur l’inutilité de partager le pouvoir législatif entre plusieurs corps”. In *Oeuvres de Condorcet*. Organização A. Condorcet o’Connor e F. Arago. Paris: Firmin Didot Frères, 1847g. Tome IX.

_____. “Lettres d’un citoyen des États-Unis a un Français sur les affaires présentes”. In *Oeuvres de Condorcet*. Organização A. Condorcet o’Connor e F. Arago. Paris: Firmin Didot Frères, 1847h. Tome IX.

_____. “Sur la nécessité de faire ratifier la constitution par les citoyens et sur la formation des communautés de campagne”. In *Oeuvres de Condorcet*. Organização A. Condorcet o’Connor e F. Arago. Paris: Firmin Didot Frères, 1847i. Tome IX.

_____. “Sur l’étendue des pouvoirs de l’assemblée nationale”. In *Oeuvres de Condorcet*. Organização A. Condorcet o’Connor e F. Arago. Paris: Firmin Didot Frères, 1847j. Tome X.

DIDEROT, Denis ; D’ALEMBERT, Jean le Rond. “Autoridade Política”. In : *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Volume 4. Organização : Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. Tradução : Maria das Graças de Souza, Pedro Paulo Pimenta e Thomaz Kawauche. Editora Unesp, 2015.

LOLME, Jean Louis de. *Constitution de l’Angleterre*. Amsterdam: Chez E. van Harrevelt, 1774.

MONTESQUIEU, *Do Espírito das Leis*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ROSANVALLON, Pierre. *La démocratie inachevée*. Histoire de la souveraineté du peuple

en France. Paris: Éditions Gallimard, 2000.

ROUSSEAU. *Do Contrato Social*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A Constituinte Burguesa: Qu'est-ce que le Tiers État?* 5º Ed. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2009.

_____. *Essai sur les privilèges et autres textes*. Paris: Dalloz, 2007.

_____. *Observations sur le rapport du Comité de Constitution concernant la nouvelle organization de la France*. Paris, Baudouin, 1789.

TACKETT, Timothy. *Par la volonté du peuple: Comment les députés de 1789 sont devenus révolutionnaires*. Paris: Albin Michel, 1997.

URBINATI, Nadia. *Representative Democracy. Principles & Genealogy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

O sentido da democracia em Tocqueville: Igualdade de condições e soberania popular

Rosângela Almeida Chaves¹

No prefácio de *O Antigo Regime e a Revolução*, Tocqueville enfatiza que, “em meio às trevas do futuro” – não mais iluminadas pelo passado, o que expunha a urgência de uma nova ciência política, como ele já havia alertado no seu grande estudo sobre a democracia moderna –, era possível, no entanto, naquele momento presente de meados do século XIX, “divisar três verdades muito claras”: a) a humanidade era arrastada por uma força irresistível rumo à destruição da aristocracia, força esta que podia ser regulada ou retardada, mas não derrotada; b) as sociedades mais vulneráveis ao governo absoluto eram justamente aquelas em que a aristocracia havia deixado de existir; e c) essas mesmas sociedades também seriam as mais sujeitas às piores consequências do despotismo (ARR, *Avant-propos*, in *Oeuvre III*, 2004, p. 48-49).

Um panorama, sem dúvida, sombrio e preocupante, ainda mais quando se constata que fora traçado por alguém que antes parecera tão entusiasta da democracia. Teria Tocqueville, em seu último livro, cedido à nostalgia do mundo aristocrático? Pelas ácidas críticas que desferiu contra a sua própria classe social na obra, nada estava mais distante da realidade do que qualquer idealização, por parte do autor, de uma época que definitivamente havia ficado para trás. No mesmo espírito de *A democracia na América*, Tocqueville poderia oferecer uma resposta idêntica à que escreveu na “Advertência” de *DA2* a quem, porventura, o questionasse por ser tão duro no seu diagnóstico sobre o porvir dos regimes democráticos: “Responderei simplesmente que é por não ser absolutamente um adversário da democracia que quis ser sincero com ela” (in *Oeuvre II*, 1992, p. 510).

O futuro, indubitavelmente, era democrático. A pergunta a ser feita era: que faceta essa democracia deveria assumir?

Mas antes de discutir essa questão, deve-se buscar compreender, primeiramente, o que Tocqueville entende por “democracia”. Esse termo apresenta várias significações na obra do autor. Antes de descrevê-las, no entanto, é importante fazer algumas considerações para situar a sua terminologia.

Em *The strange liberalism of Alexis de Tocqueville*, Roger Boesche assinala que Tocqueville escreveu antes que as principais categorias de nosso pensamento político fossem formadas. “[...] palavras tão integradas ao nosso vocabulário político – por exemplo, *burocracia*, *socialismo*, *individualismo*, *ideologia*, *cultura* ou *atomização* – estavam apenas começando a circular na época de Tocqueville, não raro com notáveis conotações

1 Doutoranda - UFG

diferentes”, pondera (Boesche, 1987, p. 18, grifos no original). Livia Franco, no livro *Pensar a democracia com Tocqueville*, reitera que a linguagem política e filosófica de meados do século XIX passava por profundas mutações – “era uma linguagem de transição e é nesse sentido que ela deve ser lida” (2012, p. 35). Por isso, se expressões que o autor emprega como “despotismo democrático” e “liberdade feudal” podem parecer hoje uma contradição em termos, não se deve olvidar, em contrapartida, que o próprio Tocqueville estava em busca de um léxico que desse conta das profundas transformações sociais e políticas que testemunhava.

Não é menos arriscado, também, procurar compreender o pensamento tocquevilleano à luz das obras do século XVIII. Tocqueville não economizava críticas ao que acreditava ser a excessiva abstração dos *philosophes*. No entanto, além da influência do jansenismo de Pascal, herança da educação católica a cargo do abade Lesueur, também preceptor do seu pai e dos seus dois irmãos mais velhos, Tocqueville foi profundamente marcado pela leitura de dois grandes pensadores políticos setecentistas: Montesquieu e Rousseau.

Do primeiro, Tocqueville extrai principalmente o modelo para construir o seu próprio método, lançando mão de várias das categorias que aparecem em *O espírito das leis* para descrever o funcionamento das sociedades democráticas, como as causas físicas, as leis, os costumes, a educação, a religião, o que pode ser observado nas suas anotações de viagem pelos Estados Unidos. “Examinei primeiro os homens, e achei que nesta infinita diversidade de leis e costumes eles não eram conduzidos somente por suas fantasias” – esta afirmação de Montesquieu no prefácio de *O espírito das leis* (2003, p. 5) traduz com precisão o esforço de Tocqueville no seu estudo sobre a democracia. Outra marca de Montesquieu que ressurge na metodologia de Tocqueville é a recorrência às comparações – é por meio de pares comparativos, como democracia *versus* aristocracia, Revolução Americana *versus* Revolução Francesa, igualdade *versus* desigualdade, que ele vai construindo os seus argumentos (cf. Franco, 2012, p. 34; Lamberti, 1983, p. 19).²

Montesquieu enriqueceu a teoria clássica dos regimes políticos, ao distinguir a natureza e o princípio de cada governo. Ainda fiel à tradição no que diz respeito à conceituação da natureza dos diferentes tipos de governo, ele inovou ao destacar o princípio que os faz agir. “Existe a diferença seguinte entre a natureza do governo e seu princípio: sua natureza é o que faz ser como é, e seu princípio o que o faz agir. Uma é sua estrutura particular; o outro, as paixões humanas que o fazem mover-se”, declara Montesquieu no capítulo 1 do Livro 3 de *O espírito das leis* (2005, p. 31), no qual discorre sobre os princípios dos três governos: republicano, monárquico e despótico.

De acordo com a sua célebre definição, a natureza da república é caracterizada pelo fato de o poder soberano pertencer ao povo; a natureza da monarquia, por esse mesmo poder soberano concentrar-se nas mãos do príncipe, mas limitado pelas leis, e a natureza do despotismo, em função de o poder estar à disposição do tirano, que governa conforme a sua vontade e os seus caprichos. Os princípios correspondentes a cada um desses governos são, por seu turno, respectivamente, a virtude, a honra e o medo. Assim, para usar os termos de Lamberti, Montesquieu estabelece “uma relação entre um tipo de governo e uma sociedade definida essencialmente por suas paixões dominantes” (1983, p. 31).

2 Em carta a seu amigo Chabrol, ainda durante a sua viagem aos Estados Unidos, Tocqueville destaca a importância do método comparativo: “Sem poder estabelecer comparações o espírito não sabe como prosseguir” (apud Franco, 2012, p. 34).

Discípulo de Montesquieu, Tocqueville também não se contenta em definir a democracia apenas como uma forma de governo – é a sua intenção compreender o que faz agir os homens de uma sociedade determinada, qual é o princípio dominante sobre o regime político e as suas leis. Em suma, conforme sintetiza Raymond Aron (2011, p. 324), ele recorre ao “estudo da sociedade para compreender as instituições da política”.

Entretanto, se toma o método de Montesquieu como modelo, Tocqueville não se satisfaz em adotá-lo pura e simplesmente. Antes, reformula e redefine o instrumental do autor de *O espírito das leis* para os seus próprios propósitos, adicionando, inclusive, novas categorias. Por exemplo, se a noção moral de virtude (concebida, acima de tudo, como virtude cívica, à maneira de Montesquieu) continua sendo fundamental para ele na concepção do ideal de democracia – embora, como bem aponta Aron (2011, p. 338), o sentimento dominante da democracia moderna, na visão de Tocqueville, não seja a virtude, mas o interesse, ainda que na forma do “interesse bem compreendido” –, por meio da análise sociológica da sociedade democrática ele chega ao princípio social predominante que a caracteriza: a igualdade de condições. E, por contraste, fiel ao método comparativo, apontará a desigualdade como a característica social primordial da sociedade aristocrática.

No que diz respeito à influência de Rousseau, é importante apontar a ascendência da teoria rousseuista em duas vertentes da obra tocquevilleana. Primeiramente, assim como Montesquieu, o autor do *Contrato social* é uma referência fundamental na análise sociológica e política que Tocqueville faz da democracia, destacando a importância dos usos e costumes e – outro aspecto essencial – da opinião para entender os mecanismos da sociedade democrática.³

Em segundo lugar, pode-se dizer que a teoria política de Rousseau funciona como uma espécie de contraponto para Tocqueville. Se percebe, por um lado, o potencial da igualdade para transformar as relações humanas (ao passo que o elemento transformador da sociedade, na visão de Rousseau, é a desigualdade, como ele o demonstra no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*), o autor de *A democracia na América*, embora não abdique da ativa participação política do conjunto dos cidadãos no seu ideal de governo democrático, é, por outro lado, o primeiro teórico a pensar sobre a democracia representativa moderna, distanciando-se do modelo clássico de democracia direta, ainda calcado no exemplo das repúblicas gregas e romanas, ao qual se prende Rousseau. John Stuart Mill foi, aliás, quem primeiro percebeu esse pioneirismo de Tocqueville, ao classificar *A democracia na América* como a primeira análise filosófica da democracia representativa (cf. Lamberti, 1983, p. 136).

Para além das influências de Montesquieu e Rousseau, é consenso entre os vários intérpretes da obra do autor que o termo “democracia”, apesar de central nos seus escritos, jamais recebeu por parte dele uma definição rigorosa e acabada. James T. Schleifer, em uma pesquisa minuciosa sobre o processo de elaboração de *A democracia na América*, elenca 11 sentidos diferentes da palavra “democracia” ao longo dos dois volumes que compõem o grande clássico de Tocqueville.⁴

3 Como se pode depreender de um trecho do Livro II, cap. XII, do *Contrato social*, quando, ao lado das leis políticas, civis e criminais, Rousseau elenca uma quarta espécie de lei que ele julga a mais importante, porque não se “grava nem no mármore, nem no bronze, mas nos corações dos cidadãos”: “Refiro-me aos usos e costumes e, sobretudo, à opinião, essa parte desconhecida por nossos políticos, mas da qual depende o sucesso de todas as outras; parte de que se ocupa em segredo o grande Legislador, enquanto parece limitar-se a regulamentos particulares que não são senão o arco da abóbada, da qual os costumes, mais lentos para nascerem, formam por fim a chave indestrutível” (Rousseau, 1987, p. 69).

4 Lamberti resume as 11 designações do termo “democracia” apontadas por Schleifer, da seguinte forma: 1) um fato; 2) uma tendência irresistível; 3) uma revolução social; 4) um estado social; 5) a soberania do povo; 6) a realização

Essa multiplicidade de sentidos do conceito de democracia, sem dúvida, não deixa de ser marcada pela própria multiplicidade de significações relacionadas à ideia de democracia compartilhada à sua época. No entanto, essa polissemia de significados alcança na teoria do autor uma profundidade e uma riqueza que excedem em muito a concepção de democracia em outros pensadores seus contemporâneos (como Royer-Collard, Guizot, Constant e mesmo Mill). Dentro dessa perspectiva, o que pode parecer uma hesitação de Tocqueville, uma debilidade conceitual em sua obra, revela, na verdade, uma visão mais ampla e complexa do objeto em estudo: a democracia não é um sistema fechado e comporta, para o bem e para o mal, várias possibilidades.

Por isso, para empregar a feliz expressão de Mark Reinhardt, a democracia, na forma como é desvelada por Tocqueville, é tão “perturbadora” (Reinhardt, 1997, p. 21).

Não obstante, para um melhor entendimento do pensamento do autor, também é consenso entre vários de seus intérpretes que é possível reagrupar os diversos sentidos que o termo democracia ganha ao longo de sua obra em dois significados predominantes: em primeiro lugar, um estado social caracterizado pela igualdade de condições – ou tendendo para ela – e, em segundo lugar, um regime político regido pela soberania popular. É da primeira significação, principalmente, que Tocqueville retira um conjunto maior de consequências da transformação da sociedade aristocrática em uma sociedade democrática. Para tanto, é necessário centrar-se na dicotomia, exposta por ele, entre sociedade aristocrática e sociedade democrática.

Em uma conceituação mais ampla e geral, principalmente ao longo dos dois volumes da *Democracia na América*, a base distintiva da sociedade aristocrática, em relação à democrática, repousa na desigualdade. Tal não significa dizer que, na sociedade democrática, estejam ausentes situações de desigualdade. Entretanto, a desigualdade na aristocracia exibe duas características, que lhe são próprias: ela é fixa e ela é hierárquica. Há o mundo dos servos e o mundo dos senhores e estes, apesar de se relacionarem, não são intercambiáveis. Descreve o autor, no segundo volume da *Democracia...*:

Nas aristocracias, o servidor ocupa uma posição subordinada, da qual não pode sair; perto dele, encontra-se um outro homem, que detém um nível superior que não pode perder. De um lado, a obscuridade, a pobreza, a obediência perpétuas; de outro, a glória, a riqueza, o mando perpétuos. (DA2, 3ª parte, cap. V, in *Oeuvre II*, 1992, p. 693).

Senhores e servos encontravam-se, dessa forma, vinculados a uma cadeia de mando e obediência que era percebida como pertencente a uma ordem natural e irrevogável, que transcendia as suas vontades, e não como uma condição histórica passível de transformações. Separados por barreiras intransponíveis, senhores e servos tinham uma percepção tão diferente um do outro que é como se fossem integrantes de humanidades distintas.

[...] cada casta tem suas opiniões, seus sentimentos, seus direitos, seus costumes, sua existência à parte. Assim, os homens que as compõem não se assemelham absolutamente a todos os outros; eles não têm a mesma maneira de pensar nem de sentir, e mal creem fazer parte da mesma humanidade. (DA2, 3ª parte, cap. I, in *Oeuvre II*, 1992, p. 677).

prática da ideia de soberania popular; 7) o povo; 8) a mobilidade; 9) as classes médias; 10) a igualdade de condições; 11) o sentimento de igualdade (Lamberti, 1983, p. 28, nota 14; cf. Schleifer, 1984, cap. XIX).

Já na democracia, não há lugares fixos na sociedade, nem uma cadeia hierárquica rígida que não possa ser quebrada. Se há relações de subserviência entre quem emprega e quem é empregado, entre quem é mestre e quem é servidor, elas são circunstanciais e se restringem aos limites do trabalho prestado. “Nos limites desse contrato, um é servidor e o outro, mestre; fora dele, são dois cidadãos, dois homens”, resume Tocqueville (DA2, 3ª parte, cap. V, in *Oeuvre II*, 1992, p. 695).

Como bem observa Helena Esser dos Reis, em ambas as sociedades, há obediência, o que se altera são as condições dessa obediência. Na sociedade aristocrática, as relações são ordenadas pela subserviência, dentro de uma organização política assentada sobre o sentimento de honra e o dever de fidelidade ao senhor. Na sociedade democrática, por sua vez, “obedecer é consequência da liberdade humana, pois as relações entre os homens fundam-se num ‘direito absoluto’ que cada um tem sobre si mesmo” (Reis, 2002, p. 25).

É a mobilidade uma das características mais marcantes da democracia. Tocqueville observa que nas democracias “todos os lugares parecem duvidosos” (DA2, 3ª parte, cap. XIV, in *Oeuvre II*, 1992, p. 732), justamente porque inexistem condições sociais e econômicas cuja hereditariedade esteja garantida pelo ordenamento da sociedade. Isso implica a ideia de uma sociedade aberta, em que todas as ocupações, profissões, dignidades e honrarias a princípio estão acessíveis a todos, sem nenhuma exigência prévia de algum privilégio concedido pelo nascimento ou pela classe social a que se pertence, até porque essa situação, em particular, pode ser alterada a qualquer tempo. Foi o que a experiência norte-americana de Tocqueville lhe demonstrou – nos Estados Unidos, o autor percebeu que a riqueza circulava com enorme rapidez e, por isso, dificilmente duas gerações da mesma família recolham “os seus favores” (DA1, 1ª parte, cap. III, in *Oeuvre II*, 1992, p. 56).

Se a essência da democracia, portanto, é um estado social caracterizado pela igualdade de condições, depreende-se daí que o regime político mais apropriado a esse tipo de sociedade seja aquele regido pela soberania popular, no qual prevaleçam as decisões tomadas pela maioria da população, a segunda característica primordial de um governo democrático. Tocqueville, mostrando estreita afinidade com Montesquieu, é enfático neste ponto:

O estado social é ordinariamente o produto de um fato, às vezes das leis, mais frequentemente dessas duas causas reunidas; porém, uma vez que existe, podemos considerá-lo como a causa primeira da maioria das leis, dos costumes e das ideias que regem a conduta das nações; o que ele não produz, ele modifica. (DA1, 1ª parte, cap. III, in *Oeuvre II*, 1992, p. 50).

Resumindo, com base no que diz Schleifer, a democracia, por um lado, é um estado social subjacente, marcado pela mobilidade e pelo avanço da igualdade. Por outro, ela significa certas formas e leis políticas que se adequam a esse estado social – como o sufrágio universal, a liberdade de associação e outras liberdades civis, além das estruturas políticas e sociais que deem expressão à vontade da cidadania

Contudo, o estado social democrático não traz necessariamente como consequência o estado político democrático, com as características citadas. O primeiro é o fato providencial, inevitável, ao qual mais cedo ou mais tarde chegarão todos os povos, dentro da ideia da revolução democrática como um processo histórico marcado pela inexorabilidade do vir-a-ser da igualdade de condições, que data pelo menos desde o século XI. O segundo aspecto da democracia, como observa Schleifer, é também “igualmente inevitável” (posto que a

democracia social acarreta com frequência a democracia política), mas, até certo ponto, a “sua iminência ou imediatez” depende do esforço dos cidadãos (Schleifer, 1984, p. 296-297).

