



Editora Fundação Fênix

FILOSOFIA DO DIREITO: **Teorias modernas** **e contemporâneas** **da Justiça**

THADEU WEBER
JARDEL DE CARVALHO COSTA
(Orgs.)

Desde a Grécia antiga, pensar a justiça nunca foi uma tarefa fácil. Inúmeros foram os filósofos que se dedicaram a missão de tentar caracterizar o melhor modo de corrigir injustiças e ao mesmo tempo propiciar a vida boa. Neste afã, as mais diversas engenharias filosóficas procuraram responder perguntas historicamente complicadas como, por exemplo: o que é a equidade, o que é igualdade, o que é a liberdade, como estabelecer um equilíbrio entre igualdade e liberdade em prol do justo, entre outras questões. Mais contemporaneamente, com o nascimento das sociedades complexas, novos problemas emergiram exigindo das teorias filosóficas acerca da justiça, respostas sofisticadas voltadas para a manutenção da estabilidade social em meio a uma sociabilidade marcada pela pluralidade de concepções de bens em disputa.

Sendo assim, diante da complexidade dos novos problemas que permeiam o mundo contemporâneo, a presente obra elenca alguns autores fundamentais em torno das teorias modernas e contemporâneas da justiça, no intuito de demonstrar que suas propostas teóricas possuem recursos conceituais imprescindíveis para se pensar e repensar os parâmetros em torno do justo. Nestes termos, parte-se do pressuposto de que autores como Kant, Hegel, Arendt, Rawls, Habermas, MacIntyre, Honneth, Fraser e Forst oferecem leituras importantes para se analisar mais detidamente temas envolvendo tensões entre redistribuição e reconhecimento, reivindicações de direitos de propriedade legal versus reivindicações de direitos com base na necessidade econômica, o papel do direito na manutenção da estabilidade social, os problemas da tolerância, entre outros temas. Diante do quadro exposto, agradecemos imensamente a todos os colaboradores e colaboradoras da presente obra e esperamos que as diversas perspectivas filosóficas aqui esboçadas em torno das teorias da justiça possam contribuir para repensarmos mais detidamente a realidade brasileira.

Uma proveitosa leitura!



Editora Fundação Fênix



**FILOSOFIA DO DIREITO:
TEORIAS MODERNAS E CONTEMPORÂNEAS DA JUSTIÇA**

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel
Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral

Cleide Calgaro

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Fábio Caires Coreia

Gabriela Lafetá

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Jozivan Guedes

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Norman Roland Madarasz

Nuno Pereira Castanheira

Nythamar de Oliveira

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Renata Guadagnin

Ricardo Timm de Souza

Rosana Pizzatto

Rosalvo Schütz

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Sandro Chignola

Thadeu Weber
Jardel de Carvalho Costa
(Organizadores)

**FILOSOFIA DO DIREITO:
TEORIAS MODERNAS E CONTEMPORÂNEAS DA JUSTIÇA**



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2021

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –
http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Série Filosofia – 71

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

WEBER, Thadeu; COSTA, Jardel De Carvalho. (Orgs).

WEBER, Thadeu; COSTA, Jardel de Carvalho. (Orgs). *Filosofia do direito: teorias modernas e contemporâneas da justiça*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021.

246p.

ISBN – 978-65-87424-93-4

 <https://doi.org/10.36592/9786587424934>

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

CDD-100

1. justiça. 2. direitos fundamentais. 3. liberdade. 4. democracia.

Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas – 100

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Os Organizadores 9

1. KANT, LEIS MORAIS, O DIREITO, A LIBERDADE: ALGUMAS ABORDAGENS

Elnora M. Gondim Machado Lima..... 15

2. JUSTIÇA EM HEGEL

Eduardo Luft..... 35

3. CONSIDERAÇÕES SOBRE DIREITO EM HANNAH ARENDT

Hellen Maria de Oliveira Lopes 53

4. UMA CONCEPÇÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA: J. RAWLS

Thadeu Weber 73

5. OS LIMITES DAS TEORIAS LIBERAIS DE JUSTIÇA: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DAS CRÍTICAS DE ALASDAIR MACINTYRE ÀS TEORIAS DE RAWLS E NOZICK

Jardel de Carvalho Costa 93

6. JUSTIÇA, DIREITO E DEMOCRACIA EM HABERMAS

Nythamar de Oliveira 127

7. O DIREITO NA DEMOCRACIA DELIBERATIVA DE JURGEN HABERMAS

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira 149

8. DIREITO, JUSTIÇA E RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH

Emil Albert Sobottka 167

9. A TEORIA DE JUSTIÇA DE NANCY FRASER: REFLEXÃO NORMATIVA E DIAGNÓSTICOS DO CAPITALISMO

Nathalie Almeida Bressiani; Felipe Gonçalves Silva..... 195

**10. A TEORIA DA JUSTIÇA DE RAINER FORST: CRÍTICA COMO JUSTIFICAÇÃO
NORMATIVA**

Francisco Jozivan Guedes de Lima 229

SOBRE OS AUTORES 245

APRESENTAÇÃO

Desde a Grécia antiga, pensar a justiça nunca foi uma tarefa fácil. Inúmeros foram os filósofos que se dedicaram a missão de tentar caracterizar o melhor modo de corrigir injustiças e ao mesmo tempo propiciar a vida boa. Neste afã, as mais diversas engenharias filosóficas procuraram responder perguntas historicamente complicadas como, por exemplo: o que é a equidade, o que é igualdade, o que é a liberdade, como estabelecer um equilíbrio entre igualdade e liberdade em prol do justo, entre outras questões. Mais contemporaneamente, com o nascimento das sociedades complexas, novos problemas emergiram exigindo das teorias filosóficas acerca da justiça, respostas sofisticadas voltadas para a manutenção da estabilidade social em meio a uma sociabilidade marcada pela pluralidade de concepções de bens em disputa.

Sendo assim, diante da complexidade dos novos problemas que permeiam o mundo contemporâneo, a presente obra elenca alguns autores fundamentais em torno das teorias modernas e contemporâneas da justiça, no intuito de demonstrar que suas propostas teóricas possuem recursos conceituais imprescindíveis para se pensar e repensar os parâmetros em torno do justo. Nestes termos, parte-se do pressuposto de que autores como Kant, Hegel, Arendt, Rawls, Habermas, MacIntyre, Honneth, Fraser e Forst oferecem leituras importantes para se analisar mais detidamente temas envolvendo tensões entre redistribuição e reconhecimento, reivindicações de direitos de propriedade legal versus reivindicações de direitos com base na necessidade econômica, o papel do direito na manutenção da estabilidade social, os problemas da tolerância, entre outros temas.

Em "Kant, Leis morais, o Direito, a Liberdade: algumas abordagens", Elnora Gondin contextualiza o conceito de razão dentro da Filosofia transcendental kantiana, colocando o problema do seu uso teórico e do seu uso prático. Quanto ao primeiro discute as bases da teoria do conhecimento, desenvolvidas na *Crítica da Razão Pura*. Quanto ao segundo comenta os parâmetros da ética kantiana, apresentada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*. A autora vincula a obra *Metafísica dos Costumes* à Filosofia Transcendental,

com insistência na distinção kantiana entre ética, direito e moral. A ideia da liberdade como justiça é expressamente discutido no contexto dessa distinção.

No capítulo "Justiça em Hegel", Eduardo Luft investiga a possibilidade de se pensar "uma justiça cósmica" para "além da justiça humana". Defende a tese de que, nos termos da dialética, a ação humana precisa ser pensada no contexto de uma "ontologia geral", dentro da qual o Direito é uma das esferas que constituem o sistema hegeliano como um todo. Para mostrar isso, desenvolve a ideia da liberdade como princípio orientador e fundamentador da Filosofia do Direito, insistindo no caráter relacional da liberdade. Mostra como isso passa pelo Direito Abstrato, a Moralidade e a Eiticidade e termina no Tribunal da História. Conclui com a defesa de uma ideia de justiça mais universal, para além da justiça humana, que encontra a realização no "espírito do mundo".

Desenvolvendo o capítulo intitulado "Considerações sobre o direito em Hannah Arendt", Hellen Maria de Oliveira Lopes destaca os perigos de um direito universal desvinculado da realidade social e política das comunidades. Um direito reduzido ao ordenamento legal, além de não possuir legitimidade, torna-se presa fácil de regimes totalitários como ocorreu na Alemanha nazista. É por isso a filósofa alemã adverte que uma constituição legítima deve ser oriunda de uma esfera pública plural em que o diálogo incessante promova a verdadeira revolução. Sendo assim, a estabilidade que a lei promove, só será efetivada mediante a união entre direito e política, ou seja, dando aos homens a liberdade de ação política.

Enfocando a relevância da filosofia de John Rawls para as sociedades complexas contemporâneas, Thadeu Weber expõe o problema que o filósofo estadunidense enfrentou em todas as suas obras, principalmente nas reformulações, a saber: em meio a um pluralismo de concepções de bem em disputa na esfera pública, que princípios deveriam orientar as principais instituições sociais e políticas? No intuito de responder tal pergunta, mostra como Rawls desenvolveu um construtivismo político que tem como base a construção de um acordo justo entre cidadãos entendidos como livres e iguais. Porém, para que isso ocorra, é necessário estabelecer um procedimento que assegure que ninguém saia em desvantagem. Neste contexto, indica que entra em cena o que Rawls intitulou de posição original. É ela quem garante a justiça do procedimento. Da posição original emergem dois

princípios fundamentais para a manutenção das democracias liberais modernas. Tais princípios asseguram as liberdades fundamentais contidas nas Constituições democráticas modernas: direito de votar e de participar da política, liberdade de associação, integridade física e psicológica da pessoa, entre outras. Surgem assim, as bases para a manutenção da estabilidade das sociedades complexas marcadas pela pluralidade de doutrinas morais, religiosas e políticas em competição.

Retomando a ética das virtudes, Jardel de Carvalho Costa explana a crítica imanente de Alasdair MacIntyre em torno das principais teorias liberais de justiça da contemporaneidade, a saber: as teorias de Rawls e Nozick. Partindo da tradição aristotélica, Jardel discute como MacIntyre procura demonstrar a fragilidade de tais teorias em resolver problemas práticos que emergem cotidianamente nas sociedades complexas, como por exemplo, os dilemas entre reivindicações com base no direito de propriedade legal e reivindicações ancoradas em direitos com base na necessidade. Mostra como, para o filósofo escocês, ao recusarem a concepção de mérito antiga, de raiz aristotélica, os liberais criaram um sério déficit para as sociedades liberais complexas resolverem impasses como o descrito acima. Ainda neste contexto, o autor insiste que MacIntyre faz questão de frisar que enquanto os liberais mantiverem uma compreensão de sociedade como um aglutinado de átomos sociais desvinculados uns dos outros, não poderão resolver tais dilemas. Isso porque, a solução está embutida na compreensão de mérito aristotélica, algo que só pode ser devidamente compreendido mediante a retomada de uma concepção comunitária de vida social.

Na vanguarda em torno dos desenvolvimentos da teoria crítica, Nythamar de Oliveira explana a teoria habermasiana da justiça. Consciente dos dilemas que o pluralismo moral, social, político e religioso advindo com a modernidade, mostra que Habermas tem como desafio reconstruir uma teoria crítica que assegure e efetive a integração social sem apelar a qualquer elemento metafísico. Para tanto, aprende com o pragmatismo a relevância de se destranscendentalizar a guinada linguístico-pragmática já iniciada por Wittgenstein e Heidegger. Neste sentido, Oliveira destaca que o filósofo alemão assume como principal tarefa da teoria crítica da sociedade, a explicitação da racionalidade prático-comunicativa através do agir comunicativo. Sendo assim, é papel do direito assegurar que todos dos cidadãos participem na

esfera pública com suas posturas morais, sociais, políticas e religiosas. Emerge aqui uma concepção discursiva da justiça que prima pela reivindicações de validade universal em verdade, justiça ou gosto. O autor destaca que, para Habermas, tal concepção tende a desembocar numa comunidade de direito na qual a unidade e estabilidade estariam legitimadas no agir comunicativo, algo que leva o filósofo alemão evocar a ideia de um patriotismo constitucional em detrimento de um patriotismo nacional.

Destacando o papel do direito no interior da democracia deliberativa de Jurgen Habermas, Juliano Cordeiro da Costa Oliveira desenvolve as relações que a teoria do agir comunicativo tem com o direito e a moral. Sua exposição deixa claro que para o filósofo alemão, tanto o liberalismo como o republicanismo não possuem recursos conceituais para responderem às demandas sociais e políticas das sociedades complexas. Quanto ao primeiro, ao centralizar a atividade política unicamente ao Estado moderno e suas instituições formais, acabou por desinflacionar o importante papel da participação cívica dos cidadãos. Já o segundo, ao conceber a formação democrática da vontade como algo integrado ao *ethos* de uma comunidade mais ou menos homogênea, acabou por gerar uma sobrecarga ética para os cidadãos. Além disso, pensar o processo de formação da vontade como algo dependente das virtudes dos cidadãos de uma comunidade homogênea, significa entender a política contemporânea de forma muito idealista, na medida em que as sociedades complexas são marcadas pelo pluralismo de concepções morais, religiosas e políticas em competição. Absorvendo elementos do liberalismo e do republicanismo, Juliano Cordeiro indica que Habermas procura avançar no sentido de fomentar uma formação democrática da vontade pautada tanto na autonomia da opinião pública, ou seja, a participação de todos os cidadãos na esfera pública, como também em procedimentos institucionalizados por via jurídico-estatal, entrelaçando poder administrativo e institucional, com o poder comunicativo.

Avançando para além de Habermas, Emil Sobottka expõe os avanços da filosofia de Axel Honneth no interior da teoria crítica. Retomando a concepção de Horkheimer de que fazer teoria crítica significa assumir uma atitude de engajamento político para com o mundo, Emil mostra que Axel Honneth tem procurado dar continuidade à incessante pesquisa por uma resposta para a questão de alcançar

algum critério de diagnóstico e de crítica social habilitado a dar consistência a uma teoria social focada na busca da emancipação. Para tanto, o filósofo alemão tem enfatizado a necessidade de ir além de seu mestre Habermas, ao qual acusa de ter reduzido a racionalidade comunicativa à única esfera que acredita ser a responsável pela reprodução cultural da sociedade, a saber, a das interações. Tal visão, na perspectiva de Honneth, desinflacionou radicalmente a relevância dos subsistemas responsáveis pela reprodução material da sociedade, justamente a esfera mais vulnerável às formas de violência. Partindo de tal constatação, Honneth procura avançar por meio de uma reconstrução capaz de captar os critérios normativos interiorizados nas práticas sociais de cada comunidade, tendo como ponto de partida a maneira através da qual as pessoas percebem e interpretam suas experiências cotidianas, como por exemplo, as situações de desamparo e sofrimento. Recorrendo inicialmente à Foucault e em seguida aos escritos do jovem Hegel, Honneth faz emergir uma nova teoria que intitula de luta por reconhecimento.

No estudo que apresentam Nathalie Almeida Bressiani e Felipe Gonçalves Silva, emerge uma excelente explanação da teoria da justiça de Nancy Fraser. Para tanto, fazem uma reconstrução do percurso filosófico da filósofa norte-americana apontando sua imensa preocupação com uma reinterpretação contínua de um princípio igualitário à luz das principais transformações históricas da sociedade capitalista. Revelam que tal preocupação levou Nancy Fraser a formular uma teoria da justiça amplamente contrária aos métodos construtivistas no âmbito da reflexão normativa. Focada em oferecer respostas às transformações da ordem social capitalista, indicam que Fraser tem em sua biografia filosófica, análises que vão desde os problemas do capitalismo organizado, passando pelos impactos das políticas neoliberais até chegar nas consequências drásticas da globalização. Tais diagnósticos levaram a autora a propor uma ousada proposta filosófica, a saber: a compreensão da justiça como paridade, o que remete diretamente à exigência de uma igualdade qualitativa ou moral que recusa radicalmente qualquer tipo de rebaixamento, exclusão ou invisibilidade.

Jozivan Guedes, no capítulo que subscreve, apresenta a teoria da justiça de Rainer Forst. Partindo do entendimento de que indivíduos emancipados possuem o direito básico a oferecer razões legítimas diante de normas e ações possivelmente

executáveis, sustenta que Forst tem como alvo de sua teoria, repensar a crítica das relações de justificação e das relações de poder. Isso porque, na concepção do filósofo alemão, a justiça não deve ter como problema central a redistribuição econômica ou as políticas de reconhecimento. Antes, deve preocupar-se com os modos de justificação das normas pois, muitos dos problemas concernentes ao reconhecimento e a redistribuição estão atrelados a normas que foram impostas sem qualquer deliberação, oriundas de relações de poder abusivas. Sendo assim, a análise da efetividade do poder deve partir da justificação na medida em que é ela que deverá assegurar a legitimidade de alguma norma, ou seja, a partir da análise do procedimento dos pressupostos que o autor intitula de reciprocidade e generalidade é que uma norma poderá ser ou não justificada.

Diante do quadro exposto, agradecemos imensamente a todos os colaboradores e colaboradoras da presente obra e esperamos que as diversas perspectivas filosóficas aqui esboçadas em torno das teorias da justiça possam contribuir para repensarmos mais detidamente a realidade brasileira.

Uma proveitosa leitura!

Thadeu Weber.

Jardel de Carvalho Costa.

1. KANT, LEIS MORAIS, O DIREITO, A LIBERDADE: ALGUMAS ABORDAGENS



<https://doi.org/10.36592/9786587424934-01>

Elnora M. Gondim Machado Lima¹

I CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Em se tratando de múltiplos pensadores contemporâneos, a teoria kantiana tem uma ampla influência nos aspectos sociais, políticos e jurídicos. Com Kant surgiu uma Filosofia denominada transcendental à qual muitos tentaram contrapor-se, mas, plausivelmente, pode-se afirmar, sem êxito. Tal filosofia pode ser definida como:

La filosofía transcendental, dice la Critica de la Razón Pura, considera solamente al entendimiento y a la razón misma em um sistema de todos los conceptos y principios que se refieren a los objetos em general (...) ella considera la facultade humana de concebir a priori los objetos y por esta razón está llamada a establecer nuestros conceptos a priori de ellos. (TORRETTI, 1980, p. 50.)

Nessa perspectiva, vê-se que a filosofia transcendental tem como preocupação formar um sistema considerando a facultade de conceber, a priori, conceitos para os objetos. No entanto, tal definição é ampla, obscura, ademais ainda resta perguntar: de que forma os conceitos, que têm uma independência do mundo sensível, podem ter validade para objetos de experiência? Kant responde que os conceitos puros são condições, a priori, de uma possível experiência. Portanto, eis uma outra ideia transcendental: investigação das condições, *a priori*, da possibilidade da experiência. Dessa forma, ampliando, mais ainda, o seu significado. Contudo, tal conceito não se encontra completo, resta saber algo:

¹ Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professora Associada IV da Universidade Federal do Piauí – CEAD. Docente no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPI – Mestrado Profissional.

La Crítica de la razón pura no sólo no hace imposible una filosofía-- transcendental-- de la libertad, sino que la exige. Es precisamente la limitación del conocimiento teórico la que nos abre la puerta de la transcendencia práctica. Esta no hubiera sido posible, dice Kant, «si la Crítica no nos hubiese enseñado previamente nuestra inevitable ignorancia respecté a las cosas en sí mismas ni hubiese limitado-nuestro conocimiento teórico.a los simples fenómenos». Junto a su eficacia destructiva de falsas expectativas de transcendencia teórica, a la Crítica hay que-reconocerle también una gran utilidad-constructiva: abrir el camino de la transcendencia práctica. -Ahora bien, -esa transcendencia, que nace de la presencia de un--límite, forzosamente ha de respetarlo, de modo que no ha de alcanzarse extendiéndose más allá de él,- sino volviendo al más acá, a la interioridad del hombre, a la subjetividade" (PRAT, 1992, p. 92).

Portanto, quando, na *Crítica da Razão Pura*, Kant se vê em um impasse quanto à questão: se sou livre não tenho conhecimento e se não sou não tenho Ética; quando observa-se o aspecto negativo e positivo da liberdade, Kant responde à questão acima formulada. Então, nota-se que, na parte teórica, tem-se uma restrição da liberdade, quanto na prática a liberdade é completamente livre. Logo, a primeira crítica é abertura para o transcendentalismo prático.

Aqui transcendental refere-se à liberdade na forma como ela é tratada na razão prática e na razão teórica. Assim, na teoria kantiana, como um todo, há, subjacente, uma ideia de sistema. Nela, a razão é única, no entanto, desdobrada em dois problemas: um teórico e outro prático. "Ora, por sistema, entendo a unidade de conhecimentos diversos sob uma ideia. Esta é o conceito racional da forma de um todo na medida em que nele se determinam, a priori, tanto o âmbito do diverso como o lugar respectivo das partes." (KANT, KrV, B861).

Assim, para Kant, no domínio da razão, os saberes devem formar um sistema representado pelo transcendental. Em outras palavras, a razão não deve formar fragmentos, mas um sistema. "O todo é, portanto, um sistema organizado (articulado) e não um conjunto desordenado (coacervatio)" (KANT, KrV, B861).

A arte dos sistemas é algo que concerne à arquetônica da razão. Ela é o que há de científico no conhecimento. "Somente a idéia de uma unidade arquetônica seria capaz de reunir num mesmo corpus doutrinário os princípios transcendentais

heterogêneos" (BARRA, 2004, p. 330). Em outras palavras, ampliando tal noção, Kant objetiva conceber, por meio do *a priori*, as características da universalidade, necessidade e verdade tanto para o campo teórico quanto para o prático.

1.1 A razão kantiana: contextualização

Na filosofia kantiana, o uso da razão compreende tanto o campo especulativo quanto o campo prático, onde o sistema filosófico tem dois objetos: a natureza (lei natural) e a liberdade (lei moral).

A filosofia da razão pura é ou propedêutica (exercício preliminar), que investiga a faculdade da razão com respeito a todo o conhecimento puro *a priori* e chama-se crítica, ou então é, em segundo lugar, o sistema da razão pura (ciência), todo o conhecimento filosófico (tanto verdadeiro como aparente) derivado da razão pura, em encadeamento sistemático e chama-se metafísica; este nome pode, contudo, ser dado a toda a filosofia pura, compreendendo a crítica, para abranger tanto a investigação de tudo o que alguma vez pode ser conhecido *a priori*, como também a exposição do que constitui um sistema de conhecimentos filosóficos puros dessa espécie, mas que se distingue de todo o uso empírico como também do uso matemático da razão. (KANT, 1989, B 869)

Portanto, aqui, é conveniente observar que o problema geral kantiano é aquele que pergunta sobre a possibilidade do *a priori*. A grande preocupação de Kant sempre foi com a razão em seus aspectos teóricos e práticos. Nos textos pré-críticos tal preocupação já era vista.

Em *Sonhos de um visionário explicados pela metafísica*, datado de 1766, por exemplo, Kant já parece ter uma diretriz para alcançar a solução da possibilidade da razão quando ele afirma, nesse livro, a impossibilidade de explicar a relação entre alma e corpo.

Nos *Sonhos* ele compra o sistema leibniz-wolffiano com os resultados alcançados por Swedenborg. Este acreditava que via e falava com espíritos. Ele dizia

que estes moviam objetos e que lhes transmitiam mensagens sobre catástrofes e pessoas.

Ainda na referida obra, Kant qualifica as conclusões swedenborguianas de "loucuras dos sentidos" e relaciona com as conclusões de Leibniz e Wolff, chamando-as de "loucuras da razão". Nesses termos, Kant critica todos os neo-cartesianos e afirma, veementemente, que nunca vamos poder solucionar os problemas da relação entre alma e corpo.

A alma, para Kant, é substância imaterial que tem características próprias e diferentes do corpo, que é substância material. Com isso, então, em seu escrito, de 1766, Kant já começava a fazer uma distinção entre mundo inteligível e mundo sensível.

Na dissertação de 1770, Kant faz a diferença entre mundo fenomênico e mundo noumênico, com uma concepção propriamente sua de espaço e tempo.

Logo, o problema kantiano, desde 1766, até as suas últimas obras, foi sempre com a razão. Nesse sentido, no problema kantiano há uma unidade interna que origina vários outros problemas articulados entre si, isto é, o problema teórico e o prático.² Nesse sentido, pode-se afirmar que a metafísica dos costumes é referente à filosofia prática e à metafísica da natureza e relaciona-se à filosofia teórica.

1.1.1 Problema teórico kantiano

O problema teórico kantiano pode ser dividido em duas questões:

1ª. A metafísica é possível como ciência?

2ª. Como são possíveis a física e a matemática como ciência?

Em outras palavras, Kant objetivava perguntar como o conhecimento *a priori* é possível na matemática e na física e não na metafísica. A preocupação kantiana com a possibilidade do *a priori* é indicada até mesmo pela forma como Kant elabora as perguntas: para a matemática e a física, Kant fornece um tratamento diferente daquele da metafísica; para esta é perguntado sobre a sua possibilidade e para

² Texto baseado no livro de PORTA, Mário Ariel González, *A Filosofia a partir de seus problemas*.

aquelas é afirmado serem elas conhecimento científico, portanto o que ele indaga é sobre o modo de efetuar tal conhecimento.

É conveniente lembrar que, para a filosofia kantiana, ciência é conhecimento universal e verdadeiro. Logo, ele não poderia ser *a posteriori*, pois este é baseado, unicamente, na experiência e ela não garante a universalidade nem a necessidade de nenhum conhecimento. Então, o conhecimento científico só pode ser *a priori*.

Por que o conhecimento *a priori* é possível na matemática e na física e não na metafísica? Saber a resposta sobre a questão é fazer-se a pergunta sobre a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, ou seja, juízos que têm uma necessidade diferente daquela da lógica-formal e, por conseguinte, não se baseiam no princípio de não-contradição. Nisso ocorre a constatação de Kant que há juízos universais e necessários, mas que também são juízos de ampliação. E Kant afirma: "... a experiência nos ensina que uma coisa é isto ou aquilo, mas não que tal coisa pode ser de outro modo..." (KANT, 1989, p. 32)

E ainda acrescenta: "...não conhecemos *a priori* nas coisas senão aquilo que nós mesmos nelas colocamos..." (KANT, 1989, p.19)

Com isso, nós vimos que o sujeito só pode conhecer, *a priori*, algo que ele representa. O que ele conhece da natureza é o modo como a realidade lhe aparece, isto é, ele só pode conhecer os fenômenos e não os noumênos. Nesse sentido, a física e a matemática ater-se-ão a fenômenos. A metafísica, pelo contrário, objetiva conhecer as coisas através da razão pura e, por este motivo, na sua busca incessante por razões, ela produz antinomias.

Dessa forma, na parte da *Crítica da Razão Pura*, intitulada *Dialética Transcendental*, Kant nos fornece o resultado da busca incessante da razão e uma das respostas torna-se um problema importante para que Kant funde a sua ética. Aqui ocorre a ligação que há entre a *Crítica da Razão Pura* e a *Crítica da Razão Prática*.

É na parte da *Dialética Transcendental* que trata sobre o mundo. Kant vai abordar a questão da liberdade, mostrando as antinomias cosmológicas, ou seja, aquelas que sustentam que o problema cosmológico é o da causalidade, e afirma: "A causalidade, segundo, as leis da natureza, não é a única donde possam derivar-se todos os fenômenos do mundo. Para explicá-los, é necessário admitir-se, ainda, uma

causa livre." (KANT, 1989, p.343). Como também: "Não há liberdade, mas tudo se dá, no mundo, exclusivamente segundo as leis da natureza." (KANT, 1989, p.349).