Na distinção que estabelece entre aristocracia e democracia, Tocqueville tinha plena consciência de que o seu método comparativo pressupunha um alto grau de idealização. Usando os termos de Max Weber, Lamberti (1983, p. 40) observa que Tocqueville constrói dois tipos sociais – ou ideais – puros, o homem das sociedades aristocráticas e o homem das sociedades democráticas, realçando os traços essenciais de cada um.

O próprio autor admite que foi obrigado a usar dois tipos extremos, que define como oriundos de uma aristocracia sem mistura de democracia e de uma democracia sem mistura de aristocracia. “Aconteceu de eu atribuir a um ou outro dos dois princípios efeitos mais completos do que aqueles que se produzem em geral, porque em geral eles não estão sozinhos”, escreveu em um texto que era para ser o prefácio de *DA2* e que acabou não sendo publicado (apud Lamberti, 1982, p. 40-41). Apesar de reconhecer que poderia haver sociedades extremamente próximas do que seria o modelo ideal por ele desenhado – como a América que conhecera na década de 1830, uma sociedade democrática que guardava poucos resquícios da hierarquia aristocrática –, Tocqueville sabia que o que prevalecia na realidade eram modelos mistos, em que elementos democráticos se combinavam com aristocráticos.

Além do mais, embora as sociedades democráticas apresentassem características em comum, disso não se poderia inferir que as consequências políticas fossem idênticas.⁵ Como reforça Livia Franco, a ideia do fenômeno democrático em Tocqueville é pluralista – as sociedades democráticas tanto podem ser republicanas quanto monárquicas, liberais quanto despóticas (Franco, 2012, p. 34-35).

O tipo aristocrático descrito por Tocqueville está preso a uma ordem rígida de afiliações e dependências, e o próprio entendimento que o homem aristocrático tem de si mesmo não pode ser dissociado dessa intrincada rede da qual não pode se libertar – sua personalidade é definida pelos laços que ele mantém com outros e o lugar que ocupa nessa cadeia hierárquica. O tipo democrático é muito mais maleável – liberto das amarras da sociedade aristocrática, ele não está preso a uma posição fixa nem às relações que estabelece com os demais, estas também sendo flexíveis, elásticas.

O *homo democraticus*, portanto, é alguém que sempre pode se reinventar, pelo menos potencialmente.

Contudo, aos olhos de Tocqueville, a liberação do indivíduo na modernidade não deixa de ser ambivalente. Não é a anarquia que ele teme, mas o surgimento de novas formas de opressão. Se o homem na democracia goza de uma independência muito maior, ele corre o risco de perder, em contrapartida, os laços que o une a seus semelhantes. Esse isolamento torna-o vulnerável aos despostismos que podem emergir do seio da própria sociedade democrática.

5 “Parece-me fora de dúvida que, cedo ou tarde, chegaremos, como os americanos, à igualdade quase completa das condições”, escreve Tocqueville na Introdução de *DA1*, referindo-se à França. No entanto, adverte ele: “Não se conclui de forma alguma daí que sejamos chamados necessariamente um dia a tirar, de semelhante estado social, as consequências políticas que os americanos tiraram. Estou muito longe de acreditar que eles encontraram a única forma de governo que a democracia possa se dar; mas basta que nos dois países a causa geradora das leis e dos costumes seja a mesma para que nós tenhamos um imenso interesse em saber o que ela produziu em cada um deles” (in *Oeuvre II*, 1992, p. 15).

Referências bibliográficas:

- ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- BOESCHE, Roger. *The strange liberalism of Alexis de Tocqueville*. New York: Cornell University, 1987.
- FRANCO, Livia. *Pensar a democracia com Tocqueville*. Cascais (Portugal): Príncipe Editora, 2012.
- LAMBERTI, Jean-Claude. *Tocqueville et les deux démocraties*. Paris: PUF, 1983.
- MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- REINHARDT, Mark. *The art of being free – Taking liberties with Tocqueville, Marx and Arendt*. New York: Cornell University Press, 1997.
- REIS, Helena Esser dos. *A liberdade do cidadão: Uma análise do pensamento ético-político de Alexis de Tocqueville*. São Paulo, 2002. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2002.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do contrato social. In: *Rousseau*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. v. 1. (Os pensadores).
- SCHLEIFER, James T. *Como nació “La democracia en America” de Tocqueville*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. L’Ancien Régime et la Révolution (1856). In: *Oeuvres*, III. Paris: Éditions Gallimard, 2004. [Bibliothèque de la Pléiade].
- _____. De la démocratie en Amérique I (1835). In: *Oeuvres*, II. Paris: Éditions Gallimard, 1992. [Bibliothèque de la Pléiade].
- _____. De la démocratie en Amérique II (1840). In: *Oeuvres*, II. Paris: Éditions Gallimard, 1992. [Bibliothèque de la Pléiade].

(Re)pensando o papel do Poder Judiciário na Democracia: Por que devemos cumprir uma decisão judicial na sociedade complexa?

Suelen Webber¹

Introdução

A tomada de decisão judicial parece hoje tomar conta do imaginário social, e cria as mais variadas expectativas. Passamos os dias aguardando qual será a próxima decisão e como ela vai impactar as próximas comunicações e dinâmicas sociais.

Estamos em uma dinâmica social que precisa de estabilidade para evoluir e se sustentar. Nessa busca por estabilidade e evolução, a relação entre democracia e Poder Judiciário deve ser observada com um olhar refinado, que inclui questionar: Por que devemos cumprir uma decisão judicial?

Em um cenário de comunicações sociais em que a decisão judicial parece ter assumido o centro das expectativas dos cidadãos, já que grande parte das questões da vida cotidiana são levadas ao Poder Judiciário para serem decididas, surgem novas expectativas, desapontamentos e expectativas de expectativas que, se não forem bem gerenciados, podem causar irritações e colapsos nos sistemas. Dada a importância que a decisão judicial adquire na Sociedade de comunicações, é preciso observar qual papel julgadores e organizações desempenham dentro do processo de tomada de decisão, uma vez que uma Sociedade que se caracteriza pelo excesso de possibilidades, não há como pensar em estabilização social e canalização de desapontamentos através da tentativa de antever o resultado da decisão. Na Democracia, argumentos de poder não são mais suficientes para responder as perguntas aqui lançadas.

Sociedade, Democracia e Poder Judiciário

Frente ao cenário que delineamos em nossa introdução, podemos começar a detalhar essas considerações, observando que na nossa sociedade cada vez mais os participantes do processo, mesmo quando participam ativamente deste procedimento, em vez de terem uma expectativa natural sobre a decisão a ser proferida, a qual efetivamente deve ser contingente para manter a própria noção de decisão, passam a ter angústia e desestabilização, e não mais surpresa. Isso afeta as estruturas da própria Sociedade.

Muitos dos estudos da nossa academia tentam solucionar isso através da busca por maneiras de antecipar o conteúdo das decisões judiciais, únicas respostas corretas, o que tem se mostrado inviável diante da complexidade social das comunicações. Talvez uma possibilidade mais elegante e frutífera seja observar com outro olhar as expectativas e exigir

¹ Doutora em Direito. FSG – Centro Universitário

decisões judiciais que contenham fundamentação. Entretanto, não qualquer fundamentação, mas fundamentação capaz de gerar aprendizagem e, como isso uma resposta a nossa pergunta do por que devemos cumprir uma decisão judicial (Webber, 2017, p. 363).

Em muitos aspectos da vida cotidiana, a legitimidade e a legitimação da Política dão sinais de esgotamento, enquanto o Poder Judiciário parece mais do que nunca assumir a responsabilidade pela tomada de decisão de questões extremamente relevantes para a continuidade das comunicações sociais. Quando se está diante de situações inovadoras na Sociedade, como as inovações tecnológicas, as inovações médicas, as novas possibilidades de negociação com mercados estrangeiros, casos excepcionais na Política (Mensalão, Lava-Jato, prisão em segunda instância, foro privilegiado), casos sem precedentes dos Tribunais, entre outros, as expectativas que emergem destas situações são de como serão respondidas estas incertezas, os medos da Sociedade. Mais do que isso, há expectativas também relacionadas a quem vai responder a estas incertezas, que são, finalmente, novas possibilidades. Normalmente, a pergunta que surge é: “como o Direito vai resolver isso?”; “o Direito vai ficar parado?”. Deve-se, no entanto, perceber que o problema, assim colocado, deveria estar voltado para o Sistema Político e não ao Sistema do Direito. Por este motivo, no contexto social que enfrentamos atualmente, para falarmos de Poder Judiciário e de decisão judicial, é importante observarmos também o Sistema da Política. Afinal, qual o seu papel nas comunicações e decisões sociais? como recebe as expectativas e como opera frente a elas?

Criam-se conflitos, litígios em razão destas expectativas direcionadas ao Poder Judiciário; principalmente, porque estas expectativas e suas comunicações muitas vezes são direcionadas a um sistema que não tem a função, e nem mesmo possibilidades, de dar as melhores respostas a estas insatisfações ou anseios, embora tenha a obrigação de, ao ser provocado, decidir (Luhmann, 2010, p. 300). Por exemplo, quando a sociedade questiona: o direito não fará nada para disciplinar o uso de nanotecnologias (Engelmann; Webber, 2014, p. 319), ou até mesmo, para punir os disseminadores de *fake news* de maneira diferentemente do que já temos na legislação existente? Pois bem, são em casos como esses (e em tantos outros), que precisamos ficar atentos e não devotar todas as esperanças sociais no Direito. O primeiro receptor dessas expectativas deveria ser o sistema da política. Pular essa etapa leva a muitas instabilidades, além de uma “legitimidade” ilegítima de poder para o Poder Judiciário.

Outra fonte desta instabilidade é a forma como muitas vezes as expectativas são recepcionadas pela Política e como elas se transformam em leis, que causam ainda mais desapontamentos. Logo, deve ficar claro que direcionar em um primeiro plano nossas expectativas ao sistema da política também não trará sempre comunicações positivas e estáveis.

O Direito e a Política no Brasil, desde a modernidade, tornaram-se institutos separados, mas sempre tiveram uma forte ligação. Na contemporaneidade, são tão ligados que muitas vezes as observações superficiais não conseguem perceber que criam expectativas jurídicas, sobre assuntos que são de operação do Sistema da Política. A Política também é um sistema social, assim como o Direito. E como um sistema social, opera com um código próprio, com linguagem, programações e operações próprias. Além disso, é necessário acrescentar que a Política é um sistema social autopoietico. Começemos pelo código. O código do Sistema Político é Governo/Oposição. Este código é que determina todas as aberturas e operações deste sistema. Isso quer dizer que, para a Política, o que lhe atrai são comunicações que possam ser trabalhadas mediante este código (Luhmann, 2007, p. 738). Este código Governo/Oposição não significa que tudo se observe de modo a ganhar o jogo e alcançar o

poder, mas que as comunicações convergem para uma forma de que este jogo se mantenha, independentemente de quem assumirá este governo. O esquema Governo/Oposição tem que ser alimentado por estas observações.

O fato é que Direito e Política são sistemas diferentes, mas que sempre se comunicam. Observando os recentes protestos ocorridos no Brasil, poucas, ou quase nenhuma, foram as reclamações dirigidas ao Poder Judiciário. Ao contrário, o que se viu foi uma grande aposta no Poder Judiciário. Quando encontramos críticas nesses protestos, elas eram dirigidas normalmente a indivíduos específicos, quase como se eles fossem isolados da organização, pois mesmo com essas críticas direcionadas, os manifestantes continuavam destinando suas expectativas ao mesmo Poder Judiciário. Todos esperam uma decisão judicial.

Não podemos negar que, ao contrário do Poder Judiciário que ainda segue muito acreditado pela população brasileira, mesmo com todos os problemas que suas decisões têm gerado e todas as falhas de comunicação que tem proporcionado, o Sistema Político não. Isso ocorre também entre tantos outros motivos, pela nossa visão quase simplista de que a política enquanto partidos e governantes é o próprio Sistema Político.

Com efeito, a Política e o Direito na Sociedade atual recebem muitos influxos informacionais e anseios de todos os Sistemas, mas têm capacidades limitadas de ação. Mesmo assim, acabam sendo os destinatários de todas as injustiças experimentadas ou percebidas pelos indivíduos “sea porque los perros ladren por la noche o los multimillionarios quieran poner a recaudo sus millones” (Gómez, 2007, p. 472). Acaba-se sempre recorrendo à Política e, equivocadamente, ao Direito.

Hoje, toda e qualquer frustração ou dissabor enfrentado na cotidianidade é reportado ao Sistema Político na busca de criação de uma lei ou ao Poder Judiciário em busca de uma decisão. As pessoas não estão acostumadas a conviver com aborrecimentos ou aceitá-los, embora gostem de ver notícias sobre eles.

É possível argumentar que nem todos pensam assim, é claro que sim. É possível dizer que esse tipo de manifestação ocorre de pessoas que não tem conhecimento, sim, também é possível, mas isso não afasta o fato de que essas questões refletem em nossa sociedade e comunicam nela, fomentam ações e geram consequências. Em um país como o Brasil, talvez isso seja muito mais comum do que queremos aceitar.

O Sistema Político é limitado pela própria ideia de Estado Democrático de Direito, o qual prescreve que é preciso respeitar liberdades previstas na Constituição Federal antes de prescrever punições. Assim, quando estas pretensões dos cidadãos esbarram nas limitações que o Sistema Político sofre, elas buscam socorro no Poder Judiciário, organização central do Sistema do Direito. Entretanto, ocorre que as limitações constantes no Sistema do Direito são semelhantes às limitações da Política, e então estas frustrações acabam gerando instabilidade. Pode-se até falar em dupla decepção:

De esta manera, seguirá dándose una y otra vez que la norma de uno se convierte en la decepción de otro. Las normatizaciones entran en conflicto y con ello surge un problema nuevo, <<de nivel superior >>: el problema de la doble decepción. (Luhmann, 2008, p. 46).

Mas não basta a simples comunicação de uma expectativa na Sociedade ou, a identificação da população com o candidato e do candidato com as demandas de um grupo

ou de um cidadão, para que a Política recepcione isso. A eleição destas expectativas que serão recepcionadas ou não pela Política é feita de acordo com o código Governo/Oposição. Por isso, para uma expectativa ser internalizada pelo Sistema da Política e ser transformar em uma lei (em termos amplos), ela terá que suplantar alguns elementos do sistema. Entre estes elementos, está a eleição.

A eleição, neste sentido, não se refere à escolha de um candidato ou sigla política, mas à escolha da expectativa ou informação que vai ser absorvida e operacionalizada pelo sistema. Além da eleição, é preciso que esta expectativa passe por uma dupla seleção. A seleção primeira é do Sistema da Política. Posteriormente, existe também uma segunda seleção do Sistema do Direito, porque a própria política já estabeleceu anteriormente que suas leis precisam passar por um controle de constitucionalidade, e quem faz isso é o Direito. Eis aí a dupla seleção. Ela nem sempre ocorre de forma imediata, e por diversas vezes, esta questão temporal causa ruídos nos sistemas. Agora, é esta mesma questão temporal que permite que, havendo dúvidas, a legislação criada pela política possa ser questionada a qualquer tempo. As dúvidas e incertezas nem sempre surgem de forma imediata.

Outra forma de pensar nesta dupla seleção em relação às expectativas cognitivas é a seguinte. A eleição destas expectativas que serão recepcionadas ou não é feita de acordo com o código Governo/Oposição. Desta maneira, para uma expectativa ser internalizada pelo Sistema da Política e depois operacionalizada pelo Sistema do Direito em suas decisões, ela passa por uma dupla seleção. É uma primeira seleção para sair do entorno e entrar nas comunicações da Sociedade, e depois uma seleção para entrar no próprio sistema, que trabalha com eleição. Assim, embora a Política seja a porta de entrada das expectativas dos cidadãos, nem sempre estas expectativas vão conseguir comunicar dentro daquele sistema. Agora, mesmo que a Política as recepcione, isso nem sempre quer dizer que elas vão se manter vigentes na dinâmica de decisões jurídicas e das novas comunicações sociais sobre elas (Luhmann, 2006, p. 475).

Sistema do Direito e Sistema da Política

Restou estabelecido o papel exercido pelo Sistema da Política na Sociedade e em sua estabilização. Agora, é preciso observar as configurações do Sistema do Direito e seu instrumental para solucionar nosso problema central.

É importante reforçar uma questão de extrema importância: não é o Sistema do Direito o responsável pela elaboração das leis, e isso é um dos elementos que dá legitimação para que ele possa operacionalizar, em uma ocasião posterior as leis elaboradas pelo Sistema Político. É o Sistema da Política que tem a função de elaboração das leis. De fato, em um dado lapso temporal, haverá uma interpenetração entre Sistema do Direito e Sistema Político. Contudo, não é o Direito que cria as leis com as quais fundamenta seus julgamentos ou, deveria fundamentar, pois no momento, vivenciamos uma crise de fundamentação das decisões judiciais.

Isso não significa dizer que o julgador só pode usar a lei para decidir. Não, pois o Direito é mais do que isso, mas ele precisa, sem sombra de dúvidas, em uma democracia, justificar claramente a sua decisão, e isso não vem ocorrendo. Esse cenário nos permite concluir que todas as irresignações neste sentido têm que ser comunicadas à Política, preferencialmente, antes da aprovação destas legislações, e não ao Direito (ou não somente ao Direito). Até porque, conforme Campilongo (2011, p. 93):

Desconfio, a partir das minhas premissas, que não seja possível ao Direito promover desenvolvimento científico. Tenho a sensação de que não seja viável, com ferramentas jurídicas, promover desenvolvimento econômico. Tenho dúvidas se o Direito pode transformar muitas outras coisas além do próprio Direito.

Ainda que seja a Política a responsável pela elaboração da legislação e ela seja um Sistema Autopoiético (Maturana, 2005, p. 70), o fato é que evidentemente as leis não são elaboradas com base apenas em suas informações internas, e tampouco têm como considerar os interesses de todos. Não se sabe, por exemplo, quais as tendências da reforma universitária seriam preferidas pelos camponeses, qual a melhor organização judiciária para as donas de casa, quais condições de comércio atacadista são preferidas por professores secundários (Luhmann, 1983, p. 86). Em termos realísticos é necessário supor que tais opiniões sequer possam existir ou serem geradas, e que só se possa produzir a ficção institucional das opiniões. Isso remete à necessidade da política (Luhmann, 1983, p. 86).

Essa é uma das funções do Sistema da Política e sua relação direta com as expectativas cognitivas. A Política precisa captar as expectativas dos cidadãos, fazer a dupla seleção e transformá-las em estruturas estáveis, com duração temporal e que transmitam a sensação de segurança. A sensação de segurança leva à estabilidade. Entretanto, não há como se considerar as expectativas e interesses de cada cidadão, e a criação legislativa então é feita através de uma ficção de que esta lei representa o interesse de todos.

Há um excesso de expectativas variadas e um inegável e elevado poder de comunicação na Sociedade e na estrutura de recepção dos Sistemas (Luhmann, 2005, p. 41). Diante deste cenário, é preciso pensar como será internalizada esta discussão sobre a estabilização da Sociedade em relação às expectativas emanadas pelo Poder Legislativo ao Poder Judiciário. Ou, quais serão as expectativas que integraram o acoplamento privilegiado entre Direito e Política?