Logo, conforme o exposto acima, o que Kant detecta é que a metafísica consegue demonstrar, para um só tema, respostas contraditórias. A contradição sobre o determinismo e a liberdade põe Kant em dificuldades, pois se ele recusa a causalidade, não há lei para a natureza e nem para a ciência. Se Kant refuta a liberdade, não há ética. Caso ele não dissolvesse tal questão, nós teríamos que abrir mão do pensamento racional incluindo o ético.³

A solução de Kant para o impasse acima mencionado tem como fundamento aquilo que ele denominou de inversão copernicana, isto é, o conhecimento fundado na análise do sujeito cognoscente, que é parte ativa do processo, impondo suas intuições puras de espaço e tempo e os seus conceitos.

1.2 O problema prático kantiano

O problema teórico kantiano assentado sob a concepção da inversão copernicana parece resolvido, mas a grande preocupação de Kant sempre foi com a ética.

Em relação à ética kantiana é acentuada uma forte influência de Rousseau e isso é constatado desde a fase pré-crítica de Kant. O texto *Observações Sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* já evidencia tal fato. Desse modo, nesse momento, é interessante aqui expor a filosofia rousseuniana, mesmo que a comentemos apenas panoramicamente.

Rousseau traça uma linha contínua de pensamento desde o seu escrito *Discurso sobre a Desigualdade entre os Homens* até o seu livro intitulado *Do Contrato Social*. No primeiro, ele argumenta que o homem nasceu livre e a prática da ideia de propriedade privada fundou uma sociedade onde a desigualdade é a sua característica fundamental. Contudo, o homem é essencialmente bom e, sendo assim, deve buscar o bom selvagem que há nele. No segundo, Rousseau mostra as formas de buscar tal natureza e pôr em prática uma nova sociedade, baseada em

³Texto baseado no livro de PORTA, Mário Ariel González, *A Filosofia a partir de seus problemas*, p.247.

uma racionalidade, que é a moral somente, a partir daí é que vai formar-se novas formas de melhor convívio em sociedade. Logo, na filosofia rousseauiana, a razão passa a ser o sentimento moral e a metafísica deixa de construir castelos no ar para ter uma aplicabilidade.

É nesse sentido que Kant vai constatar um novo caminho para a metafísica. Embora Kant não acredite que a moral seja um sentimento, a filosofia rousseauiana aponta para ele a possibilidade de fundar uma ética sem as falhas presentes na filosofia dogmática. Por esse motivo, Kant pretendeu fornecer uma objetividade do dever, isto é, buscar uma universalidade e uma necessidade para a ética.

Em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, publicado em 1785, Kant parte dos juízos da consciência comum, procurando alcançar o princípio racional que os fundamenta, porque para ele "as leis morais, com seus princípios, em todo o conhecimento prático diferenciam-se de tudo o que contenha algo de empírico; e (...) toda a filosofia moral (...) quando aplicada ao homem (...) fornece-lhe leis a priori." (KANT, 2009, p.15)

O método que Kant utiliza na *Fundamentação* é, inicialmente, analítico, visto que parte do conhecimento vulgar para determinar o princípio supremo do mesmo. Em seguida, procede ao inverso. Sinteticamente, inicia com a análise desse princípio e das suas fontes e o direciona para conhecimento do senso comum.

Kant começa afirmando que todas as qualidades superiores do homem estão relacionadas com a boa vontade. Ela é vontade de agir por dever. Logo, para ter-se o verdadeiro valor moral, é preciso que toda a ação seja executada por dever. O valor moral de uma ação reside na intenção, porque "o valor moral (...) depende (...) unicamente de princípio do querer. (...) o dever é a necessidade de cumprir uma ação por respeito à lei...". (KANT, 2009, p. 60)

Nessa sequência, segundo Kant, o homem deve portar-se de modo que sempre queira que a sua máxima seja transformada em lei universal.

Então, o dever, para Kant, não é um conceito empírico e sim uma ordem a priori. Porém, no homem, a vontade não é perfeita, pois ele, além de ser racional, encontra-se submetido às inclinações da sensibilidade. Por esse motivo, as leis da razão se apresentam como imperativos categóricos, que podem ser definidos da

seguinte forma: o homem tem que proceder como se a máxima de sua ação devesse ser erigida, por sua vontade, em lei universal da natureza.

Entre a *Fundamentação* e a *Crítica da Razão Prática* há uma ligação. Na terceira seção da *Fundamentação*, Kant vai se preocupar em justificar a possibilidade do imperativo categórico, porém, na *Crítica da Razão Prática*, ele vai tomar esse aspecto como central para este escrito.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant objetiva mostrar que a razão pura é prática no sentido em que ela fornece a lei em que toda moralidade vai se fundamentar, considerando que a lei moral é totalmente independente da experiência. Nesse contexto, a vontade determina a si mesma. Isso significa que ela é só a forma da lei que garante a sua universalidade. Para tanto, ela precisa ser livre, dado que "a liberdade e a lei prática incondicionada implicando-se mutuamente..." (KANT, 2003, p.52).

Por esse motivo, a lei moral deve ser formulada da seguinte maneira: "age de modo tal que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal..." (KANT, 2003, p. 54).

Para Kant, a lei moral é um fato da razão, pois a consciência do dever é comum a todos os homens. Isso nos mostra que a razão é legisladora e que ela é livre, porquanto "a autonomia da vontade é o princípio único de todas as leis morais e dos deveres conforme a ela." (KANT, 2003, p.58).

Na filosofia kantiana, a característica da autonomia é realçada, porque se o homem partisse dos conceitos de bem ou mal para determinar a lei moral, ele teria que buscá-los na experiência. Esta, contudo, não garante a necessidade e nem a universalidade de tais conceitos, logo, "o conceito do bem e do mal não devem ser determinados antes da lei moral (...), mas somente depois desta lei e por ela..." (KANT, 2003, p. 125).

A decorrência da explicação acima é que os conceitos do bem e do mal são a *priori* e daí vem o problema de como o Bem e o Mal podem ser aplicados a objetos sensíveis. Em relação a isso, Kant responde:

Só o racionalismo do juízo se mostra adequado ao uso dos conceitos morais, pois que não toma a natureza sensível senão aquilo que também a razão pura

pode conceber por si mesmo, a saber, a conformidade com a lei, e não introduz na natureza supra-sensível senão aquilo que, por seu turno, possa realmente traduzir-se em ações no mundo dos sentidos, segundo a regra formal de uma lei natural em geral. (KANT, 2003, p. 73)

A pergunta central do problema prático kantiano é: *por que eu devo?* A resposta de Kant é: *eu devo, porque sou um ser racional*. O dever tem a sua fundamentação na razão a qual dita suas próprias leis. Leis estas que vêm através de um imperativo, o que ocorre porque o homem não é somente um ser racional, ele é também sensível. Assim, o ser humano é livre, pois ele impõe para si mesmo as suas leis, a partir das quais a vontade é o seu modo de causalidade. Ela é livre quando se autodetermina. Com isso, ela é autônoma.

O ponto de ligação entre o problema teórico kantiano e o problema prático é a questão da fundamentação. Na questão teórica eram evidentes o crescimento da ciência no século XVII e o decréscimo da metafísica, mas o que não ficava claro era por que um conhecimento *a priori*, como o científico, alcançava verdades, e o conhecimento metafísico, também *a priori*, não as alcançava. Logo, Kant constatou que a ciência considerava, apenas, os fenômenos e seus juízos como sintéticos *a priori*, e a metafísica gerava antinomias e, dessa maneira, contrariava até mesmo um de seus princípios mais fundamentais: o princípio da não-contradição.

Constatada a questão de que a metafísica não poderia ser considerada conhecimento, Kant ainda acreditava que os seus temas eram fundamentais para o ser humano, por exemplo, o da liberdade.

Assim, tanto como foi feito na ciência, Kant procurou fundamentar a metafísica em algo que não fosse transcendente. A razão passa a ser tratada, então, de outra forma.

No caso da ciência, o sujeito só conhece apenas fenômenos, no caso da moralidade, há uma necessidade de caráter intelectual, com validade para todo o ser racional.

Enfim, a pergunta que Kant se colocou foi: *como pode a razão teórica determinar o conhecimento e a razão prática determinar a vontade?*

Para tanto, a razão determina o conhecimento através de intuições puras de espaço e tempo e de categorias. Por conseguinte, isso remete a um sujeito, a um *eu penso* e a uma necessidade fenomênica.

No âmbito da razão prática, as noções de legalidade, vontade, autonomia e liberdades estão vinculadas. A vontade é um modo de causalidade que tem a liberdade é sua propriedade, por esse motivo ela se autodetermina e é autônoma. A sua validade é para todo o ser racional. O objetivo de Kant, segundo Rawls, não pretende nos ensinar o que é bem e o que é mal e sim mostrar e nos fazer conscientes de que a lei moral encontra-se arraigada em nossa livre razão.

Logo, Kant só chega à ideia fundamental da filosofia prática, que é aquela da causalidade por liberdade, porque discutiu a causalidade fenomênica. Em outras palavras, somente se pode pensar em filosofia transcendental ao nível de sistema, a partir do qual as múltiplas crenças de um sistema colaboram para justificar cada crença pertencente a este mesmo sistema e cada uma é reforçada pela outra. Para tal sistema ser coerente, é necessário, também, haver uma consistência no conjunto de crenças.

Aqui convém salientar que na filosofia transcendental há um sistema total de crenças que inclui vários outros subsistemas os quais são julgados pelo sistema geral. Assim, uma crença é justificada porque, e só porque, ela é coerente com as outras crenças.

II METAFÍSICA DOS COSTUMES: ALGUMAS ABORDAGENS GERAIS

O escrito *Metafísica dos Costumes*, por exemplo, pertence, plausivelmente, ao sistema transcendental kantiano. O próprio Kant diz isso em uma carta a Iohann Heinrich Tieftrunk, em 13 de Outubro de 1797:⁴

Não me surpreendeu que a minha Doutrina do Direito tenha encontrado muitos opositores <Gegner> em virtude dela ser contrária a um certo número de princípios considerados estabelecidos. E para mim, o melhor foi ter obtido a vossa aprovação. (...) não é desfavorável para o meu sistema. Me dará o suporte

⁴ Studia Kantiana 12 (2012): 195-200

para publicar um suplemento, de modo a esclarecer uma série de mal-entendidos e, talvez, para eventualmente completar o sistema.

Então, Kant afirma que, na *Metafísica dos Costumes*, a doutrina do Direito é algo que faz parte do seu sistema e que ela forneceu um suporte para que ele publicasse a Doutrina das Virtudes. Em outras palavras, quando Kant fala sobre *Metafísica*, ele se refere à parte pura ou racional: "(...) quando Kant fala de costumes, pretende referir-se ao objeto tradicional da ética ou filosofia moral, distinta da lógica e da física ou filosofia natural. (BOBBIO, 1984, p. 51)". Aqui a filosofia moral é dividida entre Direito e Ética os quais têm fundamentos *a priori* e garantem suas necessidades e universalidades. Assim sendo, Kant parte do *a priori* para o concreto; do *a priori* ético, com uma aplicação social, jurídica e individual. No entanto, a legislação ética tem as suas diferenças:

A legislação ética é aquela que não pode ser externa (quando muito os deveres podem ser também externos); a jurídica é a que também pode ser externa. Assim, manter sua promessa conforme ao contrato é um dever externo, mas o mandamento de fazê-lo unicamente porque é dever, sem levar em consideração um outro móbil, pertence apenas à legislação interior. A obrigação, portanto, não pertence à ética como um tipo particular de dever (um tipo particular de ações às quais se é obrigado) (KANT, 2005, p.27)

Conforme a citação anterior, o âmbito jurídico é relacionado a uma autonomia de liberdade externa. Quanto à Ética, refere-se a uma autonomia de liberdade interna.

No que concerne à liberdade:

O conceito de liberdade é um conceito puro da razão que, precisamente por isso, é transcendente para a filosofia teórica, isto é, um conceito tal que não lhe pode ser dado nenhum exemplo adequado em qualquer experiência possível. Ele não constitui, portanto, objeto de nenhum conhecimento teórico possível para nós, e absolutamente não pode valer como um princípio constitutivo, mas unicamente como regulador e, na verdade, apenas como um princípio meramente negativo da razão especulativa. No uso prático da mesma, porém, ele prova sua realidade

mediante princípios práticos que demonstram, como leis, uma causalidade da razão pura para determinar o arbítrio independentemente de todas as condições empíricas (do sensível em geral), e que demonstram em nós uma vontade pura na qual os conceitos e leis morais têm sua origem. Nesse conceito positivo (em sentido prático) de liberdade fundamentam-se leis práticas incondicionais que se denominam morais. (KANT, 2005, p.27)

Assim, as leis práticas morais são as da liberdade, no sentido positivo. Elas formam um tipo diferente de causalidade. Essas leis são imperativos categóricos. Segundo as mesmas, certas ações são moralmente necessárias. Se elas são imperativos, então são obrigatórias, sendo assim: qual é a relação delas com a liberdade? No que diz respeito à ideia de que o Direito faz parte do sistema transcendental kantiano, mais especificamente, no âmbito da razão prática, que é movida pela liberdade como causalidade, como conciliar a questão da coerção do Direito e a liberdade?

As respostas para as questões acima podemos encontrar no escrito kantiano *Metafísica dos Costumes*, de 1797. Neste o termo *Metafísica*, para Kant, significa um conhecimento não-empírico ou racional. Combinado com o conceito de costumes, designado como todo o conjunto de leis ou regras de conduta que normatizam a ação humana, Kant chega ao conceito de *Metafísica dos Costumes*, ou seja, o estudo de leis que regulam a conduta humana de forma racional, e não contaminado pela empiria. Assim, a *Metafísica dos Costumes* refere-se à parte pura ou racional da Moral. Ela, a legislação moral, é dividida em Jurídica e Ética, ou, mais precisamente, em doutrina do Direito e doutrina da Virtude. Em tal obra, Kant faz uma distinção entre Ética, Moral e Direito. Ele inicia o livro com a seguinte afirmação:

Assim como em uma metafísica da natureza, porém, devem existir princípios para a aplicação daqueles princípios universais supremos de uma natureza em geral aos objetos da experiência, também uma metafísica dos costumes não pode deixar de tê-los, e precisaremos tomar frequentemente como objeto a natureza particular do homem, cognoscível apenas pela experiência, para nela mostrar as conclusões dos princípios morais universais sem por meio disso tirar algo da pureza dos últimos, nem pôr em dúvida sua origem a priori. – Isso quer

dizer apenas que uma metafísica dos costumes não pode estar fundada na antropologia, mas pode ser aplicada a ela. (KANT, 2005, p.24)

Em outras palavras, uma metafísica dos costumes requer princípios necessários, porque, caso contrário, ela não poderia ter uma legislação universal. Se não fosse assim, Kant entraria em contradição com os seus objetivos, isto é, fornecer à moral o grau de universalidade, necessidade e verdade.

Para complementar, mas já deixando claro que não é nosso intuito aprofundar em tal tema, é bom observar que Kant deixa claro, na citação abaixo, que a metafísica dos costumes pode ser aplicada à antropologia. Quanto à antropologia, Kant afirma:

A contraparte de uma metafísica dos costumes, como o outro membro da divisão da filosofia prática em geral, seria a antropologia moral, que conteria as condições subjetivas tanto impeditivas como favorecedoras da realização das leis da primeira na natureza humana: a produção, difusão e consolidação dos princípios morais (na educação e no ensino escolar e popular) e, de igual modo, outros ensinamentos e prescrições fundados na experiência. Desta antropologia não se pode prescindir, mas ela não deve de modo algum preceder aquela metafísica dos costumes ou ser a ela misturada, porque então se corre o perigo de extrair leis morais falsas, ou ao menos indulgentes, que fazem com que pareça inacessível o que precisamente por isso não é alcançado – ou porque a lei não foi discernida nem apresentada em sua pureza (enquanto aquilo em que consiste também sua força), ou porque são utilizados móveis totalmente inautênticos ou impuros para o que em si é bom e conforme ao dever, móveis que de resto não deixam nenhum princípio moral seguro nem como fio condutor do juízo, nem como disciplina da mente no cumprimento do dever, cuja prescrição tem de ser dada absolutamente a priori apenas pela razão pura. (KANT, 2005, p.29)

No entanto, em nenhuma parte dos textos, Kant se refere a algo, especificamente, como antropologia moral. Nessa perspectiva, a filosofia antropológica moral kantiana é constituída de fragmentos de textos, mas sem ter nada sistematizado. Apesar disso, encontramos muitas mensagens morais desse tipo nas obras de Kant.

III A PRIORIDADE DO JUSTO EM KANT

O sistema crítico kantiano tem como referência, especificamente, a questão da razão, que culmina com a publicação do livro *Metafísica dos Costumes*, de 1797. O projeto kantiano é deduzir, tomando como parâmetro o imperativo categórico, a ética e o direito. Para tanto:

O pertinente princípio de justiça, o da liberdade igual, é formulado por Kant na sua *Rechtslehre/ Doutrina do direito* (§ B). O seu conceito moral do direito retoma o cerne da idéia de justiça, vale dizer a rigorosa imparcialidade. Ele vincula o princípio moral geral ("lei universal da liberdade ") à condição de aplicação do direito, isto é, ao convívio (...). E Kant considera esse direito das pessoas a "menina dos olhos de Deus sobre a Terra (*Vorlesung über Pädagogik/ Preleção sobre pedagogia*, p. 490). (HOFFE, 2003, p.77)

Então, na filosofia kantiana há uma distinção entre Ética e Direito. Nesta, o fundamento da Ética é o próprio dever; em contrapartida, o Direito é determinado por elementos sensíveis. Nele é, somente, considerada a exterioridade das ações e "... o Direito é, pois, o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de cada um pode conciliar-se com o arbítrio de outrem segundo uma lei universal da liberdade..." (KANT, 2005, p.43). Assim, o Direito está inscrito entre as relações intersubjetivas e encontra-se presente no campo das relações práticas do homem com outros homens. Nessa perspectiva:

Para constituir-se uma relação jurídica é necessário que aconteça o encontro não somente de dois desejos ou de um arbítrio com um simples desejo, mas de duas capacidades conscientes do poder que cada um tem de alcançar o objeto do desejo (BOBBIO, 1992, p. 69).

A relação de um arbítrio com o outro considera, apenas, a forma e não a matéria. Assim, o direito não vai se preocupar com os fins individuais ou utilitários do sujeito, mas, somente, em prescrever as formas na relação dos arbítrios; a preocupação é a de como se deve fazer.

Nesses termos, o problema kantiano é o que o direito deve ser. Kant vai se preocupar com a questão da justiça, isto é, "... do critério com base no qual seja possível distinguir o que é justo do que é injusto..." (BOBBIO, 1992, p.71). Assim, a preocupação kantiana é com o que deve ser o direito e sua correlação com o ideal de justiça. Isso leva a considerar que, mesmo que não exista nenhuma legislação que corresponda ao seu ideal de justiça, a definição kantiana do que é justo continuará verdadeira, porquanto ela só indica o ideal que o legislador deveria adequar-se.

O ideal de justiça de Kant pode ser definido como justiça e liberdade. Dessa forma, o direito é, assim, entendido como limite à liberdade individual, só assim todos os membros da associação podem usufruir de uma igual liberdade sempre compatível com a do outro. O que importa é a relação mútua dos arbítrios e a universalidade da lei. Nisto ocorre as coexistências de liberdades externas e Kant afirma:

Se, portanto, a minha ação ou, em geral, o meu estado pode coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal, aquele que me coloca impedimentos comete perante a mim um ato injusto; pois que esse impedimento (essa resistência) não pode coexistir com a liberdade segundo leis universais. (KANT, 2005, p.43)

Portanto, continua Kant:

a lei universal do Direito é: age exteriormente de tal modo que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal; esta é, na verdade, uma lei que me impõe uma obrigação, mas que de todo não espera, e muito menos exige, que deva eu próprio restringir a minha liberdade a essas condições em virtude dessa obrigação, mas, pelo contrário, a razão diz apenas que a liberdade, na sua idéia, encontra-se limitada a tal requisito e que ela pode, no plano dos factos, ser limitada por outros. (KANT, 2005, p.44)

Nesse sentido, o direito de cada um vai até onde começa o do outro, onde a universalidade da lei é dada a priori, fundada na liberdade, que é autonomia. No entanto, o problema que se apresenta aqui é o de conciliar liberdade com coação. Dessa forma, a coação não invalida a liberdade, visto que ela vai de encontro ao que

é injusto. Ela é contrária a tudo que é contra a liberdade. É considerando tal aspecto que a noção de Direito é relacionada à noção de coação, pois a obrigação jurídica é a ação conforme o dever. A obrigação jurídica, então, deve basear-se na razão prática, onde a autonomia é a exigência de participação de todos na legislação.

Desse modo, segundo Kant, a passagem do estado de natureza ao estado civil é um dever para o homem; é a constituição do Estado, onde esta é uma exigência prática. Isso tudo acontece por meio de um contrato originário.

O contrato originário não é um fato histórico, mas uma ideia da razão, um princípio ideal que justifica racionalmente o Estado. Logo, a partir dele, todos deixam a liberdade externa para retomá-la novamente como membro do estado, abandonando uma liberdade selvagem para conseguir uma liberdade que advém da vontade de legislar. Trata-se, portanto, de submissão à lei que o próprio homem se dar, ou seja, trata-se de ter liberdade com autonomia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filosofia transcendental kantiana tem como característica ser um sistema crítico kantiano que tem como referência, especificamente, a questão da razão. Ela culmina com a publicação do livro *Metafísica dos Costumes*, em 1797. O projeto kantiano é deduzir, tomando como parâmetro o imperativo categórico, a ética e o direito. Ricardo Terra (2004, p.58) resume muito bem o caráter transcendental que o Direito assume no sistema kantiano afirmando que o imperativo categórico é um procedimentalismo formal, universalista que afirma a prioridade do justo sobre o bem, Então, por essa razão, ele possibilita a coexistência da pluralidade de concepções relativas ao justo e ao bem.

Conforme acima mencionado, constata-se o caráter sistêmico da teoria kantiana. Em outras palavras, a concepção de Sistema, que é o todo, é anterior à soma das partes que o compõem. Sistema é, pois, um organismo vivo e dinâmico, não sujeito às secções analíticas.

O âmbito jurídico é relacionado à uma autonomia de liberdade externa, quanto à Ética refere-se a uma autonomia de liberdade interna. O conceito de liberdade é

um conceito puro da razão que, precisamente por isso, é transcendente para a filosofia teórica, isto é, um conceito tal que não lhe pode ser dado nenhum exemplo adequado em qualquer experiência possível. Ele não constitui, portanto, objeto de nenhum conhecimento teórico possível para nós, e absolutamente não pode valer como um princípio constitutivo, mas unicamente como regulador e, na verdade, apenas como um princípio meramente negativo da razão especulativa. No uso prático da mesma, porém, ele prova sua realidade mediante princípios práticos que demonstram, como leis, uma causalidade da razão pura para determinar o arbítrio independentemente de todas as condições empíricas (do sensível em geral), e que demonstram em nós uma vontade pura na qual os conceitos e leis morais têm sua origem. Nesse conceito positivo (em sentido prático) de liberdade fundamentam-se leis práticas incondicionais que se denominam morais. (KANT, 2005, p.27)

Assim, as leis práticas morais são as da liberdade no sentido positivo. Essas leis são imperativos categóricos (incondicionais). Segundo essas leis, certas ações são moralmente necessárias, obrigatórias. Se elas são imperativos, qual é a relação delas com a liberdade? Quanto à ideia de que o Direito faz parte do sistema transcendental kantiano, mais especificamente no âmbito da razão prática, como tal ideia é movida pela liberdade como causalidade, portanto, como conciliar a questão da coerção do Direito e a liberdade?

A resposta das questões acima pode ser encontrada no escrito kantiano *Metafísica dos Costumes*, 1797, no qual tal título refere-se à parte pura ou racional da Moral. Ela, a legislação moral, é dividida em Jurídica e Ética, ou, mais precisamente, em doutrina do Direito e doutrina da virtude. Na referida obra Kant faz uma distinção entre Ética, Moral e Direito. Kant inicia a obra fazendo a seguinte afirmação:

Assim como em uma metafísica da natureza, porém, devem existir princípios para a aplicação daqueles princípios universais supremos de uma natureza em geral aos objetos da experiência, também uma metafísica dos costumes //217 não pode deixar de tê-los, e precisaremos tomar frequentemente como objeto a natureza particular do homem, cognoscível apenas pela experiência, para nela mostrar as conclusões dos princípios morais universais sem por meio disso tirar

algo da pureza dos últimos, nem pôr em dúvida sua origem a priori. – Isso quer dizer apenas que uma metafísica dos costumes não pode estar fundada na antropologia, mas pode ser aplicada a ela. (KANT, 2005, p.24)

Desse modo, embora a razão seja una e aquela que garante a universalidade e necessidade, há um tratamento diferenciado para a metafísica dos costumes em relação à metafísica da natureza. Nesse sentido, Kant restringe a metafísica dos costumes à moral *a priori* e as leis da liberdade são chamadas de leis morais. Quando elas são relacionadas às ações exteriores, são chamadas de jurídicas (legalidade) e quando referem-se aos princípios que determinam às ações, são éticas (moralidade). No entanto, algumas ideias são comuns tanto para o aspecto jurídico quanto para o Ético, a exemplo, dever e obrigação. Porém, tais termos podem parecer ir de encontro à questão da liberdade. Contudo, em toda a metafísica dos costumes, Kant explicita princípios pertinentes à práxis humana relativa à liberdade.

Isso significa que as leis jurídicas são referentes à liberdade no seu uso externo e, em contrapartida, as leis éticas estão relacionadas ao sentido interno. Contrariamente ao que pensam muitos comentadores, a Ética, por sua própria natureza, não pode ser considerada como sendo as suas leis relacionadas ao sentido externo como um todo, pois elas não têm uma obrigação exterior como é vista no Direito. Mesmo assim, Kant afirma que a doutrina do Direito e a doutrina das Virtudes não se diferenciam pelos diferentes deveres e sim pela legislação.

Consideramos que na filosofia kantiana há uma distinção entre Ética e Direito. Nesta, o fundamento da Ética é o próprio dever; em contrapartida, o Direito é determinado por elementos sensíveis. Nele é, somente, considerada a exterioridade das ações. Assim, o Direito está inscrito entre as relações intersubjetivas e encontra-se presente no campo das relações práticas do homem com outros homens.

REFERÊNCIAS

BARRA, Eduardo. **Arquitetônica kantiana e gravitação newtoniana**. São Paulo, Scientiæ Zudia, v. 2, n. 3, p. 330, 2004.

BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. Brasília: UNB, 1992.

HÖFFE, Otfried. **O Que é Justiça?**. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos costumes**. São Paulo: Barcarolla, 2009.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste, 1989.

KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. Crítica da Razão Prática. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, I. **A Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

KANT, I. **Carta a Iohann Heinrich Tieftrunk, em 13 de Outubro de 1797**. Studia Kantiana, N 12, V 10, p.195-200, 2012.

PORTA, Mario Ariel. **A Filosofia a partir de Seus Problemas**. São Paulo: Loyola, 2002.

PRAT, Miquel Bastons. **La Crítica de la razón práctica como sabertranscendental, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 9, 89-97, Madrid: Editorial Complutense, 1992.**

RAWLS, John. **Lecciones sobre la historia de la filosofía moral**. Buenos Aires: paidós, 2000.

TERRA, Ricardo. **Kant & o Direito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

TERRA, Ricardo R. **A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana**. Filosofia política 4, Porto Alegre: L&PM, 1987, p. 49-65.

TORREITI, Roberto. **Manuel Kant: estudio sobre los fundamentos de la filosofía critica**. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1980. p.269.

2. JUSTIÇA EM HEGEL



<https://doi.org/10.36592/9786587424934-02>

Eduardo Luft¹

I

Considerações iniciais

Justiça cósmica?

A racionalidade humana dá-se, em Hegel, sempre sob o pano de fundo da racionalidade mais vasta do conceito, a razão objetiva que pervade tudo o que é e pode ser pensado, tudo o que existe e pode existir. Podemos dizer o mesmo da justiça? Para além da justiça humana, há algo como uma justiça cósmica em Hegel?