A dificuldade em responder a esta pergunta é complexa. Isso se deve ao fato de que o Direito não deve estabilizar apenas expectativas das comunicações sociais, dos indivíduos ou de outros sistemas, mas “el sistema del Derecho incluso debe estabilizar expectativas que se le dirigen a él mismo” (Luhmann, 2002, p. 135), para que possa viabilizar a sua própria operação. E como se daria a estabilização destas expectativas? Em uma lógica de estabilização social e interna, a punição ou a sanção, sozinhas, não podem mais satisfazer esta resposta.

É preciso ficar claro: mesmo que exista estabilidade, ainda assim há a possibilidade de ocorrerem decepções. Isso não será um problema, desde que ela fique isolada, seja trabalhada, e não cause irritação. Que se trate de um caso individual e não de uma prática costumeira. Não podem ocorrer mais decepções do que realizações. Da mesma forma, as normas por si só, mesmo que sejam expectativas de comportamento na forma generalizada e com duração temporal, permitem que ocorram desilusões. Ainda assim, como possuem consistência, podem se manter.

A Sociedade enquanto Sistema é constituída de complexidade, e esta complexidade é, por sua vez, constituída de um paradoxo, já que é uma unidade de multiplicidades de possibilidades. A complexidade, embora seja uma, é a representação de uma série de atos em potencial que podem ocorrer a qualquer momento. Complexidade, risco, expectativas e contingência estão sempre ligados.

A ligação entre risco e complexidade vai se dar no momento da redução da complexidade: para reduzir complexidade exige-se decisão, e decisão leva a risco. Neste caso, principalmente, leva ao risco de desapontamento de expectativas. Somado a tudo isso, tem-se a contingência: a decisão tomada sempre poderia ter sido outra. Isto é, não há espaço para se falar na certeza quanto ao conteúdo de uma decisão jurídica, mesmo quando se quer falar em estabilização de expectativas. “Certeza jurídica, aqui, vai entendida enquanto certeza de que uma decisão será tomada e não como antecipação do conteúdo da decisão” (Campilongo, 2001, p. 82). Esse esclarecimento é fundamental. Dessa forma, sendo um sistema composto por comunicações observadas a partir de um código, e considerando que o Direito gira sobre o código Direito/ Não-Direito, seus programas serão toda a comunicação de expectativas, tanto cognitivas como normativas que se façam necessárias para adjudicar a informação e possibilitar a tomada de decisão. Como um exemplo bem-sucedido de programação, pode-se citar a Constituição Federal, que traz tanto as expectativas cognitivas dos brasileiros como suas expectativas normativas, que são seus anseios positivados, representando um acoplamento privilegiado entre Direito e Política.

O problema com a Constituição Federal não está na constituição em si, mas na sua falta de efetividade no que se refere a obrigações estatais e as interpretações ou “esquecimentos” que ocorrem dela quando da tomada de decisões judiciais. Em especial, por mais contraditório que pareça, pelos tribunais superiores brasileiros.

Assim, a decisão judicial, em um cenário de comunicações como enfrentamos atualmente, vem como uma redutora de complexidade. Nesta observação da decisão judicial como meio de redução de complexidade e estabilização de expectativas, não se pode esquecer que as duas únicas obrigadoriedades existentes no Direito são em relação a ele mesmo e à decisão, e não em relação ao comportamento dos indivíduos, mas sim a estabilização de suas expectativas através desta obrigação de decisão.

Ocorre que o Sistema do Direito, em um país que se apresenta como democrático, mas no qual os direitos fundamentais previstos na Constituição Federal não são efetivados, em que há constantes escândalos de corrupção oriundos de diversas frentes e uma permanente quebra de confiança, acaba sendo refúgio para todo o tipo de desconsolo. Como se está em uma Sociedade de muitas possibilidades – o que significa, paradoxalmente, que para alguns há poucas possibilidades –, surgem muitas frustrações, as quais não são bem assimiladas pelas pessoas. No entanto, as frustrações não são bem assimiladas pelas pessoas desde sempre. O que mudou nos últimos anos é que, apesar da estrutura do sistema se manter, uma de suas organizações se modificou – inclusive por força política – e se tornou mais acessível para todos. Além disso, os desapontamentos em muito vem superando as realizações sociais.

Mesmo que a organização Poder Judiciário esteja abrindo-se para tomar decisões sobre as questões mais palpitantes do contexto social, muitas dessas decisões são tomadas por julgadores que não se abriam cognitivamente para as realidades que envolvem os novos problemas sociais. A dinâmica social que ressoa das comunicações não possibilita mais que a organização central do Sistema do Direito fique inerte às falhas da administração, mas claro, isso só será legítimo se ocorrer dentro do procedimento. Sendo o procedimento o coração (Luhmann, 1980, p. 35), a base desta estrutura, mesmo que o julgador queira inovar, isso deve e só pode ser feito de forma a fazer sentido para um cidadão da democracia, sentido a ponto de que para ele fique claro porque aquela decisão judicial deve ser cumprida, sendo que a resposta não poderá ser apenas “porque um juiz decidiu assim” (Webber, 2017, p. 380).

Argumentos de poder, como esse, não podem se sustentar na democracia, e também não mantém a própria democracia que, nessa quadra da história, tem que ser vista como mais do que simplesmente apertar alguns botões e escolha entre candidatos a cargos.

Portanto, a democracia não é estanque, ela não só evolui, mas precisa acompanhar a evolução da Sociedade. Mas não é porque um Estado é denominado democrático que ele é efetivamente democrático. Em um país em que não há efetivação dos direitos fundamentais, há um Estado de Direito, mas não um Estado Democrático. Neste momento histórico, o importante é a institucionalização da democracia, e não a forma de Estado ou o regime de governo. A democracia é uma forma de Sociedade e por isso se sobrepõe em primeiro plano a essa discussão.

Entrelaçando todos os aspectos que abordamos até o momento, dentro do ponto de observação que foi proposto, temos o tema do poder. O poder é fonte de diversas satisfações e insatisfações. O poder é uma grande ferramenta para atrair frustrações. Embora outros sistemas também sejam detentores de poder, atualmente, as observações indicam que o Direito é o que faz a melhor exploração do poder. Isso também se deve ao fato de que o Direito é o sistema que decide sobre estas questões de quebra de confiança na Política, outro sistema que “respira” poder. As corrupções políticas quebram a confiança social e geram instabilidade. Quando o Direito passa a internalizar estes casos e decidi-los, aplicando ou não uma sanção, ele passa a demonstrar ainda mais poder nesta Sociedade. Ou melhor, cria no imaginário social uma imagem de que tem mais poder do que qualquer outro sistema ou organização.

O Poder Judiciário realmente é visto como poder. Isso não acontece porque o Sistema do Direito quer tomar um papel de protagonista, mas porque ele é socialmente o sistema estruturado para a tomada de decisão. O código Direito/Não-Direito é o que conduz as ações sociais. Ele não impede que atos ilegais sejam praticados, mas ele diz que aquela atitude, vista sob a ótica da legislação (Política), é inadequada socialmente.

Efetivamente, para que se tenha credibilidade social, ou melhor dizendo, legitimação e validade, é o Direito que tem que julgar e decidir sobre as corrupções que surgem no Sistema da Política. Não é uma questão de poder, embora o envolva, mas um requisito prévio para que o problema possa ter alguma possibilidade de solução real, e não apenas uma decisão. Estamos falando aqui de efetividade, e não apenas de julgamento.

Outrora, a Sociedade passou por momentos conturbados no uso do poder e na tomada de decisão. Rapidamente, pode-se lembrar que houve períodos em que as decisões estavam nas mãos de uma única pessoa (como a igreja, os senhores feudais, os reis, os ditadores), e em outros isso era camuflado. Haviam várias pessoas na cúpula do poder e decisão, mas estas pessoas eram escolhidas por questões puramente pessoais, como amizades e interesses, e não de competências, sem um processo legítimo e sem a noção de incluídos e excluídos. Modernamente, surge a ideia de organização, de procedimentos legítimos e públicos para o preenchimento dos cargos. Então, passa a vigorar a noção de incluídos/excluídos, que agora apresenta um novo problema: mesmo que qualquer um possa ser membro de uma organização, nem todos podem exercer este papel. Ainda assim, mesmo havendo esta possibilidade, alguns poderão ser membros e outros não (Rodríguez, 2008, p. 323).

Dependendo das comunicações projetadas dentro da organização, elas podem passar a se tornar centro de dominação e corrupção. As organizações são uma fonte de detenção de poder na Sociedade. Não é à toa que a máfia é um dos notórios exemplos de organizações bem-sucedidas no mundo (Saviano, 2009). Talvez, as organizações mais bem estruturadas de todas.

Atualmente, o Direito e a Política tratam as grandes quadrilhas como organizações criminosas, justamente devido ao seu trabalho de forma organizada, com escalões de gerenciamento e poder, e controle de ações de seus membros, de acordo com os interesses daquela organização criminosa. A diferença, neste caso, é que a exclusão por não atendimento às regras é uma decisão que implica na morte daquele membro, e não em uma exoneração ou afastamento remunerado.

Quem já teve a oportunidade de integrar uma organização, diferente de quem observa de fora, sabe do alto nível de personalização das observações, em particular das relacionadas a decisões (não apenas do Poder Judiciário, mas de qualquer organização). Existe uma personalização na observação que é feita, e também em relação ao que se observa. Há dependência entre a pessoa, organização, e ator, e não é porque existe a organização que as pessoas só fazem o que esta organização quer. Ao contrário, os membros têm um nível de particularidade em suas observações.

Portanto, diante dessa constatação, parece que o que nos resta legitimamente a fazer em relação aos julgadores é que eles fundamentem e justifiquem muito bem as suas decisões judiciais. No entanto, não falamos aqui de qualquer mero argumento, mas da necessidade de, em uma sociedade democrática, dizer claramente e detalhadamente o porque os argumentos de uma parte são melhores e mais adequados do que o argumento da outra parte, trazidos naquele caso.

Conclusão

Tudo o que foi exposto até o momento, pode ser, nesse encerramento, observado por nós de outra forma. Qual a solução para a possibilidade de os julgadores decidirem como quiserem, camuflando isso (quando camuflam) e se tornando ditadores de decisões judiciais? Inicialmente, deve-se ter presente que não tem como se ter controle sobre isso, e é assim mesmo.

Luhmann nos dirá que o que vai solucionar é o próprio sistema e suas ferramentas, como os recursos, as comunicações e irritações sociais), desde que de incrementadas. Esta incrementação decorre da observação de que a decisão, mesmo que camufle uma vontade pessoal, terá que ser proferida com argumentos jurídicos para ter legitimidade. Isso faz com que se tenha uma continuidade nas comunicações daquele sistema, permitindo, por exemplo, que os recursos sejam feitos. Agora, decisões legítimas apenas porque proferidas por um julgador que passou por um processo de seleção para exercer aquele cargo têm efeito contrário e há muito não se sustentam.

No entanto, dado o cenário atual e peculiar do Brasil, talvez seja necessário pensarmos o quanto essa resposta ainda pode satisfazer o ciclo de comunicações emanadas na sociedade brasileira. Talvez, mais do que isso, devemos retornar a bases mais antigas, entre elas, o aprendizado, que já foi por nós trabalhado em outros textos.

Assim, para encerrar, devemos lembrar que o aprendizado é a base da modificação, e isso não é diferente com as decisões judiciais, elas precisam proporcionar aprendizado. E esse aprendizado, o qual está diretamente relacionado a fundamentação, é que vai responder afinal, por que devemos cumprir uma decisão judicial?

Assim, oferecemos pontos de partida para uma observação diferente sobre a decisão judicial e sua comunicação na Sociedade, não como uma única resposta ou a melhor resposta, mas apenas como algo diferente que merece o olhar atento e qualificado de todos.

Referências bibliográficas:

- CAMPILONGO, Celso Fernandes. *Política, sistema jurídico e decisão judicial*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.
- CAMPILONGO, Celso Fernandes. *O Direito na Sociedade Complexa*. São Paulo, Saraiva, 2011.
- ENGELMANN, Wilson; WEBBER, Suelen da Silva. *Qualquer semelhança não é mera coincidência*. Revista de Direito do Consumidor – RDC, São Paulo, ano 23, n. 95, p. 311-348, set./out. 2014.
- GÓMEZ-JARA DÍEZ, Carlos. *Teoría de sistemas y derecho penal: culpabilidad y pena en una teoría constructivista del derecho penal*. Lima: ARA Editores, 2007. p. 471-526.
- LUHMANN, Niklas. *El derecho de la sociedad*. México: Universidad Iberoamericana, 2002.
- LUHMANN, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana; Herder, 2007.
- LUHMANN, Niklas. *Legitimação pelo procedimento*. Trad. de Maria da Conceição Côrte Real. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1980.
- LUHMANN, Niklas. *Poder*. Rubí: Anthropos: Universidad Iberoamericana; Santiago de Chile: Instituto de Sociología. Pontificia Universidad Católica de Chile, 2005.
- LUHMANN, Niklas. *Sociologia do direito I*. Tradução de Gustavo Bayer. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. p. 47.
- LUHMANN, Niklas. *Teoría política en el Estado de bienestar*. Madrid: Alianza, 2007.
- MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Atenas, 2005.
- RODRÍGUEZ MANSILLA, Darío; OPAZO, María Pilar. *Comunicaciones de la organización*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile: Alfaomega Grupo, 2008.
- SAVIANO, Roberto. *Gomorra: a história de um jornalista infiltrado na violenta máfia napolitana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- WEBBER, Suelen. *Decisão Judicial e Estabilização Social: Legitimação pelo procedimento na sociedade complexa*. Curitiba: Juruá Editora, 2017.

Adam Smith e os pressupostos para o progresso social

Thaís Alves Costa¹

Introdução

Responsável por um modelo ético pautado na diversidade humana e na aproximação da ética com a economia, o filósofo e economista indiano Amartya Sen possui inúmeras produções relacionadas aos estudos econômicos e políticos que contribuem para a criação de inúmeras políticas internacionais de desenvolvimento humano, bem como propõe novas maneiras de lidar com a igualdade e o problema ético da pobreza². Em seus escritos é possível encontrar a preocupação mor em traçar uma teoria política de justiça que é diretamente influenciada por sua interlocução com John Rawls, que deu fôlego às discussões acerca da política por meio do livro *Theory of Justice* (1971) e de Adam Smith através da sua obra *The Theory of Moral Sentiments* (1759) e *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of the Nation* (1776).

Dentre as principais contribuições de Sen para a teoria econômica internacional e as ideias de desenvolvimento econômico, encontra-se a releitura que o economista faz da teoria de Adam Smith, levando a sua interpretação para patamares muitas vezes esquecidos pela economia moderna, qual seja, a teoria econômica atrelada à psicologia moral, que proporcionará uma economia de mercado mais complexa do que, simplesmente, deixar que “a mão invisível do mercado” aja livremente.

Pretendemos, nesse *paper*, analisar a releitura de Amartya Sen acerca da obra de Adam Smith, para em seguida mostrar como Sen propôs o seu modelo de justiça que visa a proporcionar o desenvolvimento humano através de um novo paradigma da economia, que leva em consideração vários elementos para justificar o comportamento humano. Para isso, num primeiro momento apresentaremos a análise de Sen sobre a teoria smithianas que, ao que veremos não é uma defesa pura da desregulamentação absoluta dos mercados, mas também de preocupações éticas e de busca de resoluções dos problemas sociais. Em seguida, será apresentado o modelo de justiça seniano que visa à promoção do

1 Doutoranda em filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, com bolsa CAPES. Contato: costa.thaisalves@gmail.com.

2 Amartya Sen recebeu juntamente com o economista paquistanês Mahbub Ul Haq o prêmio Nobel de economia em 1998, dada a criação do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), em 1993. Esse índice é hoje utilizado nos relatórios da ONU e considera não só aspectos econômicos como as características sociais, culturais e políticas dos indivíduos. Confira o relatório de Desenvolvimento Humano de 2015, disponível em: <http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr15_overview_pt.pdf>. Apenas para citar, os artigos XXIV 3 e XXIV 5 do GATT de 1994, são cláusulas que garantem o tratamento preferencial para os países em desenvolvimento, permitindo o tratamento preferencial nas questões envolvendo comércio e relações aduaneiras. Confira o General Agreement on Tariffs and Trade 1994, disponível em: <https://www.wto.org/english/docs_e/legal_e/06-gatt_e.htm>.

desenvolvimento humano por meio das liberdades. A partir disso, poderemos verificar se a economia internacional analisada sob o viés smithiano será ou não capaz de promover o desenvolvimento humano como requer Amartya Sen.

Amartya Sen e a releitura de teoria de Adam Smith

Amartya Sen propõe que as sociedades devem orientar suas atitudes políticas e econômicas por meio de uma moral segundo princípios éticos que respeitem todos os indivíduos e valorizem suas particularidades, ampliando o desenvolvimento humano como um todo. Para isso, propõe a aproximação entre ética e economia, caracterizando a pessoa na condição de agente³ que, dotado de uma concepção ética, tem condições de minimizar o seu autointeresse ao invés de maximizá-lo, como proporia a economia moderna⁴. Segundo Sen, a economia e a ética se distanciaram gradativamente ao longo do tempo, o que influenciou na preocupação humana com o bem-estar e, conseqüentemente, com as relações de mercado, alterando negativamente o comportamento das sociedades que alicerçado no pragmatismo, passaram a se preocupar apenas com o acúmulo de bens e riquezas⁵. Como consequência de tudo isso, multiplicou-se as grandes desigualdades sociais e a pobreza absoluta. Para evitar tais problemas e buscar promover o desenvolvimento humano, Sen retoma os clássicos econômicos para dar folego a uma nova concepção de economia internacional mais preocupada com os aspectos individuais.

Partindo dessa perspectiva, Amartya Sen propõe uma releitura da teoria de Adam Smith trazendo aspectos até então, considerados por ele, mal interpretados por muitos economistas. Sen propõe a análise dos dogmas envolvendo o livre mercado que permeiam as leituras smithianas que, erroneamente, são utilizadas por muitos estudiosos para explicar as recentes crises econômicas. Nesse sentido, Sen propõe duas novas interpretações do pensamento de Smith: a saber: *i.* o autointeresse não é o único sentimento que move as relações interpessoais na economia; e *ii.* o mercado não é totalmente desvinculado de qualquer tipo de instituição de regulação. Segundo Sen, a teoria smithiana não endossa uma ideia neoliberal do mercado, pelo contrário, sua teoria seria capaz de solucionar os severos problemas sociais atuais. Isso ocorre exatamente porque não se consegue da teoria de Smith estabelecer uma teoria de autossuficiência do mercado, pelo contrário, as escolhas de mercado envolveriam um complexo de valores sociais e morais que permearia as escolhas, bem como das regulações das instituições. Para Smith (*i.*), os comportamentos não são permeados exclusivamente pelo autointeresse, ou seja, o interesse por detrás do mercado

3 Para Sen, agente são os “beneficiários e juizes do progresso, mas também são, direta ou indiretamente, os meios primários de toda produção. Esse duplo papel dos seres humanos dá origem à confusão entre fins e meios no planejamento e na elaboração de políticas”. (SEN, 1993, p. 01).

4 Na obra *Sobre ética e economia*, Sen afirma que a abordagem da racionalidade como autointeresse “tem sido uma das características principais da teorização econômica predominante (...) implica, *inter alia*, uma decidida rejeição da concepção de motivação ‘relacionada à ética’”. (SEN, 1999b, p. 31).