Enlaçamentos

É algo que investigaremos ao final deste ensaio. Esta remissão antecipada ao desfecho de nosso texto, contudo, quer salientar o fato de que a ação humana não pode ser pensada, em dialética, fora do contexto mais abrangente de uma ontologia geral, sendo a esfera do direito uma entre as várias outras esferas que constituem o sistema de filosofia em seu todo. O sentido dado por Hegel ao conceito de direito já é, por si, bem abrangente, envolvendo todo o campo do espírito objetivo, quer dizer, desde tópicos mais próprios ao que hoje em dia entenderíamos como o núcleo duro do direito, ao menos em uma perspectiva estritamente liberal, e que Hegel denominava o direito abstrato, passando pela moral e desembocando, no ápice da eticidade, em uma filosofia da história.

Importante recordar este ponto, pois a ação humana não pode ser compreendida, em Hegel, fora da dialética do ser em geral. A ontologia dialética é uma ontologia relacional e processual, como revelam já os primeiros estágios do

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Pós-doutorado em Frankfurt – Alemanha. Professor dedicação exclusiva do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

desdobramento categorial desenvolvido na *Ciência da Lógica*, o coração do sistema, a Nova Metafísica que quer explicar a razão objetiva que inere a tudo o que há, ou, na terminologia hegeliana, o conceito. Assim como as determinações do pensamento ou categorias, como ser, nada e devir, não podem ter seu sentido tematizado isoladamente, mas devem ser compreendidas sempre como momentos de uma dada rede de determinações ou uma configuração semântica, não há ação humana sem o enlaçamento com outras ações humanas, nem identidade pessoal constituída fora do âmbito das interações sociais. E assim como estes enlaçamentos semânticos não podem se desdobrar ao infinito nas redes categoriais, sob pena de cairmos na má-infinitude, em uma cadeia de heterodeterminações sem fim, e toda determinação de sentido perder-se no vazio, no indeterminado (de todo modo, inconceitualizável e impensável), mas dobram-se sobre si mesmos em processos de autodeterminação que se densificam contrastando-se com outros processos de autodeterminação, também as tramas interacionais terminam dobrando-se sobre si mesmas em processos de autodeterminação contrastados com outros processos de autodeterminação. Na esfera da ação humana, autodeterminação é autonomia, e este jogo entre autonomias recíprocas² é o reino da liberdade. Disto advém o sentido amplo do conceito de direito em Hegel, envolvendo todo o vasto campo de manifestação da liberdade humana.

Eu e o outro

É sob o pressuposto desta teoria relacional da liberdade que Hegel desenvolve, em sua *Filosofia do Direito*, uma crítica interna ao conceito moderno, individualista, de subjetividade. Crítica interna em seus dois sentidos, tanto uma crítica interna forte, quer dizer, uma refutação da posição adversária por detecção de contradição entre seus pressupostos teóricos³, quanto uma crítica interna fraca, uma reavaliação da posição rival sob o pressuposto de um quadro categorial mais abrangente que

² Veremos depois, todavia, que esta teoria estritamente relacional da subjetividade, presente em estado embrionário no jogo entre as substâncias reciprocamente independentes, ao final da Doutrina da Essência, que permitiria iluminar a intersubjetividade como marca do conceito, foi subvertida na transição para a Doutrina do Conceito, na *Lógica* hegeliana.

³ Como veremos ao investigar a teoria da sociedade civil.

supera e guarda (o *Aufheben* hegeliano) elementos da teoria criticada⁴.

A ação humana não pode ser compreendida fora das interações sociais. Todavia, o conceito moderno de subjetividade parece negar este fato. Claro, a ênfase moderna em uma teoria da subjetividade como núcleo do projeto de sistema vai, até certo ponto, na direção certa. Só a emergência da subjetividade em seu sentido mais próprio, quer dizer, o sujeito livre, faz emergir a esfera do direito. Tudo o que a precedeu no tempo histórico, toda a ação humana não mediada pelo pensamento reflexivo, crítico, pode ser considerada no máximo como a proto-história do direito. O sujeito inaugura a liberdade reflexiva e se eleva a fundamento do mundo do espírito, a esfera da cultura. Com ela inicia, para Hegel, a história propriamente dita, a história da civilização, mas é só na modernidade que o sujeito encontra sua manifestação mais própria e plena: a partir da revolução cartesiana, o sujeito é elevado a alicerce de todo o sistema de filosofia, pois é na certeza do pensamento que pensa a si mesmo que a dúvida, levada a seu extremo, encontra o seu destino. A posição cartesiana foi consolidada na Doutrina da Ciência de Fichte: o eu, só o eu, é o fundamento incondicionado do sistema de filosofia, e tudo o que não é o eu é apenas objeto para o eu. Mais do que fundamento do mundo da cultura, o eu eleva-se a fundamento do mundo (fenomênico) em sua totalidade, já que tudo aquilo que não é o eu mostra-se agora como mero não-eu, mero fenômeno ou aparência para o eu, mesmo o vasto reino da natureza, compreendido agora como ferramenta ou instrumento para a satisfação dos alvos impostos pela subjetividade. Pode-se ver, por isto, a Doutrina da Ciência fichtiana como a consumação de todo o pensamento moderno: o eu é, em sua autonomia, em sua autarquia radical, fundamento de si mesmo e fundamento do mundo. Tudo o que não é o eu é relativo ao eu, e só o eu é absoluto. Mas, se o eu ou o sujeito autônomo, incipiente no pensamento antigo e agora consolidado na modernidade, é o fundamento do mundo, o que são, para ele, as outras subjetividades que se querem igualmente livres?

⁴ Cf. Luft, 1995, p.13ss.

Submissão e libertação

Aqui reside o núcleo do impasse do pensamento moderno e, não por nada, é a célebre resposta dada a este impasse por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, a dialética do senhor e do escravo, talvez o texto mais elucidativo para iluminar os pressupostos da *Filosofia do Direito*. Lá vemos por que o postulado moderno do eu autárquico é autocontraditório, e por que só na interação com outros⁵ pode a subjetividade provar-se de fato subjetividade autônoma.

Se o eu, o puro eu, é o fundamento único e exclusivo de si mesmo e do mundo - o único mundo conhecido, a realidade fenomênica -, se tudo o que há é resultado de atos de autoposição deste eu na busca pelo conhecimento de si mesmo (eu teórico) e pela realização de sua liberdade (eu prático), como sustentado pela Doutrina da Ciência de Fichte, então o que dizer dos demais sujeitos que se consideram, por igual, o fundamento último de si e do mundo? O resultado desta aporia é que o sujeito só poderia realizar-se como autônomo negando a autonomia do outro eu, e vice-versa. Ao levar às últimas conseqüências a tese desta soberania absoluta, o modelo egocêntrico da liberdade desemboca na luta entre consciências descrita na *Fenomenologia*⁶. Hegel visa desdobrar, neste contexto, não uma refutação teórica do idealismo subjetivo, elevado, como vimos, a representação máxima da teoria moderna (egocêntrica) da subjetividade, mas uma refutação pragmática. O sucesso do domínio de uma consciência pela consciência rival mostrar-se-á como o seu fracasso: a consciência dominante, ou senhor, conquista uma autonomia apenas aparente ou instável, como só pode ser uma autonomia que é apenas minha autonomia, com a exclusão de todas as demais, uma autonomia inefetiva e precária justamente ao minar as condições objetivas de realização da liberdade, o campo frutífero da interação humana. Mas há outro ensinamento crucial

⁵ Bom lembrar que a necessidade de reconhecimento pelo outro para a realização da liberdade do eu já havia sido antecipado por Fichte (cf. Wood, 2016): o eu precisa ser limitado pela demanda de um outro eu para realizar-se como eu prático; o problema é que o ponto de partida de Fichte, uma teoria do eu ou da (auto)consciência, parece estreito demais para permitir a presença de uma outra consciência, a não ser como um postulado *ad hoc*. Daí a superação do idealismo subjetivo em um idealismo objetivo em Hegel, o movimento da consciência à razão objetiva ou conceito que, ao menos potencialmente, poderia abarcar a dimensão intersubjetiva e a constituição comunitária do eu. Para uma visão mais detalhada deste impasse de Fichte, cf. Brinkmann, 2020.

⁶ Cf. Hegel, GW, v.9, p. 109ss.

da dialética do senhor e do escravo, que explica em grande medida o desfecho surpreendente do texto, que vê no escravo, e não no senhor, a consciência mais próxima da verdade: diante do temor da morte, a consciência sujeitada faz a escolha crucial, aceita perder a liberdade em nome da vida do corpo, quer dizer, aceita o caráter condicionado (não incondicionado) da própria consciência (o eu fichtiano), sua inserção em uma totalidade mais vasta que não pode ser esclarecida pelo idealismo subjetivo. Não há subjetividade sem intersubjetividade, não há autonomia sem autonomia recíproca. Esta é a primeira lição. Mas a segunda e decisiva é que não pode haver intersubjetividade (nem subjetividade, claro) sem a ampliação do idealismo subjetivo em idealismo objetivo, sem a transição da esfera restrita da consciência à ampla esfera do conceito, a razão objetiva.

II

O Direito abstrato

O primeiro pressuposto

Agora podemos compreender o primeiro pressuposto do direito para Hegel, já aventado nos escritos de Bern (1795-6): "Justiça quer dizer que respeito os direitos dos outros"⁷. A primeira pressuposição do direito é a própria liberdade em seu traço relacional: o reconhecimento recíproco de duas (ou mais) individualidades como individualidades livres ou pessoas, seres portadores de direito. E o direito primeiro, inalienável, é o direito à propriedade de si mesmo ou a recusa da possibilidade de escravidão: o ser humano torna-se, então, "propriedade de si mesmo frente aos outros"⁸, sai do estado de natureza e eleva-se à esfera do espírito. A escravidão é, portanto, um caso-limite no âmbito do direito, a "injustiça absoluta"⁹.

O eu encontra na impossibilidade (jurídica) de objetificar o outro, considerá-lo o seu objeto ou a sua posse, o limite absoluto de sua ação no mundo. Mas não se

⁷ Cf. Hegel, GW, v. 1, p.307. O escrito a que remeto nesta citação foi nomeado por H. Nohl "A positividade da religião cristã" (GW, v. 1, p. 493), e assim consta na edição da Suhrkamp (W, v. 1, p.135-6).

⁸ Cf. Hegel, GW, v. 14,1: §57.

⁹ Id. *ibid.*

pode dizer o mesmo de todo o reino do não-eu, na terminologia fichtiana. A minha liberdade encontra seu limite na liberdade do outro, mas não encontra limites na sua relação com tudo o que, na realidade, não é subjetividade. Abre-se, perante o eu, o vasto campo dos objetos, de tudo o que pode ser por ele possuído. A posse ocorre ainda no âmbito da soberania egocêntrica do eu, que tem a si como o fundamento do mundo, e vê tudo o que não é ele mesmo como por ele condicionado e dele dependente: todo o reino do não-eu está à disposição do eu. Mas esta é ainda uma manifestação precária da pessoa em sua relação com o reino de objetos, que só se determina em sua verdade ao transitar da posse à propriedade, porque agora vê-se, enquanto proprietária, capaz de entrar em relações contratuais com outras pessoas, ou seja, inaugurar uma nova etapa na relação de reconhecimento. Embora a liberdade, a autopropriedade, como diriam os pensadores liberais, não possa ser alienada¹⁰, o mesmo não se pode dizer das demais propriedades do eu: os bens outros que não a pessoa podem ser alienados, o que é feito por meio de um contrato.

Autopropriedade¹¹ e propriedade (contratualmente mediada) de bens configuram as leis instauradoras do Direito abstrato. Até aqui Hegel parece muito próximo dos pensadores liberais¹² ou, mais precisamente, da versão kantiana do liberalismo em teoria do direito. Mas é bom lembrar que as obras de Hegel são escritas ao revés. A dialética relaciona-se de modo diverso com os seus pressupostos: enquanto os pensadores analíticos costumam tratar os pressupostos como axiomas certos e indubitáveis de um processo de prova linear, os dialéticos tratam os pressupostos como problemas, a serem criticados e reconstruídos em novas etapas do desdobramento teórico. É assim com a *Fenomenologia do Espírito*, que começa com o problema do realismo ingênuo e o supera por crítica interna,

¹⁰ Isto infringiria o que há de verdadeiro e incontornável no primeiro pressuposto do direito, por ser marca da liberdade como ato inaugural da esfera do direito; o contrário implicaria a possibilidade da escravidão, contraditória com a ideia do direito, como bem diz Hegel.

¹¹ Como diz Locke, "todo ser humano tem propriedade sobre sua própria pessoa" (Locke, 1980, p.274).

¹² A filosofia do direito liberal pode mesmo ser reduzida, em sua versão estrita, a dois e apenas dois princípios: o direito à autopropriedade e à apropriação original (direito a todo bem adquirido sem violência contra terceiros, ou seja, a todo bem possuído originalmente) (cf. Rothbard, 2016). Mas o que é visto, por Rothbard, como axioma de uma Ética da Liberdade, em Hegel é um ponto de partida, mesmo que importante, a ser reconstruído criticamente em teoria da eticidade, reemergindo, portanto, como momento de uma teoria que em muitos aspectos pode ser compreendida como iliberal (depois veremos por quê). Deve-se enfatizar, de todo modo, que mesmo na tradição liberal há polêmica sobre o direito de transferência ou o caso de abandono de terras (cf. Long, 2016).

transitando pelo idealismo subjetivo, também criticamente reconstruído, e desembocando no idealismo objetivo¹³; é assim com a *Lógica*, que desfaz e reconstrói criticamente a teoria clássica do ser-uno (Doutrina do Ser) e o essencialismo (Doutrina da Essência) em nome de uma nova metafísica crítica que tem a teoria do conceito por seu ápice. Devemos esperar o mesmo da *Filosofia do Direito*: o direito abstrato precisa ser reconstruído via crítica interna. As suas falhas cruciais? De pouco adianta a lei estar no papel sem ser assumida, interiorizada, pelas subjetividades, sob pena de apresentar-se como um corpo estranho na vida do espírito. Por outro lado, meros contratos são frágeis sem sua concretização em instituições sociais definidas, garantidoras da efetivação da lei.

Para além dos dualismos

É no confronto com Kant que torna-se explícita a crítica hegeliana ao liberalismo clássico. Devemos lembrar que toda a filosofia prática kantiana nasce de uma resposta ao determinismo da filosofia natural da nova Física, quer dizer, de uma resposta à crise de autointerpretação do sujeito moderno¹⁴. Como pode o sujeito livre, autônomo, ser parte de uma natureza interpretada como máquina determinada, ou seja, composta por eventos (hetero)determinados por outros eventos ou inseridos em tramas causais? A resposta kantiana é o dualismo, não um dualismo metafísico como o cartesiano (dualismo entre *res cogitans* e *res extensa*), mas um dualismo de descrições/explicações que, por assim dizer, cinge ciências naturais (âmbito da razão teórica) e humanas (âmbito da razão prática). Todavia, apesar do dualismo, é uma e a mesma razão que opera nos dois âmbitos, *determinando tudo o que cai sob suas malhas*. A razão teórica opera heterodeterminando eventos em tramas causais, constituindo a esfera fenomênica; a razão prática opera autodeterminando a ação humana ou tornando-a conforme ao demandado por leis autoimpostas pelo próprio sujeito. É o conhecido rigorismo kantiano: uma vez passando pelo crivo do critério de universalização (imperativo categórico), as normas agora universais ou leis são o pressuposto axiomático do qual são deduzidas as máximas, sempre do mesmo

¹³ Cf. Luft/Pizzatto, 2020.

¹⁴ Cf. Luft, 2012.

modo, com total indiferença frente a nossas possíveis inclinações, preferências ou mesmo às peculiaridades do contexto da ação concreta. Ora, fosse o rigorismo da moral kantiana simplesmente ampliado para abarcar a própria esfera do direito, e desembocaríamos em uma teoria política autoritária¹⁵: bastaria ao rei-filósofo ou algo do gênero desvelar as normas ratificadas pelo princípio de universalização (ou algum outro critério *a priori*) para delas deduzir normas concretas que os indivíduos deveriam seguir enquanto membros da sociedade política racional. Mas não é o que Kant faz, claro. Diante do impasse, ele introduz mais um de seus conhecidos dualismos, agora a cindir moral e direito: enquanto à primeira cabe a liberdade positiva (quer dizer, a liberdade entendida como autodeterminação ou autonomia), ao segundo cabe a liberdade negativa (autonomia compreendida agora como independência diante de ou frente a outrem); a moral é rigorista, mas destituída de toda e qualquer eficácia externa (não podendo realizar à força, por coerção externa, o demandado pela razão), enquanto o direito tem a força da lei (coerção externa), mas regra de acordo com uma lei interpretada apenas de modo negativo, a não-interferência na liberdade do outro (princípio da coexistência entre sujeitos igualmente autônomos¹⁶).

Hegel vê neste dualismo kantiano não apenas uma solução tentativa e problemática de um impasse teórico, mas a expressão do estado de coisas da própria cultura moderna em sua relação com o direito. O estado moderno corre o risco de emergir como um ente abstrato que, em sua força regradora, impõe-se como um corpo estranho à esfera do espírito. Ele não faria mais parte da vida do espírito, quer dizer, deixaria de ser expressão de um modo de vida em comum, fruto espontâneo de um *ethos* específico, de uma vivência partilhada e, assim, facilmente reconhecível por todos os que partilham de uma mesma comunidade ética¹⁷. Quanto

¹⁵ Esta é a razão indireta para o duro diagnóstico schopenhaueriano, ao tratar a moral kantiana como uma "moral de escravos" (SW, v. III, p.660). Não por nada, este autoritarismo potencial virá à tona na teoria fichtiana do estado que, embora reconheça, de modo original e muito instigante, a necessidade de um consentimento prévio para a entrada na esfera do direito, e exija do estado um certo grau de respeito à liberdade (e ao direito de propriedade) individual, antecipa os traços autoritários de uma abordagem de controle amplo do estado sobre a economia para realizar o fim preestabelecido da igualdade social (via distributivismo) (cf. Wood, 2016).

¹⁶ O núcleo duro do liberalismo kantiano. Cf. Kant, AA VI, p.231.

¹⁷ Há, neste ponto, um saudosismo hegeliano da suposta vida orgânica da cidade-estado grega que, girando em torno da religião popular, gestava o espírito de um povo, em oposição à religião cristã ocupada em forjar a esfera moral e fazer florescer a individualidade, em um contraste que se refletirá

mais distante do vigor das tradições, mais abstrato torna-se o direito, mais separado da vida íntima do espírito, da consciência de cada sujeito. Ao final, resta da lei apenas a sua força, a expressão bruta do poder, a imposição do aparato estatal sobre cada subjetividade, ou seja, resta apenas heteronomia: a lei foi literalmente naturalizada¹⁸.

III

A moral

A interioridade do eu

À lei não basta ser tida por verdadeira, como pressuposto incontornável do direito (por exemplo, o direito absoluto à autopropriedade), ela precisa ser assumida na interioridade do eu. O sujeito precisa reconhecer-se nela, apreciá-la como expressão de sua própria vida interior, ou seja, como manifestação de sua liberdade. Assim reconhecida, a lei não é apenas lei, mas um bem, o alvo querido pelo sujeito, e sua realização torna-se um dever.

O bem universal

Como a autonomia é expressão não apenas da estrutura reflexiva, circular do sujeito, mas manifestação suprema¹⁹ da mesma forma lógica das estruturas circulares que pervadem o ser em todos os seus modos, quer dizer, a própria estrutura do conceito, o sujeito reencontra em si mesmo não apenas a liberdade, mas a liberdade enquanto expressão plena da própria Ideia do Bem. É o que faz da ontologia dialética não apenas uma ontologia, mas uma ética ontológica: o ser não apenas é, mas é processo de autodeterminação que visa a coerência consigo mesmo

na distinção entre o direito público (ou político, a cidadania grega) e o direito privado (marca constitutiva do direito romano). Como síntese de direito abstrato (privado) e moral, a teoria hegeliana da eticidade (o direito por excelência em Hegel) quer reviver no estado moderno aquela unidade orgânica perdida (cf. Bobbio, 111ss). A estrutura mesma da Filosofia do Direito, portanto, tende a um viés para o uno ou para a ordem que faz submergir a individualidade no organismo vivo do estado, refletindo, como veremos, o vício própria da teoria da liberdade hegeliana, a diluição da liberdade negativa (autonomia como independência) na positiva (autonomia como autodeterminação, coincidência com o demandado pela razão objetiva).

¹⁸ Destino último do positivismo jurídico.

¹⁹ E, por isto, o "absoluto fim último do mundo" (Hegel, GW, 14,1: §129).

ou a autodeterminação estável, cuja manifestação plena é, na natureza, o todo orgânico do universo e, na vida do espírito, como veremos, o todo orgânico do estado.

Qual liberdade²⁰?

Mas o que vem a ser exatamente liberdade para Hegel? Vimos que a dialética defende uma teoria relacional da subjetividade: o eu brota como eu na relação com outros. O bem é este relacionar-se consigo (autocoerência) na relação com outros, este florescimento da autonomia própria na relação com outros seres igualmente autônomos. Mas autonomia é um termo ambivalente²¹, podendo significar tanto aquele *autodeterminar-se* do ser racional (autonomia moral em Kant ou liberdade positiva) quanto a *independência* frente ao arbítrio de outrem (autonomia jurídica em Kant ou liberdade negativa).

Ao final da Doutrina da Essência, ao explicitar a dinâmica recíproca de substâncias compreendidas como "efetividades livres"²², Hegel parecia antecipar²³ uma bela síntese entre estes dois aspectos, agora complementares, da liberdade: ser livre é realizar-se como ser autônomo na relação com outros seres autônomos, em um jogo que faz transparecer tanto o autodeterminar-se de cada substância livre quanto a sua independência (parcial, claro) mútua. Mas a Doutrina do Conceito reverte esta teoria embrionária da relação entre subjetividades reciprocamente livres, ou da intersubjetividade em sentido pleno, em um monólogo da razão absoluta²⁴, e a liberdade negativa potencial é dissolvida na liberdade positiva: livre é agora aquele que atua de acordo com as demandas do conceito, e a liberdade passa a ser entendida como a "verdade da necessidade"²⁵, quer dizer, como autonomia que resolve a linearidade das cadeias de heterodeterminação (necessidade relativa), ainda presente de modo residual na categoria de substância, na circularidade da autodeterminação (necessidade absoluta), justo no ponto em que a categoria de

²⁰ Para o aprofundamento deste ponto, cf. Luft, 2016.

²¹ Cf. Berlin, 1969.

²² Cf. Hegel, GW, v.11, p. 408.

²³ Digo antecipar porque a liberdade vai ser desdobrada depois no âmbito da *Lógica*. Para esta teoria embrionária da intersubjetividade e da liberdade em seu sentido mais próprio, cf. Müller (1993).

²⁴ Para a falta de uma teoria da intersubjetividade na *Lógica* de Hegel, cf. Höhle (1998, p.263ss).

²⁵ Cf. Hegel, GW, v.12, p.12.

substância é convertida na categoria de subjetividade ou no conceito propriamente dito. É sob o pressuposto desta teoria específica da liberdade²⁶ que Hegel explicará o processo de concretização do bem ético na esfera objetiva da eticidade.

Para além do mero dever

Mas um dever é apenas um dever, mesmo que verdadeiro (enquanto de fato expressão da verdade do sujeito, ou seja, da liberdade), é apenas um bem desejado, não a sua realização. Se foi dito acima, portanto, que o direito sem a moral se perde em paradoxos, o contrário também é verdadeiro: abstraída do direito, a moral torna-se uma pálida lembrança da força da lei, uma mera reivindicação sem efetividade alguma, a casca esmaecida do mero dever-ser, literalmente a letra morta da lei.

Em sua verdade, moral e direito complementam-se, são momentos de uma síntese mais elevada que Hegel denomina eticidade.

IV

A eticidade

Os costumes e a razão objetiva

Moral e direito precisam ser conciliados em uma verdade mais ampla, a que Hegel chama *eticidade*. *Sittlichkeit* remete a *Sitten*, os costumes. De fato, o *ethos* é o ponto cego da teoria kantiana. Imagine-se em uma feira, aguardando a vez para comprar as frutas da estação. A seu lado, uma senhora deixa cair a sacola, e tem claramente dificuldade em juntar os produtos espalhados pelo chão. Todos notam o seu olhar de surpresa e sua hesitação. Você ajudaria a senhora? O que o motivaria a fazê-lo? Não é a força da lei, que não obriga nenhum auxílio do gênero, também não é nenhuma norma derivada do mero imperativo categórico. Pode ser um motivo interno, mais emocional do que racional. Mas também está aí, claro, a força da mera presença dos demais. Que poder tem este olhar alheio sobre nós!

²⁶ A *Filosofia do Direito* pressupõe, portanto, a teoria da liberdade desenvolvida na *Lógica* (cf. Weber, 1993, p.16).

O que vem à tona, no caso, não é a força da lei, mas o poder dos costumes, das normas implícitas que estão aí vigorando em nossa vida em comum, em comunidade, e na dificuldade que temos de ser indiferentes à sua demanda (explícita ou implícita). Os costumes podem ter, e muitas vezes de fato têm, um poder sobre nós ainda maior do que a lei, mas não são impostos pela ação da polícia, não entram no território do que Kant chamaria o direito; tampouco são ineficazes e meramente abstratos como as normas da moral kantiana. Os costumes são aquele ponto cego que passa despercebido pela conceituação da filosofia transcendental e permite encontrar uma via alternativa, superando e guardando o conflito entre moral e direito.

Mas a teoria hegeliana da eticidade não é uma mera teoria dos costumes. Como vimos, quando o sujeito vê em si mesmo o movimento para a coerência consigo na relação com outros, o reino da liberdade, reencontra, na verdade, em sua intimidade, o mesmo movimento para a autodeterminação na relação com outros processos de autodeterminação que caracteriza o conceito universal, ou a razão objetiva. E este reencontro não é casual: a trama dos eventos históricos que conforma os costumes dos povos é uma trama racional, pois o real é a ideia exteriorizada, de início perdida na armadilha dos eventos meramente contingentes, mas aos poucos manifestando-se, tornando-se visível nos fenômenos. Hegel, de modo algo surpreendente, não defende uma concepção evolutiva da natureza, mas o reino do espírito está, sim, marcado pelo progresso absoluto da razão na história: o conceito, enquanto lei lógica do mundo, predetermina o fim e as etapas de seu próprio desenvolvimento.

Hegel não pretende, em sua *Lógica*, defender apenas uma teoria relacional e processual. Não se trata somente de desvelar a coerência entre autocoerências dinâmicas como a forma mínima sustentável do ser, deixando à trajetória evolutiva, à história propriamente dita, diríamos nós pós-darwinistas, a manifestação de qualquer modo da coerência entre os n possíveis sob a demanda mínima por coerência que caracteriza, por exemplo, o idealismo evolutivo²⁷. A *Lógica* de Hegel é negativa ou crítica em suas duas primeiras doutrinas, a Doutrina do Ser e a Doutrina da Essência, mas positiva e mesmo determinista na reconstrução da ontologia

²⁷ Cf. Luft, 2005; Cirne-Lima/Luft, 2012; Luft/Pizzatto, 2020.

promovida pela Doutrina do Conceito. A dialética como compreendida por Hegel é uma espécie de hiperlógica²⁸ (ontológica) que predefine o fim do desdobramento do conceito e as etapas percorridas para a realização deste fim. É o que denomino *teleologia do incondicionado*, a marca central do conceito, na terminologia hegeliana.