5 Para Sen a economia tem duas origens distintas, como política e como engenharia. Para ele, a primeira é relacionada à teoria aristotélica e “embora relacionado imediatamente à busca da riqueza, em um nível mais profundo está ligado a outros estudos, abrangendo a avaliação e intensificação de objetivos mais básicos” (SEN, 1999b, p. 19). Para Sen, essa concepção preocupa-se primordialmente com questões envolvendo o bem para o homem e seu bem estar, buscando a finalidade do bem para o homem e para toda comunidade, pois “ainda que valha a pena atingir esse fim para um homem apenas, é mais admirável e mais divino atingi-lo para uma nação”. (ARISTOTELES, *apud*, SEN, 1999b, p. 20.). Por outro lado, a economia enquanto engenharia, “caracteriza-se por ocupar-se de questões primordialmente logísticas em vez de fins supremos e de questões como o que pode promover o ‘bem para o homem’ ou o ‘como devemos viver’”. Considera que os fins são dados muito diretamente, e o objetivo do exercício é encontrar os meios apropriados de atingi-los” (SEN, 1999b, p. 20). Partindo dessa ideia, Sen propõe que a economia deve afastar-se da engenharia e aproximar-se da ideia aristotélica entrelaçada à ética.

não é exclusivamente o interesse próprio⁶. Para Sen, essa proposta exige o sentimento de confiança mútua para que funcione de maneira eficiente, como ele cita

When the people of any particular country have such confidence in the fortune, probity, and prudence of a particular banker, as to believe that he is always ready to pay upon demand such of his promissory notes as are likely to be at any time presented to him; those notes come to have the same currency as gold and silver money, from the confidence that such money can at any time be had for them⁷

Podemos interpretar que para Smith essa confiança que deveria existir nas relações comerciais nem sempre ocorre o que, por sua vez, acaba por gerar a crise. Utilizando-se desse recorte smithiano, Sen argumenta que a motivação das trocas comerciais no mundo continua sendo as mesmas, porém as pessoas estão menos confiante o que se reproduz na falta de oportunidades de trocas que, por consequência gera uma crise de difícil recuperação num contexto mundial⁸.

Para Sen, a teoria smithiana não defende a ideia de mera busca por obtenção de vantagens individuais que é atrelada a teoria da escolha racional⁹, que consistiria apenas na promoção do autointeresse. Tal dedução veio da má interpretação da: “It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker that we expect our dinner, but from their regard to their own interest¹⁰”.

Esse erro acaba promovendo uma interpretação equivocada, pois esse enxerto aparece muito pontualmente no texto de Smith apenas quando é tratado das transações comerciais, nesse sentido, o que essa passagem indica é como se dá essas transações no mercado. Isso indica apenas que as transações com vantagens mútuas são comuns e não que somente o autointeresse regeria a economia, sendo o suficiente para uma sociedade boa¹¹.

De fato, quando consideramos as barreiras burocráticas e as trocas vantajosas mediante os contratos o que percebemos é que são movidos pelo autointeresse, porém, existem muito mais atividades econômicas que apenas contratos bilaterais e restrições ao comércio e, para essas outras questões comerciais Smith ultrapassa o mero sentimento de autointeresse. Ademais, Sen ressalta que a palavra utilizada por Smith é “exchange” (troca) em detrimento de distribuição ou produção, demonstrando que a sua proposta é

6 De acordo com Sen: “Even as Smith’s pioneering investigations explained why (and particularly how) the dynamism of the market economy worked, they also brought out the support that the markets need from other institutions for efficacy and viability. He identified why the markets may need restraint, correction, and supplementation through other institutions for preventing instability, inequity, and poverty”. (SEN, 2009b, p. 53).

7 SMITH, *apud*, SEN, 2009b. Disponível em: <<http://www.nybooks.com/articles/2009/03/26/capitalism-beyond-the-crisis/>>.

8 De acordo com Sen, “There were, in fact, very good reasons for mistrust and the breakdown of assurance that contributed to the crisis today. The obligations and responsibilities associated with transactions have in recent years become much harder to trace thanks to the rapid development of secondary markets involving derivatives and other financial instruments. This occurred at a time when the plentiful availability of credit, partly driven by the huge trading surpluses of some economies, most prominently China, magnified the scale of brash operations. A subprime lender who misled a borrower into taking unwise risks could pass off the financial instruments to other parties remote from the original transaction. The need for supervision and regulation has become much stronger over recent years. And yet the supervisory role of the government in the US in particular has been, over the same period, sharply curtailed, fed by an increasing belief in the self-regulatory nature of the market economy. Precisely as the need for state surveillance has grown, the provision of the needed supervision has shrunk”. (SEN, 2009a). Disponível em: <<https://www.ft.com/content/8f2829fa-0daf-11de-8ea3-0000779fd2ac>>.

9 Acerca da teoria da escolha racional Sen afirma que “consiste apenas na promoção inteligente do autointeresse”. (SEN, 2011, p. 63).

10 SMITH, 1776, p.13.

11 Cf. SEN, 1999a, p. 39.

de um intercâmbio sustentável, no qual deve predominar a autoconfiança e não a simples obtenção de vantagem¹². De qualquer forma, o nosso problema aqui é outro, consiste em demonstrar o igualitarismo moral de Smith. Para Sen, “famously argued that to explain the motivation for economic exchange in the market we do not have to invoke any objective other than the pursuit of self-interest. In his most famous and widely quoted passage from the *Wealth of Nations*”¹³. O que reforça a ideia de que a motivação para a economia em Smith é preponderante o sentimento de confiança.

No texto, *Adam Smith and the Contemporary World*, Amartya Sen afirma que, os estudos de Smith ultrapassaram as explicações da economia através da autossuficiência e relações comerciais para considerar um ponto preponderante, a saber: a motivação moral das escolhas para a eficácia do progresso econômico¹⁴. Além dessa, Sen atribui importância ética para Smith ao tratar do espectador imparcial proposto por ele na obra *Teoria dos Sentimentos Morais*¹⁵, que trará as especificidades da psicologia moral para a área das escolhas econômicas.

Para Sen, o espectador imparcial de Smith é uma exigência de justiça designada da imparcialidade em relação a interesses paroquiais¹⁶. Sua interpretação de Smith é que as pessoas em sociedade estão mais inclinadas às ideias de “homem bom”¹⁷ do que de “homo economicus”¹⁸. De fato, ao analisarmos a *Teoria dos Sentimentos Morais*¹⁹ em conjunto

12 Segundo Sen, “Unfortunately, in some schools of economics the reading of Smith does not seem to go much beyond those few lines, even though that discussion by Smith is addressed only to one very specific issue, namely *exchange* (rather than distribution or production), and in particular, the *motivation* underlying exchange (rather than what makes normal exchanges sustainable, such as trust and confidence in each other). In the rest of Smith’s writings there are extensive discussions of the role of other motivations that influence human action and behaviour.” (SEN, 2009a, p. 06).

13 SEN, 2009, p. 6. De acordo com Sen, “The butcher, the brewer, and the baker want to get our money in exchange for the meat, the beer, and the bread they make, and we—the consumers—want their meat, beer, and bread, and are ready to pay for them with our money. The exchange benefits us all, and we do not have to be raving altruists to seek such exchange. This is a fine point about motivation for trade, but it is not a claim about the adequacy of selfseeking for economic success in general”. (SEN, 2009b)

14 Ao propor a igualdade de capacidades, Amartya Sen propõe a discussão de bem-estar aliada à avaliação de estados sociais. Nesse sentido, Sen amplia o sentido de bem-estar para propor políticas públicas de combate à desigualdade. Nesse sentido, a proposta de Sen parte da crítica ao modelo de teoria da escolha racional que era pautada no egoísmo e do teorema da possibilidade geral de Arrow, para propor a sua própria teoria da escolha social. Para Sen, a teoria da escolha social sempre esteve comprometida com os princípios democráticos e “julgamentos sociais e decisões públicas têm que depender de uma forma transparente das preferências individuais, entendidas de forma ampla”. (SEN, 2011, 32).

15 Na tentativa de apreender os padrões morais para a aplicação nos julgamentos das próprias ações e das ações alheias, Smith propõe a ideia do espectador imparcial, que é o balizador das condutas humanas adequadas para o convívio social. Nesse sentido, os agentes sociais necessitam que suas ações sejam “aprovadas” não apenas por seus pares, mas também pelo espectador imparcial. O espectador propiciará o distanciamento das pessoas das condutas e ações em análise, distanciando-se, assim do juízo de conveniência. Nesse sentido, inicialmente, o espectador faria juízo de uma situação alheia imaginando a si próprio no lugar do agente, comparando o sentimento motivacional da ação com o sentimento que ele mesmo teria em dada situação. Para Smith, “Jamais podemos inspecionar nossos próprios sentimentos e motivos, a não ser abandonando, por assim dizer, nossa posição natural e procurando vê-los como se estivessem a certa distância de nós” (SMITH, 1999b, p.139). Nesse sistema moral defendido por Smith o espectador imparcial forma os juízos que são o reflexo da sociedade. Assim, haveria ações virtuosas derivadas da simpatia com a imparcialidade do espectador.

16 Smith, segundo Sen, evita o paroquialismo através das obras, *Teoria dos Sentimentos Morais* e *Lecture on Jurisprudence*, pois não interpreta a sociedade como perfeita e bem arranjada.

17 A ética de Smith, mais inclinada ao conceito de homem bom de Hutcheson é fundada na simpatia com o sentido de compartilhar afetos, emoções ou sentimentos. (Confrira: Darwall, 1999).

18 *Homo Economicus* é aquele que age racionalmente, buscando maximizar o autointeresse. Para Sen, não há qualquer comprovação de eficiência para “o chamado ‘homem econômico’ que busca seus próprios interesses (...) embora as afirmações de convicção sejam abundantes, raras são as constatações de fatos reais. As garantias de que a teoria do autointeresse ‘será a vencedora’ têm-se baseado em alguma teorização especial em vez de na verificação empírica”. (SEN, 1999b, p. 32).

19 Na *Teoria dos sentimentos morais* de Smith é possível encontrar por um lado um pensamento mais epistemológico,

com a *Riqueza das Nações* percebemos que a motivação das ações econômicas é pautada em princípios morais que ultrapassa a seara da esfera econômica. Smith apresenta o seu conceito de espectador imparcial como um modelo balizador das condutas humanas sendo adequado à convivência social. Ademais, o seu modelo prevê aspectos de prudência²⁰, simpatia e caráter cooperativo. Infelizmente, por questão de tempo não nos atermos nessas questões.

Outro ponto interessante da teoria de Smith (*ii.*) é que, embora ele fosse contrário à restrição do comércio, preocupava-se com a função do estado na realização de funções sociais, como a diminuição da pobreza e o acesso à educação. Essa é uma área específica do pensamento de Smith, segundo o qual, ele afirma que não são os comerciantes a produzirem a fome, pelo contrário, muitos surtos de fome não são provocados por uma “real escassez”²¹ atribuída à diminuição na produção de alimentos, mas por outro processo alheios a esse. Como, por exemplo, “by the waste of war, but in by far the greatest number of cases, by the fault of the seasons”²². Além dos desperdícios nas guerras e das questões envolvendo as perdas na estação, outra explicação ainda mais relevante para as fomes coletivas seria os valores dos salários, o desemprego e o preço dos alimentos²³. Tais situações levam ao sobrepeso dos sistemas e associações que compõem a comunidade afetada²⁴.

Para Sen, a fome coletiva no pensamento smithiano relacionar-se intimamente com o desemprego e com o preço dos alimentos. Isso se dá através da insuficiência do poder de compra (*pull failure*) ou pela insuficiência da resposta (*response failure*) que ocorre quando os comerciantes manipulam o mercado para obter mais lucros. Para Sen a grande mensagem

pautado na ideia de que os indivíduos não são apenas guiados pelo autointeresse, e por outro uma defesa de razão prática, segundo a qual há que se encorajar outros motivos além das vantagens pessoais. Confira: SMITH, 1999, p. 26.

20 Confira o texto de Amartya Sen *Adam Smith's Prudence*, de 1986.

21 SMITH, *apud* SEN, 1999a, p. 41. Podemos perceber que para Smith, os comerciantes não são os causadores da fome, Segundo ele, “But it would be otherwise in a country where the funds destined for the maintenance of labour were sensibly decaying. Every year the demand for servants and labourers would, in all the different classes of employments, be less than it had been the year before. Many who had been bred in the superior classes, not being able to find employment in their own business, would be glad to seek it in the lowest. The lowest class being not only overstocked with its own workmen, but with the overflowings of all the other classes, the competition for employment would be so great in it, as to reduce the wages of labour to the most miserable and scanty subsistence of the labourer. Many would not be able to find employment even upon these hard terms, but would either starve, or be driven to seek a subsistence either by begging, or by the perpetration perhaps of the greatest enormities. Want, famine, and mortality would immediately prevail in that class, and from thence extend themselves to all the superior classes” (SMITH, 1776, p. 90).

22 SMITH, 1776, p. 526.

23 Segundo Smith, “But it would be otherwise in a country where the funds destined for the maintenance of labour were sensibly decaying. Every year the demand for servants and labourers would, in all the different classes of employments, be less than it had been the year before. Many who had been bred in the superior classes, not being able to find employment in their own business, would be glad to seek it in the lowest. The lowest class being not only overstocked with its own workmen, but with the overflowings of all the other classes, the competition for employment would be so great in it, as to reduce the wages of labour to the most miserable and scanty subsistence of the labourer. Many would not be able to find employment even upon these hard terms, but would either starve, or be driven to seek a subsistence either by begging, or by the perpetration perhaps of the greatest enormities. Want, famine, and mortality would immediately prevail in that class, and from thence extend themselves to all the superior classes.” (SMITH, 1776, p.90).

24 De acordo com Sen: “It is also important to recognise that famines can follow from many different types of causal processes. For example, while in a boom famine food prices will sharply rise, in a slump famine they may not. If the economic change that leads to mass starvation operates through depressing incomes and purchasing powers of large groups of people, food prices may stay low - or rise only relatively little, during the process of pauperisation of these groups. Even when the slump famine is directly related to a crop failure due to, say, a drought, there may possibly be only a relatively modest rise in food prices, if the supply failure is matched by a corresponding decline in the purchasing power due to the same drought”. (SEN, 1986, p. 18).

deixada por Smith no combate a fome é “com respeito às políticas de combate a fome”²⁵ através da “criação de direitos ‘entitlements’ de grupos vitimados mediante a geração de renda suplementar, deixando a cargo do mercado responder à demanda resultante das rendas geradas dos grupos que teriam sido vitimados sem essas providências”²⁶. Tais defesas suportariam políticas públicas voltadas para a produção. Segundo Sen,

Smith viewed markets and capital as doing good work within their own sphere, but first, they required support from other institutions—including public services such as schools—and values other than pure profit seeking, and second, they needed restraint and correction by still other institutions—e.g., well-devised financial regulations and state assistance to the poor—for preventing instability, inequity, and injustice.²⁷

De acordo com Sen, as instituições são previstas na teoria smithiana, devendo elas lidar com os problemas que fossem, eventualmente surgindo e não simplesmente deixando o mercado seguir livremente²⁸. E, ao lidar com o problema da pobreza e os males físicos e psíquicos provocados por ela emerge a importância de solucionar os problemas de desigualdade²⁹, reconhecendo o caráter plural da pobreza, bem como a sua complexidade. Para Sen, Smith não lida apenas com a pobreza enquanto necessidade de resolução de problemas de subsistência, mas como estilo de vida e garantia de bens e serviços considerados indispensáveis e que serão o nosso objeto de trabalho no próximo tópico.

Dessa forma, ao fazer essa releitura do pensamento smithiano, Sen defende que o crescimento econômico não pode ser sensatamente considerado um fim em si mesmo, devendo estar relacionado, sobretudo, com a melhoria da qualidade de vida que levamos e as liberdades que desfrutamos. Para ele, o distanciamento entre ética e economia caracterizou a motivação humana de modo restrito, na qual a abordagem ética diminuiu substancialmente com a evolução da economia moderna, deixando de lado uma gama de variáveis de consideração ética que afetam o comportamento humano. As apreciações dessa noção de economia propicia a aversão às análises normativas, bem como o descaso pelas influências éticas sobre o comportamento humano. Tal situação é extremamente problemática para Sen, haja vista que, para ele, “a economia, como ela emergiu, pode tornar-se mais produtiva se der uma atenção maior e mais explícita às considerações éticas que moldam o comportamento e o juízo humano”³⁰. Assim, Sen reaproxima a economia da ética que até então era distanciada pelo utilitarismo, passando pelo viés da justiça, é que Sen poderá promover o desenvolvimento humano.

Sen e o desenvolvimento das capacidades como forma de desenvolvimento humano.

A partir dessa releitura de Sen à teoria de Smith, ele propõe seu próprio modelo econômico igualitário, pautado no desenvolvimento individual. Inicialmente, ele criticará as principais teorias da justiça, para isso, traçará um paralelo entre as duas vertentes éticas do iluminismo moderno, a saber: *i.* as teorias morais transcendentais e *ii.* comparativas. A

25 SEN, 1999b, p. 43.

26 *Idem, ibidem.*

27 SEN, 2009b, p. 4.

28 O outro tópico mencionado por Sen, trata da identificação feita por Smith, da influência destrutiva dos que ele denominou como “pródigos e projetores”, que seriam os especuladores. Demonstrando, assim a inquietação do economista em relação aos limites do mercado para alcançar seu equilíbrio, bem como em relação à ausência total de regulamentação posta pela sociedade.

29 Confira a obra de Sen, *Poverty and famines* (1981).

30 SEN, 1999b, p. 10.

primeira diz respeito ao que Sen denomina como “institucionalismo transcendental” que vem permeando o discurso ético contemporâneo, sendo focado em arranjos (*arrangement-focused*). Essa corrente de pensamento possui o limite de não conseguir realizar um julgamento moral sem definir “um único conjunto de princípios”³¹. É na análise dessa corrente filosófica que encontraremos as principais críticas de Sen à proposta de justiça focada em arranjos do filósofo John Rawls³², haja vista que apresenta, segundo ele, problemas de factibilidade ao buscar soluções transcendentais com instituições perfeitas e não a realidade social³³.

A segunda ramificação iluminista que é a aderida por Sen, propõe a “comparação focada em realizações” (*realization – focused comparison*) que identifica a impossibilidade da construção de instituições políticas perfeitas e se concentra nos critérios estabelecidos capazes de orientar as escolhas humanas para que sejam alternativas justas e viáveis³⁴. Nessa ramificação são reconhecidas a ineficiência da fundamentação racional capaz de definir critérios perfeitos de justiça, levando-nos a elaborar parâmetros que permitam escolher entre os múltiplos valores éticos existentes em uma comunidade. Essa vertente é considerada por Sen como a adequada para lidar com questões de justiça em âmbito macro e micro. Devendo essa teoria orientar as decisões políticas capazes de ampliar a justiça global e minimizar as injustiças intoleráveis. Dentre os principais adeptos da justiça substantiva encontra-se Adam Smith.

A teoria seniana aduz a substituição “da lista heterogênea de bens primários, com seu emprego proeminente de recursos (renda e riqueza) como indicadores de bem-estar, por uma lista de capacidades, e todas elas seriam então, empregadas para medir a qualidade de vida”³⁵. Com vistas a garantir essa qualidade de vida, seu modelo de desenvolvimento humano pauta-se nas capacidades de funcionamento (*functionings*) do indivíduo, ou seja, mais do que

31 SEN, 2011, p. 235. De acordo com Sen, são filósofos da corrente de pensamento da justiça transcendental: Hobbes, Rousseau, Kant, Rawls. O problema do institucionalismo transcendental é que “primeiro, concentra a atenção o que identifica como justiça perfeita, e não nas comparações relativas de justiça e injustiça. Ela apenas busca identificar características sociais que não podem ser transcendidas com relação à justiça; logo, seu foco não é a comparação entre sociedades viáveis, todas podendo não alcançar os ideais de perfeição. (...). Segundo, na busca da perfeição, o institucionalismo transcendental se concentra antes de tudo em acertar as instituições, sem focalizar diretamente as sociedades reais que, em última análise, poderiam surgir”. (SEN, 2011, p. 36).