A partir desta teleologia forte, Hegel fará a sua peculiar leitura da história do processo civilizacional que ilumina e estrutura a sua compreensão do direito em seu sentido amplo, como teoria da liberdade. No direito abstrato, o sujeito apreende a gênese da pessoa como portadora de direito à autopropriedade e à propriedade dos outros bens. Na moral, a pessoa reconhece estes direitos mínimos como a mínima realização da liberdade, e reconhece a liberdade própria e alheia como bem, algo desejado e que deve ser realizado. Mas nada nos diz a moral sobre as condições concretas de realização deste bem. A eticidade deve mapear, portanto, os condicionamentos necessários para o florescimento da liberdade e, vistos sob o prisma da teleologia do incondicionado, tais condicionamentos não deveriam ser compreendidos como o fruto contingente de um processo histórico que, em larga medida, não seria controlado por nenhum de nós, nem por qualquer civilização em específico, nem mesmo por qualquer lógica imanente ao processo histórico; pelo contrário, tais condicionamentos são, à luz da *Lógica* hegeliana, parte integrante do autodesdobramento da própria razão universal ou do conceito e estão, portanto, sob o seu controle. Esta mistura curiosa entre *historicidade* e *transcendentalidade*²⁹, ou, se quisermos, esta história racional objetiva é o cerne mesmo do processo civilizacional como teorizado por Hegel.

Eticidade

A lei do direito (em sentido restrito) é ainda meramente exterior e abstrata; o bem moral, algo próprio apenas à vida íntima do sujeito, sem presença eficaz no mundo. A eticidade é síntese destes dois momentos, não a sua mera conjunção, mas um superar e guardar típico da dialética hegeliana. Certos aspectos destes opostos

²⁸ Cf. Luft, 2011.

²⁹ Como destaca Jaeschke, Hegel está propondo aqui uma síntese intrigante entre a Escola Histórica do Direito (Savigny) e o Direito Natural (relido em uma Teoria Racional (Transcendental) do Direito (Kant, Fichte)) (cf. Jaeschke, 2004, p.27ss).

dissonantes e complementares são criticados e superados, outros são preservados na síntese. A eticidade tem proximidade com os costumes, como já vimos, porque retém destes a presença íntima (traço preservado da moral) das normas aceitas, afirmadas pelo eu, e a eficácia (traço preservado do direito abstrato) própria das normas objetivas, concretizadas na ação humana rotineira.

As pessoas não são átomos sociais, mas brotam emaranhadas a outras pessoas em redes de interação. A forma tética deste agir em conjunto é, para Hegel, a família. O seu oposto complementar antitético é a sociedade civil, o território tenso, dinâmico, das vontades dispersas e atomizadas. A filosofia da economia implícita na teoria hegeliana da sociedade civil reconhece a importância deste momento negativo, antitético, da sociabilidade moderna, este "reino das necessidades" regido pelo egoísmo, capaz de produzir riqueza e desenvolvimento social. Mas traz à luz a contradição íntima deste modo de agir que, enfatizando e levando ao extremo o confronto permanente entre vontades egocêntricas, ao mesmo tempo visa gestar uma vida em comum e arrisca dilacerá-la ou, como acentuarão pensadores contemporâneos³⁰ oriundos da própria tradição liberal, o livre-mercado radicalizado mina as condições de realização da própria sociabilidade liberal. Para Hegel, contudo, e diferentemente do que pensará depois Marx, o estado moderno é capaz de assumir e conciliar estes conflitos, elevando a liberdade a um novo grau de manifestação.

Mas a resposta hegeliana, se ainda distante do grau de totalitarismo a se manifestar no pensamento marxista, não deixa de conter o seu embrião. A ontologia atomista do pensamento liberal é corretamente superada por uma ontologia social relacional e processual: não há propriamente indivíduos, mas pessoas sempre emaranhadas com outras pessoas, em redes dinâmicas de interação. O holismo dialético, no entanto, como já estava explícito na *República* platônica, corre o risco contrário, o de dissolver a individualidade no todo orgânico da coletividade. O descaminho hegeliano estava previamente traçado por sua leitura, como vimos, muito peculiar da liberdade, pois se a compreendemos, não como a síntese estritamente dialética da liberdade negativa e da positiva, mas como a diluição da

³⁰ Cf. Nisbet, 1962, p.236ss; Gray, 1995, p.55, p.88-9.

primeira na segunda, então a realização da liberdade vem a ser a efetivação do que demanda a razão objetiva ou o conceito. E o que demanda a razão objetiva? O que determina a constituição, compreendida como a forma de organização do estado, a manifestação racional da vontade do espírito de um povo. A vontade individual, portanto, se subordina de modo rígido à vontade universal que emana do estado³¹. E a vontade universal que emana do estado não é apenas a vontade do espírito de um povo, pois em um nível ainda superior a vontade deste estado contrapor-se-á às vontades dos demais estados, e estes múltiplos arbítrios encontrarão a sua razão de ser em uma racionalidade ainda mais vasta, a razão do mundo.

A justiça cósmica

Você observa o vento dobrando as árvores na praça em frente ao apartamento. Vai à janela e contempla o céu preenchido por um alaranjado extravagante. O reino de objetos disposto diante de nós, em todo esplendor. Volta ao computador e tem notícia da última especulação científica em cosmologia. Será o universo eterno? Mais surpreendente do que a pergunta pela origem ou eternidade do universo, todavia, é a questão mais singela que passou despercebida enquanto você olhava para a praça: "se é verdadeiro o que estou agora supondo como verdadeiro, que o vento está dobrando as árvores à minha frente, o meu pensamento de fato está dando acesso ao mundo como é. Como isto é possível? Como posso conhecer o mundo?" Ou, a mesma questão agora magnificada pela visão cosmológica: como pode este resíduo do resíduo do resíduo, o caniço pensante referido por certo filósofo, em toda a sua insignificância diante da vastidão que nos cerca, conhecer o todo do universo?

A resposta hegeliana: não há nada de casual nisto; nós somos o ápice do desdobramento do conceito e, como todo o real não é mais do que manifestação do

³¹ O risco daquela "moral de escravos" (cf. nota 14) torna-se agora objetivo: "Nesta obra do espírito do mundo, os estados, povos e indivíduos erguem-se em seus princípios determinados particulares, que encontram em sua constituição e na grande amplitude de suas realizações a sua interpretação e efetividade, de que são conscientes e em cujo interesse se aprofundam; ao mesmo tempo, são instrumentos inconscientes (*bewußtlose Werkzeuge*) e membros daquela obra interior, na qual estas figuras desaparecem, enquanto o espírito em si e para si prepara e elabora a transição para um estágio superior" (Hegel, GW, 14,1: §344).

conceito, em seus diferentes graus, nós somos o ápice da realidade inteira. O universo está programado para conhecer-se a si mesmo através de nós e, neste autoconhecimento, realizar o que tinha de ser realizado. E, sendo a razão prática, como havia antevisto Fichte, apenas o desdobramento ou a conclusão da razão teórica, a própria liberdade é o coroamento de todo este processo.

Para além da justiça humana desdobra-se, portanto, uma justiça ainda mais universal, se se pode falar aqui de justiça. A justiça humana encontra seus limites na esfera do estado. Para além destes limites³², volta a reinar a contingência do arbítrio (liberdade externa) recíproco do jogo da política internacional. Mas, por trás e além deste jogo, conduzindo-o a um destino previamente marcado, a realização plena da liberdade, está o espírito do mundo (*Weltgeist*). Quer dizer, por trás desta "justiça imperfeita"³³ brilha o "direito absoluto"³⁴ daquele povo que, em dado momento histórico, é o representante de um certo estágio de desenvolvimento da liberdade. Na voz deste povo triunfante fala a verdade cosmológica.

Mas como poderia o conceito de "direito absoluto" ser mais do que um pseudoconceito³⁵? Como um tribunal para além de todos os tribunais humanos poderia ser ainda um tribunal, ou pior, o Tribunal? Bom, tudo depende daquela teoricamente precária teleologia do incondicionado já criticada anteriormente³⁶. Caindo ela, desfaz-se todo o arcabouço característico da teoria do espírito hegeliana e, com ele, sua concepção rígida do devir histórico.

O Tribunal da História é a ilusão transcendental hegeliana. A sua *Filosofia do Direito* termina com um ato de fé na história, mas em que tipo de história e em nome de que tipo de liberdade?

³² "É no Estado, no Estado Ideal", diz Cirne-Lima, "que a Justiça se realiza plenamente" (1996, p.188). Mas isto é assim no projeto de sistema do dever-ser (cf. Luft, 2009). Em Hegel, pelo contrário, a ideia nunca é mera ideia, mas conceito efetivo, vigente no mundo. Se a justiça humana é incapaz de realizar-se em plenitude, ela não aponta para um mero dever-ser, para um desejo sempre prorrogado, a perder-se no infinito, mas para um novo âmbito de efetivação no mundo. Este âmbito é, em Hegel, aquele em que vigora a força do espírito do mundo (*Weltgeist*), quer dizer, a história universal.

³³ Hegel, GW, 14,1: §345.

³⁴ Id. *ibid.*

³⁵ "No fim do processo, onde cada Estado não se acha mais diante de outros Estados, mas se acha só diante da história universal, e onde a rigor seria inaplicável qualquer conceito jurídico no sentido técnico da palavra, é formulado o conceito de 'direito absoluto' (*absolutes Recht*) (§§30 e 345), com uma expressão que - dado que 'direito', inclusive em sentido hegeliano, indica sempre uma *relatio ad alterum* - é uma *contradictio in adiecto*" (Bobbio, 1991, p.81).

³⁶ Para esta crítica mais detalhada, cf. tb. Luft, 2001.

REFERÊNCIAS

BERLIN, I. Two Concepts of Liberty. *In: Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

BOBBIO, N. **Estudos sobre Hegel**. 2. ed. São Paulo: UNESP, 1991.

BRINKMANN, K. The Deduction of Intersubjectivity in Fichte's *Grundlage des Naturrechts*. *In: BREAZEALE, D.; ROCKMORE, T. (Orgs.). New essays on Fichte's later Jena Wissenschaftslehre*. Evanston: Northwestern University Press, 2002, p. 5–17.

CIRNE-LIMA, C. **Dialética para principiantes**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

CIRNE-LIMA, C.; LUFT, E. **Ideia e movimento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

GRAY, J. **Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age**. London: Routledge, 1995.

HEGEL, G. W. F. **Gesammelte Werke [GW]**. Hamburg: Meiner, 1968-.

_____. **Werke in 20 Bänden [W]**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-

HÖSLE, V. **Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität**. Hamburg: Meiner, 1988.

JAESCHKE, W. **Direito e Eticidade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

KANT, I. **Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe [AA])**. Berlin: Walter de Gruyter, 1900.

LOCKE, J. **The Second Treatise of Government**. Indianapolis: Hackett, 1980.

LUFT, E. **Para uma crítica interna ao sistema de Hegel**. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

_____. **As Sementes da Dúvida. Investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana**. São Paulo: Mandarim, 2001.

_____. Considerações dialéticas sobre o sistema do dever-ser. *In: DE BRITO, A. N. (Org.). Cirne. Sistema & objeções*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009, p. p.73ss.

_____. A Lógica como metalógica. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, v. 8, n. 15, p. 16–42, 2011.

____. Subjetividade e natureza. *In*: UTZ, K.; BAVARESCO, A.; KONZEN, P. R. (Orgs.). **Sujeito e liberdade: investigações a partir do idealismo alemão**. Porto Alegre: Edipucrs, 2012, p. 205–219.

____. O Conceito de Liberdade na Lógica de Hegel. *In*: BAVARESCO, A.; GUEDES DE LIMA, F. J. (Orgs.). **Direito e Justiça: Festschrift em homenagem a Thadeu Weber**. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p. 152–170.

LUFT, E.; PIZZATTO, R. Idealismos. *In*: LUFT, E.; PIZZATTO, R. (Orgs.). **Dialética hoje: Ética e Metafísica**. Porto Alegre: Fundação Editora Fênix, 2020, p. 17–44.

MÜLLER, M. L. A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade. *Analytica*, v. 1, n. 1, p. 77–141, 1993.

LONG, R. T. Land-locked: a critique of Carson on Property Rights. *Journal of Libertarian Studies*, v. 20, n. 1, p. 87–95, 2006.

NISBET, R. A. **Community and Power (formerly The Quest for Community)**. New York: Oxford University Press, 1962.

ROTHBARD, M. N. **The Ethics of Liberty**. Auburn: Mises Institute, 2016.

WEBER, T. **Hegel. Liberdade, Estado e História**. Petrópolis: Vozes, 1993.

WOOD, A. W. Fichte's Philosophy of Right and Ethics. *In*: JAMES, D.; ZÖLLER, G. (Orgs.). **The Cambridge Companion to Fichte**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 168–198.

3. CONSIDERAÇÕES SOBRE DIREITO EM HANNAH ARENDT



<https://doi.org/10.36592/9786587424934-03>

Hellen Maria de Oliveira Lopes¹

Hannah Arendt (1906-1975), filósofa alemã – ou teórica do político, como preferia ser apresentada – parte em suas reflexões da vivência dos horrores advindos das experiências totalitárias. A narrativa do seu pensamento revela o espanto e a perplexidade com a qual se deparara ao tomar conhecimento das atrocidades perpetradas pelas organizações governamentais totalitárias. Arendt evidencia tal perplexidade ao trazer, no prefácio da parte III de seu livro “Origens do Totalitarismo” (1951), a pergunta hermenêutica acerca da compreensão sobre o que havia ocorrido naqueles governos. A pensadora faz as perguntas que toda sua geração teria que lidar, ao refletir sobre a busca de um sentido para aqueles eventos no qual se depararam. “O que havia acontecido? Por que havia acontecido? Como pôde ter acontecido?”.²

Ao iniciarmos essas considerações abordando as inquietações presentes no pensamento de Hannah Arendt, pretendemos tratar a noção do Direito enquanto fundamento de uma sociedade que garante a liberdade, preza pela participação e que possui em sua origem princípios avessos a qualquer manifestação de cunho autoritário, especialmente se este é perpetrado pelo Estado. Ou seja, uma noção de Direito que se insere nas relações e nos assuntos humanos contendo, por isso, também um cunho político. É necessário, entretanto, esclarecer que o percurso que será feito no decorrer desse texto possuirá um caráter negativo. Ou seja, não buscaremos na obra de Arendt elogios ao Direito em seu aspecto formal tal qual presentes nas democracias modernas.³ Estas testemunharam o enfraquecimento

¹ Doutora em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul com estágio sanduíche na Freie Universität Berlin. Professora dedicação exclusiva do Instituto Federal do Maranhão.

² ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 415.

³ A utilização do termo formal remete aos escritos de Norberto Bobbio e sua diferenciação entre democracia formal e democracia substancial. Por democracia formal o autor compreende aquela que apresenta o conjunto das instituições que garantem a participação de todo cidadão na vida pública,

do seu aspecto mais político, que é a possibilidade de assegurar a ação plural no espaço público.

Esse percurso justifica-se pelo fato de que nossa autora não lidou especificamente com o tema do Direito. A noção de direito que encontramos em seu trabalho é perpassada pela ideia de fundação – propósito das revoluções, como também da crítica presente na ideia de Direitos Humanos – presente na análise do totalitarismo. Partimos, ainda, nossa análise da noção do Direito por uma via afirmativa atrelando-o à política. Dessa forma, mostrando seu espaço de atuação na esfera pública como instrumento de garantia de liberdade e ação. Para isso é importante, ainda, recorrer à noção de lei por compreender que esta asseguraria a fundação do corpo político.

Ao analisar o papel das leis, Arendt descreve, em várias passagens de seus textos, que referenciaremos ao longo deste texto, o modo como estas se constituíram e como se configuraram de modo a estabelecer os limites das ações humanas preservando a liberdade. Para isso, recorre aos exemplos grego e romano com o intuito de traçar o modo como essas duas culturas estabeleceram a noção de lei e, especialmente, a partir dela a fundação. Como a constituição da lei procura trazer em seus pressupostos fundamentais a garantia da estabilidade. Também veremos que toda a estabilidade e garantias propostas pela lei e pelo direito foram apropriadas pelos regimes totalitários de modo a corromper seus princípios fundadores e, conseqüentemente, promover sua instabilidade estabelecendo entre as relações humanas verdadeiros desertos.

pois está presente nas cartas constitucionais. Dessa maneira, o conjunto das leis garante o direito a todos participarem dos assuntos da comunidade, terem acesso a bens como saúde, escola e moradia. Enquanto que na democracia substancial o que se verificará é se esses direitos estão de fato sendo assegurados. Se a constituição, enquanto conjunto de leis, garante o efetivo direito ao acesso a esses bens pelos cidadãos. Segundo Bobbio, "para não nos perdermos em discussões inconcludentes é necessário reconhecer que nas duas expressões 'Democracia formal' e 'Democracia substancial', o termo Democracia tem dois significados nitidamente distintos. A primeira indica um certo número de meios que são precisamente as regras de comportamento acima descritas independentemente da consideração dos fins. A segunda indica um certo conjunto de fins, entre os quais sobressai o fim da igualdade jurídica, social e econômica, independentemente dos meios adotados para os alcançar." (BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. **Dicionário de Política**. V.1 11ª ed. Brasília: Editora UnB, 1998, p. 329). O que propomos, ao trazer tal comparação, é mostrar que o direito presente nas cartas constitucionais foi, especialmente no período de regimes autoritários, apropriado e desviado de suas reais garantias para assegurar a permanência de grupos autocráticos no poder.

A pensadora retoma em suas leituras o modo como os gregos constituíram suas leis e organizaram a *pólis* ao estabelecer suas fronteiras. Na *pólis* grega o *nomos* estava relacionado, inicialmente, à ideia do "Bem objetivo que rege a vida dos indivíduos na cidade",⁴ como assegura Lima Vaz. A criação das leis serviu para assegurar que o agir dos indivíduos em relação à comunidade passaria a ser estipulado pelos deveres de cada um com a ordem da *pólis*. A partir da união entre a virtude do Bem e a noção da lei, Lima Vaz entende que:

(...) o encontro entre *areté* e o *nomos*, se o pensarmos do ponto de vista da lógica do *ethos*, se dá no conceito de justiça (*dikaïosyne*) e, de modo concreto, no 'varão justo' (*aner dikaïos*). (...) A experiência da vida na cidade democrática, tal como aparece por exemplo na lírica de Sólon, o legislador de Atenas, conduz à afirmação dos predicados da justiça, que conotam inequivocamente sua essência ética: a igualdade perante o *nomos* (*isonomia*) que aponta, de um lado, para a *universalização* da norma ética e, de outro, para a *singularidade* do sujeito do *nomos*, princípio da justiça; a equidade (*eunomia*) que exprime a *proporcionalidade* na participação da justiça segundo o direito (*dikaion, jus*) que compete a cada um : *unicuique suum*.⁵

O *nomos* grego representava o modo de vida na esfera pública onde aqueles que gozavam do direito de participação eram abraçados pela noção de justiça e, por essa mesma razão, eram considerados um igual em direitos (*isonomia*). Dentro desse espaço de iguais prevalecia a liberdade. Tanto o espaço de interação entre os indivíduos, a esfera pública, quanto o *nomos* grego são constituições humanas, o que assevera a ideia de que os homens são responsáveis por suas ações e escolhas. Devemos ressaltar que na Grécia clássica não há a ideia do pecado que, como advento do cristianismo, serviu para orientar as ações humanas. Posto isso, a ação de cada indivíduo deve seguir o *ethos* de sua comunidade, não uma normativa metafísica como na religião cristã. A relação é, pois, dos indivíduos entre si e sua comunidade.

⁴ VAZ, H. C. de L. **Escritos de Filosofia IV**: Introdução à Ética Filosófica 1. 6ª ed. São Paulo: Loyola, 2012, p. 89.

⁵ VAZ, H. C. de L. **Escritos de Filosofia IV**, p. 89-90.

A moralidade grega, por significar a ação dos indivíduos, tornou-se fundamento do direito. A *areté* que direciona os indivíduos para o perfeito agir também foi incorporada pelo direito. Jaeger nos esclarece, entretanto, que a "*areté* é um atributo próprio da nobreza".⁶ Esse aspecto torna-se importante porque dele derivamos a visão de mundo que constitui as leis na *pólis* grega, assegurando que a harmonia na comunidade será pautada pela lei que circunscreve os muros da cidade.

Na *ágora*, encontravam-se todos aqueles que, fazendo uso da prerrogativa da *isegoria* (direito à fala), deliberavam sobre os rumos da *pólis*. Para isso, além do direito assegurado ao uso da palavra, entre os cidadãos havia a garantia de estarem lado a lado, uns com os outros por meio da *isonomia*. Ao organizar politicamente a Cidade-Estado, a garantia dada a cada cidadão⁷ da *pólis* era a da igualdade, o que daí deriva em seu sentido originário o significado de Democracia que serviu de ideia prototípica para o que compreendemos hoje modernamente por democracia⁸. A liberdade de pensamento e ação característica da democracia ateniense só era possível porque ao cidadão era garantido tal direito, essa liberdade da coisa política dependia, "por completo", segundo Arendt, "da presença e da igualdade de direitos de muitos".⁹

A liberdade assegurada ao cidadão da *pólis* e o direito de ser reconhecido como cidadão limitava-se, entretanto, aos muros da cidade. Fora dele, observa Arendt, encontrava-se na situação de estrangeiro. Este já se caracteriza como um

⁶ WERNER, J. **Paideia**: formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 26.

⁷ Arendt traça a narrativa em que aponta a concepção de cidadão participativo da *pólis*. Afirma que "No que diz respeito à guerra, a *pólis* grega trilhou um caminho na determinação da coisa pública. Ela formou a *pólis* em torno da *ágora* homérica, o local de reunião e conversa dos homens livres, e com isso centrou a verdadeira 'coisa política' – ou seja, aquilo que só é próprio da *pólis* e que, por conseguinte, os gregos negavam a todos os bárbaros e a todos os homens não-livres – em torno do conversar-um-com-o-outro, o conversar-com-o-outro e o conversar-sobre-alguma-coisa, e viu toda essa esfera como símbolo de um *peitho* divino, uma força convincente e persuasiva que, sem violência e sem coação, reinava entre iguais e tudo decidia." (ARENDDT, H. **O que é política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018, p. 97.

⁸ Obviamente nos distanciamos do ideal grego de democracia em vários aspectos e por vários motivos. Dentre esses aspectos podemos citar a complexidade das relações humanas na modernidade, o aparato burocrático estatal que se transformou em um modo de gerenciar conflitos, a própria crise de representatividade vivenciada. Esta última, em especial, lança luz sobre o esvaziamento da esfera pública, o que traz uma fragilidade maior à ideia de ação política e, conseqüentemente, abre brechas para que, mesmo vivenciando um Estado Democrático, corramos o risco de nos depararmos com novos líderes autocratas nas instâncias de poder. Dessa maneira, Arendt tece críticas às Democracias modernas que apostam suas fichas em pseudorepresentatividade e aliena os indivíduos dos espaços de discussão e participação.

⁹ ARENDT, H. **O que é política?** p. 102.

destituído de direitos, não é livre e não carrega consigo prerrogativas de sujeito político. Enquanto fora dos limites do *nomos*, ao estrangeiro poderia recair todo tipo de infortúnio. “A lei não vale no lado de fora da *polis*”.¹⁰ Destaca-se, com isso, o fato de que a lei na Grécia era artefato de um legislador e não acordo entre os cidadãos. Isso caracteriza, de acordo com Arendt, um caráter pré-político da lei. Porém, a lei, enquanto demarcadora de um território, possui a capacidade de fundação.¹¹

Arendt analisa o modo como os romanos estabeleceram seus acordos que se consolidaram como *lex*. Ao tratar da guerra de Tróia, que teve como uma de suas consequências o surgimento do povo romano, a pensadora apresenta em sua narrativa o ponto em que os troianos derrotados na guerra estabeleceram em um território fora dos domínios gregos uma nova concepção de lei. Como visto anteriormente, tradicionalmente tudo que estava fora dos muros da *pólis* e, por isso, distante do *nomos*, era considerado estrangeiro. Portanto, não se encontrava abarcado pelos acordos legais, éticos e políticos da comunidade.

Arendt ressalta que, assim como a guerra foi proporcionadora da existência política dos gregos, ela também o foi para os romanos. Entretanto, para os gregos, a guerra foi seu início “até o ponto em que, nessa luta, tornaram-se eles mesmos e uniram-se para se assegurar da confirmação definitiva e perpétua da própria essência”.¹² Os romanos, ao final da guerra, não recuaram para uma essência pura. Ao contrário, conseguiram estabelecer com os outros povos alianças capazes de “fazer surgir um novo mundo entre eles”.¹³ Arendt acrescenta que,

Essa solução da questão da guerra – quer tenha sido originalmente própria dos romanos ou tenha surgido apenas posteriormente no decorrer e no adornar da guerra de extermínio de Tróia – é a origem tanto do conceito de lei como da importância extraordinária que a lei e a formação da lei experimentaram no pensamento político romano.¹⁴

¹⁰ ARENDT, H. **O que é política?** p, 114.

¹¹ Arendt afirma que “o que importa é a delimitação de fronteira, não a formação de vínculos e laços. A lei é, por assim dizer, algo por meio de que a *pólis* ingressa em seu viver” (ARENDT, H. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010, p. 243).

¹² ARENDT, H. **O que é política?** p, 111.

¹³ ARENDT, H. **O que é política?** p, 111.

¹⁴ ARENDT, H. **O que é política?** p, 111.

A concepção de *lex romana*, dada originalmente pelo acordo estabelecido com outros povos, significava “ligação duradoura”¹⁵ que estabeleceria um acordo entre cidadão e governo. A *lex romana* figura, a partir desse acordo, um direito que regula e estabelece as fronteiras na relação do governo com o cidadão em sua vida pública e privada. As fronteiras interpostas entre governo e cidadão por meio das leis pressupunha que a violência não fazia parte desse acordo. É importante destacar que, diferentemente do que ocorria na *pólis* grega na qual fora dos muros o cidadão era um estrangeiro, no império romano o cidadão carregava consigo a *lex romana* por meio do salvo-conduto. Ele não era um estrangeiro, sujeito desprovido de pátria, entendida aqui como o local de pertencimento e de garantias legais. Outro aspecto relevante a ser destacado ao falarmos de lei romana é que ela, por propor acordos, possui um caráter político.

Arendt destaca que a lei, tanto em Roma quanto na Grécia, está filiada à capacidade de fazer do *logos* (linguagem) o instrumento mediador de argumentação e contra-argumentação. Disso decorre que, na constituição das leis como algo capaz de fundação, não há mais lugar para a violência, presenciada especialmente no momento da conquista e da expansão. O que a lei funda por meio do diálogo é um corpo político capaz de trazer estabilidade na esfera pública.

O que difere na noção de lei e constituição do corpo político entre romanos e gregos é que, para os primeiros, “a atividade legisladora e com isso a própria lei caíram no âmbito da verdadeira coisa política”.¹⁶ Isso porque a lei estava permeada por um acordo ou contrato entre os homens, o que permitiria relacionar classes antagônicas (patrícios e plebeus). A constituição da ideia de uma república passava por uma reformulação legal e política, o que garantiria que entre os “contratantes” a república seria de fato uma coisa pública (*res publica*)¹⁷. Enquanto que para os gregos, a atividade do legislador encontrava-se distinta da atividade política. Isso ficava evidente pelo fato de que o legislador não precisava ser cidadão da *pólis* para

¹⁵ ARENDT, H. **O que é política?** p, 112.

¹⁶ ARENDT, H. **O que é política?** p, 112.

¹⁷ De acordo com Aguiar, “Direito, em Arendt, remete ao *jus*, uma figura do Direito Romano na qual o pertencimento vem calcado na participação e na relação entre os homens, isto é, a categoria própria para se pensar o Direito em Arendt e a ação”. (AGUIAR, O. A. **Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009, p. 160.).

constituir as leis, o que dava a ela a conotação de fabricação.