32 John Rawls é o precursor do modelo igualitário que oportuniza o acesso aos bens primários (*primary goods*), tais como liberdades, oportunidades, riqueza, rendimento, entre outros, aliando direitos individuais à ideia de justiça social. Como um deontologista, Rawls não considera justo o modelo utilitarista embasado na concepção de Estado de bem-estar (*welfare state*). Sua teoria da justiça, denominada justiça como equidade (*justice as fairness*), busca desenvolver as bases para as instituições sociais e políticas através de princípios de justiça por todos acordados na chamada posição original (*original position*). Segundo Paul Smith, “a principal ideia da justiça como equidade é que os princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade são aqueles com os quais pessoas racionais devem concordar, visando a promover seus interesses, em uma posição inicial de igualdade.” (SMITH, 2009, p.209). A justiça como equidade tem como ponto inicial a parte ideal de sua teoria, no qual a sociedade seria um sistema de cooperação entre cidadãos livres e iguais. Nesse sentido, a justiça como equidade surge como uma concepção política que possui três aspectos: primeiro, justificar uma estrutura para as instituições básicas da sociedade a partir da qual os princípios de justiça serão aplicados; segundo, Rawls não pressupõe nenhuma doutrina filosófica, moral ou religiosa capaz de ferir a imparcialidade e independência da justiça; terceiro, as ideias fundamentais devem estar inseridas em uma sociedade democrática. Partindo desses três aspectos, Rawls propõe os princípios de justiça como equidade. De acordo com Rawls: “Na justiça como equidade, a situação original de igualdade corresponde ao estado de natureza da teoria tradicional do contrato social. Essa situação não é, naturalmente, tida como situação histórica real, muito menos como situação primitiva da cultura. É entendida como situação puramente hipotética, assim caracterizada para levar a determinada concepção de justiça”. (RAWLS, 2002, p. 14).

33 Para saber mais sobre a crítica de Sen ao modelo de justiça de Rawls, confira o capítulo Rawls e mais além, presente na obra *A ideia de Justiça* de Amartya Sen. (2011).

34 São considerados por Sen, como adeptos da vertente de justiça substantiva além de Adam Smith, Condorcet, Marx e Stuart Mill.

35 NUSSBAUM, 2013, p. 202.

propiciar bens básicos, o sujeito deve ter a capacidade (*capability*) necessária para alcançar o que é desejado³⁶. Segundo Vita, “o que Sen nos propõe não é propriamente uma teoria da justiça, mas uma concepção de justiça distributiva em sentido estrito”³⁷, que com base nas ideias de liberdade e funcionalidade que Sen engendra a teoria de igualdade de capacidades³⁸.

Nesse sentido, é buscado o desenvolvimento econômico³⁹ a partir das ideias de capacidade e a liberdade para a busca de bem-estar que, por sua vez, exige as funcionalidades⁴⁰, que é “a capacidade igual de funcionar”⁴¹, ou seja, estar adequadamente vestido, nutrido, conseguir ler e compreender um texto, estar livre de epidemias, sendo capaz de participar da vida em comunidade (poder participar de associações de moradores, partidos políticos), bem como ter desenvolvido o sentimento de autoestima e reconhecimento⁴².

Somente partindo dessas funcionalidades é que será proporcionada a igualdade de capacidade, isto é, a liberdade efetiva de escolha que, aliada às funcionalidades, proporcionarão a igual capacidade do indivíduo. As funcionalidades são os estados das pessoas e as capacidades são as ações que as pessoas praticam para alcançar os funcionamentos, sendo um reflexo da liberdade para realizar uma funcionalidade, ou seja, um bem-estar⁴³. De acordo com Sen, cada pessoa tem funções de bem estar ou utilidades

36 Sen critica a teoria de Rawls afirmando que as duas não são suficientes para lidar com o problema do igualitarismo no que concerne à igualdade de capacidades. Acerca disso o filósofo afirma: “(...) a abordagem da capacidade difere claramente e de modo crucial das abordagens mais tradicionais da avaliação individual e social, baseada em variáveis tais como bens primários (como nos sistemas de avaliação rawlsianos), recursos (como na análise social de Dworkin), ou renda real (como nas análises que focalizam o PIB, PNB, vetores de bens nomeados)”. (SEN, 2008, p. 81).

37 VITA, 2008, p. 92.

38 Sen afirma que em sua teoria o termo: “Capacidade [Capability] não significa o mesmo que ‘Capacidade’ [ability] no sentido ordinário do termo, como quando se diz que ‘A pessoa P é capaz de nadar’ porque neste sentido, ‘capacidade’ não implica em ‘oportunidade’: P pode ser capaz de nadar mesmo sem ter a oportunidade de nadar” (SEN, 2008, p. 234). As capacidades são definidas derivadamente a partir de funcionamentos e consistem em combinações diferentes de funcionamentos, na liberdade substantiva que a pessoa desfruta para levar o tipo de vida que julga razoável.

39 Segundo Putnam a ideia de desenvolvimento econômico em Sen possui um sentido mais amplo do que o comentário adotado, segundo ele: “a sabedoria convencional é que o único problema é aumentar a renda monetária ou, talvez, o rendimento econômico bruto das nações ‘subdesenvolvidas’. Uma maneira pela qual Sen expõe a necessidade de medidas mais sensíveis de ‘subdesenvolvimento’, pobreza e outras formas de privação econômica é observando como são em si mesmas fracas as medidas de quantidade de dinheiro para o bem-estar econômico e do produto econômico bruto e como é seriamente limitada a ‘base informacional’, quando falhamos com obter informação sobre como os resultados flutuam, dados os níveis de renda ou produção, sob várias condições”. (PUTNAM, 2008, p.83). Para saber mais acerca das limitações das bases informacionais de renda e riqueza, confira o capítulo 4 da obra de Amartya Sen *Desenvolvimento como liberdade* (2000).

40 De acordo com Putnam, a proposta de *functionings* não é originária do pensamento de Sen, ele afirma que, “é apropriado mencionar que essa noção de ‘funcionalidades’ foi antecipada por Walsh em *Scarcity and evil*, de 1961. O termo de Walsh era ‘realizações’ e, como Sen, ele conectava uma noção bastante ampla de realizações ou funcionalidades com uma preocupação com o caráter da vida humana como um todo, o que se encontra já em Aristóteles”. (PUTNAM, 2008, p. 82). Segundo Sen, “a person’s capability to achieve functionings that he or she has reason to value provides a general approach to the evaluation of social arrangements, and this yields a particular way of viewing the assessment of equality and inequality”. (SEN, 1992, p.4).

41 VITA, 2008, p. 98.

42 Segundo Sen, acerca do desenvolvimento humano “o desenvolvimento requer que se removam as principais fontes de privação de liberdade: pobreza e tirania, carência de oportunidades econômicas e destituição social sistemática, negligência de serviços públicos e intolerância ou interferência excessiva de Estados repressivos (...). Em outros casos, a privação de liberdade vincula-se estreitamente à carência de serviços públicos e assistência social, como por exemplo a ausência de programas epidemiológicos, de um sistema bem planejado de assistência médica e educação ou de instituições eficazes para a manutenção da paz e da ordem locais. (SEN, 2000, p.18). De acordo com Sen, “the functionings included can vary from most elementary ones, such as being well-nourished, avoiding escapable morbidity and premature mortality, etc., to quite complex and sophisticated achievements, such as having self-respect, being able to take part in the life of the community, and so on. The selection and weighting of different functionings influence the assessment of the capability to achieve various alternative functioning bundles”. (SEN, 1992, p.5.).

43 Acerca disso Sen afirma que: “A abordagem da capacidade está particularmente interessada em transferir esse foco sobre os meios para a oportunidade de satisfazer os fins e a liberdade substantiva para realizar esses fins arrazoados.” (SEN, 2011, p. 268).

representados por um pacote de bens e serviços. Para saber o pacote adequado para cada indivíduo Sen propõe a “mudança de variável focal” para a avaliação e comparação interpessoal das vantagens individuais. Nesse sentido, é preciso focalizar diretamente estados e ações que as pessoas realizam ao viver – isso é o funcionamento. Por exemplo, é o caso de andar de bicicleta, que para uns pode ser visto como uma atividade prazerosa e recreativa e para outros como um meio de transporte.

Para a garantia dessa condição de desenvolvimento humano, Sen atribui à economia o papel fundamental de determinar os meios para promover o crescimento de renda, consumo e satisfação que garantirão essa justiça. A promoção do bem-estar (não se confunde com a maximização) questiona onde está o valor próprio da vida humana. Obviamente, para Sen, certas coisas são mais valiosas que outras, por exemplo, estar livre de doenças, bem alimentado, capaz de agir como membro de uma comunidade, qualquer vida digna só se realiza se essas forem garantidas. São esses os funcionamentos básicos que serão os meios para ampliar escolhas e liberdades que promoverá o desenvolvimento humano.

Por sua vez, a capacidade refere-se à habilidade do indivíduo de realizar atos que são importantes e valiosos para ele próprio, ou seja, ações que proporcionam o seu florescimento humano. Dessa maneira, as capacidades são combinações de estados físicos e mentais que uma pessoa é capaz de ser ou fazer⁴⁴, sendo “um conjunto de vetores de funcionamentos, refletindo a liberdade da pessoa para levar um tipo de vida ou outro”⁴⁵, representando as várias combinações de funcionamento que uma pessoa pode realizar. Em outras palavras, as capacidades não são apenas oportunidades ou “funcionalidades valiosas, elas são as liberdades de usufruir as funcionalidades valiosas”⁴⁶ para o alcance de determinado projeto de vida. O problema para Sen é centrado no fato de que os indivíduos são diferentes, *pari passu*, almejam e alcançam diferentes tipos de realizações e desenvolvimento. Essas diferenciações entre os seres humanos são tanto de tipos pessoais (sexo, idade, características físicas, psicológicas e mentais), quanto sociais (tais como riqueza, pobreza e responsabilidades herdadas)⁴⁷. A relação entre a igualdade e a liberdade que se dá por meio das funcionalidades será a responsável pelas oportunidades e capacidades que engendrarão a escolha social do indivíduo⁴⁸. Nesse sentido, “a necessidade de focar as capacidades fica especialmente clara quando consideramos os casos em que os indivíduos se encontram limitados de diversas formas atípicas em função da própria estrutura da sociedade”⁴⁹, como no caso das sociedades que impediam negros de estudar e que, por isso, necessitarão de esforços extras para o letramento desses⁵⁰.

44 Para Nussbaum, essa capacidade frisa a “variabilidade da necessidade de recursos entre os indivíduos (...) e sua capacidade de converter esses recursos em funcionalidades” (NUSSBAUM, 2013, p.202), buscando proporcionar o real desenvolvimento individual e, por consequência, da comunidade.

45 SEN, 2008, p. 80.

46 PUTNAM, 2008, p.85.

47 Segundo Gargarella, a teoria de Sen “é algo posterior à igualdade de bens primários e de recursos, mas é anterior à utilização de bens, como Sen exemplifica em relação ao nível nutricional de cada pessoa”. (GARGARELLA, 2008, p. 72).

48 Em relação à escolha social, Putnam afirma que: “A novidade introduzida por Sen é que, nos casos de privação extrema e duradoura, a satisfação dos desejos pode também ser uma base informacional empobrecida, porque uma consequência frequente desse tipo de privação é a redução no âmbito dos desejos, devido ao desespero da situação”. (PUTNAM, 2008, p. 84). De acordo com Sen: “A thoroughly deprived person, leading a very reduced life, might not appear to be badly off in terms of the mental metric of desire and its fulfilment, if the hardship is accepted with non-grumbling resignation. In situations of longstanding deprivation, the victims do not go on grieving and lamenting all the time, and very often make great efforts to take pleasure in small mercies and to cut down personal desires to modest—‘realistic’—proportions”. (SEN, 1992, p. 55).

49 NUSSBAUM, 2013, p 203.

50 Apenas com o intuito de ilustrar podemos observar a exposição de Sen: “In fact, it turns out that men in China and

Sen diminui o valor dado às instituições sociais básicas para frisar que a efetivação da justiça, mais do que ter acesso a esses bens, os indivíduos necessitam ter a real liberdade de escolha⁵¹, que proporcionará o seu desenvolvimento. Segundo Sen:

O desenvolvimento pode ser visto, argumenta-se aqui, como um processo de expansão das liberdades reais de que desfrutam as pessoas. Enfocar a liberdade humana contrasta com concepções mais estreitas do desenvolvimento, como as que o identificam com o crescimento do produto nacional bruto ou com o aumento da renda pessoal, ou com a industrialização, ou com o avanço tecnológico, ou com a modernização social. Ver o desenvolvimento em termos da expansão das liberdades substantivas dirige a atenção para os fins que tornam o desenvolvimento importante, antes que meramente para os meios, que, inter alia, cumprem parte proeminente no processo⁵².

Dessa forma, percebemos que para o desenvolvimento humano deve haver não somente a igualdade material, mas também a igualdade de capacidades que proporcionarão as funcionalidades e a condição real de efetivação do projeto de vida do sujeito. Nesse sentido, a igualdade de oportunidades e escolhas envolve não somente a disponibilidade de recursos, mas o acesso das pessoas a esses recursos que dependerão das habilidades individuais, haja vista que esses talentos são considerados por Sen como limitantes da liberdade substantiva de ter e fazer escolhas e, por conseguinte, lutar por seus desejos. Nesse sentido, as oportunidades reais dos agentes vale mais que os recursos em si, apesar desses últimos limitarem os objetivos.

As realizações sociais (capacidades/exigências deontológicas) serão avaliadas com relação às capacidades que as pessoas de fato têm e não com relação as suas utilidades ou felicidade. O desenvolvimento humano visa à vida com escolhas genuínas, como poder fazer, deixar de fazer, escolher ou abandonar. Nesse sentido, as oportunidades reais são medidas por funções que por sua vez, são valoradas por: recursos, talentos, condicionamentos, direitos, expectativas, escolhas anteriores, ações individuais, autoestima, poder de iniciativa, voz na comunidade. Por outro lado, os governos e a pobreza podem fazer com que as pessoas percebam suas privações distorcidamente, não podendo assim fazer a escolha que de fato queira. Nessa perspectiva, cabe a intervenção das instituições como requer Smith. Por sua vez, quanto maior o pacote de oportunidades maior será a liberdade individual, que será a responsável por determinar aquilo que queremos e valorizamos.

in Kerala decisively outlive African American men in terms of surviving to older age groups. Even African American women end up having a survival pattern for the higher ages similar to that of the much poorer Chinese, and decidedly lower survival rates than the even poorer Indians in Kerala. So it is not only the case that American blacks suffer from relative deprivation in terms of income per head vis-à-vis American whites, they also are absolutely more deprived than the low-income Indians in Kerala (for both women and men), and the Chinese (in case of the men), in terms of living the ripe old age. (SEN, 1999a, p. 21).

51 Acerca da diferenciação entre a sua teoria e o pensamento rawlsiano, Sen afirma que: "(...) se minha leitura da motivação de Rawls para usar bens primários estiver correta (ou seja, concentrar-me indiretamente na liberdade humana), então eu diria que uma mudança de bens primários por capacidades não seria um afastamento fundamental do próprio programa de Rawls, mas sobretudo um ajuste na estratégia da razão prática". (SEN, 2011, p. 104). E ainda, "As motivações subjacentes à teoria de Rawls e ao enfoque da capacidade são similares, mas o tratamento da questão é diferente. O problema com respeito ao argumento rawlsiano está em que, mesmo tendo-se em vista os mesmos fins, a capacidade que as pessoas têm de converter bens primários em realizações é diferente, de tal maneira que uma comparação interpessoal baseada na disponibilidade de bens primários em geral não tem como refletir também as liberdades reais de cada pessoa para perseguir um dado objetivo, ou objetivos variáveis". (SEN, 1993, p. 323).

52 SEN, 2000, p. 03. Para saber mais acerca de teoria igualitária da igual capacidade de Amartya Sen, confira: *Desenvolvimento como Liberdade* (2000).

Por tudo o que vimos, as realizações, bem como a igualdade de capacidades defendidas por Sen, podem ser aliadas ao livre comércio defendido por Smith, que por sua vez poderá proporcionar o enriquecimento da nação e com isso o aumento da produção de mantimentos, dos salários e dos empregos. Evitando, assim, a pobreza da nação que impedem o desenvolvimento e a liberdade como encetava Amartya Sen.

Considerações finais

Por tudo o que vimos, a influência do pensamento econômico e moral de Adam Smith foi determinante para a teoria política e igualitária de Amartya Sen. Através desse estudo compreendemos que o motor das relações econômicas no pensamento smithiano é a autoconfiança entre os indivíduos, que proporcionará as relações de trocas. Ademais, o Estado ao tentar erradicar os problemas sociais, como as questões envolvendo a pobreza, precisa lançar mão de uma proposta igualitária, como o caso da proposta seniana para a promoção do desenvolvimento humano.

Tendo em vista que, a globalização e a economia internacional diminuem a desigualdade entre os países, esta contribui para o desenvolvimento que Amartya Sen requer aos olhos de Adam Smith. Partindo dessa ideia se mostra satisfatória a aproximação da ética e da economia para a resolução dos problemas sociais vigente. Nesse sentido, as rendas e os recursos propiciados pela economia internacional e que irão propiciar o desenvolvimento dos funcionamentos e capacidades mínimas, crescem junto com a evolução da economia e o convívio social, haja vista que o progresso propicia a paz global através do benefício mútuo. A economia, por sua vez, promove a sensação de comunidade, bem como proporciona a democratização entre os países, configurando condição para a redistribuição e eliminação das desigualdades.

Referências bibliográficas:

- DARWALL, Stephen. Sympathetic Liberalism: Recent Work on Adam Smith. *Philosophy and Public Affairs*, 1999.
- GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls: Um breve manual de filosofia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- NUSSBAUM, Martha. *Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- ONU, Relatório de desenvolvimento humano. Disponível em: < http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr15_overview_pt.pdf>. Acesso em 30 de novembro de 2016.
- PUTNAM, Hilary. *O colapso da verdade e outros ensaios*. Aparecida: Idéias e letras, 2008.
- RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SEN, Amartya. Adam Smith and the Contemporary World. *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, Volume 3, Issue 1, Spring, 2010, pp. 50-67.
- _____. Adam Smith's market never stood alone, 2009a. Disponível em: <https://www.ft.com/content/8f2829fa-0daf-11de-8ea3-0000779fd2ac>. Acesso em 28 de novembro de 2016.
- _____. Adam Smith's Prudence. *Theory and Reality in Development*. London: MacMillan, 1986.
- _____. *A ideia de justiça*. São Paulo: Companhia das letras. 2011.
- _____. Capitalism Beyond the crisis, 2009b. Disponível em: <http://www.nybooks.com/articles/2009/03/26/capitalism-beyond-the-crisis/>. Acesso em 04 de dezembro de 2016.
- _____. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *Desigualdade reexaminada*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- _____. *Development as Freedom*. New York: Anchor Books, 1999a.
- _____. *Inequality Reexamined*. New York: Oxford University Press, 1992.
- _____. O Desenvolvimento como Expansão de Capacidades. *Lua Nova*, nº 28/29. 1993. pp. 313 - 333.
- _____. *On ethics and economics*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- _____. *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford: Clarendon Press Oxford, 1981
- _____. *Sobre ética e economia*. São Paulo: Companhia das letras, 1999b.
- SMITH, Adam. *An Inquiry into the Nature and causes of the wealth of nations*. Chicago: The University of Chicago Press, 1776.
- _____. *Lecture on Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1763.
- _____. Teoria dos Sentimentos Morais. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 1999.
- _____. *The theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1759.
- SMITH, Paul. *Filosofia Moral e política: principais questões, conceitos e teorias*. São Paulo: Madras, 2009.
- VITA, Álvaro de. *O liberalismo igualitário: Sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulos: WMF Martins Fontes, 2008.
- WORLD TRADE ORGANIZATION. General Agreement on Tariffs and Trade. Uruguai: Publicação GATT, 1994. Disponível em: https://www.wto.org/english/docs_e/legal_e/06-gatt_e.htm. Acesso em 30 de novembro de 2016.