Arendt destaca, ainda, um aspecto da lei grega que também serve, analisando as particularidades de cada cidade/país, para compreendermos, de certa forma, como são estabelecidas as leis na modernidade. A autora afirma que “a lei determina a verdadeira fisionomia de seus habitantes, através da qual ela se distingue e sobressai de todas as outras cidades e seus habitantes”.¹⁸ Na análise arendtiana sobre a constituição das leis, a pensadora procura não inserir em sua abordagem os aspectos morais que moldam a constituição das leis e do agir político. Porém, sabemos que o *nomos* grego é derivado do *ethos*. Dessa maneira, ao tratar a moral como pré-política, compreendemos que ela, a moralidade, não era necessariamente o foco de análise de Arendt, por esta ser uma teórica de análise política. Mas não há como separar por completo o peso dos aspectos morais nas ações políticas.

Apesar da forte influência grega no pensamento de Hannah Arendt, a fundação romana delineia melhor o modo como a pensadora concebe a relação estabelecida entre lei, política e povo. Essa relação fundadora é evidenciada pelo “contrato” realizado entre povos, antes inimigos, para o qual, agora, todas as relações estão sob o julgo da lei. Disso decorre que a própria política – enquanto lugar de manifestação da liberdade e da pluralidade – também deveria se mover dentro dos parâmetros da *lex*. Algo que deve ser destacado da análise arendtiana e que permeia, de certa maneira, seus escritos no que diz respeito à própria noção de cidadão, agente detentor de direitos resguardados fora de seu país de origem, trata-se do modo como os romanos estabeleceram suas relações de lei e política por meio de acordos com povos diferentes. Para Arendt, “se se quiser expressar isso em categorias modernas, então é preciso dizer que no caso dos romanos a política começou como política externa”.¹⁹

O estabelecimento de uma política externa por meio de leis que vinculam povos conquistadores e conquistados, possibilitou, de acordo com Arendt, criar um mundo, aqui entendido como um espaço de relações na qual a lei não está apenas para nos obrigar, mas está, especialmente, para garantir que os vínculos estabelecidos garantam a liberdade. Nas palavras da autora,

¹⁸ ARENDT, H. **O que é política?** p, 114.

¹⁹ ARENDT, H. **O que é política?** p, 116.

Até os romanos houve muitas civilizações ricas, grandes e extraordinárias, mas o que havia entre elas não era mundo algum mas sim um deserto através do qual, quando as coisas iam bem, relações se tramavam como linhas e atalhos finos através de terra erma, e que quando as coisas iam mal se propagavam em guerras aniquiladoras e arruinavam o mundo existente. Nós estamos acostumados a entender lei e direito no sentido dos dez mandamentos enquanto mandamentos e proibições, cujo único sentido consiste em que eles exigem obediência, que deixam cair no esquecimento, com facilidade, o caráter espacial original da lei. Toda lei cria, antes de mais nada, um espaço no qual ela vale, e esse espaço é o mundo em que podemos mover-nos em liberdade. O que está fora desse espaço, está sem lei e, falando com exatidão, sem mundo; no sentido do convívio humano é um deserto.²⁰

O modo como os gregos em suas *poleis* e os romanos nas *societas* estabeleceram seus vínculos legais, políticos e morais serviu de modelo para o ocidente. Dessa maneira, para alcançar o propósito de estabelecer a importância das constituições, seu conjunto de leis e garantias para a fundação, é importante analisar com Arendt a Revolução Americana (1776) e a Revolução Francesa (1789), apontando as principais características de cada uma e como as duas não foram de todo exitosas ao tentarem fundar repúblicas nas quais suas constituições de fato garantissem a liberdade política ou a felicidade pública. Constituição compreendida, como pensava Thomas Paine, “uma constituição não é o ato de um governo mas de um povo constituindo um governo. Governo sem constituição é poder sem direito”.²¹

O objetivo das revoluções é estabelecer uma constituição na qual a liberdade do povo seja garantida e que a instauração da república garanta o espaço de relação entre os governantes e os governados. A liberdade do julgo opressor deve ser seguida pela liberdade garantida na própria constituição, que é a base da república.

Arendt aborda as duas revoluções, americana e francesa, e o modo como elas foram guiadas em seus propósitos de fundação a partir da ideia de libertação (consequência da rebelião) e da liberdade (consequência da revolução). Aponta,

²⁰ ARENDT, H. **O que é política?** p, 123.

²¹ PAINE, Thomas. **Os Direitos do homem**: uma resposta ao ataque do Sr. Burke à Revolução Francesa. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 189.

inclusive, o erro de se confundir os dois conceitos, assim como confundir seus objetivos. Afirma que “não existem coisas mais fúteis no mundo do que um rebelião e uma libertação, se não vierem acompanhadas pela constituição da liberdade recém-conquistadas”.²² A constituição da liberdade deve estar posta e garantida na Constituição do país. Ou seja, a defesa apresentada por Arendt às revoluções é a de que elas consigam chegar a seu objetivo último que é a fundação de um governo constitucional. Para isso, não é suficiente a libertação do povo dos ditames de um tirano, é necessário ir além. A pensadora acrescenta que

É claro que a noção de governo constitucional nada tem de revolucionário em sua gênese ou conteúdo; ela significa simplesmente um governo limitado por leis e a salvaguarda das liberdades civis por meio de garantias constitucionais, como são expressas nas várias declarações de direitos que foram incorporadas às novas constituições e são amiúde tidas como parte mais importante, as quais nunca foram entendidas como expressão dos novos poderes revolucionários do povo, e sim, ao contrário, como dispositivos necessários para limitar o poder do governo, mesmo no corpo político recém-fundado.²³

Ao limitar o poder do governo, as constituições abrem prerrogativas para que a vontade popular seja soberana. Este é um dos principais motivos pelos quais as revoluções sempre estiveram no horizonte daqueles que pensaram um país com um corpo político e um povo livres; ou seja, um país que não vive à sombra de tiranias.²⁴

²²ARENDT, H. **Sobre a Revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 190.

²³ARENDT, H. **Sobre a Revolução**, p. 190.

²⁴ O governo constitucional, por meio de suas leis, estabelece fronteiras e garante estabilidade, permitindo que os homens se comuniquem uns com os outros. Nas “Origens do Totalitarismo”, a autora já apresenta essa ideia que traz como pano de fundo a reflexão sobre a novidade surgida a cada nascimento e com ele a imprevisibilidade do que possa ocorrer. A estabilidade proposta pela lei deve assegurar que a novidade não traga consigo tempestades destrutivas. Arendt apresenta essa noção, ao afirmar que “No governo constitucional, as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem. A cada nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em potencial passa a existir. A estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todas as coisas humanas, um movimento que jamais pode cessar enquanto os homens nasçam e morram. As leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível; os limites das leis positivas são para a existência política do homem o que a memória é para sua existência histórica: garantem a preexistência de um mundo comum, a realidade de certa

Arendt se propõe, ao tratar das revoluções – especialmente a americana e a francesa- apontar qual ou quais elemento (s) revolucionário (os) poderia (m) ser identificado (s) ao se estabelecer uma constituição, levando-se em conta a afirmação da autora de que um governo constitucional não é revolucionário. Nesse caso, é importante compreender que tipo de governo estava implementado anteriormente aos movimentos revolucionários, posto que Arendt evidencia que o propósito das revoluções era a “fundação da liberdade.”²⁵ Entretanto, fundar a liberdade requer uma mudança estrutural, coisa que as revoltas não foram capazes de estabelecer.

Compreendermos que as revoltas, por apresentarem em seu mote de ação política a tentativa de mudança do *status quo*, lançam luzes a questões que precisam ser revistas em uma dada sociedade. Para isso, o uso da violência em todo seu processo é algo comum, pois se torna o meio mais eficaz para mostrar a insatisfação dos grupos em revolta. Isso pode, é claro, provocar certas mudanças, como, por exemplo, forçar um governo à renúncia. O ponto de distinção que entendemos ser necessário estabelecer entre revolta e revolução é a mudança mais ampla, estrutural que a segunda tende a alcançar.

O conceito de revolução, novo para as ciências políticas, já pressupõe um deslocamento daquilo que se poderia observar nos movimentos de revolta. Como destacado anteriormente, ao propor como fim a liberdade, as revoluções tendem a transformar toda uma estrutura política e legal. Por este motivo, as revoluções irrompem na história como novidade. De acordo com Rocha, no verbete revolução presente no Dicionário de Conceitos Políticos,

O conceito de “revolução” moderno está associado aos elementos “novidade”, “início” e “violência”, ausentes no significado original das palavras e nos seus primeiros usos metafóricos na política. Mas uma característica do termo astronômico que se manteve durante os processos revolucionários foi a ideia de irresistibilidade do movimento cíclico dos astros, visualizado na noite de 14 de julho de 1789, em Paris quando o duque de La Rochefoucauld Liancourt informou

continuidade que transcende a duração individual de cada geração, absorve todas as novas origens e delas se alimenta. (ARENDR, H. **Origens do totalitarismo**, p. 619).

²⁵ ARENDR, H. **Sobre a Revolução**, p. 191.

a Luis XVI sobre a queda da Bastilha, a libertação de alguns prisioneiros e a defecção das tropas do rei diante de um ataque popular, pano de fundo para a exclamação do rei: "Cést une revolte", corrigida por Liancourt: "Non, sire, c'est une révolution".²⁶

Enquanto uma revolta pode ser contornada com brevidade e sem trazer consequências profundas para o governo vigente, a revolução se propõe a algo duradouro. Sua durabilidade reside, sem sombra de dúvidas, na Constituição que deve surgir logo após a revolução. Deve-se, inclusive, salientar a importância da organização popular nas discussões a respeito do ordenamento legal que será constituído. Arendt deixa clara a diferença entre uma constituição imposta pelo governo ao povo, ou seja, aquela em que apenas os especialistas participam das discussões; e aquela em que o povo toma a direção das discussões e constituem seus governos.

Ao tratar do modo como se deu a constituição americana e a francesa, Arendt apresenta uma diferença importante no que diz respeito à noção de homem – proposto na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – no qual aponta que "Todos os homens nascem iguais".²⁷ A noção de cidadão, que já indica aquele que pertence à cidade, categoria que em Arendt não justificaria ou, não seria motivo suficiente como garantia de direitos universalmente pensados como são os Direitos Humanos.²⁸ E a ideia de homem universalizada, o que deveria pressupor garantias legais para além das fronteiras de sua nação. Porém, não é suficiente para tais garantias tendo em vista sua característica abstrata. Arendt aponta que

²⁶ ORTEGA, A; SILVA, S, P, R. **Dicionário de conceitos políticos**. São Paulo: Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo, 2020, p. 142.

²⁷ **Declaração de direito do homem e do cidadão – 1789**. <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>. Acessado em 13/01/2021.

²⁸ Na interpretação de Aguiar, a crítica arendtiana aos Direitos Humanos pensados na modernidade apresenta, em certa medida, o paradoxal aspecto de que foi pensado para abarcar a ideia de homem, porém, restringiu-se à noção de cidadão. Isso visto pelos acontecimentos que se sucederam no período dos regimes totalitários. Ele afirma que, "os direitos humanos vêm desta feita pensados não como uma idealizada realização do bem ou de uma essência eterna do homem, mas condicionados à garantia da cidadania, a uma possibilidade de viver, decidir no destino comum e ser responsabilizado pelas ações e opiniões, evitando, assim, qualquer tipo de criminalização em razão de um pertencimento étnico e social". (AGUIAR, O. A. **Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt**, p. 160-161). Desta maneira, tais direitos não dariam conta dos apátridas, refugiados, etc.

A proclamação dos direitos humanos durante a Revolução Francesa, pelo contrário, significava muito literalmente que todos os homens em virtude do nascimento, se tornavam detentores de determinados direitos. As consequências dessa mudança na ênfase são enormes, tanto na teoria quanto na prática. A versão americana, de fato, proclama apenas a necessidade do governo civilizado para toda a humanidade; a versão francesa, porém, proclama a existência de direitos fora e independente do corpo político, e então passa a igualar esses chamados direitos, a saber, os direitos do homem *qua* homem, aos direitos dos cidadãos. (...) O problema desses direitos sempre foi que só poderiam ser direitos dos nacionais, e que eram invocados apenas como último recurso por aqueles que haviam perdido seus direitos normais enquanto cidadãos.²⁹

Arendt critica a ideia da garantia de direito a todos os homens que chegam nesse mundo. Analisando o evento do totalitarismo³⁰ e todo seu ineditismo no trato político e na manipulação legal, a pensadora se insere no rol dos críticos à ideia de um jus naturalismo³¹. Para a filósofa pensar uma norma de conduta com caráter

²⁹ ARENDT, H. **Sobre a Revolução**, p. 198.

³⁰ No capítulo intitulado "O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem" presente em seu livro *Origens do totalitarismo*, Arendt inicia sua análise apresentando como ponto crítico a ideia de um direito que a todos seria garantido. Para a autora, essa ideia é incompatível com o que foi de fato vivenciado pelos migrantes de guerra. Afirma que "uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os direitos: eram refugos da terra". (ARENDR, H. **Origens do totalitarismo**, p. 369).

³¹ O jusnaturalismo ou direito natural opera com a noção de que todos os indivíduos, ao nascerem, carregam consigo direitos inalienáveis e válidos universalmente. Dentre os direitos mais importantes, o que se poderia hierarquizar como o primeiro de todos, e para o qual as garantias são imprescindíveis, está o direito à vida. Como exemplo de discussão sobre a noção de direito natural tem-se o pensamento de Thomas Hobbes, que apresenta em seu *Leviatã* a concepção de que "o Direito Natural, a qual escritores usualmente chamam de *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder como queira, para a conservação de sua própria natureza; ou seja, de sua própria vida e conseqüentemente, de fazer qualquer coisa que considere, dentro de seu julgamento e razão, como os meios mais aptos para chegar a esse fim. (...) O primeiro ramo dessa regra contém a primeiro e fundamental lei da natureza; isto é, buscar a paz e segui-la. O segundo, em suma, do direito natural, a saber, que possamos nos defender com todos os meios". (HOBBS, T. **Leviatã**. Petrópolis: Vozes, 2020, p.123-124). O filósofo apresenta as garantias dos homens, ou daquilo que Arendt chama de ideia abstrata de homem. O ponto ao qual Arendt incide sua crítica é que a perseguição travada pelos regimes totalitários às minorias não desnudara apenas os seus direitos, mas a própria ideia de homem, pondo em suspenso a noção de Direitos do homem. "O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano". (ARENDR, H. **Origens do totalitarismo**, p. 408). Ser apenas humano significa não necessitar de qualquer aporte legal ou noção de civilidade, como Arendt acrescenta ao dizer que as nações civilizadas poderiam ser reduzidas à selvageria por garantir apenas a ideia de humanidade e não a de homem. (Cf. ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 409).

imutável e universalmente válida é perder de vista o aspecto contingencial próprio das comunidades e, especialmente, a noção de que a ação e o discurso perpassam as relações intersubjetivas de cada povo. “A legitimidade do Direito”, afirma Aguiar, “não pode ser proveniente da própria lei tecnicamente pensada, mas resultado de um diálogo comum e incessante que garante e, ao mesmo tempo, é alimentado pela cidadania”.³²

Isso nos leva a pensar que o formalismo da lei pode abrir precedentes para situações em que não ocorra a consolidação das relações humanas. Processos evidenciados em sociedades massificadas na qual os indivíduos perdem de vista o sentimento de pertença. Como consequência disso, a formação da lei pode servir para demarcar a distância que os indivíduos devem situar-se uns dos outros. Veremos, como resultado, menos ações intersubjetivas e, conseqüentemente, menos diálogos. O Direito, não proveniente do formalismo legal, como bem apontou Aguiar, mas como aquele que perpassa a categoria da ação, é que se faz presente no pensamento arendtiano.

O evento do totalitarismo, que sem dúvida alguma marcou a trajetória de vida e a trajetória acadêmica de Arendt, foi um acontecimento importante para se perceber que o esvaziamento do espaço da ação, a ausência do diálogo e da intersubjetividade, o individualismo e a massificação, assim como a ausência do sentido de pertença, são conseqüências nutridas ao longo do período de crise totalitária e que atingiu de modo significativo a noção de Direito e a ideia do “ter direito”.

A tragédia que se abateu para alguns segmentos da sociedade no período de regimes totalitários revelou a fragilidade de uma concepção de Direito universal ao qual todos os seres humanos fariam jus. É necessário chamar atenção para o fato de que a garantia dos direitos aos indivíduos pressupõe certa estabilidade para a comunidade. Essa estabilidade, no pensamento arendtiano, está atrelada à política. Pensar um ordenamento jurídico a partir da análise arendtiana é mostrar que os sujeitos possuidores de direitos poderão acessar a esfera pública e agir nela sem cerceamento da liberdade de participação. “Esse é, em primeiro lugar,” de acordo

³² AGUIAR, O. A. **Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt**, p. 165.

com Aguiar, “o sentido de lei e da justiça para Arendt: preservar o espaço de aparição e revelação dos homens como agentes”.³³

Na narrativa arendtiana sobre o totalitarismo fica claro que noções como Direito, ordenamento legal e, principalmente, liberdade de ação são apropriadas pelo regime e ganham versões incompatíveis com o que até então a tradição apresentava. O ódio gerido e administrado nas instituições públicas, enquanto locais de poder, foi direcionado para os mecanismos legais. O “não matarás”, por exemplo, que antes era ilegal do ponto de vista do direito, e pecado do ponto de vista religioso, inverteu-se³⁴ sob o propósito de que o “inimigo” é alguém que deve ser eliminado.

O inimigo aqui é aquele para quem os pressupostos dos Direitos humanos não conseguiram abarcar. Eles são parte dos grupos considerados minorias e a quem o regime reuniu todos os esforços para extinguir da face da terra. A pensadora afirma que

Com o surgimento das minorias na Europa oriental e meridional e com a incursão dos povos sem Estado na Europa central e ocidental, um elemento de desintegração completamente novo foi introduzido na Europa do pós-guerra. A desnacionalização tornou-se uma poderosa arma da política totalitária, e a incapacidade constitucional dos que haviam perdido os direitos nacionais permitiu aos governos opressores impor a sua escala de valores até mesmo sobre os países oponentes.³⁵

Quando os Estados totalitários desnacionalizam aqueles considerados “refugos da terra”, ocorre algo completamente novo, levando-se em conta o que propunha os direitos humanos. A perda da pátria – ou a perda do *status* de cidadão – acarretou a perda completa de direito. O que permite vislumbrar a crítica de Arendt

³³ AGUIAR, O. A. **Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt**, p. 170.

³⁴ É importante destacar que a noção de que existe uma população que deve ser eliminada, atrela-se ao fato, chamado atenção por Arendt, de que ao direito foi associada à noção de bom ou útil. Qual o risco dessa associação? Arendt apresenta mostrando que o lema de Hitler era “o direito é aquilo que é bom para o alemão.” (ARENDR, H. **Origens do totalitarismo**, p. 407). Um pequeno desvio daquilo que se considera bom para uma determinada comunidade pode ser causa significativa para que essa comunidade compreenda que o bom será eliminar uma parcela de sua população. Arendt ressalta que esta comunidade pode ser “altamente organizada e mecanizada chegue, de maneira democrática – isto é, por decisão da maioria –, à conclusão de que, para a humanidade como um todo, convém liquidar certas partes de si mesma. (ARENDR, H. **Origens do totalitarismo**, p. 407).

³⁵ ARENDR, H. **Origens do totalitarismo**, p. 372.

à fragilidade daqueles direitos que nasceram com o objetivo de resguardar o homem enquanto ser concreto não apenas na ideia de homem que se buscava estabelecer. “Os direitos humanos (...) se referia a um ser humano, abstrato, que não existia em parte alguma”.³⁶ Sua crítica chega, inclusive, aos Estados que basearam suas cartas constitucionais na declaração dos direitos do homem. Porém, não havia garantias quando de fato era necessário.

Os Direitos do Homem, afinal, haviam sido definidos como “inalienáveis” porque se supunha serem independentes de todos os governos; mas sucedia que, no momento em que seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los.³⁷

Nessa direção, fica claro para Arendt que os Direitos do homem, universalizáveis, não se encontram acima dos governos, mas só existem de fato enquanto os indivíduos encontram-se sob a tutela de um Estado. “Os Direitos do Homem, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexecutáveis sempre que surgiram pessoas que não eram cidadãos de algum Estado soberano.”³⁸ Ou seja, os Direitos do homem não conseguiram operar para além dos governos. Não há, portanto, independência e, dessa maneira, os homens só são abarcados pelos Direitos do homem se também o são pelos direitos nacionais – direitos civis. O que fica claro no pensamento arendtiano com relação aos apátridas que, retirada a capa protetora dos direitos³⁹ que possuem, restou-lhes a nudez de serem apenas corpos biologicamente constituídos, impossibilitados de “encontrar um novo lar”.⁴⁰

³⁶ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 396.

³⁷ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 397.

³⁸ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 399.

³⁹ Arendt ressalta que a “a segunda perda sofrida pelas pessoas destituídas de seus direitos foi a perda da proteção do governo, e isso não significava apenas a perda da condição legal no próprio país, mas em todos os países. Os tratados de reciprocidade e os acordos internacionais teceram uma teia em volta da terra, que possibilita ao cidadão de qualquer país levar consigo a sua posição legal, para onde quer que vá (de modo que, por exemplo, um cidadão alemão sob o regime nazista não poderia nem no exterior contrair um casamento racialmente misto devido à leis de Nurembergue). No entanto, quem está fora dessa teia está fora de toda legalidade (assim, durante a última guerra, os apátridas estavam em posição invariavelmente pior que os estrangeiros inimigos, que ainda eram de certo modo protegidos por seus governos, através de acordos internacionais)”. (ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 400).

⁴⁰ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 399.

Lançados em um mundo sem quaisquer garantias de direitos, os apátridas e refugiados perdem, de imediato, a noção de comunidade e todas as características atreladas a ela: "a textura social na qual haviam nascido e na qual haviam criado para si um lugar peculiar no mundo".⁴¹ A readaptação da linguagem é quase como a necessidade de um novo nascimento. Sem ela a ação, tão importante para tornar-se visível no espaço público, é criticamente comprometida. Nesse sentido, qualquer reivindicação por direitos é fragilizada. Talvez por isso Arendt tenha dito que a desnacionalização se tornou uma arma poderosa dos governos totalitários contra aqueles considerados indesejados.

Um cidadão de uma dada comunidade, ao cometer um crime, perde o direito temporário à liberdade; alguém pode perder o direito à propriedade de um determinado bem; porém, apesar de perder alguns direitos, ainda possui os direitos humanos porque pertence a uma comunidade. Arendt chama a atenção para o fato de que os apátridas perderam os direitos civis, por não possuírem ou pertencerem mais a uma comunidade, e não conseguiram ser abarcados pelos direitos humanos. Ou seja, não havia mais na face da terra quaisquer dispositivos legais que promovessem garantias.

Ao invés de operar com a ideia de um homem abstrato, os direitos humanos precisam observar o homem em sua concretude, ou seja, sujeitos capazes de ação e pertencentes às mais diversas comunidades políticas. Somente compreendendo o significado da perda do lar é que se compreenderá a ideia arendtiana do "direito a ter direito". Pertencer a uma comunidade significa ter o direito de opinar, de manter relações com os outros sujeitos e, principalmente, ter direito a ação. Dessa maneira, pertencer a uma comunidade significa que os sujeitos possuem as prerrogativas para carregarem os direitos (pressupostos legais) consigo.

Não ter uma comunidade que promova aos sujeitos certas garantias, os expõem ao silêncio. Como Arendt analisou, tais sujeitos são privados especialmente daquelas prerrogativas que os tornam seres políticos e, por isso, visíveis no mundo, que são o direito de opinar e agir. Ela nos diz que

⁴¹ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 399.

Só conseguimos perceber a existência de um direito de ter direitos (e isso significa viver numa estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões) e de um direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada, quando surgiram milhões de pessoas que haviam perdido esses direitos e não podiam recuperá-los devido à nova situação política global.⁴²

A perda do "direito a ter direito" e a impossibilidade de expor suas ideias e agir significa o aniquilamento moral, pois não se possui mais um lar no mundo - e pensar a moralidade pressupõe que se esteja inserido em uma comunidade e sua teia de relações. Isto sugere que opinar perdeu seu valor de relacionar. Assim também como a perda de agir aniquilou o político, pois este necessita da esfera pública para aparecer. E, acima de tudo, é necessário que essa esfera pública seja o lugar da pluralidade na qual todos os agentes devem se manifestar. Ausente o espaço público dessa pluralidade, o risco posto por Arendt é de que os desertos comecem a surgir. Sua compreensão é a de que "somente a perda da própria comunidade é que o expulsa (o homem) da humanidade."⁴³

Arendt, assim como todo filósofo, está pensando os acontecimentos de seu tempo. Suas reflexões chegam até nós como uma ponte para que possamos observar os acontecimentos dos nossos tempos e nos orientarmos na direção de compreendermos a fragilidade das relações humanas, assim como as atitudes que podem fragilizar todo ordenamento legal de um determinado Estado. Ela deixa claro que o papel da lei não é dizer o que os homens devem fazer, mas aquilo que não devem. "A legalidade", aponta Arendt, "impõe limites aos atos, mas não os inspira; a grandeza, mas também a perplexidade, das leis nas sociedades livres está em que apenas dizem o que não devemos fazer, mas nunca o que se deve fazer".⁴⁴ Não dizendo o que deve ser feito, as sociedades modernas e civilizadas podem, a depender de seus interesses políticos, mover a lei para uma rota que pode contrariar inclusive aquilo que ela impõe como limite.

⁴² ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 403.

⁴³ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 405.

⁴⁴ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 621.

O ponto em questão é para deixar claro que em Arendt não se dissociam as questões legais de uma discussão política. Ambas só são possíveis de serem pensadas inseridas em uma comunidade de sujeitos capazes de opinar e agir. Para que exista a política e as leis, é necessário que na pluralidade dos agentes seja possível a intersubjetividade. O que vimos ao longo dessa exposição foi um olhar crítico, quando se trata da fragilidade que pode surgir nos ordenamentos legais em períodos críticos da história humana, como foi o totalitarismo. Também um olhar crítico no que concerne aos Direitos humanos a necessidade de uma real efetivação, não só na história passada vivenciada pelos apátridas e narrada por Arendt ao longo de sua obra.

Nos nossos dias, seria necessário também rever as políticas de refugiados, tendo em vista que a quantidade desse tipo de população e a frequência com que eles se lançam em busca de novas comunidades que possam lhes garantir uma vida sem conflitos é enorme. Lidar com refugiados, na modernidade, não é mais tratar de corpos excepcionais. Isto requer dos países signatários de tratados internacionais debruçarem-se com mais afinco sobre essas questões que tratam de seres humanos e não de refugos sobre a terra. Arendt sugere a necessidade de uma pressão dos direitos humanos:

Portanto, só aparentemente a necessidade da imposição dos direitos humanos se relaciona com o destino dos autênticos refugiados políticos. Estes necessariamente pouco numerosos, ainda gozam do direito de asilo em muitos países, e esse direito age, de maneira informal, como genuíno substituto da lei nacional.⁴⁵

Arendt cita os refugiados políticos, porém acreditamos que, em se tratando dos direitos humanos, eles têm o dever moral e legal - lembrando do "direito a ter direitos" - de serem estendidos a todos os tipos de refugiados. Sua imposição, nos dias atuais, é cada vez mais urgente.

⁴⁵ ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*, p. 401.

BIBLIOGRAFIA

AGUIAR, O. A. **Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

ARENDR, H. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **O que é política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.

_____. **Sobre a Revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N; PASQUINO, G. **Dicionário de Política**. V.1 11ª ed. Brasília: Editora UnB, 1998.

Declaração de direito do homem e do cidadão – 1789.
<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>. . Acessado em 13/01/2021.

HOBBS, T. **Leviatã**. Petrópolis: Vozes, 2020.

ORTEGA, A; SILVA, S, P, R. **Dicionário de conceitos políticos**. São Paulo: Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo, 2020.

PAINE, Thomas. **Os Direitos do homem**: uma resposta ao ataque do Sr. Burke à Revolução Francesa. Petrópolis: Vozes, 2019.

VAZ, H. C. de L. **Escritos de Filosofia IV**: Introdução à Ética Filosófica 1. 6ª ed. São Paulo: Loyola, 2012.

WERNER, J. **Paideia**: formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

4. UMA CONCEPÇÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA: J. RAWLS



<https://doi.org/10.36592/9786587424934-04>

Thadeu Weber¹

1 INTRODUÇÃO

J. Rawls é um dos maiores expoentes da Filosofia Política Contemporânea. A “justiça como equidade” é a marca de seu projeto jurídico-filosófico. Expô-lo implica explicitar suas formulações e reformulações na tentativa de compreendê-lo como uma concepção política de justiça.

Um Estado Democrático de Direito pressupõe um “pluralismo razoável”, isto é, uma sociedade democrática marcada pela convivência e coexistência de uma diversidade de doutrinas religiosas, morais e filosóficas. É o “fato do pluralismo razoável”. O problema de Rawls gira em torno da possibilidade de construir uma concepção de justiça que possa ser endossada por essa diversidade de doutrinas. Pode ser formulado da seguinte forma: Considerando a sociedade como um “sistema eqüitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais”, como determinar os termos eqüitativos dessa cooperação ou “que princípios de justiça são mais apropriados para determinar direitos e liberdades básicos, e para regular as desigualdades sociais e econômicas das perspectivas de vida dos cidadãos?” (Rawls, 2003, p. 58). Como fundamentar esses princípios? Poderiam ser formulados por uma autoridade externa? Pela lei divina? Ou são resultado de um acordo entre as partes interessadas? (cf. Rawls, 2000, p. 65).

A tese da “justiça como equidade”, defendida pelo autor, é a de que os “termos eqüitativos de cooperação social provêm de um acordo celebrado por aqueles comprometidos com ela” (Rawls, 2003, p. 20). Os princípios de justiça, que devem orientar as instituições sociais, são resultado desse acordo. Sua função é definir “os termos eqüitativos da cooperação social”. Mas, como em meio a um pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais é possível chegar a um acordo em torno de

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professor dedicação exclusiva da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Direito da PUCRS.

uma concepção de justiça, ou de princípios de justiça que deveriam orientar as instituições políticas e sociais mais importantes, especificando os direitos e deveres fundamentais, mormente a Constituição política?

Desenvolver uma concepção política de justiça é o principal intuito do autor americano nas reformulações propostas de *O Liberalismo Político*. Indicar os principais aspectos dessa concepção é o propósito do presente capítulo. Isso inclui a explicitação de temas como a posição original e a construção e reformulação dos princípios de justiça; a delimitação de uma concepção política de justiça; o consenso sobreposto e a ideia de razão pública, entre outros.

2 A POSIÇÃO ORIGINAL: a construção dos princípios

Ao conjunto das condições dentro das quais o contrato social é realizado ou em que os princípios de justiça são construídos, Rawls dá o nome de "posição original", constituído pelo "véu da ignorância". Diz ser sua tentativa a de "generalizar e elevar a uma ordem mais alta de abstração a teoria tradicional do contrato social representada por Locke, Rousseau e Kant" (Rawls, 1997, prefácio). Sua teoria situa-se, portanto, dentro da tradição contratualista. Não se trata, pois, de um intuicionismo e sim de um construtivismo político.

Para que um acordo possa ser efetivamente válido do ponto de vista da justiça política, deve dar-se dentro de certas condições. Mas dentro de que condições esse acordo deve ser realizado para que o resultado seja justo, isto é, que os princípios sejam justos? Que tipo de procedimento trará um resultado justo?

Em primeiro lugar, é preciso que se diga que esse acordo somente é possível em torno de uma concepção política de justiça e não em vista de uma "doutrina moral abrangente". Refere-se à estrutura básica da sociedade, isto é, "as principais instituições políticas, sociais e econômicas" e não à vida como um todo (Rawls, 2000, p. 54). Em segundo lugar, o estabelecimento do acordo da posição original pressupõe uma concepção normativa de pessoa. Caracterizando a sociedade como um sistema equitativo de cooperação, a concepção de pessoa a ser adotada deve ser condizente com essa estrutura. Trata-se de alguém que é capaz de tomar parte de um sistema equitativo de cooperação, respeitando os direitos e deveres dos outros. Está

pressuposta a capacidade de cooperação social. Mais especificamente, o autor atribui às pessoas duas "capacidades da personalidade moral": a capacidade de ter senso de justiça (de ser razoável) e a capacidade de ter uma concepção de bem (de ser racional) (Rawls, 2000, p. 62). Essas capacidades ou qualidades morais são condições de possibilidade da cooperação social. Por isso, "uma pessoa é alguém que pode ser um cidadão" (Rawls, 2000, p. 61). Daí o aspecto normativo: o exercício da cidadania requer senso de justiça e a capacidade de desenvolver uma concepção do bem. Ora, na posição original, os cidadãos, com as capacidades citadas, são representados como pessoas livres e iguais. Isso significa que eles, além de terem uma concepção do bem, podem revê-la e modificá-la sem que isso afete sua condição de cidadãos, ou seja, continuam tendo seus direitos fundamentais garantidos. Sua identidade política não é alterada. Essa concepção política de pessoa está pressuposta na posição original e, por conseguinte, na concepção política de justiça.

As condições dentro das quais esse acordo da posição original deve ser celebrado referem-se à "forma de deliberação das partes" e aos "aspectos estruturais da posição original" (Rawls, 2000, p. 122). As pessoas livres e iguais devem estar equitativa e simetricamente situadas; não se pode permitir que algumas tenham "maiores vantagens de barganha" do que outras, e ameaças do uso da força e coerção devem ser eliminadas (Rawls, 2000, p. 66). A posição original é equitativa porque os cidadãos são iguais nos aspectos relevantes. Isso significa dizer que eles têm capacidades morais e de julgamento que os habilitam a serem membros cooperativos da sociedade.

A posição original é introduzida como sendo "a melhor forma de elaborar uma concepção política de justiça para a estrutura básica a partir da ideia fundamental da sociedade como um sistema duradouro e equitativo de cooperação entre cidadãos considerados livres e iguais" (Rawls, 2000, p. 69). Para que essa sociedade consiga ser um sistema duradouro e equitativo de cooperação é fundamental um "acordo prático" em torno dos "elementos constitucionais essenciais", quais sejam: "os princípios fundamentais que especificam a estrutura geral do Estado e do processo político [...] e os direitos e liberdades fundamentais e iguais de cidadania" (Rawls, 2000, p. 277 e 2003, p. 39). Outros valores que não políticos não entram em questão. Para atingir esse acordo, o "véu da ignorância" impõe-se como limite ao

conhecimento. Concessões de todas as partes precisam ser feitas; interesses particulares e imediatos exigem mediação para que sejam universalizáveis, acrescentaria Hegel.

Para originar um resultado justo, requer-se que criemos uma situação de equidade. Isso é atingido pelo que Rawls chama de "justiça procedimental pura". As partes devem estar simetricamente situadas, isto é, devem estar equitativamente situadas como livres e iguais. Devem, portanto, ser eliminadas as "vantagens de barganha" que fatalmente surgem na sociedade, eivada de interesses particulares. Para que os princípios escolhidos sejam justos, o procedimento adotado deve ser justo, isto é, eqüitativo. O exercício da autonomia requer essas condições. Por isso, fala-se em "justiça como eqüidade". Os efeitos das contingências, que são fonte de disputas, precisam ser ignorados. Eles são impedimentos para um acordo. Ninguém sabe propriamente quem ele é na posição original, ou seja, enquanto hipoteticamente submetido a um "véu da ignorância". É o limite do conhecimento. Trata-se de um experimento mental, com vistas a um acordo político.

Dessa forma criam-se as condições favoráveis para um "consenso sobreposto". Ninguém sabe de seu lugar na sociedade; não conhece suas habilidades naturais, nem suas capacidades intelectuais; não conhece sua concepção do bem, nem sabe de sua posição econômica e nem sabe a que geração pertence. Os princípios escolhidos nessas condições podem ser tidos como justos, pois, numa situação de equidade, todos podem concordar com eles. Essa situação, ou a satisfação dessas condições, é que gera autonomia. Equitativamente situados, podem os cidadãos concordar com os princípios escolhidos para orientarem os termos da estrutura básica de sua sociedade, isto é, as principais instituições sociais e políticas. As doutrinas éticas abrangentes podem endossá-los, pois isso atende aos seus interesses. Nesse caso, o procedimento de construção dos princípios é justo. É claro que as partes conhecem "os fatos genéricos sobre a sociedade humana" e que afetam a escolha dos princípios de justiça. (Rawls, 1997, p. 148). Dentro delas podem ser referidas as relações políticas; os princípios da teoria econômica; as leis da psicologia humana, etc. As doutrinas éticas abrangentes é que não podem ser validadas, pois não conduzem a um acordo. É por isso que o Estado não pode ser confessional.

Pode-se observar que o exercício da autonomia pressupõe a possibilidade da liberdade negativa, para usar uma terminologia kantiana. A escolha ou construção dos princípios de justiça requer que sejam ignoradas as contingências e informações particulares. Precisam ser descartadas as possibilidades de formulação de princípios que possam favorecer somente interesses particulares. É claro que o "véu da ignorância" refere-se prioritariamente ao estágio da construção ou adoção dos princípios de justiça e que vai sendo gradualmente retirado nos estágios posteriores, ou seja, quando da aplicação dos mesmos. No estágio judicial, isto é, no estágio da aplicação dos princípios aos casos particulares, o véu da ignorância é totalmente retirado. Portanto, sem as restrições impostas às informações particulares, na posição original, não é possível elaborar uma teoria da justiça. A negociação somente é possível tendo em vista os limites impostos ao conhecimento. As "restrições formais ao conceito do justo" são insuficientes.²

Pelo exposto fica muito claro que a posição original é um "artifício de representação". O acordo estabelecido é hipotético e a-histórico: hipotético porque as partes se perguntam sobre o que poderiam acordar e não sobre o que acordaram, e nós cidadãos perguntamo-nos sobre o que concordaríamos se estivéssemos submetidos ao "véu de ignorância"; a-histórico, na medida em que não se supõe que o acordo se tenha efetivamente realizado ou venha a realizar-se.³ Ele é "resultado de um processo racional de deliberação em condições ideais e não-históricas que expressam certas exigências razoáveis" (Rawls, 2000, p. 326). Isso indica que a posição original é um "procedimento de representação" ou um "experimento mental" (Rawls, 2003, p. 24), mas indispensável para a elaboração de uma teoria da justiça.

Em *Justiça como Equidade: uma reformulação*, o estadunidense insiste em dizer que a posição original é um procedimento de escolha. Já não insiste mais tanto no processo de construção, mas na escolha de princípios a partir de uma lista composta pelas "mais importantes concepções de justiça política existentes em

² Os princípios de justiça devem ser gerais, quanto à sua formulação; universais, quanto à sua aplicação; públicos e irrecorríveis (cf. 1997, p. 140 e 2003, p. 121).

³ Esse caráter hipotético e a-histórico da posição original é o que Rawls tem em comum com o contratualismo moderno de Hobbes, Locke e Rousseau. Com algumas diferenças, ambos indicam para um estado de natureza pré-social, com função metodológica. Divergem quanto à concepção de estado de natureza, mas não quanto ao caráter hipotético e a-histórico. O tipo de Estado que defendem decorre da concepção de natureza humana que apresentam.

nossa tradição de filosofia política" (Rawls, 2003, p. 117). Nesse caso, a posição original não seria propriamente um procedimento de construção, mas de seleção, entre princípios já existentes. Mesmo assim, isto é, no procedimento de seleção, as condições da posição original devem ser atendidas. Sem isso não haveria acordo. As partes, depois de terem examinado e considerado as principais concepções de justiça política encontráveis na tradição da filosofia política, selecionam determinados princípios para orientarem suas instituições políticas mais importantes. É o "equilíbrio reflexivo" (cf. Rawls, 2003, p. 43). Os "juízos refletidos" são emitidos dentro de certas condições favoráveis, dadas pela posição original. Eles pressupõem, obviamente, as "capacidades morais" dos cidadãos, já referidos, sobretudo o senso de justiça.

Para a compreensão do conceito de autonomia, o mais importante é perceber que as partes, na posição original, estejam simetricamente situadas. Como poderão resultar princípios justos se o "lugar" da negociação não colocar os interessados ou seus representantes em situação eqüitativa? Tendo as capacidades morais e as faculdades de julgamento em grau mínimo necessário para participar da cooperação social, as partes, como livres e iguais, são autônomas. E os cidadãos são capazes de concordar com os princípios escolhidos porque são resultado de um procedimento justo. Para se chegar a esse resultado é indispensável que sejam eliminadas as "posições vantajosas de negociação", isto é, as características e circunstâncias particulares das pessoas, e as escolhas sejam feitas apenas a partir do conhecimento dos "fatos genéricos" de uma sociedade. Somente isso permite um acordo em torno da escolha dos princípios de justiça. A equidade lhes dá autonomia e esta, enquanto permite o acordo, resulta em justiça. A ignorância momentânea dos interesses particulares coloca os cidadãos em condições de fazerem escolhas universalizáveis, no caso, princípios de justiça, estes sim passíveis de valerem para todos os cidadãos de uma determinada sociedade.⁴

Análoga à posição kantiana no que se refere à ausência de influências externas na determinação da vontade nas ações meritórias, Rawls preconiza a necessidade da mesma autonomia na construção dos princípios de justiça. As condições impostas

⁴ Ver paralelo estabelecido por Rawls entre "desinteresse mútuo" e a noção de autonomia em Kant. Afirma: "a suposição do interesse mútuo deve permitir que a escolha de um sistema de objetivos finais seja livre" (*Uma Teoria da Justiça*, p. 278).

às partes na posição original correspondem, de certa forma, à concepção de liberdade negativa de Kant, ou seja, a independência de determinações empíricas. É preciso insistir: enquanto não forem temporariamente ignorados ou deixados de lado os interesses pessoais, não é possível chegar a um acordo sobre os princípios que deveriam orientar nossas principais instituições políticas e sociais, sejam elas escolhas entre princípios de regimes democráticos historicamente bem sucedidos ou a construção de novos princípios. O resultado da posição original, isto é, o procedimento de seleção dos princípios de justiça, é justo porque a posição original é equitativa. É por isso que Rawls chama a posição original, constituída pelo véu da ignorância, como um "caso de justiça procedimental pura". As partes são autônomas porque os princípios de justiça são selecionados como "resultado de um processo de deliberação racional" e neste processo elas não se vêem determinadas por nenhum princípio de direito e de justiça previamente dado (cf. Rawls, 2000, p. 118). Nenhuma opinião externa interfere no seu processo de construção. Cabe somente a elas, enquanto equitativamente situadas, especificar os termos de cooperação social. E essa especificação não depende de nenhuma doutrina moral abrangente. Portanto, os princípios acordados são justos porque resultantes de um procedimento justo e este é justo porque equitativo.

Além disso, é preciso insistir que o véu de ignorância é *uma* das condições da posição original, mas não a única e não pode ser vista isoladamente. Ele soma-se a outras condições da posição original: as "circunstâncias da justiça" e "as restrições formais ao conceito do justo". Entre as circunstâncias objetivas Rawls indica o território geográfico definido e entre as circunstâncias subjetivas refere os planos de vida dos sujeitos da cooperação (cf. Rawls, 1997, p. 137). As restrições referem-se à formulação, à aplicação, à publicidade e ao caráter terminativo dos princípios de justiça (cf. Rawls, 1997, p. 140). Que eles sejam gerais, universais, públicos e irrecorríveis limita ou até mesmo impossibilita a construção de princípios que possam favorecer os interesses particulares daqueles que as partes representam. (cf. Rawls, 2003, p. 140). Princípios devem satisfazer certas restrições formais. Caso contrário, sequer são princípios. Essas restrições, somadas aos limites ao conhecimento (véu de ignorância) tornam a posição original, porque equitativa, um procedimento justo. A "negociação", na posição original, não é possível sem os "limites impostos ao

conhecimento". Isso mostra que as "restrições formais do conceito do justo" não são suficientes para a construção dos princípios que constituem a "justiça como equidade". O véu da ignorância lhes é acrescentado como limite ao conhecimento e, com isso, tornar o acordo possível.

Observação adicional deve ser feita no que se refere à eficácia desse acordo em torno dos princípios de justiça na posição original. Para sustentar uma base pública de justificação, um outro acordo é necessário: refere-se às "diretrizes da discussão pública", bem como diz respeito aos critérios que decidem sobre as "informações e conhecimentos relevantes na discussão de questões políticas" (Rawls, 2003, p. 126). Portanto, o acordo da posição original tem duas partes: uma refere-se aos princípios de justiça e a outra diz respeito aos "princípios de argumentação" e às regras dentro das quais os princípios se aplicam. Trata-se da "razão pública", como veremos.

3 OS PRINCÍPIOS (POLÍTICOS) DE JUSTIÇA: formulações e reformulações.⁵

A explicitação e delimitação da concepção de justiça efetuada por Rawls no *Liberalismo Político* e em *Justiça como equidade: uma reformulação* inclui uma reformulação dos princípios de justiça tal como enunciados em *Uma Teoria da Justiça*. A ênfase, agora, está nos direitos políticos. O autor quer evitar que sua concepção de justiça possa ser entendida como uma doutrina moral abrangente. Não se pode perder de vista, no entanto, que a "justiça como equidade é moldada para uma sociedade democrática" (Rawls, 2003, p. 55). Tenta, portanto, responder a uma questão fundamental e que não se cansa em repetir: quais são os princípios de justiça mais adequados para uma sociedade cooperativa, constituída por cidadãos livres e iguais, e que procuram concretizá-los em suas principais instituições? Nessa

⁵ Rawls distingue três tipos de princípios: 1º Princípios para as instituições: são os dois princípios aos quais nos referiremos na seqüência; são os princípios para a estrutura básica de uma sociedade democrática liberal. Referem-se principalmente à Constituição Política. 2º Princípios para indivíduos: incluem o princípio de equidade, que obriga a cada pessoa a fazer a sua parte no que se refere às regras das instituições, e os deveres naturais, tais como o dever de promover instituições justas e o dever de não causar dano ao próximo. 3º Princípios para o Direito Internacional ou princípios para o Direito dos Povos, tais como os princípios da igualdade, da autodeterminação e o da autodefesa. Referimos, aqui, apenas os princípios para as instituições.

sociedade está pressuposto um pluralismo razoável, isto é, uma diversidade de doutrinas abrangentes e razoáveis, por vezes, conflitantes. Portanto, considerando o pluralismo razoável, que princípios deveriam orientar nossas principais instituições sociais e políticas?

Em *Teoria*, numa das formulações, o autor anuncia o primeiro princípio da seguinte forma: "Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para os outros" (Rawls, 1997, p. 64). Ainda em *Teoria*, uma outra formulação fala em "sistema *total* (grifo nosso) de liberdades básicas iguais" (cf. p. 275). No *Liberalismo Político* escreve: "Todas as pessoas têm igual direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projeto este compatível com todos os demais; e nesse projeto, as liberdades políticas, e somente estas, deverão ter seu valor garantido" (p. 47). O segundo princípio reza: "as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculados a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade eqüitativa de oportunidades; e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade" (Rawls, 2000, p. 48).

As alterações do primeiro princípio são significativas. A ênfase está nas liberdades políticas ou nas que se referem ao domínio do político, e no estabelecimento de prioridades. Está, também, na explicitação do próprio conteúdo dos princípios. Essa delimitação tem em vista um possível acordo em torno de alguns direitos fundamentais. Além disso, admitem-se conflitos no efetivo exercício dos direitos e liberdades fundamentais. Prioridades devem ser estabelecidas. O primeiro princípio deveria, então, estabelecer um conjunto de liberdades realmente essenciais. Aliás, a prioridade do primeiro princípio sobre o segundo já em *Teoria* havia sido fixada. Na revisão dessas liberdades básicas, o autor americano deixa claro que a prioridade da liberdade (do primeiro princípio sobre o segundo) "significa que uma liberdade básica só pode ser limitada ou negada em benefício de outra ou de outras liberdades básicas, e nunca em favor de um bem público maior ..." (Rawls, 2003, p. 156). Insiste no fato de que nenhuma das liberdades básicas é absoluta, uma vez que, em caso de conflito, podem ser limitadas. Por isso a referência a um

“esquema coerente de liberdades” ou a “todo esquema de liberdades básicas” e não simplesmente “liberdades básicas iguais” (Rawls, 2003, p. 147). É o conjunto de liberdades que deve ser assegurado, embora não de forma igual. A limitação de um direito fundamental deve fortalecer o “sistema total das liberdades iguais”. A prioridade recai sobre “todo o esquema de liberdades básicas” (Rawls, 2003, p.147). Uma liberdade básica pode ser restringida em nome de outra ou quando o conjunto delas sai fortalecido. Regulamentações são necessárias para o próprio exercício das liberdades.

Nessa reformulação há um destaque para a apresentação de uma lista de direitos e liberdades realmente essenciais. A questão é: quais são as liberdades fundamentais a serem garantidas por uma Constituição? Tendo em vista que os princípios da justiça se aplicam à “estrutura básica”, e mais especificamente à Constituição, quais são os elementos constitucionais essenciais em torno dos quais é necessário um acordo político? Observe-se que a ênfase está no acordo político e não num possível acordo em torno de princípios éticos ou religiosos. Ora, a instituição política mais importante é a Constituição. É nesta que as liberdades fundamentais devem estar asseguradas. A lista delas, apresentada por Rawls, contempla a liberdade de pensamento e de consciência; liberdades políticas (o direito de votar e de participar da política) e liberdade de associação; a integridade física e psicológica da pessoa; os direitos e liberdades abarcados pelo Estado de Direito (cf. Rawls, 2003, p. 62 e 2000, p. 345 e 1997, p. 65). Essa lista, que pode ser aumentada, precisa estar contemplada em qualquer regime democrático. É, portanto, elemento constitucional essencial, portanto, conteúdo da razão pública.

Uma importante reformulação ou explicitação elaborada, por Rawls, refere-se ao primeiro princípio de justiça, ao chamar a atenção para a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos tendo em vista o exercício dos direitos fundamentais. Refere-se a um aspecto ignorado nas formulações dos princípios em *Uma Teoria da Justiça*. Diz no início do *Liberalismo Político* que o primeiro princípio pode “ser precedido de um princípio lexicamente anterior, que prescreva a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos, ao menos à medida que a satisfação dessas necessidades seja necessária para que os cidadãos entendam e tenham condições de exercer de forma fecunda esses direitos e liberdades” (Rawls, 2000, p.

49). A satisfação das condições básicas de vida digna é condição de realização dos direitos fundamentais. O autor está se referindo à alimentação, habitação e saúde. Esse é o mínimo material, chamado pelo autor de "mínimo social". É, portanto, elemento constitucional essencial, que pode ser entendido como um mínimo existencial, componente do conteúdo do princípio da dignidade humana.⁶

Na reformulação da "justiça como equidade", tal como desenvolvida no *Liberalismo Político* e em *Justiça como Equidade: uma reformulação*, o mais importante talvez não seja a lista apresentada, mas a explicitação de como essa lista pode ser formulada. Isso é novidade na reformulação dos princípios. Há duas maneiras de fazê-lo: a histórica e a analítica (cf. Rawls, 2000, p. 346 e 2003, p. 63). Quanto à histórica: se examinarmos os regimes democráticos historicamente mais bem sucedidos, certamente encontraremos uma lista de direitos e liberdade protegidos, mais ou menos coincidente com a lista apresentada. Mesmo que esse tipo de informação não esteja disponível às partes na posição original, reconhece o autor, está disponível para nós que estamos elaborando a "justiça como equidade" (cf. Rawls, 2000, p. 346). Somos nós que permitimos às partes um conjunto de alternativas, entre as quais estão os princípios referidos e, é claro, que o conhecimento histórico influencia o conteúdo desses princípios.

Quanto à maneira analítica, a questão é: quais são os direitos e liberdades realmente essenciais para o exercício das faculdades morais das pessoas livres e iguais, isto é, o senso de justiça e a concepção do bem? Em outras palavras: que direitos e liberdades precisam ser assegurados e protegidos para que os cidadãos desenvolvam o senso de justiça e uma concepção do bem? As liberdades indicadas certamente serão essenciais para que os cidadãos desenvolvam essas capacidades. Não se desenvolve o senso de justiça sem liberdade de pensamento e expressão. Não se desenvolve uma concepção do bem sem respeito à integridade física e moral. Nesse sentido, pode-se dizer que o primeiro princípio abarca elementos constitucionais realmente essenciais. Esses elementos incluem valores eminentemente políticos, os valores da justiça política, expressos pelos princípios de justiça, tais como os valores da liberdade política e civil igual, de igualdade equitativa

⁶ Sobre o assunto mínimo existencial (mínimo social) e "bens primários" em Rawls, ver Thadeu Weber, *Ética e Filosofia do Direito*, capítulo VI.

de oportunidades e reciprocidade econômica. É sobre esses temas que o acordo se faz necessário.

Tendo em vista que o primeiro princípio de justiça tem prioridade sobre o segundo, isto é, as liberdades básicas têm *status* especial, é fundamental que a lista dessas liberdades inclua as liberdades realmente essenciais. Caso contrário, não será possível administrar possíveis conflitos. O critério está dado na pergunta: quais são os direitos e liberdades essenciais para o adequado desenvolvimento do senso de justiça e da concepção do bem?

A revisão proposta para o segundo princípio refere-se ao "significado da igualdade eqüitativa de oportunidades". Ela exige, esclarece o autor, "não só que cargos públicos e posições sociais estejam abertos no sentido formal, mas que todos tenham uma chance eqüitativa de ter acesso a eles" (Rawls, 2003, p. 61). Isso significa dizer que os que têm o mesmo nível de habilidades e disposição deveriam ter as mesmas chances de sucesso, seja qual for sua classe social. Além disso, uma sociedade justa deve estabelecer oportunidades iguais de educação para todos. Isso não pode depender de renda ou status social. Na formulação do segundo princípio pode-se observar que também ele contempla valores políticos. Destacam-se os valores da igualdade eqüitativa de oportunidades; a igualdade e a reciprocidade sociais (cf. Rawls, 2003, p. 129). Além disso, Rawls destaca ainda como valores políticos os da razão pública: "Inscrevem-se nas diretrizes de discussão pública e das etapas necessárias para garantir que a discussão seja livre e pública, bem como informada e razoável" (Rawls, 2003, p. 129). Virtudes como a razoabilidade e a boa-fé podem ser acrescentadas.

4 UMA CONCEPÇÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA.

Uma das mudanças fundamentais efetuadas por Rawls nas suas revisões de *Teoria*, refere-se à correta compreensão e a uma maior delimitação da "Justiça como Eqüidade": ela deve ser entendida não como uma "concepção política de justiça". Isso, em *Teoria*, segundo próprio autor reconhece, não fica claro. Aliás, o autor reconhece que nessa obra a distinção entre uma concepção política de justiça e uma doutrina filosófica abrangente, não é discutida (cf. Rawls, 2000, p. 24). Essa

ambigüidade, em *Teoria*, é eliminada na medida em que a “justiça como equidade” for entendida como uma concepção política e não geral de justiça (cf. Rawls, 2000, p. 25). A ideia de “consenso sobreposto”, tendo em vista o pluralismo de doutrinas filosóficas, religiosas e morais, e de “razão pública”, acompanha essas revisões. Se, em *Teoria*, a ideia de uma sociedade bem-ordenada é considerada, pelo próprio Rawls, como pouco realista é porque é orientada por uma concepção de justiça enquanto “doutrina (ou parte de) moral abrangente”. A revisão e a especificação feita no *Liberalismo Político* corrigem esse defeito, isto é, a justiça como equidade, enquanto orientadora e organizadora da sociedade bem-ordenada, deve ser entendida como uma concepção política e pública de justiça.