Três possíveis soluções ao problema da democracia em Amartya Sen

Tiago Mendonça dos Santos¹

Introdução

A abordagem das *capabilities* é uma proposta que recentemente vem sendo discutida no âmbito da Filosofia Política, assim como em diversas disciplinas do conhecimento. Do ponto de vista teórico, esta proposta contribui com o debate das teorias da justiça ao propor o foco sobre como as pessoas vivem e sobre quais são suas liberdades para conduzir seus projetos de vida, ao invés de conceber um ideal de vida humana que deveria ser realizado a partir de algum tipo de estratégia ética, política ou mesmo jurídica.

Dentro desta abordagem destacam-se dois principais referenciais teóricos, Amartya Sen e Martha Nussbaum. Embora as vertentes de Sen e de Nussbaum tenham aspectos em comum, os projetos de ambos rumaram para direções distintas. Sen defende a sua abordagem das *capabilities* como o espaço adequado para a avaliação de questões do bem-estar e de justiça (SEN, 2001, 2010), mas entende que não é papel do teórico definir quais são as *capabilities* que realmente importam. Nussbaum (2000), por outro lado, se diz comprometida com a elaboração de uma teoria parcial da justiça, e propõe uma lista de *capabilities*, definindo de antemão quais são os aspectos que os governos devem priorizar, para que seus cidadãos tenham as condições para se desenvolverem plenamente.

Aposto na solução de Sen, de que é papel da democracia definir quais são as *capabilities* valiosas para um grupo de pessoas.² No entanto, verifica-se um problema nesta solução, tendo em vista que o autor não se comprometeu a descrever como a seleção de *functionings* e *capabilities* deveria ser feita através das vias democráticas. A obra do autor concentra sua análise nas pessoas que estão na pior condição em relação às demais, envolvendo aspectos como fome e pobreza, assim como desigualdades de todos os tipos. Sen demonstra aspectos que impedem que essas pessoas tenham condições de manifestar suas pretensões e submetê-las ao debate público. Assim surge a questão: Como a democracia pode ser a solução, se essas pessoas não tiverem condições de acessar às instituições democráticas, ou até mesmo, não tiverem direito à voz em qualquer tipo de deliberação pública?

1 Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (PPG/Filosofia/UFSC)

2 A proposta de Nussbaum é rejeitada, pois sua teoria defende a prioridade do bem sobre o justo, de maneira que sua lista acaba definindo o que é a vida boa para todos os povos. Ou seja, embora a autora afirme que seu objeto é dar uma base moral à teoria da justiça, ela acaba construindo uma teoria ética a partir da sua lista de *capabilities* básicas (JAGGAR, 2006).

Neste trabalho procurarei apresentar os limites da perspectiva de Sen e três possíveis soluções identificadas na literatura. Esses três diferentes caminhos serão avaliados tendo em vista o potencial que eles têm de resolver o dilema da democracia em Sen. Será investigado, ainda, se tais propostas realmente fortalecem o pensamento de Sen, ou seja, têm por objetivo solucionar esta questão dentro do pensamento do autor, ou se elas poderiam ser considerados como novos rumos para a abordagem das *capabilities*.

1 A democracia em Sen

Sen (2001, 2010) parte da distinção entre duas perspectivas sobre uma pessoa: o bem-estar e a agência, considerando que ambas possuem sua relevância para a avaliação individual de estados e de ações. Cada um desses aspectos corresponde, também, a um determinado tipo de liberdade. O aspecto da agência envolve a capacidade individual para estabelecer objetivos, comprometer-se e valores, enquanto que o aspecto do bem-estar se relaciona com a satisfação das necessidades pessoais, envolvendo considerações sobre a felicidade ou a prosperidade.

É dentro da perspectiva do bem-estar que se encontram inseridos os conceitos basilares da abordagem, a saber, os *functionings* e as *capabilities* que as pessoas possuem. Enquanto os *functionings* representam as realizações do bem-estar de uma pessoa, ou seja, o que elas efetivamente podem fazer ou os vários modos em que ela pode estar (*doings* and *beings*), a *capability* é a liberdade que uma pessoa goza para poder realizar diferentes *functionings* (SEN, 2001, 2010).

Os *functionings* variam de coisas elementares, como estar adequadamente nutrido, livre de doenças evitáveis ou ainda da morte prematura, a ações ou estados mais complexos, como ter meios para participar da vida comunitária, ser feliz, ter autorrespeito, e outros. Já as *capabilities* podem ser compreendidas como o conjunto de condições que permitem os *functionings*, cuja realização é factível para uma pessoa. A *capability*, desse modo, representa os vários modos de estar e as várias coisas que se pode fazer, sendo que qualquer uma dessas combinações pode ser escolhida pela pessoa. Trata-se de uma espécie de liberdade substantiva, que permite ao indivíduo realizar combinações alternativas de *functionings* e de escolher aquela que for de sua preferência (SEN, 1993, 2001, 2010).

Dentro da perspectiva seniana, entretanto, não é papel do teórico definir quais são as *capabilities* valiosas. Para Sen (2004, 2010, 2011) é papel dos próprios indivíduos, a partir da prática democrática, definirem quais são as *capabilities* que importam para uma determinada comunidade. Inspirado em J. S. Mill e no economista James Buchanan, Sen (2011) define a democracia como o “governo pela discussão” considerando-a como uma forma de governo caracterizada pela participação ativa dos cidadãos no processo de definição das prioridades sociais.

Para Sen (2010) a importância da democracia reside na garantia da liberdade das pessoas, tendo em vista que as liberdades políticas e civis são importantes por si mesmas, assim como são instrumentos que permitem a realização dos *functionings* valiosos à pessoa. Além disso, as liberdades civis e políticas também possuem um papel construtivo, no sentido de que elas são importantes para a definição do que são propriamente necessidades para uma determinada comunidade, refletindo na definição das prioridades locais. Esse terceiro aspecto sustenta a defesa de que a democracia é o instrumento legítimo para a definição de quais são os *functionings* e as *capabilities*, que são valorizados e priorizados por uma determinada comunidade.

A democracia é vista como criadora de um conjunto de oportunidades, que requerem a análise na esfera pública, para que assim, a partir da *prática* democrática, sejam definidas as prioridades sociais. Tal prática é construída a partir do debate e do diálogo aberto, nos diversos meios disponíveis aos cidadãos, para além das eleições e do uso do voto. A democracia envolve a prática argumentativa a partir da qual os cidadãos expõem suas razões e os fundamentos que pautam tais razões, os quais são submetidos ao escrutínio dos demais concidadãos (SEN, 2010, 2011; DRÈZE; SEN, 2015). A partir desse intercâmbio é possível aos indivíduos aprenderem uns com os outros e reforçarem ou revisarem a sua visão sobre um determinado tema.

Qual modelo democrático deverá ser utilizado para tornar essa proposta realidade? Sen não nos dá essa resposta. Ele entende que é papel dos próprios cidadãos a definição de quais são as estruturas democráticas organizadas para orientar o processo de argumentação em torno dos *functionings* e das *capabilities* (SEN, 2010, 2011, 2017).

Um aspecto, no entanto, acaba ficando omissos na construção argumentativa de Sen, que diz respeito às condições para que as pessoas compareçam como cidadãos iguais para fazer o uso público da razão. O problema envolve as garantias de que as pessoas que estão na pior condição efetivamente terão acesso para apresentarem as suas razões e, mais ainda, serão ouvidas. Ora, numa concepção de democracia como governo pela discussão, estar alijado do processo de dar e receber razões é simplesmente ter seu *status* de cidadão completamente negado pelas demais pessoas. Aqui adentramos no problema da concepção democrática de Sen, objeto da próxima seção.

2 O problema da democracia

A perspectiva de Sen aparentemente possui uma fragilidade que não foi suficientemente abordada pelo autor. Sua obra é composta pela denúncia de que pessoas no mundo inteiro padecem de injustiças e de situações de carência em função da ausência de reais opções, em termos de *capabilities* que elas possuem. Se essas pessoas estão sujeitas a esse tipo de privações, terão elas, em suas atuais condições para ter clareza de quais são os seus reais interesses e submetê-los ao debate pela via democrática? Mais ainda, dadas as configurações institucionais vigentes, terão essas pessoas reais condições de acesso ao debate público, para apresentarem as suas razões aos demais cidadãos? Analisando-se estas questões a partir do pensamento de Sen, a resposta provavelmente será negativa. Dessa forma, como a democracia, na forma concebida por Sen, pode ser um mecanismo para se priorizar a concessão dos *functionings* que são valiosos para os cidadãos de uma sociedade?

Destaco que Sen conhece este tipo de limitação. Especialmente na recente reavaliação do caso indiano em conjunto do Jean Drèze, o autor discute o fato de que certos grupos de interesse têm conduzido o debate público na Índia. No entanto, sua resposta a esta dificuldade foi uma aposta na ampliação do acesso ao debate público. Para ele a ampliação das práticas democráticas confere oportunidades para os mais necessitados “[...] ‘refletirem sobre sua própria força’ e exigirem que as desigualdades fundamentais que arruinam a vida de tanta gente no país sejam rapidamente sanadas” (DRÈZE; SEN, 2015, cap. 10).

Ao trilhar este caminho, Sen ignorou o outro tipo de limitação indicado aqui: a ausência de uma certa base mínima de realizações impede que os cidadãos se apresentem como iguais para aí sim fazerem o uso público da razão, de modo que a mera ampliação do acesso à esfera pública não garante que ela efetivamente seja utilizada pelas pessoas

que tradicionalmente foram excluídas das discussões sobre os rumos da sua respectiva sociedade.³

Desse modo, podemos afirmar que Sen, ao escapar da armadilha verificada no pensamento de Nussbaum, acabou criando outra para si próprio: sua teoria diz muito pouco não somente sobre os *functionings* e *capabilities* que importam, mas também sobre o processo democrático (ANDERSON, 1999). A proposta do autor de sobrecarregar a democracia como mecanismo que solucionará os problemas atribuídos à sua perspectiva corre o risco de ser uma solução estéril, sem qualquer capacidade de guiar uma teoria da democracia, ou mesmo uma teoria da justiça social, talvez menos ainda a prática democrática.

Tendo em vista esta limitação, Claassen (2011) afirma que os defensores da solução democrática teriam de enfrentar o seguinte tipo de dilema: ou eles escolhem confiar em uma teoria das *capabilities* informada pela democracia, que demanda uma teoria substantiva das *capabilities à la* Nussbaum, inserindo-a em uma teoria democrática (algo que eles esperariam evitar), ou eles teriam de confiar em uma igualdade de *capabilities* como uma espécie de pré-requisito para o processo democrático – e, nesse caso, eles cairiam em outro tipo de contradição: embora eles sejam teóricos das *capabilities*, eles estariam rejeitando a abordagem das *capabilities* dentro da teoria democrática, pois esta seria um pressuposto à democracia.

O principal risco é a possibilidade de se cair em um dilema de regresso infinito: os defensores da perspectiva de Sen dependem da democracia para poder definir quais são as *capabilities* que as pessoas têm razão para valorizar, mas por outro lado o processo democrático depende de uma base mínima de *capabilities*, que confira aos participantes da deliberação pública um *status* de igualdade suficiente para fins do uso público da razão, de modo que a democracia depende das *capabilities*, mas a definição das *capabilities* depende da democracia. Como evitar cair nesse dilema? A seguir analisarei três alternativas encontradas na literatura (CLAASSEN, 2011).

3 As três vias de solução ao problema da democracia

Neste momento investigarei três possíveis caminhos identificados na literatura, para superar as limitações da perspectiva seniana. Estes caminhos envolvem: a) uma concepção mais forte de agência, que embasaria a definição das *capabilities* relevantes; b) uma concepção de identidade, concebida como uma *capability* fundamental que permite o debate democrático; c) a garantia de um mínimo de *functionings*, necessários para aparecer igualmente como um cidadão perante os demais.

3.1 Solução pela via da agência

A primeira das três estratégias mapeadas foi proposta por Claassen (2017), que em seu recente ensaio propõe uma perspectiva das *capabilities* que seja mais substantiva, sem ser perfeccionista, o que é feito a partir do enfoque na agência individual, no lugar do bem-estar ou do florescimento humano, como critério normativo para a seleção das

3 O próprio caso da Índia demonstra a relevância do nosso argumento. De acordo com Drèze e Sen (2015, cap. 10) um dos aspectos que mais chamaram a atenção deles, em sua pesquisa, é o fato de que os indianos mais carentes: “[...] relutam em se erguer e exigir uma eliminação rápida e definitiva de sua extraordinária privação”. Enquanto os indianos que estão nas piores condições não comparecem no espaço público para apresentar suas demandas os membros da classe média “[...] recebem uma atenção tremenda, e as perspectivas desse grupo facilmente mobilizável são predominantes nos principais partidos políticos. Isso está em nítido contraste com a relativa falta de atenção para as enormes – e duradouras – privações dos mais desfavorecidos [...]”.

capabilities relevantes. Nessa perspectiva, o autor define *capabilities* básicas como aquelas que são necessárias para possuir uma forma específica de agência individual.

Claassen (2017) apresenta sua proposta como uma terceira via na abordagem das *capabilities*, a partir de uma nova definição da agência, distinta daquela tradicionalmente presente nas obras de Sen, vista como a liberdade ou a capacidade de estabelecer objetivos, comprometer-se e valores (SEN, 1993, 2001, 2010).

A agência é apresentada como um conceito composto por dois níveis: no nível individual ela é composta pela liberdade e pela autonomia, que são concebidas a partir de dois aspectos, as capacidades individuais (*capabilities internas*) e as opções existentes (*capabilities externas*). Ser livre é ser capaz de agir livremente para realizar fins e para possuir opções (ou seja, não ser interferido por outros), enquanto ser autônomo é ser capaz de deliberar e estabelecer os fins e os meios, assim como ser consciente das opções disponíveis (não ser manipulado pelos outros).

Além da agência individual, Claassen (2017) concebe uma dimensão social da agência, que se dá a partir das possibilidades de participação social (agência participatória) e também de uma concepção da agência navegacional, termo adotado pelo autor para representar a capacidade de agentes racionais escolherem em quais práticas sociais eles desejam estar envolvidos, bem como para resolver conflitos que existam entre as práticas sociais nas quais os agentes estejam sejam participantes. Trata-se da habilidade de poder fazer escolhas livres e autônomas com relação à participação na vida social, requerendo dessa forma mais do que meramente a capacidade de ingressar e de sair dessas relações.

Assim, a agência é concebida como uma *capability* especial, a partir da qual seria possível derivar uma lista de *capabilities* relacionadas ao uso da agência em contextos sociais, embora tal espécie de lista ainda não tenha sido proposta pelo autor.

Em linhas gerais a proposta de Claassen (2017) é resolver o problema da democracia em Sen, conjuntamente com o problema da crítica do perfeccionismo dirigida a Nussbaum, a partir de uma terceira vertente da abordagem das *capabilities*, uma que enfoque na concepção de agência avançada pelo autor. Por hora, podemos afirmar que a solução proposta pelo autor é a inclusão de um novo critério de base, a agência, mas ao fazer isso, Claassen deixa de lado completamente, ao menos por hora, a questão da solução democrática e por este motivo não podemos aderir à solução proposta pelo autor.⁴ Além disso, essa é uma proposta que se desvincula do pensamento seniano, o que não é o nosso objetivo aqui, tratando-se este de um outro motivo que nos faz rejeitar a solução avançada por Claassen.

Por fim, cumpre ressaltar que mesmo dentro da perspectiva das *capabilities* autores como Crocker e Robeyns (2010) têm advogado que a agência possui um papel crucial na perspectiva seniana das *capabilities*. Tais autores têm procurado, assim, deixar mais claros quais são os laços que permitem a integração das perspectivas da agência e do bem-estar de uma pessoa e, assim, clarear a relação entre agência, *functionings* e *capabilities* no pensamento de Sen. Claassen (2017) não apresentou suficientemente razões para se rejeitar a via elegida por esses autores.

4 Não tenho espaço suficiente aqui para analisar a fundo o quanto que a proposta do referido autor pode ser mesmo concebida como uma perspectiva das *capabilities* ou o quanto essa proposta diverge da trilha iniciada tanto por Sen, quanto por Nussbaum, aspecto que pode orientar pesquisas futuras.

3.2 Solução pela via da identidade

Uma segunda via de solução identificada foi proposta por Davis e Marin (2008), tratando-se de uma proposta que inclui uma teoria da identidade como base para resolver o problema da democracia em Sen.⁵

Novamente, farei uma breve exposição dessa perspectiva dos autores, como forma de uma primeira apresentação, tendo em vista a exiguidade do espaço e o fato de que este é um projeto em desenvolvimento ainda. Os autores propõem a interpretação da relação entre a razão individual e social, a partir de uma interação entre identidade e democracia, concebendo-se a democracia como um processo de razão social que combina as razões individuais de todos cidadãos, envolvendo as diferentes preocupações e necessidades e refletindo os interesses e objetivos da identidade social compartilhada.

A identidade é apresentada como composta por três dimensões, chamadas pelos autores de pessoal (que envolve o autoconceito que a pessoa possui de si e os objetivos pessoais), social (identidade compartilhada pelo grupo) e individual (categoria que envolve a identidade compartilhada de uma pessoa como membro de um certo grupo de pessoas). Nessa perspectiva a identidade social e individual possuem uma relação forte relação uma com a outra, tendo em vista que a identidade individual é constituída a partir da relação com outros grupos e, além disso, todos membros de uma comunidade compartilham de uma identidade comum. Essa saída, segundo os autores, não cai, todavia, em uma concepção comunitarista, que insere a identidade social como um aspecto superior à liberdade individual.

A democracia é vista, então, como um processo de razão social, pelo qual inclusive há o desenvolvimento de uma identidade social específica, a identidade de um cidadão. Nesse processo há uma interação entre as várias identidades sociais existentes e o exercício das identidades pessoais dos indivíduos e, através do processo de razão social (considerada pelos autores como sinônimo de razão pública), os indivíduos modelam as expectativas da sua identidade individual, com a identidade social compartilhada.

Nessa visão a democracia maximiza o espaço das *capabilities*, concedendo aos indivíduos oportunidades para realizar os *functionings* que sejam coletivamente considerados como os melhores para eles. Assim, a identidade pessoal é avançada pelos autores como uma espécie de *capability* central, que seria capaz de assegurar por um lado o florescimento humano, como defende Nussbaum, mas por outro lado a indeterminação na seleção de outras *capabilities* que os indivíduos considerem como relevantes. Para eles, a identidade pessoal é uma *capability*, não um *functioning*, pois em sociedades caracterizadas por algum tipo de autoritarismo existe algum tipo de imposição de uma identidade social, ou seja, nessas sociedades as pessoas podem ter restritas as possibilidades de construir uma identidade pessoal, o que é possível em um sistema democrático.