Na tentativa de explicitar essa concepção, partimos da ideia da sociedade como um “sistema equitativo de cooperação”. Surge, de imediato, a questão fundamental sobre a justiça política de tal sociedade. A mais completa formulação parece ser a do *Liberalismo Político*: “Como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais que se mantêm profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis?” (Rawls, 2000, p. 45 e 91). O que efetivamente se quer saber é qual a concepção de justiça mais adequada para especificar os termos equitativos da cooperação social entre os cidadãos e, considerando a diversidade daquelas doutrinas, em constante conflito, quais são os “fundamentos da tolerância?”.

A resposta a essas questões passa por uma concepção política de justiça e não, como já foi dito, por uma concepção moral geral e abrangente (cf. Rawls, 2000, p. 55).⁷ É claro que ela é, também, uma concepção moral, mas, como escreve Rawls, trata-se de uma “concepção moral elaborada para um tipo específico de objetivo, qual seja, para instituições políticas, sociais e econômicas” (Rawls, 2003, p. 54). Inclui valores, mas valores da justiça, isto é, valores políticos, que são expressos pelos princípios de justiça. Esses valores referem-se à “igual liberdade política e civil”; à “igualdade equitativa de oportunidades; aos valores da reciprocidade econômica” e ao respeito mútuo entre os cidadãos (Rawls, 2000, p. 185). Os valores éticos, por sua vez, aplicam-se à vida como um todo, tanto social quanto individual,

⁷ Sobre uma definição do que é uma doutrina geral e abrangente, ver **O Liberalismo Político**, p. 55 e 56.

tal como indica o construtivismo moral kantiano. Diante de uma concepção ética abrangente não é possível o consenso, o "consenso sobreposto", uma vez que este implica no endosso das doutrinas éticas abrangentes. O que se quer é que as pessoas, por diferentes motivos (pluralismo razoável), entrem em acordo quanto aos princípios de justiça que devem orientar suas instituições políticas e os endossem. Uma concepção política de justiça pode e deve conquistar o apoio das doutrinas abrangentes.

Note-se que a distinção entre uma concepção política de justiça e uma doutrina religiosa, filosófica ou ética abrangente é de fundamental importância, para que se possa vislumbrar um acordo em assuntos políticos. Em *Teoria*, a "justiça como equidade" confunde-se como uma doutrina ética abrangente e não é claramente entendida como concepção política. Consenso, aqui, significa que essas doutrinas endossem a mesma concepção política e que essa possa perdurar por várias gerações (cf. Rawls, 2003, p. 263). O que se quer com o consenso sobreposto é que ele abarque todas as doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis e conflitantes (cf. Rawls, 2000, p. 57). Para poder fazê-lo, o acordo deve restringir-se ao domínio do político. Isso lhe dará estabilidade. Compreende-se, assim, porque somente princípios políticos podem orientar e justificar a desobediência civil.⁸ Em *Teoria*, Rawls insiste no fato de que ela se "orienta e justifica por princípios políticos", ou seja, ela é um ato público e político e não pode ser motivada por razões morais ou de ordem religiosa (cf. Rawls, 1997, p. 405).

Quais são as características dessa concepção política de justiça? Ou ainda: que características deve ter uma concepção de justiça para torná-la política? Três aspectos merecem ser considerados: A) Ela diz respeito, tão somente, à estrutura básica de uma sociedade democrática (um regime democrático constitucional), isto é, refere-se às principais instituições políticas, sociais e econômicas de uma sociedade e não à vida como um todo. A principal referência é a Constituição.

Pode-se observar que a concepção política de justiça tem um alcance mais restrito do que as doutrinas morais abrangentes como, por exemplo, o utilitarismo. Estamos falando de justiça política. Dizer que uma concepção de justiça é política

⁸ Sobre o tema da desobediência civil e objeção de consciência, ver **Uma Teoria da Justiça** p. 402 a 434.

significa dizer que ela é elaborada para “a estrutura básica de um regime democrático constitucional” (Rawls, 2000, p. 221). Tem, portanto, um objeto bem específico. B) Ela se apresenta como uma “visão auto-sustentada”. Ela não deriva de uma doutrina abrangente (religiosa, filosófica ou moral). Aceitar uma concepção política não significa que se deva aceitar uma doutrina moral ou religiosa em particular (cf. Rawls, 2000, p. 221 e 2003 p. 37). Uma concepção política de justiça é uma concepção razoável para a estrutura básica. Ela difere de doutrinas morais porque estas são, via de regra, visões gerais e abrangentes, tal como o utilitarismo (cf. Rawls, 2000, p. 55). Ela visa somente à estrutura básica da sociedade, portanto, as principais instituições políticas e sociais, e não tem nenhum compromisso com alguma doutrina moral. Ela se sustenta por si mesma e abrange as doutrinas razoáveis, mas não depende de nenhuma delas. A concepção política deve ser compartilhada por todos os cidadãos livres e iguais, independentemente de suas convicções religiosas e morais. Quando nos referimos à sociedade bem-ordenada e a descrevemos como sendo aquela em que todos aceitam a mesma concepção de justiça, estamos também nos referindo a mesma concepção política de justiça, isto é, aos mesmos princípios de justiça política (cf. Rawls, 2003, p. 11).

Essa restrição da concepção de justiça ao domínio do político torna a noção de sociedade bem-ordenada mais realista. É claro que ele se constitui de valores, mas são valores políticos que se aplicam à estrutura básica da sociedade. C) O conteúdo de uma concepção política de justiça “é expresso por meio de certas ideias fundamentais, vistas como implícitas na cultura pública de uma sociedade democrática” (Rawls, 2000, p. 56). A formulação de uma concepção política de justiça não é feita em vista de alguma doutrina abrangente específica (cf. Rawls, 2000, p. 222 e 273). Nesse sentido, pode-se dizer que a sociedade política é fechada. Não entramos ou saímos dela por vontade própria. Já nascemos dentro dela. A sociedade política não é uma associação. Esta é voluntária, aquela não. Além disso, o “pessoal e o familiar” são afetivos e o político não. As doutrinas religiosas, morais e filosóficas constituem a “cultura do social”, da vida cotidiana e suas associações, tal como as igrejas, universidades, clubes, etc, mas não do político (Rawls, 2000 p. 56 e 2003, p. 14). Este somente diz respeito aos valores políticos, expressos pelos princípios de justiça.

A concepção política de justiça é, portanto, mais restritiva no sentido de referir-se às “principais instituições da vida política e social” e não “à vida como um todo” (Rawls, 2000, p. 222). Não há “consenso sobreposto” possível (talvez seja melhor falar em acordo) sem essa restrição. Com isso, fica também evidenciada a prioridade do justo sobre o bem, uma das teses centrais de Rawls. Significa que as ideias do bem são aceitáveis, desde que a sua realização esteja em conformidade com os princípios de justiça. Ou seja, o desenvolvimento das ideias do bem deve respeitar os limites da concepção política e pública da justiça. A restrição das ideias do bem em relação ao justo é que elas devem ser ideias políticas, isto é, devem poder ser compartilhadas por todos os cidadãos livres e iguais. A justificativa da desobediência a uma lei injusta, conforme já referido, deve, dessa forma, pautar-se em princípios políticos e não em razões de ordem moral e/ou religiosa. Essas razões podem ser arroladas para justificar a objeção de consciência. Portanto, a desobediência civil pressupõe o reconhecimento de uma concepção pública e política de justiça e a legitimidade de uma Constituição. É em nome dessa concepção que ela é exercida.⁹

É oportuno salientar que o objetivo dessa concepção política de justiça é conquistar o apoio de um “consenso sobreposto”, mesmo que nunca atingível plenamente. Se aquela concepção não se vincula a nenhuma doutrina filosófica, religiosa ou moral específica, é porque abrange todas as doutrinas religiosas, morais e filosóficas ou pode ser endossada por elas. A noção de “consenso sobreposto” visa tornar mais realista a ideia de sociedade bem-ordenada. Os cidadãos afirmam ou podem afirmar a mesma concepção de justiça não pelas mesmas razões: têm opiniões religiosas, filosóficas e morais diferentes e até mesmo conflitantes. Essa diversidade de opiniões e valores, que é própria de uma sociedade democrática, não impede que a concepção política de justiça seja um ponto de vista comum a partir do qual os elementos constitucionais essenciais sejam regulados (cf. Rawls, 2003, p. 45). “Cidadãos democráticos que defendem diferentes doutrinas abrangentes podem-se pôr de acordo sobre concepções políticas de justiça” (Rawls, 2003, p. 13). Esse acordo, ou “consenso sobreposto” gira, basicamente, em torno da igualdade

⁹ Sobre os temas da desobediência civil e da objeção de consciência, ver Weber, Thadeu e Araújo Lima, Andrei. A justiça e o problema da obediência à lei injusta. VERITAS, Porto Alegre, vol. 65, nº 03, 2020.

política, da igualdade de oportunidades, respeito mútuo e garantia de reciprocidade econômica (cf. Rawls, 2000, p. 7 e 185). Esses são valores políticos, expressos pelos princípios de justiça para a estrutura básica. Numa sociedade bem-ordenada, a concepção política de justiça é afirmada por um “consenso sobreposto razoável”. É, por isso, resultado de um “procedimento de construção” (Rawls, 2000, p. 28), ou seja, o conteúdo dessa concepção política de justiça é objeto de construção e não de um ordenamento apriorístico da razão.

Além da concepção de justiça ser política, ela é liberal. Isso significa que ela especifica e protege os direitos e liberdades fundamentais, conforme apresentados na lista,¹⁰ e lhes atribui uma “prioridade especial”. Além disso, “inclui medidas para assegurar que todos os cidadãos tenham meios materiais suficientes para fazer uso efetivo desses direitos fundamentais” (Rawls, 2000 p. 203 e 273). Esse aspecto está implícito no primeiro princípio de justiça, na medida em que pressupõe a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos, para que possam exercer os direitos e liberdades fundamentais. A ênfase do caráter liberal está, portanto, na priorização dos direitos e liberdades fundamentais sobre o “princípio da igualdade equitativa de oportunidades” e o princípio da diferença (justiça distributiva). As questões que provocam maior divergência são retiradas da “agenda política”, dentro de uma perspectiva liberal.

O caráter liberal da concepção política de justiça está, principalmente, no fato de estabelecer essa prioridade de que gozam os direitos e liberdades fundamentais em relação às “exigências do bem geral”. Não se pode falar em oportunidades iguais ou de que a distribuição de renda e riqueza deve beneficiar os menos favorecidos, sem antes assegurar os direitos e liberdades fundamentais. Isso inclui a satisfação das necessidades básicas materiais, o chamado mínimo social. E dentro do segundo princípio de justiça, o princípio da diferença, enquanto princípio de justiça distributiva, está subordinado ao princípio da igualdade equitativa de oportunidades. Isto é da essência do liberalismo político defendido por J. Rawls e o distingue do comunitarismo.

¹⁰ A lista dos direitos e liberdades básicos é apresentada em **Teoria da Justiça**, p. 65; **Justiça como Equidade: uma reformulação**, p. 62.

5 A RAZÃO PÚBLICA

Diretamente vinculada à concepção política de justiça está a ideia de razão pública. Seu objeto é "o bem público". Se o acordo em torno da concepção política da justiça diz respeito aos elementos constitucionais essenciais, também os limites da razão pública se referem a eles. Isso significa dizer que existem muitas questões públicas que não são objeto da razão pública, exatamente por não serem elementos constitucionais essenciais. Rawls cita como exemplos, a legislação fiscal, muitas leis que regulam a propriedade, a instituição de parques naturais, etc.

Parece paradoxal que, quando se discutem as questões políticas fundamentais, os cidadãos devam respeitar os limites da razão pública. Exatamente quando as questões políticas mais importantes estão em jogo se estabelecem limites. Será razoável e racional que os cidadãos apelem somente para a concepção política de justiça quando as questões básicas em jogo? Nesses casos o uso da razão pública não deveria ser ilimitado? M. Sandel chama a atenção para o caráter extremamente restritivo da razão pública rawlsiana.¹¹

Para o liberalismo político o exercício do poder político é bem específico, isto é, só se justifica "quando é exercido de acordo com a Constituição cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem" (Rawls, 2000, p. 266). É esse endosso que dá legitimidade e estabilidade à Constituição.

Ora, o paradoxo desaparece na medida em que "a concepção política é sustentada por um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes e razoáveis" (Rawls, 2000, p. 267). Não há acordo possível sem que limites ao uso público da razão sejam estabelecidos. Cada um argumentará em prol de sua doutrina ética abrangente. A possibilidade do endosso ocorre por se tratar de um interesse comum, passível de justificação pública. O que importa são os valores políticos de um regime constitucional. Outros valores, como os éticos, por exemplo, não são relevantes para a argumentação pública.

O alcance da razão pública fica mais claro quando distinguido das razões não-públicas. O autor cita como exemplos de razões não-públicas, igrejas e

¹¹ O livro de Sandel **Liberalismo Político e os limites da justiça**, tem um capítulo dedicado expressamente a uma crítica ao caráter restritivo da concepção política de justiça de Rawls.

universidades, sociedades científicas e grupos profissionais (Rawls, 2000, p. 269). É claro que o tipo de argumentação desenvolvida nesse âmbito de organizações é público, mas somente para seus membros e não para a sociedade política como um todo. Essas razões não-públicas constituem o que Rawls chama de "cultura de fundo". Aliás, Rawls chama a atenção para o fato de que todas as formas de argumentação, para que não sejam reduzidas à "recursos retóricos", "devem respeitar certos elementos comuns: o conceito de julgamento, os princípios de inferência e as regras da evidência" (Rawls, 2000, p. 270). Por isso, a ideia de razão e não de discurso.

Quando o assunto é o conteúdo da razão pública, Rawls faz questão de destacar que além de ser a concepção política de justiça, ele é de "caráter liberal". Isso significa que ela protege certos direitos e liberdades fundamentais, encontráveis em regime democráticos e que estão expressos nas listas apresentadas pelo autor. Além disso, liberal significa que há uma prioridade desses direitos sobre quaisquer concepções comunitárias do bem. Além do mais, que a concepção política de justiça seja liberal significa que ela "inclui medidas para assegurar que todos os cidadãos tenham meios materiais suficientes para fazer um uso efetivo desses direitos fundamentais" (Rawls, 2000, p. 203). Isso indica que um "mínimo social", aqui referido como mínimo existencial, é elemento constitutivo do conteúdo da dignidade humana, portanto, objeto da razão pública.

Quando trata da concepção política da justiça como conteúdo da razão pública surge, obviamente, a pergunta pela identificação dos referidos elementos constitucionais. Quais são eles? É sobre eles que o acordo se faz necessário. A) "os princípios fundamentais que especificam a estrutura geral do Estado e do processo político: as prerrogativas do legislativo, do executivo e do judiciário; o alcance da regra da maioria". Nesse caso é essencial o estabelecimento de um governo presidencialista ou parlamentarista. B) "os direitos e liberdades fundamentais e iguais de cidadania que as maiorias legislativas devem respeitar". Cite-se aqui o direito ao voto, a liberdade de consciência e de pensamento, a liberdade de associação, etc. Nos regimes livres há poucas variações quanto a essa lista. Eles representam a concretização do princípio da dignidade humana.

É nesse contexto que entra o Supremo Tribunal como o que Rawls chama de "exemplo de razão pública". Ele é o guardião da Constituição. Se a concepção política de justiça diz respeito aos elementos constitucionais essenciais é por estes que a suprema corte deve zelar. Para Rawls, "a razão pública é a razão de seu supremo tribunal" (Rawls, 2000, p. 281). É competência deste exercer o "controle judicial da constitucionalidade das leis".

REFERÊNCIAS

- DWORKIN, R. **Levando os Direitos a Sério**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. **El Domínio de la Vida**. Barcelona: Ariel, 1998.
- HEGEL, G.W.F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. Lisboa: Edições 70, 1980.
- _____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 1980.
- RAWLS, J. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Ática, 2000.
- _____. **Justiça como Equidade: uma reformulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. **O Direito dos Povos**. São Paulo: Martins Fontes: 2004.
- SANDEL, M. **O liberalismo e os limites da justiça**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- WEBER, THADEU/LIMA, Andrei de Araújo. A justiça e o problema da obediência à lei injusta. **VERITAS**, Porto Alegre, vol. 65, nº 3, 2020.
- WEBER, Thadeu. **Ética e Filosofia do Direito**. Petrópolis, RJ: VOZES, 2013.

5. OS LIMITES DAS TEORIAS LIBERAIS DE JUSTIÇA: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DAS CRÍTICAS DE ALASDAIR MACINTYRE ÀS TEORIAS DE RAWLS E NOZICK



<https://doi.org/10.36592/9786587424934-05>

Jardel de Carvalho Costa¹

As problemáticas referentes à justiça são bastante antigas, remontando a Platão. Contudo, as questões referentes à vida boa, divisão e hierarquização dos bens da cidade, ao direito de vida e morte, entre outras questões, tornaram-se mais complexas a partir do nascimento da modernidade liberal e seu forte legado iluminista em fundar uma ordem social na qual indivíduos livres e iguais pudessem propor e viver de acordo com qualquer concepção do bem que considerassem melhor. Na perspectiva dos filósofos iluministas, seria possível a manutenção da diversidade através de um pluralismo de valores razoáveis ancorado numa racionalidade de cunho universal. Em outras palavras, era uma crença de tais autores que, à medida que razão tomasse o lugar da autoridade e da tradição, inegáveis princípios de racionalidade compartilhada, independentes de quaisquer particularidades sociais e culturais, emergiriam para qualquer pessoa racional, o que asseguraria, em grande medida, a convivência pacífica entre diferentes formas de vida.

Neste afã, não demorou para que inúmeros autores² passassem a apontar os déficits do projeto liberal moderno, dentre estes Alasdair MacIntyre. Intitulando-se aristotélico-tomista, e com um passado de militância marxista, MacIntyre tem sido reconhecido como um crítico radical do liberalismo. Em sua obra magna, "After Virtue", dedicou-se a desconstruir o que ele intitula de ficções que a modernidade

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. Professor Adjunto – I da Universidade Estadual do Piauí – Dedicção Exclusiva. Coordenador do Grupo de Pesquisas em "Teoria Crítica, Teorias da Justiça e Direitos Humanos" – CNPq. Email – 1: jardelcarvalho@frn.uespi.br / Email – 2: jardelrpcostta@gmail.com

² Desde a década de 80, autores como Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Robert Bellah, Amitai Etzioni e mais recentemente, Michael Sandel, dedicaram-se a apontar inúmeros déficits do liberalismo, como, por exemplo: o individualismo exacerbado, despolitização da esfera pública, enfraquecimento dos valores comunais, fragmentação das identidades, entre outros.

liberal inscreveu no arquétipo mental dos sujeitos modernos, dentre elas a crença na possibilidade de se acessar padrões de racionalidade universais anteriores e independentes das tradições socioculturais. Isso porque, na perspectiva do filósofo escocês, tanto os filósofos das luzes como os seus herdeiros contemporâneos não conseguiram entrar em acordo sobre quais eram necessariamente os princípios racionais válidos para todas as pessoas racionais. Acerca disto,

Um tipo de resposta foi dado pelos autores da *Encyclopédie*, um segundo por Rousseau, um terceiro por Bentham, um quarto por Kant, um quinto pelos filósofos escoceses do senso comum e seus discípulos franceses e americanos. A história subsequente não diminui a extensão de tal divergência. Pelo contrário, ela tem se ampliado. Consequentemente, o legado do Iluminismo é a provisão de um ideal de justificação racional que se mostrou impossível atingir (MACINTYRE, 1988, p.06).

Dessa forma, a derrocada do iluminismo colaborou para a disseminação de diferentes doutrinas, legando uma modernidade formada a partir de uma ampla mistura de fragmentos sociais e culturais herdados de diferentes tradições e em grande medida incomensuráveis. Tais fragmentos, todas as vezes que entram em choque, produzem problemas tão complexos que a filosofia contemporânea consegue, no máximo, redefinir de forma mais nítida o tamanho do desacordo moral existente ³. Assim, pode-se dizer que uma das características centrais da

³ Segundo MacIntyre, "os recursos fornecidos pela moderna filosofia acadêmica nos tornam capazes de redefinir, mas não parecem eles próprios resolver os problemas daqueles que enfrentam argumentos contrários, invocados por protagonistas de explicações conflitantes da justiça e da racionalidade prática" (MACINTYRE, 1988, p.04). Ainda nesse aspecto, Cleber Francisco Alves diz: "O primeiro capítulo do livro cujo título em português é 'Justiça de Quem? Qual Racionalidade?' inicia-se com a constatação de que nas sociedades contemporâneas coexiste uma variedade de concepções de Justiça, cada uma tentando oferecer respostas alternativas consideradas racionais para questões instigantes da vida em comunidade. Apenas como exemplo podem ser enumeradas as seguintes indagações: a noção de Justiça admite elevadas desigualdades de renda e propriedade? Exige-se ação compensatória para remediar desigualdades resultantes de injustiça passada, mesmo se aqueles que pagam os custos de tal compensação não tenham tomado parte na injustiça? Por questão de Justiça permite-se ou exige-se a imposição de pena de morte e, em caso positivo, para que espécies de ofensas?. A tese de MacIntyre é de que o fato de existir em nossa sociedade uma enorme diversidade de julgamentos sobre esses tipos particulares de assuntos revela a existência de um conjunto conflitante de concepções de Justiça, surpreendentemente em desacordo umas com as outras, de vários modos" (ALVES, 2005, p.140 – 141).

modernidade liberal é a convivência cotidiana de linguagens rivais em constante tensão, o que leva MacIntyre a concluir que a incapacidade de se chegar a consensos racionais "sobre a natureza da justiça e da racionalidade prática coexiste com a utilização por parte de grupos sociais em oposição, de conjuntos de convicções rivais e conflitantes não-embasadas na justificação racional" (MACINTYRE, 1988, p.05-06).

Neste contexto, diante de uma esfera pública marcada por tradições rivais em competição, o liberalismo precisaria de um mecanismo que viesse a propiciar algum tipo de estabilidade entre os interesses antagônicos, ou seja, uma plataforma de justiça que garantisse ao mesmo tempo os direitos inalienáveis de cada indivíduo respeitando as diferenças de interesses materiais e sociais. Tal mecanismo foi encontrado no direito, por meio do "consenso quanto às regras organizacionais, e quanto a princípios procedimentais a serem observados por cada um" (FLICKINGER, 2003, p.162). Diante do quadro exposto, torna-se relevante observar que será justamente nessa sobreposição do justo sobre o bem, ocorrida na modernidade, que irão recair algumas das principais críticas de Alasdair MacIntyre às teorias liberais da justiça, como, por exemplo, a ficção da neutralidade da justiça liberal.

1 A ficção da neutralidade da justiça liberal

Segundo MacIntyre, o fracasso do projeto iluminista em justificar a moralidade para além das particularidades sociais e culturais gerou uma modernidade formada por uma mistura desarmônica de fragmentos de moralidades passadas, todas em conflito e destituídas dos contextos originários em que proporcionavam algum tipo de inteligibilidade social e cultural necessária⁴. Isso significa dizer que os conceitos que os sujeitos operam na contemporaneidade mudaram de caráter, assim como algumas expressões normativas mudaram seu

⁴ Helder B. Aires de Carvalho observa que "no centro do diagnóstico de MacIntyre está a tese de que o fracasso do projeto ético iluminista de justificação da moralidade foi resultante da recusa do esquema teleológico aristotélico de Aristóteles. Essa opção filosófica feita nos albos da modernidade iluminista, abriu caminho tanto para a negação das tradições ético-culturais como fonte para a práxis humana racional, quanto para a problematização nietzscheana radical de contestação da racionalidade como máscara de uma vontade de poder" (CARVALHO, 1999, p.10).

significado. "Na transição da diversidade de contextos dos quais se originaram até nossa cultura contemporânea, virtude, justiça, piedade, obrigação e até dever tornaram-se diferentes do que eram" (MACINTYRE, 2007, p.10). Sendo assim, uma pergunta emerge de imediato, a saber: diante de uma sociabilidade formada por linguagens em grande medida incomensuráveis, o que leva a uma esfera pública fragmentada por interesses rivais, como fazer, no caso da justiça, quando se têm visões opostas e incompatíveis que buscam por nossa adesão moral, social e política?

Se se prestar atenção às razões apresentadas para se propor respostas diferentes e conflitantes a tais questões, fica claro que, subjacente a esta grande diversidade de julgamentos sobre tipos particulares de assuntos, está um conjunto de concepções conflitantes de justiça, concepções surpreendentemente em desacordo umas com as outras, de vários modos. Algumas concepções de justiça consideram central o conceito de mérito, enquanto outras não lhe atribuem relevância alguma. Algumas concepções apelam para os direitos humanos inalienáveis, outras para alguma noção de contrato social, e ainda outras para algum padrão de utilidade. Além disso, as teorias conflitantes de justiça que expressam estas concepções opostas também externam discordâncias quanto à relação entre a justiça e os outros bens humanos, o tipo de igualdade que a justiça exige, a variedade de transações e de pessoas para as quais as considerações sobre a justiça são relevantes e quanto à possibilidade de um conhecimento sobre a justiça sem um conhecimento da lei de Deus (MACINTYRE, 1988, p.01).

Na perspectiva de MacIntyre, uma tese amplamente aceita e difundida por muitos teóricos liberais é a de que a resolução das tensões referentes à justiça exige que devamos nos desinvestir de qualquer compromisso com alguma das teorias em debate, bem como nos abstrair "de todas as particularidades da relação social em cujos os termos fomos acostumados a compreender nossas responsabilidades e interesses" (MACINTYRE, 1988, p.03). É uma crença liberal a de que só anulando as influências dos contextos sociais aos quais estamos inseridos é que poderemos chegar a um ponto neutro e imparcial, ou seja, estaremos libertos de qualquer

partidarismo, bem como da parcialidade. Apenas dessa forma poderemos construir juízos sólidos acerca das visões conflitantes da justiça.

Contrariando essa posição liberal, MacIntyre argumenta que aqueles que acreditam na possibilidade de se acessar um ponto de vista neutro e imparcial acabam caindo em uma posição controversa, pois “a ausência de interesse, de fato, secretamente pressupõe um tipo partidário particular de explicação da justiça, o do individualismo liberal, para cuja justificação ela será mais tarde usada, de modo que sua aparente neutralidade não é mais que uma aparência” (MACINTYRE, 1988, p.03-04). Isso implica dizer que, no momento em que um liberal analisa qualquer questão em disputa, ele próprio já se encontra comprometido com os procedimentos que a própria tradição liberal já estabeleceu como os mais razoáveis, neutros e imparciais. Em outras palavras, tais avaliadores já estão comprometidos com uma tradição particular de pesquisa e prática. Existe uma certa circularidade.

Além disso, torna-se relevante frisar a observação de MacIntyre de que a pretensão liberal de se acessar padrões neutros e imparciais anteriores às particularidades acaba por entrar em colisão direta com a lei básica de não contradição aristotélica⁵, pois quando os liberais argumentam que é necessário nos desinvestirmos de qualquer teoria para chegarmos a um ponto genuinamente imparcial, isso já pressupõe a adesão a um tipo particular de teoria: a liberal. Nesse sentido, as teorizações liberais não são neutras nem imparciais, são sempre pontos de partida comprometidos com o próprio liberalismo:

Portanto, o liberalismo, enquanto inicialmente rejeita as asserções de qualquer teoria suprema do bem, na verdade expressa justamente uma teoria desse tipo. Além disso, o liberalismo não pode oferecer nenhum argumento decisivo a favor de sua concepção do bem humano a não ser através do recurso a premissas que coletivamente já pressupõem essa teoria. Os pontos de partida da teorização liberal nunca são neutros no que se refere às concepções do bem humano; eles são sempre pontos de partida liberais (MACINTYRE, 1988, p. 345).

⁵ Segundo MacIntyre, “Aristóteles argumenta no livro Gama da Metafísica que qualquer um que negue a lei básica da lógica, a lei da não-contradição, e que esteja preparado para defender sua posição partindo para um debate argumentativo, será na verdade incapaz de evitar o recurso à lei que se propõe refutar” (MACINTYRE, 1988, p. 04).