Novamente, a solução proposta por Davis e Marin (2008) demandaria uma análise mais aprofundada, mas para os fins do nosso estudo podemos lançar de antemão alguns questionamentos à viabilidade dessa solução. Primeiramente, verifica-se que se trata novamente de uma solução construída a partir da introdução de um elemento novo e externo à perspectiva de Sen, e até mesmo de Nussbaum, que vem a ser a teoria da identidade. Além disso, ao contrário de Claassen (2017), que formulou sua teoria após uma cuidadosa

⁵ John Davis, aliás, é um economista reconhecido por procurar incluir a perspectiva da identidade na análise econômica, o próprio Sen (2005) faz uma menção a essa proposta em sua obra *Identidade e Violência: a ilusão do destino*.

revisão e crítica dos fundamentos das perspectivas da abordagem das *capabilities*, aqui não houve esse processo. Os autores também não fundamentaram as vias de integração da sua perspectiva da identidade com a abordagem das *capabilities*. Será a identidade pessoa um tipo específico de *capability*? Esse é um aspecto que necessita maior fundamentação, até mesmo se adotássemos a vertente de Nussbaum.

Outro problema a ser aprofundado é o quanto essa proposta dos autores não cai em um tipo de concepção de democracia à *la* teoria da escolha racional (RCT), tão criticada por Sen, tendo em vista a aplicação de pressupostos muito semelhantes aos da teoria econômica convencional, e que acaba concebendo a democracia como nada mais do que um processo de agregação das preferências individuais. Até que ponto esta solução não se restringe à inserção de apenas uma nova variável, chamada de identidade social?

3.3 A proposta de uma lista de *functionings* básicos

Uma terceira via de solução ao problema aqui debatido envolve uma proposta de garantia de um mínimo de realizações pessoais (*functionings*), necessários para que uma pessoa possa comparecer perante as demais como um cidadão igual.

Essa proposta parte da intuição de Anderson (1999): de acordo com ela, todas as pessoas deveriam possuir um igual acesso às *capabilities* necessárias para que possam agir como cidadão igual em um Estado democrático. As condições de igualdade democrática impendem para a concessão de mais garantias, pois os grupos excluídos possuem uma espécie de “cidadania de segunda classe”: mesmo que juridicamente sejam considerados iguais aos demais, não são vistos como tais. Desse modo, para ser um cidadão igual é necessário não somente possuir certos direitos políticos, mas também é necessária a possibilidade de participar, de uma maneira abrangente, das atividades da sociedade civil, inclusive na esfera econômica.

A solução de Anderson não é admissível, pois ela exige uma igualdade de *capabilities*, já criticada anteriormente. No entanto, a autora indica a solução do problema, especialmente quando defende que para comparecer como um cidadão igual é necessário que o indivíduo tenha realizado um mínimo de *functionings*, ou seja, que ele tenha certas realizações que permitam ter uma visão sobre a sua própria condição e a condição dos demais cidadãos. A partir deste *insight* Santos (2018) propôs uma lista de *functionings* básicos, que são espécies de realizações mínimas necessárias para se comparecer como um cidadão livre e igual.⁶

Desse modo, podemos concluir que uma forma de avançar na solução de Sen, de aposta na democracia é a defesa de uma lista de *functionings* que podemos chamar de básicos para se aparecer em sociedade como um cidadão livre e igual. Entendemos que são necessárias certas realizações, para que as pessoas tenham condições mínimas de avaliar as suas reais oportunidades (aí sim, suas *capabilities*). O uso do adjetivo básico aqui é distinto tanto da forma como Sen, quanto Nussbaum o empregam,⁷ bem como nossa proposta não se confunde com o que Nussbaum (1990) chama de *functionings* arquitetônicos⁸.

6 Sobre o conteúdo da lista de *functionings* proposta ver minha dissertação (SANTOS, 2018).

7 Para Sen a sua noção de *functionings* (e *capabilities*) básicas está relacionada com a análise da pobreza, tratam-se das oportunidades mínimas que uma pessoa necessita ter, para não ser considerada pobre em uma determinada sociedade. Já Nussbaum emprega a categoria *capabilities* básicas para identificar certas potencialidades que podem se tornar *capabilities* internas, motivo pelo qual o Estado deveria promover tais *capabilities*.

8 *Functionings* arquitetônicos são considerados superiores para Nussbaum (1990) por conferirem um significado humano às realizações individuais, tratando-se da capacidade de uso da razão prática e da necessidade de afiliação.

Nossa proposta é muito mais modesta e política, limitando-se à definição de certas realizações que são necessárias para que um indivíduo possa comparecer como um cidadão igual, no espírito de uma teoria da democracia, submetendo suas pretensões à deliberação democrática.

Em comparação às propostas apresentadas anteriormente, a lista de *functionings* representa uma solução ao problema da democracia, sem recorrer a outras categorias para além daquelas já disponíveis na abordagem das *capabilities* de Sen. Mostra-se que é possível elaborar uma teoria das *capabilities* baseada na perspectiva de Sen, ou seja, favorável à solução democrática, sem cair, nem na defesa de uma lista universal de *capabilities*, nem em uma teoria mais robusta sobre o que é a democracia e sobre como ela poderia funcionar previamente à definição das *capabilities* que os cidadãos decidirem valorizar. A nossa lista de *functionings* evita, desse modo, tanto comprometimentos substanciais com a definição prévia das *capabilities* que são valiosas, quanto com uma teoria da democracia, sem perder força normativa nesse processo. Nossa proposta também permite sair do dilema do regresso infinito entre democracia e *capabilities*.

A partir dessa base mínima de *functionings* aí sim seria possível conceber a solução de Sen para o avanço da democracia a partir do exercício da prática democrática. Como vimos, um dos valores da democracia, entendida como governo pelo debate é o seu papel construtivo, que inclui não somente o fato de que os cidadãos decidem sobre quais são as suas prioridades, mas também a oportunidade de que eles aprendam uns com os outros a partir do próprio exercício argumentativo.

Esta proposta reforça a perspectiva de Sen, visto que a lista de *functionings* básicos confere fundamentos morais a sua proposta, mesmo que não se esteja formulando uma teoria propriamente moral. Minha proposta prevê certas realizações básicas que os cidadãos *devem* possuir, tratando-se de uma definição do mínimo que é necessário para aparecer publicamente como um cidadão igual, um mínimo que pode ser exigido dos demais membros da comunidade política. Esta proposta, todavia, não é propriamente moral, pois é parcial, tratando apenas das condições necessárias para que os cidadãos estejam em posição de igualdade, para definir os critérios que irão orientar uma moralidade comum pelas vias democráticas.

Defendo, ainda, que a proposta permanece fiel ao pensamento de Sen, não se tratando de um novo desdobramento para a abordagem das *capabilities*. Não pretendo rejeitar os argumentos de Sen em favor do enfoque nas *capabilities*, pretendo apenas complementar a questão da democracia, salvando a perspectiva de Sen do dilema na relação entre *capabilities* e democracia.

Considerações Finais

Este trabalho foi elaborado com o objetivo de apresentar o problema da democracia dentro do pensamento de Amartya Sen e avaliar três possíveis soluções identificadas na literatura.

A partir desta exposição verifica-se que das três soluções indicadas, duas delas na realidade envolvem a ressignificação de algumas categorias de base dessa abordagem, como é o caso da agência na proposta de Claassen (2017) ou a inclusão de uma nova *capability*, que viria a ser a identidade de acordo com Davis e Marin (2009). Essas propostas, no entanto, não traçaram satisfatoriamente o processo de integração dessas novas categorias à proposta de Sen (ou mesmo de Nussbaum) da abordagem das *capabilities*.

Por fim, procurei apresentar em breves termos uma terceira via de solução ao problema, que consiste na defesa da necessidade da definição de uma lista de *functionings* básicos, os quais devem ser garantidos a todos, para que inclusive as pessoas que se encontram nas posições mais desfavorável de um certo arranjo social tenham condições de submeter as suas pretensões à deliberação pública, de modo que a democracia, enquanto governo pela discussão, tal como concebida por Sen tenha condições permitir que todos participem das definições dos *functionings* e das *capabilities* que importam para uma determinada comunidade.

Referências bibliográficas:

ANDERSON, Elizabeth. What is the point of equality? *Ethics*, v. 109, n. 2, p. 287-337, 1999. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/10.1086/233897>>. Acesso em: 10 nov. 2017.

CLAASSEN, Rutger. Making capability lists: philosophy versus democracy. *Political Studies*, v. 59, p. 491-508, 2011. Disponível em: <<http://onlinelibrary-wiley.ez46.periodicos.capes.gov.br/doi/10.1111/j.1467-9248.2010.00862.x/epdf>>. Acesso em: 10 jan. 2018.

_____. An agency-based capability theory of justice. *European Journal of Philosophy*, v. 25, n. 4, p. 1.279-1304, 2017. Disponível em: <<http://onlinelibrary-wiley.ez46.periodicos.capes.gov.br/doi/10.1111/ejop.12195/epdf>>. Acesso em: 10 jan. 2018.

CROCKER, David A. *Ethics of global development: agency, capability and deliberative democracy*. Cambridge: Cambridge University, 2008.

_____. ROBEYNS, Ingrid. Capability and agency. In: MORRIS, Christopher W. (Ed.). *Amartya Sen*. Cambridge: Cambridge University, 2010. p. 60-90.

DAVIS, John B.; MARIN, Solange Regina. Identity and democracy: linking individual and social reasoning. *Development*, v. 52, n. 4, p. 500-508, 2009. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1057/dev.2009.77>>. Acesso em: 21 jan. 2018.

DRÈZE, Jean; SEN, Amartya Kumar. *Glória incerta: a Índia e as suas contradições*. Tradução de Ricardo Doninelli Mendes e Laila Coutinho. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

JAGGAR, Alison M. Reasoning about well-being: Nussbaum's methods of justifying capabilities. *The Journal of Political Philosophy*, v. 14, n. 3, p. 301-322, 2006. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9760.2006.00253.x>>. Acesso em: 15 jan. 2018.

NUSSBAUM, Martha C. Aristotelian social democracy. In: DOUGLASS, R. Bruce; MARA, Gerald M.; RICHARDSON, Henry S. *Liberalism and the good*. New York: Routledge, 1990. p. 203-252.

_____. *Women and human development: the capabilities approach*. Cambridge: Cambridge University, 2000.

SANTOS, Tiago Mendonça dos. *Capabilities e democracia no pensamento de Amartya Sen: uma proposta de functionings básicos*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2018. 153f.

SEN, Amartya Kumar. Capability and well-being. In: NUSSBAUM, Martha; SEN, Amartya (Ed.). *The quality of life*. Oxford: Clarendon, 1993. p. 30-53.

_____. *Desigualdade reexaminada*. Tradução de Ricardo Doninelli Mendes. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2001.

_____. Capabilities, lists, and public reason: continuing the conversation. *Feminist Economics*, v. 10, n. 3, p. 77-80, 2004. Disponível em: <<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=15059158&lang=pt-br&site=ehost-live>>. Acesso em: 25 fev. 2017.

_____. *Desenvolvimento como liberdade*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Companhia de Bolso).

_____. *A ideia de justiça*. Tradução de Denise Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Prêmio Nobel).

_____. *Collective choice and social welfare*. 2nd ed. expand. London: Penguin, 2017.

Tolerância, rejeição à escravidão e os limites da razoabilidade em Rawls

Wands Salvador Pessin¹

A conhecida teoria da justiça rawlsiana tem como um de seus pressupostos alguns “fatos gerais”. São cinco esses fatos. O fato do pluralismo, inicialmente, do qual todos os demais fatos gerais são efeito. O segundo é o fato de que uma doutrina abrangente, mesmo razoável, só forneceria uma base pública para uma concepção política de justiça por força do poder de coerção do poder estatal amplamente aplicado. O terceiro fato geral, para Rawls, é que uma sociedade democrática persistente, no sentido de duradoura e estável, só é viável mediante o apoio voluntário de uma maioria de cidadãos ativamente participativos. O quarto fato geral é que as sociedades democráticas possuem implicitamente ideias intuitivas fundamentais. Por último, o quinto fato geral, decorre daquilo que Rawls denominou “limites da capacidade do juízo”. (RAWLS, 2011, p. 43-45 e 69)

A partir desse horizonte descrito, o fato do pluralismo é tomado como ignitivo de uma nova ordem política, caracterizada pela pretensão de assimilação cultural de uma diversidade de doutrinas morais abrangentes, ou agora, tidas como particulares, mas que seriam igualmente razoáveis e, apesar disso, incompatíveis entre si.

A base de lançamento teórico de Rawls está assentada na circunstância relativamente particular de que as sociedades democráticas contemporâneas estão fortemente marcadas pela inexistência de um compartilhamento aberto e livre, muito menos *a priori*, no âmbito da deliberação moral em termos públicos.

A noção de razoável em Rawls, em síntese, apresenta-se, primeiro, a partir da disposição pessoal de estabelecer normas gerais comuns de convivência. Segundo, funda-se na crença da reciprocidade.

Pressuposto isso, Rawls procura se afastar dessa limitação epistemológica, propondo um certo esvaziamento, mediante restrições regressivas, num movimento que parte do campo do político, com sua estrutura básica, e chega até o que ele denomina “cultura de fundo”. Seria, pois, evitando uma dependência ou subordinação a fundamentos ligados a quaisquer concepções morais singulares que uma dada sociedade poderia encontrar princípios de justiça comuns.

Daí, portanto, a ideia de um construtivismo político em distinção a um construtivismo moral em sua teoria revista como liberalismo político.

Para isso, lançando mão de uma noção de razão pública, tanto prática quanto ideal, Rawls a ancora e associa à ideia básica da reciprocidade, enquanto chave à participação de

1 Doutorando em filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

agentes nas discussões políticas, de certo modo, a partir mesmo de suas concepções morais singulares.

Ocorre a agudização do fato do pluralismo, de uma parte, e a manutenção da crença em uma ação política não autoritária, de outra parte, fez com que se tornasse mais difícil uma disposição a consensos ou acomodações políticas.

Um dos problemas práticos de uma concepção neutralizadora do domínio do político é o tratamento a ser dado a doutrinas morais tidas como desarrazoadas ou não permissíveis à cultura democrática moderna. Os cidadãos adeptos dessas moralidades poderiam justificar sua adesão pública a tais concepções justamente invocando a prioridade fundamental que Rawls confere às iguais liberdades, contra sua própria noção de justiça política. Para essa interpretação, a teoria de Rawls exigiria uma demasiada espessura do véu de ignorância na posição original (RAWLS, 2011, p. 26), e, como consequência, uma margem muito larga de consenso prévio para sua pretensão de conferir estabilidade social prática, frente aos conflitos ou dissensos progressivos no interior da modernidade.

Já para uma leitura inclusivista é fundamental considerar o que Rawls chamou de *circunstâncias razoáveis* para a escolha política. (RAWLS, 2011, p. 475-6).

Mas essas circunstâncias são complexas, como o próprio Rawls reconhece. (RAWLS, 2011, p. XX), e parecem estar particularmente submetidas ao princípio de tolerância. Além disso, num segundo e decisivo passo, essas circunstâncias estão marcadas pela noção moral de “rejeição à escravidão”. (RAWLS, 1992, p. 31)

Primeiro, o “[...]dualismo, no liberalismo político, entre o ponto de vista da concepção política e os muitos pontos de vista das doutrinas abrangentes não é um dualismo que se origine na filosofia. Tem origem, mais precisamente, na natureza especial da cultura democrática marcada pelo pluralismo razoável.” (RAWLS, 2011, p. XXII) Essa natureza especial, por sua vez, está basicamente firmada sobre o fato do pluralismo que se sucedeu à questão religiosa na Reforma Protestante. Ainda que pudesse ser tomada a partir de questões teológicas ou filosóficas, o fato é que a tolerância hoje não depende mais de quaisquer dessas doutrinas morais abrangentes singularmente identificadas. (RAWLS, 1992, p. 56).

Segundo, porque, como razoabilidade e tolerância são conceitos dependentes ou “vazios”, em Rawls é a ideia moral da rejeição à escravidão que indica o caminho da substancialidade determinante na priorização do justo sobre o bem, até mesmo contra o próprio ideal de autonomia moral.

Nesse sentido, a questão prática que veio à tona com a superação de uma filosofia da consciência, porque moralmente dependente, com o surgimento, ao mesmo tempo, de uma forte normatividade de tipo autorreferencial, é que a identificação de conteúdos ou práticas morais toleráveis ganhou complexidade, num procedimento recorrente e socialmente cansativo, sob a luz mais intensa de uma noção de iguais liberdades.

Como aponta FORST (2009, p. 17), a ideia intuitiva “sem tolerância com o intolerante” ganha uma vagueza como que intolerável.

Tolerância é o que eu chamo de um conceito normativamente dependente, o qual, para que tenha um determinado conteúdo (e limites especificáveis), carece de recursos normativos adicionais que não sejam dependentes nesse mesmo sentido. (FORST, 2009, p. 18)

Essa mesma noção de dependência normativa, não por acaso, é semelhante à questão apresentada por Rawls como o dever de uma teoria da justiça política regular as diferentes perspectivas de vida entre os cidadãos, uma vez que estas são constituídas por fatores aleatórios ou contingentes (RAWLS, 2011, p. 321) e podem implicar injusta vantagem política.

O ponto crucial está na dificuldade de definição dos limites da regulação dessas diferenças no nível moral básico, fortemente atrelado a cosmovisões particulares de vida boa. E dizemos isso para alguém de uma política redistributivista de bens sociais básicos economicamente avaliados. O que consideramos capital é estruturar procedimentos ou encontrar conteúdos normativos que operem essa regulação, a nível de princípio, quando o objeto específico da justiça cuida das chamadas demandas por reconhecimento.

Se o critério de admissibilidade das ideias do bem é dado pela noção de razoabilidade, por sua vez derivada da ideia intuitiva global da sociedade como um sistema equitativo entre pessoas livres e iguais, parece que não tem sido gerada suficientemente a condição, intrínseca ao pluralismo complexo, de que, por um lado, deve ser promovido um ideal de pessoas morais dotadas de iguais liberdades, e de outro, que esse ideal corresponda a uma motivação praticável para uma tal sobreposição capaz de acomodar, num acordo estável, uma base em termos que *todos*, e não apenas muitos, razoavelmente possam aceitar.

O fato da complexificação moral se mostra progressivamente atrelado às pretensões democráticas.

A necessidade da tolerância surge desse modo, como uma resposta à condição de incerteza quanto aos limites dos juízos intuitivos, de um lado, e também como uma linha limítrofe ao princípio utilitarista, de outro, pois do mesmo modo que não é permitida a maximização de vantagens por si mesma, também não é legítima a maximização da liberdade, como reconhece Rawls.

As liberdades de alguns não são suprimidas simplesmente para possibilitar uma liberdade maior para outros. A justiça proíbe essa espécie de raciocínio em relação à liberdade, da mesma forma que o proíbe em relação à soma de vantagens. É apenas a liberdade do intolerante que deve ser limitada, e isso é feito para preservar a liberdade igual em uma constituição justa, cujos princípios os próprios intolerantes reconheceriam na posição original. (RAWLS, 2008, p. 271)

Aceitando, pois, a dificuldade decorrente do ideal de iguais liberdades fundado sobre a liberdade de consciência, Rawls afirma que

Devemos, porém, salientar que a interpretação das liberdades fundamentais não se apresenta como um critério preciso para definir quando temos justificativa para restringir uma liberdade, seja ela fundamental ou não. Não há como evitar totalmente alguma dependência de nosso senso de equilíbrio e discernimento.” (RAWLS, 2008, p. 252)

A intuição é de que deve ser prioritário evitar o estabelecimento prévio de condições de participação no próprio processo de construção política, uma vez que isto é contra-intuitivo a um construtivismo político razoavelmente aberto a variadas concepções do bem. (RAWLS, 2011, p. 71)

Se o ideal de justiça pública exige certas condições objetivas associadas ao compartilhamento de ideias morais básicas, assim como uma moderada escassez de recursos materiais, de modo semelhante existem circunstâncias morais que marcam um conflito intersubjetivo permanente, e que, de certo modo, deve ser moderado.

Se das circunstâncias da justiça (RAWLS, 2008, p. 154) decorre a necessidade de que a distribuição dos recursos e bens seja justa, a ideia de razoabilidade pode operar a pretensão de coparticipação com abrangência política.

A idealidade da teoria não está na produção criativa de ideias morais. A ignição é gerada por uma base moral prática culturalmente assentada, possuindo dois aspectos centrais, quais sejam, um pluralismo razoável e um consenso por sobreposições. (RAWLS, 2011, p. 170)

Mas são indispensáveis certos desdobramentos. Se doutrinas abrangentes se encontram no interior de culturas democráticas, podem conter um grau suficiente de razoabilidade e de racionalidade política. Nesse sentido, seja sob um aspecto individual ou institucional, a ideia de razoabilidade exige um juízo prudencial. Esse juízo, por sua vez, implica numa mais adequada ponderação prática acerca do uso da “capacidade da razão” (RAWLS, 1992, p. 37),

(...) o liberalismo político trata de duas questões fundamentais. A primeira delas é: que concepção de justiça é mais apropriada para especificar os termos equitativos de cooperação social entre cidadãos considerados livres e iguais? E a segunda questão: quais são, em termos gerais, os fundamentos da tolerância, dado o fato do pluralismo razoável, entendendo-o como um produto inevitável das faculdades da razão humana quando exercidas sob uma estrutura duradoura de instituições livres? (RAWLS, 2011, p. 56)

Encontrar um fundamento moral exclusivamente político, logo, não ético, a partir mesmo da influência determinante de contextos éticos, é um dos desafios que Rawls pretendeu superar.

Muitas vezes esse valioso ideal das democracias modernas é entendido como uma ameaça a projetos de vida relativamente aceitáveis. Uma visão demasiadamente estreita do pluralismo moral moderno gera essa impressão, não sem razão. A sensação de risco de declínio social de certas concepções do bem – e de justiça, delas decorrentes – produzida por essa compressão excessivamente restritiva do político, leva à objeção ou mesmo à rejeição do quadro político liberal como um todo.

Por isso, mesmo uma suposta vantagem política no declínio social de certas concepções do bem deve, ela mesma, estar em jogo sob limites estreitos. Esse procedimento de uma igual acomodação dentro do quadro liberal permitirá que a persistência ou não de doutrinas morais abrangentes no tempo e no espaço, no todo ou em suas partes, possa ser assimilada como sua natureza razoável.

Se for assim, o ideal de reciprocidade, enquanto propósito publicamente aceito e compartilhado de que possam viver cada qual seu projeto de vida, parece exigir apenas uma forte autoconvicção de manter a estabilidade por uma tolerância não *aprioristicamente* subordinante.

Rawls insiste na “maior importância” desses limites da capacidade do juízo para uma noção democrática de tolerância. (RAWLS, 2011, p. 69)

Se, pois, essencialmente, para fins políticos práticos, “nenhuma concepção moral geral pode fornecer uma base publicamente reconhecida para uma concepção de justiça num Estado democrático moderno” (RAWLS, 1992, p. 27), surge a necessidade de uma espécie de *acomodação* das concepções particulares de justiça entre si e, ao mesmo tempo, o endosso dessa acomodação a uma concepção política de justiça.

É nessa perspectiva que ganha força teórica o modo como ideias intuitivas básicas são articuladas. (RAWLS, 1992, p. 28) De um lado, portanto, a tolerância como prática que condiciona a possibilidade de combinação moral e política em vista de um sistema de cooperação social praticável. De outro, as instituições edificadas e modeladas por esse princípio moral.

Ocorre que, diante de um desacordo, não raras vezes agudo, quanto à realização desses valores democráticos, dado o fato do pluralismo, “É provável, claro, que o máximo que pode ser feito é reduzir a margem de desacordo público.”

(...) convicções firmes mudam gradualmente: a tolerância religiosa é hoje aceita, e argumentos em favor das perseguições não são apresentadas abertamente; similarmente, a escravidão é rejeitada como algo inerentemente injusto, e por mais que sequelas da escravidão persistam nas práticas sociais, ninguém se dispõe a defendê-la. Nós recolhemos tais convicções consolidadas como a crença na tolerância religiosa e a recusa da escravidão e tentamos organizar as ideias e princípios básicos implícitos nessas convicções numa concepção coerente de justiça. Podemos tomar essas convicções como pontos fixos provisórios que qualquer concepção de justiça razoável para nós deve explicar. (RAWLS, 1992, p. 31)

A ideia de razoabilidade, portanto, emerge como um conceito normativamente dependente dessas crenças ou firmes convicções.

Ao mesmo tempo, é essencial imaginar que o acordo operativo em matéria de justiça pública deve ser informado e livre de coerções. Ocorre que as certas pressões sociais são inevitáveis. Por isso, é preciso duplicar ou desdobrar a ideia de coerção de Rawls, a partir dele mesmo e em confronto com visões alternativas, introduzindo ideias decorrentes da problematização da mobilidade social e o papel das diferenças para uma concepção política de justiça, por um lado, e a exigência de estabilidade do modelo, por outro.

Trazendo a resposta de Rawls no conhecido debate com Habermas, no particular da relação entre razoabilidade e tolerância,

(...) é claro que o razoável expressa uma atitude refletida de tolerância, visto que reconhece os limites da capacidade do juízo, o que, por sua vez, leva à liberdade de consciência e à liberdade de pensamento (II, §§ 2-4). (...) Admito que a ideia do razoável requeira um exame mais aprofundado do que aquele realizado neste texto. (RAWLS, 2011, p. 467-8)

Nosso horizonte, para além dessa relação, é que a associação entre tolerância e rejeição à escravidão parece melhor indicar a substancialidade determinante da razoabilidade enquanto conceito central para uma concepção política de justiça pública nos termos de Rawls.

Isso porque essas noções morais subordinam o próprio modo de exercício da autonomia política. (RAWLS, 2011, p. 497) No que chamou de cooriginalidade da autonomia pública e privada, Rawls acentuou a subordinação dos procedimentos institucionais a questionamentos, a partir de certos valores morais marcadamente substantivos, fornecidos pela cultura de fundo. (WEBER, 2016, p. 406)

Num horizonte realista, não idealista, perspectivamos que a predominância de práticas de tolerância associadas à noção moral de rejeição à escravidão, é, pois, uma condição de possibilidade das democracias pluralistas, sua manutenção e eventual progresso.

(...)isso significa que nossos juízos ponderados com seus pontos fixos [não provisórios, aqui] – tais como a condenação às instituições da escravidão e da servidão, à perseguição religiosa, à sujeição das classes trabalhadoras, à opressão da mulher, à acumulação ilimitada de vastas fortunas, junto com a rejeição aos horrores da crueldade e da tortura e ao mal associado aos prazeres de exercer dominação – permanecem, de modo subjacente, como controles substantivos, que revelam o caráter ilusório de quaisquer ideais que se supõe puramente procedimentais de legitimidade e de justiça política. (RAWLS, 2011, p. 511-2)

E tais práticas, numa espécie de tolerância mais ou menos progressiva, deve ter sua fonte de motivação primordial na cultura de fundo, pela ação dos cidadãos enquanto membros da sociedade civil.

As hierarquizações morais, propriamente no seu modo de construção, são claramente distintas quando confrontadas as posições dos membros tolerantes com a de intolerantes. Diante do dissenso, não raras vezes agudo, evitar maximamente a coerção estatal, num primeiro passo, parece viabilizar melhor a legitimidade do poder político e suas indispensáveis contenções. O procedimento de evitação atua nessa perspectiva.

A ideia é cultivar politicamente uma espécie de impulso social de segunda ordem, relativamente compatível com os ideais morais de liberdade de consciência, crença e expressão.

Na linha de Thomas Scanlon, “O que a tolerância expressa é o reconhecimento de uma filiação comum que é mais profunda do que esses conflitos, o reconhecimento dos demais como dotados do mesmo direito que nós de contribuir para a definição de nossa sociedade.” (SCANLON, 2009) A questão, pois, está na maximização da participação política, inclusive em relação a associações morais, mais ou menos intolerantes, numa visão estreita quanto a restrições morais.

Isso porque, nessa mesma linha, a “(...) justificção para a tolerância está no fato de que rejeitá-la envolve uma forma de alienação em relação a nossos concidadãos. É importante reconhecer, contudo, que a força desse argumento depende de que estejamos falando da filiação a uma ‘sociedade’ como unidade política.” (SCANLON, 2009)

Enquanto, pois, a tolerância emerge como uma das condições de possibilidade de uma filiação cívica “unívoca”, tomada a política como uma noção de vinculação social não meramente coercitiva e passível de construção, a intolerância surge como uma autêntica condição de impossibilidade dessa mesma filiação e sua construção, já que sacada de antemão, a partir de uma ideia fixa, não disposta ao encontro, de uma incompatibilidade substantiva metafisicamente dada de uma vez por todas.

Essencialmente, portanto, diante dos paradoxos da tolerância, sua função política paradigmática está fundada em noções como as de *falibilidade* ou *dúvida*, razão pela qual sua promoção exige uma especial disposição para uma ratificação (ou não) das ideias morais tidas como próprias, examinando-as de um modo crítico, a partir de dissensos sobrepostos socialmente.

Importante esclarecer que essa noção de falibilidade moral não correspondente a um ceticismo, sob pena de duas fortes objeções. A primeira, na violação de uma igualdade moral na liberdade de perseguir uma melhor concepção de vida boa, de modo relativamente próprio. Afirmar, de saída, que isso não seria possível, implicaria numa visão abrangente unívoca, incompatível com o pluralismo democrático. A segunda objeção, por sua vez, apareceria na contradição paralisante produza pela total impossibilidade teórica de se justificar uma hierarquização moral entre práticas toleráveis e intoleráveis, independentemente do modo de operacionalizar tal normatividade de superioridade moral.

Se estivermos com razão, a ideia subjacente à pretensão de uma concepção estritamente política, além de condicionada a uma racionalidade necessariamente informada pelo bem social do autorrespeito, pressupõe e só pode operar legitimamente a partir desse “fato geral fundamental”.

Para Rawls o bem primário do autorrespeito é definido sob dois aspectos.

Em primeiro lugar, conforme observamos anteriormente (§29) [Alguns argumentos principais a favor dos dois princípios de justiça], essa idéia contém o sentido que a pessoa tem de seu próprio valor, sua firma convicção de que vale a pena realizar sua concepção de seu bem, seu projeto de vida. E, em segundo lugar, o auto-respeito implica uma confiança na própria capacidade, contanto que isso esteja ao alcance da pessoa, de realizar as próprias intenções. Quando achamos que nossos planos têm pouco valor, não podemos realizá-los com prazer nem nos deleitar com sua execução. Nem podemos continuar nossos esforços quando somos assolados pelo fracasso e pela insegurança. Está claro, então, o motivo por que o auto-respeito é um bem primário. Sem ele, parece que não vale a pena fazer nada, ou, se alguma coisa tem valor para nós, falta-nos a disposição de lutar por ela. (RAWLS, 2008, p. 544)

Por isso a tolerância, enquanto ponto fixo não provisório, surge como condição necessária à estabilidade da sociedade política. Paradoxalmente, essa estabilização precisa ser edificada, da escolha ratificadora à aplicação de princípios de justiça comuns, sem hierarquizações morais que sirvam de apoio fixo, não provisório, por essa mesma estrutura básica. Logo, o princípio de tolerância exige, de certo modo, o próprio descentramento da noção de hierarquia moral como que fechada epistemologicamente. Daí decorre o ideal de uma sobreposição consensual rawlsiano. Imaginamos, com isso, que a expectativa de Rawls era fortalecer a atração de adeptos ativos à sociabilidade democrática.

Isso não significa, todavia, a exclusão ou a simples marginalização de teorias epistemicamente centradas. Não se pode negar, como Rawls mesmo reconhece, que uma concepção política de justiça só é possível mediante o recolhimento de ideias morais encarnadas no caráter humano. (cf. RAWLS, 1992, p. 53) Logo, de modo evidente, deve se reconhecer que esse processo histórico de assimilação radical de ideias morais associadas à democracia e seus valores fundamentais – liberdade e igualdade – não ocorreu sem a

influência decisiva de teorias epistêmicas. Ademais, essa influência persiste e parece decisiva à própria manutenção dessas mesmas ideias morais fundamentais.

Na ideia de autorrespeito, como bem social primário, encontramos esse propósito de generalização de uma teoria política da justiça. (RAWLS, 2011, pp. 375-6)

Enquanto, pois, a tolerância emerge como uma das condições de possibilidade de uma filiação cívica “unívoca”, tomada a política como uma noção de vinculação social não meramente coercitiva e passível de construção, a intolerância como rejeição ao bem primário do autorrespeito surge como uma autêntica condição de impossibilidade dessa mesma filiação e sua construção, já que sacada de antemão, a partir de uma ideia fixa repressiva, não disposta ao encontro, de uma incompatibilidade substantiva metafisicamente dada de uma vez por todas.

Nesse horizonte, falamos da tolerância como a aceitação de uma alternatividade específica, eventualmente exigida diante da rejeição apenas a subordinações desarrazoadas ou indecentes, ambas intoleráveis.

Essa alternatividade, por sua vez, pressupõe a noção moral de rejeição à escravidão como o critério limite ou fundamental à questão da tolerância. Esse limite se revela como uma permissividade relativa ou objetada, sem estima, de uma dada prática moral que implique na violação objetiva da noção global da sociedade como um sistema de cooperação entre pessoas livres e iguais. (RAWLS, 2011, p. 256)

Para além desses pontos fixos não provisórios, a tolerância nos limites da rejeição à escravidão, a noção de alternatividade política é fundamental.

Por isso, dentro da estratégia mais ampla do método de evitação, a definição de práticas desarrazoadas tomadas como intoleráveis tem como critério a violação das condições políticas recorrentemente fixadas, não provisórias, tanto da tolerância como da rejeição à escravidão.

Analisadas essas práticas, porém, deve-se evitar o enquadramento de cidadãos, doutrinas ou associações de modo totalizante. Um procedimento revisionista exige a aceitação de uma alternatividade mínima e *a posteriori*.

A alternatividade enquanto natureza desse tipo específico de construcionismo, é o que justamente parece fornecer fundamento para a abertura do procedimento de escrutínio político à participação de pessoas com visões de mundo alternativas. Essa condição ou pressuposto de alternatividade, por sua vez, se mostra determinante para um correto ou legítimo procedimento de coerção política, abrindo-se espaço para um pluralismo razoável no campo do segundo interesse pessoal de ordem superior, qual seja, a capacidade humana de possuir uma ideia de justiça.

Esse procedimento, além disso, produz um movimento específico na relação entre estrutura básica da sociedade e as estruturas secundárias presentes na cultura de fundo. Deixa-se um espaço adequado para que adeptos de doutrinas morais abrangentes, independentemente de níveis particulares de adesão, possam dispor de suas práticas e teorias morais com relativa liberdade.

Nisso, a aceitabilidade de uma noção de neutralidade da justiça política torna-se praticável, com a redução das margens de desacordo a partir mesmo da vinda à tona do jogo de forças entre doutrinas particulares.

A estabilidade de uma sociedade justa não pode ficar subordinada a um *modus vivendi* prudencial entre adeptos de concepções irreconciliáveis do bem. A hipótese de que pessoas devem ser coagidas a fazer o que a justiça política exige, primeiro, em razão das iguais liberdades, que subordinações dessa ordem sejam verdadeiramente imprescindíveis. Essa verificação da imprescindibilidade, num segundo elemento, passa por uma avaliação de aspectos qualitativos e quantitativos de significância política que afetem o que Rawls considerou como “fatos gerais”, pois “(...) um regime democrático duradouro e seguro, (...) deve ser apoiado, voluntária e livremente, ao menos por uma maioria substancial de seus cidadãos politicamente ativos.” (RAWLS, 2011, p. 81)

Portanto, dentro de uma análise pós-secular e, ao mesmo tempo, pós-metafísica, a permissividade de noções e práticas morais duvidosamente razoáveis ou apenas decentes, parece mais compatível com a assimilação do fato do pluralismo e sua complexificação, especialmente neste tempo de forte trânsito cultural e comunicacional em escala global.

Referências bibliográficas:

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. “Habermas e Rawls no Cenário da Filosofia Moral e Política Contemporânea.” Revista SOFIA, V.6, N.1, P. 4-16, Vitória (ES), JAN./JUN. 2017.

_____. Liberalismo político e crítica comunitarista: examinando o princípio de exclusão das razões abrangentes na esfera pública. Síntese - Rev. de Filosofia, v. 41 n. 131, p. 359-372, 2014.

_____. John Rawls e a visão inclusivista da razão pública. Revista *Dissertatio* v. 34, p. 91-105, 2011.

_____. A prioridade do justo sobre o bem no liberalismo político e na teoria discursiva. In: Nythamar Fernandes de Oliveira; Draiton Gonzaga de Souza. (Org.). Justiça e Política: homenagem a Otfried Höffe. 1ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 29-45.

FORST, Rainer. *Os limites da tolerância*. Dossiê Tolerância. Novos estud. CEBRAP, n. 84. São Paulo, 2009.

LOCKE, John. Carta sobre a Tolerância. Trad. De João da Silva Gama. Revista por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2014.

RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica* (“Justice as fairness: political not metaphysical. Philosophy and Public Affairs”, vol. 14, 3, 1985). Lua Nova: Revista de Cultura e Política nº 25 - São Paulo: Abril de 1992.

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

_____. O Liberalismo político. Edição ampliada. Traduzido por Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. A Lei dos Povos. Edições 70. Lisboa. 2014.

_____. Justiça como Equidade: uma reformulação. Traduzido por Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. História da Filosofia moral. Org. Barbara Herman. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005

SCANLON, Thomas M.. *A dificuldade da tolerância*. Dossiê Tolerância. Novos Estudos – CEBRAP, n. 84, São Paulo, 2009.

HABERMAS, Jürgen. A Inclusão do Outro: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. Entre naturalismo e religião. Estudos filosóficos. Ed. Tempo brasileiro. 2007.

_____. Quanto de religioso o Estado liberal tolera? Tradução de Moisés Sbardelotto, Rev. Unisinos (<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/516105-quanto-de-religioso-o-estado-liberal-tolera-artigo-de-juergen-habermas>), 2012.

WALZER, Michael. Da tolerância. Trad. Almiro Pisetta. Martins Fontes. 1999.

_____. Política e paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

WEBER, Thadeu. “Autonomia e consenso sobreposto em Rawls”. Revista *ethic@*, Florianópolis (UFSC), v. 10, n. 3, p. 131 - 153, dez. 2011.

_____. “Fundamentação moral do liberalismo político de Rawls.” Revista *Etic@*, vol. 15, nº 3, UFSC, 2016.