Dessa forma, MacIntyre compreende que a defesa liberal de uma racionalidade capaz de acessar padrões neutros e imparciais abstraindo os homens dos contextos sociais aos quais foram desde cedo inseridos, não passa de uma ficção, pois qualquer conjunto substantivo de princípios de racionalidade – seja teórica, seja prática – encontra-se sempre circunscrito por alguma particularidade social e cultural específica⁶.

Na concepção macintyreana, a tentativa de se recorrer a algum tipo de universalidade independente da tradição para julgar teorias conflitantes não passa de uma ilusão que foi introjetada na imagética dos sujeitos modernos, pois sempre estamos inseridos em uma tradição social e cultural particular e compartilhando de alguma maneira a teoria que tal cultura particular tem implícita em suas práticas⁷. E é justamente neste sentido que o filósofo escocês tem argumentado que a pesquisa intelectual é sempre parte integrante de uma sociabilidade particular a qual expressa, mesmo com algumas imperfeições, as instituições sociais e políticas das quais é parte integrante e vice-versa. Neste sentido, Rainer Forst tem argumentado que

a teoria de MacIntyre parte de uma única fonte: as pessoas desenvolvem sua auto-compreensão, suas concepções de bem e do justo, e suas capacidades para julgamentos normativos somente nos contextos de uma determinada

⁶ Cfr. MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?** Notre Dame: University Notre Dame Press, 1988, p.03-04. Quanto à pretensão de universalidade liberal, Cecília Caballero Lois argumenta que “os comunitaristas respondem que é preciso de um referencial prévio, um horizonte de valores comunitariamente compartilhados para se decidir sobre questões de justiça numa comunidade. Por isso colocam os valores da comunidade e suas orientações à frente dos atributos do universalismo; dão prioridade à noção de bem comum na fixação de critérios de justiça; e fazem a inevitável referência aos determinantes contextuais e à tradição para a criação e imposição de normas” (LOIS, 2005, p.93).

⁷ O debate entre comunitaristas e liberais é também caracterizado pela dicotomia entre contextualistas e universalistas, como explicita Jurgen Habermas: “Do ponto de vista contextualista, deve ser também questionado se algum conceito de justiça poderá reclamar validade universal. Os universos de vida são totalidades que existem só, por assim dizer, na forma plural. Mas se a vida moral está presa aos traços específicos de uma determinada forma de vida, então qualquer conceito de bem e de mal, ainda que bastante abstrato, será afetado e marcado pela pré-compreensão intuitiva da totalidade concreta das concepções morais dominantes num lugar específico. Os conceitos de justiça não podem ser isolados em relação ao todo complexo de costumes concretos e de uma determinada idéia do bem viver. Daí que, na opinião de MacIntyre, [o projeto iluminista para justificação moral] estivesse voltado ao fracasso. As concepções de uma moral autônoma desenvolvidas por Rousseau e Kant no século XVIII parecem permanecer também prisioneiras do contexto em que emergiram. Podemos distinguir, logo no seu âmago, vestígios de um individualismo possessivo que só se tornou predominante no decurso da modernização capitalista” (HABERMAS, 1991, p.86).

comunidade, de uma determinada tradição. A concepção da pessoa, da moralidade e da razão não podem ser separadas de seus horizontes substantivos de uma forma de vida, de um *ethos*, do mesmo modo como não pode haver pessoas "descontextualizadas", "impessoais"; não pode haver uma moralidade neutra ou imparcial ou um contexto que transcenda a razão (FORST, 2002, p. 200-201).

Assim, a tradição aristotélica teve sua gênese enraizada na vida reflexiva da polis, bem como "do ensinamento dialético da Academia e do Liceu; assim também a tradição agostiniana floresceu nas casas de ordens religiosas e nas comunidades seculares que ofereceram um ambiente favorável a essas ordens" (MACINTYRE, 1988, p.349). A racionalidade tem sempre uma base social e histórica, o que leva MacIntyre a concluir que as concepções liberais de justiça que propõem o acesso a padrões universais e imparciais anteriores às tradições não passam de uma ficção. Mas, não só isso. Ampliando sua crítica, o filósofo escocês entende que tais teorias também fracassam de outra maneira, a saber: em não possuírem recursos suficientes para resolver as discordâncias fundamentais entre visões opostas e incompatíveis de justiça que estão constantemente em conflito na esfera pública.

2 A crítica imanente das teorias liberais de justiça

De acordo com MacIntyre, ao herdarmos uma modernidade marcada por linguagens de tradições rivais que perderam seus substratos sociais e culturais originários, fruto do fracasso do iluminismo, emergiu uma esfera pública altamente conflitante, ou seja, cidadãos comuns utilitaristas não conseguem se entender com cidadãos comuns kantianos, assim como cidadãos comuns tomistas não se entendem com cidadãos comuns libertários, etc...tensões que, na perspectiva do filósofo escocês, são mascaradas pelos liberais pelo rótulo de pluralismo⁸. No entanto, o mais impactante para MacIntyre é a incapacidade do liberalismo e suas teorias da justiça de resolver as tensões sociais, políticas e culturais oriundas da fragmentação da esfera pública:

⁸ Cfr. MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. Notre Dame: University Notre Dame Press, 2007, p.10 e p.32.

Um dos fatos mais marcantes nas ordens políticas modernas é que elas carecem de foros institucionalizados nos quais as discordâncias fundamentais possam ser sistematicamente exploradas e mapeadas, e muito menos fazem qualquer tentativa de resolvê-las. O próprio fato da discordância frequentemente não é reconhecido, sendo escamoteado por uma retórica do consenso. E quando, em uma única e complexa questão, como nas disputas sobre a guerra do Vietnam ou nos debates sobre o aborto, as ilusões de consenso sobre questões de justiça ou de racionalidade prática são momentaneamente rompidas, a expressão da discordância radical é institucionalizada de maneira tal que essa questão única é abstraída dos contextos de fundo de crenças diferentes e incompatíveis dos quais as discordâncias surgiram. Isso serve para impedir, na medida do possível, que o debate se estenda aos princípios fundamentais que informam as crenças de fundo (MACINTYRE, 1988, p.02-03).

Tendo como objetivo provar a incapacidade das concepções liberais de justiça de resolver com os conflitos que afloram na arena pública, MacIntyre estabelece dois exemplos de controvérsias fundamentais que podem ser encontradas em grande parte das sociedades complexas. O primeiro exemplo é o de um indivíduo "A" que pode ser um microempresário, ou um trabalhador da construção civil que se sacrificou durante muitos anos economizando seus rendimentos para poder comprar uma moradia e custear os estudos de seus filhos em alguma universidade. Contudo, seus projetos de uma vida de trabalho árduo estão ameaçados, uma vez que o governo pretende taxar alguns grupos que possuem poupanças financeiras relativamente altas. "A" considera tal alta de impostos uma verdadeira injustiça e "afirma ter direito ao que ganhou e que ninguém mais tem o direito de lhe tirar o que adquiriu legalmente e aos quais tem o direito justo" (MACINTYRE, 2007, p. 244). Dessa forma, nas eleições, "A" planeja votar em candidatos que defendam uma concepção de justiça que proteja tanto seus bens como seus projetos pessoais.

O segundo exemplo de MacIntyre refere-se a um indivíduo "B", que pode ser um milionário que herdou uma fortuna ou um assistente social que está angustiado com as grandes desigualdades sociais quanto à distribuição de renda, riqueza e de oportunidades. Além disso, tal indivíduo encontra-se ainda mais abalado com a incapacidade dos pobres de resistirem contra a condição de exclusão em que se

encontram em decorrência das desigualdades na distribuição do poder. Assim, "B" considera que tais desigualdades, além de injustas, são geradoras constantes de mais violências. Acreditando que a melhor forma de reverter essa situação é melhorando as condições de vida dos pobres, incentivando por exemplo o crescimento econômico, "B" "conclui que nas atuais circunstâncias o que a justiça exige é uma taxação redistributiva, que financiaria a previdência social e os serviços sociais" (MACINTYRE, 2007, p.245). Dessa forma, "B" tem como objetivo votar nos candidatos políticos que defendem uma concepção de justiça voltada para uma tributação distributiva forte.

Na concepção macintyreana, os exemplos de "A" e "B" expressam uma real discordância muito comum nas sociedades complexas, entre reivindicações com base no direito de propriedade legal e reivindicações com base na necessidade, o que coloca os indivíduos "A" e "B" em posições radicalmente opostas acerca da melhor concepção de justiça que deve pautar as políticas públicas. Contudo, MacIntyre faz questão de frisar que nem sempre uma discordância como a de "A" e "B" precisa apresentar-se em forma de conflito político, pois se em um determinado momento uma sociedade possui capital econômico suficiente para realizar os projetos de redistribuição pública de "B" sem afetar os projetos privados de "A", "nesse caso "A" e "B" podem, durante algum tempo, votar nos mesmos políticos e nas mesmas políticas. Na verdade, podem até ser, ocasionalmente, a mesma pessoa" (MACINTYRE, 2007, p.245).

Todavia, se as circunstâncias econômicas vierem a ser tais que seja necessário sacrificar algum direito de propriedade legal defendido pelo sujeito "A" em prol da justiça distributiva para aqueles mais vulneráveis como quer "B", ou vice-versa, então, torna-se claro que "A" e "B" têm concepções de justiça que são tanto incompatíveis entre si como também incomensuráveis.

A incompatibilidade lógica não é difícil de identificar. "A" sustenta que os princípios da aquisição e do direito justos estabelecem limites para as possibilidades de redistribuição. Se o resultado da aplicação dos princípios da aquisição e do direito justos é a ampla desigualdade, tolerar tal desigualdade é um preço que se precisa pagar pela justiça. "B" afirma que os princípios da justa

distribuição impõem limites à aquisição e ao direito legal. Se o resultado da aplicação dos princípios da justa distribuição é a interferência – por meio de tributação ou recursos como a desapropriação – no que até o momento se acreditavam nesta ordem social serem aquisição e direito de posse legítimos, tolerar tal interferência é um preço que se precisa pagar pela justiça (MACINTYRE, 2007, p.245-246).

Portanto, uma questão torna-se eminentemente clara: nas ordens sociais complexas, alguém sempre sairá prejudicado nos conflitos entre direitos de propriedade legal e as reivindicações por justiça distributiva. Dessa forma, é de se esperar que alguns grupos sociais tenham interesse nos princípios de justiça de “A” e conseqüentemente na rejeição dos de “B”, e outros tenham interesse nos princípios de “B” e, em contrapartida, na recusa dos princípios de “A”. Partindo do exemplo de “A” e “B”, no qual ambos tiveram que aderir a uma posição particular, MacIntyre argumenta que “nenhum dos princípios é social ou politicamente neutro” (MACINTYRE, 2007, p. 246). Por conseguinte, a aspiração de muitas teorias liberais de descobrir um estoque de máximas universais e imparciais não passa de ficção.

Para MacIntyre, o conflito entre “A” e “B” esboça muito bem o quanto a própria cultura liberal não possui critérios de racionalidade razoáveis para julgar entre reivindicações com base no direito de propriedade legal em oposição às lutas sociais com base nas necessidades. De um lado, aqueles que defendem os direitos de propriedade legal geralmente não estão dispostos a ceder em prol de mais justiça social, logo, são a favor de uma concepção de justiça que defenda que suas propriedades são invioláveis e unicamente suas, na medida em que adquiriram legalmente como fruto de seus trabalhos. Em contrapartida, aqueles que defendem os direitos com base nas necessidades dos mais pobres, empenham-se por uma concepção de justiça que justifique a importância de uma redistribuição econômica que corrija as desigualdades sociais, pois, caso contrário, muitos irão sofrer e até mesmo morrer. E o que os torna tão distantes de algum consenso é justamente porque “o tipo de conceito segundo cada um deles usa sua reivindicação é tão diferente daquele outro, que a questão de se e como a contenda entre eles pode ser solucionada começa a apresentar dificuldades” (MACINTYRE, 2007, p.246). Com

efeito, o que resta são dois tipos de reivindicações incomensuráveis e em conflito. Porém, aqui se torna necessário observar que a supremacia de tais desacordos é exaltada e mascarada por muitos liberais pela bandeira do pluralismo⁹.

Na concepção macintyreana, tanto o sujeito "A", defensor dos direitos de propriedade legal, como o sujeito "B", defensor de uma tributação redistributiva, só conseguiram articular tais raciocínios utilizando "algum esquema conceitual particular, informado por uma teoria ou que pressupõe uma teoria, conceitualizando o que fazem ou aquilo a que se submetem ou que observam, de um modo que está de acordo com uma teoria e não com outra" (MACINTYRE, 1988, p. 333). Sendo assim, pode-se dizer que todos estão sempre informados por algum esquema conceitual oriundo de alguma tradição, o que leva MacIntyre a concluir que não há dados pré-conceituais que possam gerar uma instância de apelação neutra para decidir entre teorias rivais como querem muitos autores liberais.

3 A crítica aos princípios de justiça de Rawls e Nozick

Entendendo que toda filosofia moral pressupõe explícita ou implicitamente uma sociologia, no sentido de que espelha conceitualmente uma parte das relações entre os agentes e suas razões para agir, ou seja, de que tais conceitos estão de alguma forma expressos ou contidos no mundo real, MacIntyre traça um nexo entre os exemplos de "A" e "B" com as propostas conceituais da filosofia moral analítica contemporânea, na medida em que esta "pretende prover princípios racionais aos quais as partes em litígio com interesses em conflito possam apelar" (MACINTYRE, 2007, p.246). Assim, o filósofo escocês insere no debate duas formulações teóricas contemporâneas importantes para a discussão em questão, a saber, as teorias de John Rawls e Robert Nozick¹⁰.

⁹ Cfr. MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. Notre Dame: University Notre Dame Press, 2007, p.10 e p.32.

¹⁰ Para MacIntyre, Rawls e Nozick são teóricos liberais contemporâneos, herdeiros de liberais renomados como Kant e Mill: "Mas é justamente neste ponto que a discussão entre os teóricos liberais começa, uma disputa na qual as contribuições dos nomes mais importantes na fundação do liberalismo, Kant, Jefferson e Mill, têm sido continuadas por contemporâneos renomados como Hart, Rawls, Gewirth, Nozick, Dworkin e Ackerman. A inconclusividade contínua dos debates, para os quais têm contribuído é, naturalmente, mais um tributo à inconclusividade necessária da filosofia acadêmica moderna" (MACINTYRE, 1988, p.344).

A teoria da justiça de Robert Nozick (1974) é, pelo menos em larga medida, uma expressão racional dos principais elementos da postura de "A", ao passo que a teoria de John Rawls (1971) é, da mesma forma, uma expressão racional dos elementos principais da postura de "B". Assim, se as ponderações filosóficas que Rawls ou Nozick nos apresentam forem racionalmente convincentes, a discussão de "A" e "B" terá sido racionalmente resolvida de uma forma ou de outra, e minha própria caracterização da contenda será, conseqüentemente, totalmente falsa (MACINTYRE, 2007, p.246).

Insatisfeito com a concepção utilitarista de justiça¹¹ em assegurar uma plataforma de direitos que protegesse a todos como cidadãos livres e iguais, John Rawls procurou em sua obra *Uma Teoria da Justiça*¹² caracterizar adequadamente os principais termos que um contrato social oriundo das próprias deliberações de sujeitos livres, iguais e racionais deveria possuir para a construção de uma sociabilidade estável. Dessa forma, Rawls tinha como intenção estabelecer uma teoria política da justiça para sociedades plurais, livres e democráticas, ancorada nas próprias deliberações de seus cidadãos.

A idéia norteadora é que os princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade são o objeto do consenso original. São esses princípios que pessoas livres e racionais, interessadas em promover seus próprios interesses, aceitariam numa posição inicial de igualdade como definidores dos termos fundamentais de sua associação. Esses princípios devem reger todos os acordos subseqüentes; especificam os tipos de cooperação social que se podem realizar

¹¹ César A. Ramos argumenta que "o utilitarismo estabeleceu um conceito não normativo de justiça, propondo apenas o uso instrumental para a mesma. A justiça, nessa perspectiva, tem por objetivo a maximização do bem estar coletivo. Conseqüentemente, a satisfação de um maior número de pessoas tem prioridade sobre a liberdade individual. O anti-utilitarismo de Rawls é tributário da concepção kantiana de pessoa definida segundo a máxima exposta nos *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*: o homem possui uma dignidade (um valor interno absoluto) pela qual ele deve ser respeitado. Também Rawls reivindica um tratamento segundo o postulado do imperativo categórico: cada pessoa possui direitos inalienáveis incondicionados que não podem ser transacionados em troca do bem estar da sociedade" (RAMOS, 1997, p.232).

¹² Sobre a obra de Rawls, Nozick diz: "A Teoria da Justiça é um trabalho vigoroso, profundo, sutil, amplo, sistemático sobre a filosofia política e moral como nunca se viu igual desde as obras de John Stuart Mill. É uma fonte de idéias esclarecedoras integradas em um belo conjunto. Os filósofos políticos têm agora ou de trabalhar com a teoria de Rawls ou explicitar porque não o fazem" (NOZICK, 1994, p.201-202).

e as formas de governo que se podem instituir (RAWLS, 2005, p.11).

Tendo como base a máxima kantiana pela qual o homem deve ser visto como um fim em si mesmo e jamais como um meio, Rawls argumenta que todo ser humano possui direitos invioláveis fundados na própria justiça, de forma que nem mesmo o bem-estar de algum grupo social majoritário ou até mesmo da sociedade em geral pode transgredi-los. Nestes termos, qualquer instituição que almeje ser justa deve abolir práticas que discriminem os cidadãos em relação aos seus objetivos e deveres. Portanto, Rawls propõe uma concepção política de justiça em que, ao mesmo tempo em que garante os direitos fundamentais dos indivíduos, promove e protege a busca pela pluralidade de concepções razoáveis de justiça.

Neste contexto, torna-se relevante observar o papel crucial desempenhado pelos princípios de justiça formulados por Rawls, na medida em que são eles que inspiram as bases de uma Constituição justa, algo imprescindível para a normatividade de uma sociedade democrática. Aqui, torna-se interessante observar que, para que se tornem realmente equitativos, é preciso que tais princípios sejam formulados por algum mecanismo imparcial capaz de blindá-los das influências das circunstâncias particulares daqueles que os construíram.

Com efeito, Rawls prescreve que a melhor maneira de se alcançar tais princípios é por meio de uma posição original de igualdade das partes, definida a partir do que intitula de "véu de ignorância", no qual os representantes dos cidadãos na sociedade, ignorando completamente o lugar que ocupam na sociedade, o que inclui aqui seus anseios, objetivos, talentos e até mesmo suas propensões psicológicas, escolheriam princípios de justiça para organizar a cooperação entre pessoas livres, iguais e racionais. Apenas por meio desse véu de ignorância garante-se a imparcialidade pois, estando todos situados no mesmo nível e impedidos de favorecer sua própria condição particular, tais princípios acabarão sendo imparciais desde a origem¹³.

¹³ Cfr. RAWLS, John. **A Theory of Justice**, 2005, p.12. De acordo com Rawls, "na justiça como equidade a posição original de igualdade corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social. Essa posição original não é, é claro, pensada como uma situação histórica real, muito menos como uma condição primitiva da cultura. É entendida como uma situação puramente hipotética caracterizada de modo a conduzir a uma certa concepção de justiça. Entre as características

Um juízo imparcial, podemos dizer, é um juízo feito de acordo com os princípios que seriam escolhidos na posição original. Uma pessoa imparcial é aquela cuja situação e caráter lhe possibilita julgar de acordo com esses princípios sem parcialidade ou preconceito. Em vez de definir a imparcialidade do ponto de vista do observador compreensivo, definimos a imparcialidade do ponto de vista dos próprios litigantes. São eles que devem escolher a sua concepção de justiça em caráter definitivo, em uma posição original de igualdade. Devem decidir por quais princípios devem ser decididas as suas reivindicações mútuas, e aquele dentre os homens que julga como seu representante (RAWLS, 2005, p. 190).

Na concepção rawlsiana, tal método leva à formulação de dois princípios de justiça:

1 – Cada pessoa tem o direito a um sistema plenamente adequado de liberdades e de direitos básicos iguais para todos, compatíveis com um mesmo sistema para todos. 2 – As desigualdades sociais e econômicas devem preencher duas condições: em primeiro lugar, devem estar ligadas a funções e a posições abertas a todos em condições de justa igualdade de oportunidades; e, em segundo lugar, devem proporcionar a maior vantagem para os membros mais desfavorecidos da sociedade (RAWLS, 2000b, p.207-208).

É principalmente devido à preocupação de Rawls com o sofrimento dos pobres e miseráveis exposta no seu segundo princípio de justiça que MacIntyre entende ser Rawls representante filosófico da posição do indivíduo "B" de seu exemplo, pois, a partir de tais princípios, Rawls acredita ter encontrado uma resposta para a questão controversa de saber como garantir uma justiça distributiva igualitária sem instrumentalizar qualquer cidadão, ou melhor, acredita ter construído uma plataforma em que a liberdade e a igualdade sejam equitativamente balanceadas de forma a poderem ser colocadas em prática de uma maneira justa pelas principais instituições de uma sociedade democrática, algo que resolveria uma

essenciais dessa situação está o fato de que ninguém conhece seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou o *status* social e ninguém conhece sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, força, e coisas semelhantes. Eu até presumirei que as partes não conhecem suas concepções do bem ou suas propensões psicológicas particulares" (RAWLS, 2005, p.12).

parcela considerável dos conflitos que emergem na esfera pública¹⁴.

Diferentemente do construto rawlsiano, Nozick entende que os cidadãos que adquiriram suas posses de forma justa estão legitimados a usufruir delas como bem quiserem, ou seja, a justiça na aquisição assegura a inviolabilidade das propriedades. Neste sentido, qualquer proprietário nozickeano pode utilizar seus bens como melhor lhe aprouver, o que inclui destruí-los caso deseje. Sendo assim, a soberania da posse impede que até mesmo o Estado possa intervir¹⁵, mesmo que seja em prol de políticas públicas de redistribuição voltadas para desinflacionar as desigualdades sociais conforme observa Nozick:

Porque não, analogamente, sustentar que algumas pessoas têm que arcar com alguns custos, a fim de beneficiar mais outras pessoas, tendo em vista o bem social geral? Mas não há entidade social com um bem que suporte algum sacrifício para seu próprio bem. Há apenas pessoas individuais, pessoas diferentes, com suas vidas individuais próprias. Usar uma dessas pessoas em benefício das outras implica usá-la e beneficiar os demais. Nada mais. O que acontece é que alguma coisa é feita com ela em benefício dos outros. Conversas sobre o bem social geral disfarçam essa situação. (Intencionalmente?) Usar uma

¹⁴ Segundo Chantal Mouffe, "a justiça como equidade começa com aquilo que Rawls considera ser a idéia intuitiva fundamental, implícita na cultura pública de uma democracia: uma visão da sociedade como um sistema justo de cooperação entre pessoas livres e iguais. A questão fundamental da justiça política será então encontrar os princípios mais adequados para realizar a liberdade e a igualdade, uma vez que a sociedade é entendida como um sistema de cooperação entre pessoas livres e iguais. A proposta de Rawls é entender esses princípios como resultado de um acordo entre as pessoas em causa à luz das suas mútuas vantagens. Ele crê que a idéia de uma opção racional e de interesse próprio pode criar uma idéia comum de bem dos cidadãos adequada a objetivos políticos e independente de qualquer doutrina. No entanto, tal opção estará sujeita a uma série de restrições e a posição original é apresentada como o objetivo de especificar as condições de liberdade e igualdade necessárias para que o acordo seja alcançado de modo equitativo. O seu véu de ignorância serve para eliminar as vantagens negociais, que poderiam afetar o processo de decisão e distorcer o resultado. Rawls afirma que, logo que os cidadãos se vejam a si mesmos como pessoas livres e iguais, reconhecerão que para realizarem as suas diferentes concepções de bem necessitam dos mesmos bens primários, ou seja, dos mesmos direitos, liberdades e oportunidades de base, bem como dos mesmos meios, tais como rendimento e riqueza, e das mesmas bases sociais de amor-próprio" (MOUFFE, 1996, p.63-64).

¹⁵ Álvaro de Vita, explicitando a tese de R. Nozick, diz: "Um Estado justo e neutro em relação aos fins perseguidos por seus cidadãos nada mais é do que um Estado que garante o respeito às constringências morais à conduta individual e, acima de tudo, que as respeita no se refere à sua própria ação. Um Estado que força uma pessoa (mais privilegiada) a contribuir para o bem-estar de outra (mais desafortunada) admite, segundo Nozick, que a primeira seja utilizada como instrumento para os fins da segunda, e, portanto, é um Estado que não é neutro entre seus cidadãos" (VITA, 2007, p.39).

pessoa dessa maneira, além de indicar desrespeito, não leva em conta o fato de que ela é uma pessoa separada, que é sua vida de que dispõe. Ela não obtém algum bem que contrabalance seu sacrifício, e ninguém tem o direito de obrigá-lo e ainda menos o Estado ou o governo, que alegam que lhe exige a lealdade (o que os outros indivíduos não fazem) e que, por conseguinte, deve ser escrupulosamente *neutro* entre seus cidadãos (NOZICK, 1994, p.48).

Para Nozick, se o mundo fosse justo, as titularidades legítimas estariam unicamente com aquelas pessoas que adquiriram seus bens por algum ato justo de aquisição original sem qualquer tipo de violência, ou por um ato de transferência justa também sem qualquer violência. Nestes termos, na perspectiva de Nozick,

a resposta justificável à pergunta 'Porque você tem o direito de usar aquela concha como desejar?' será 'Eu a colhi na praia onde não pertencia a ninguém e onde sobraram muitas para todas as outras pessoas (...) Ou então: alguém a colheu na praia e, de livre e espontânea vontade deu ou vendeu a outra pessoa, que de livre e espontânea vontade, a deu ou vendeu a mim' uma série de atos de transferência justa (MACINTYRE, 2007, p. 247-248).

Quanto aos conceitos de justiça de Rawls e Nozick, MacIntyre argumenta que não tem como objetivo discutir a coerência interna da estrutura de seus argumentos como fazem, por exemplo, alguns críticos de Rawls, sobre os problemas relativos à posição original e o véu de ignorância. Antes, observa que é necessário que os argumentos de Rawls e Nozick tenham coerência para que sua crítica seja pertinente. Isso porque, na concepção macintyreana, pode-se discutir as tensões entre Rawls e Nozick sobre três plataformas:

1 - A incompatibilidade das perspectivas de Rawls e Nozick reflete em grande medida as divergências das concepções de justiça de "A" e "B", ou seja, as filosofias de Rawls e Nozick são espelhos teóricos dos conflitos cotidianos que os cidadãos enfrentam na esfera pública.

2 – Tanto os filósofos como os cidadãos comuns não-filosóficos, ou seja, Rawls, Nozick e os sujeitos "A" e "B", não conseguem captar um elemento crucial para a resolução do problema entre direito de propriedade legal e direito com base

na necessidade. Isso porque seria necessário retomarem a tradição clássica das virtudes, algo que foi, em grande medida, colocada em segundo plano na modernidade.

3 – As reflexões sobre os problemas entre “A” e “B” desvelam quais concepções de sociabilidade Rawls e Nozick têm como base e inclusive compartilham em grande medida.

Segundo MacIntyre, o construto de Rawls preocupa-se com a correção das desigualdades sociais tendo como base um princípio de igualdade que pretende ampliar as oportunidades dos mais desfavorecidos no que diz respeito ao acesso à renda, riqueza e outros bens. Neste contexto, torna-se interessante observar que, para corrigir tais distorções econômicas e sociais, Rawls despreza o recurso às narrativas históricas que procuram explicitar como os que estão “passando por necessidades graves, chegaram a tal situação, pois faz-se justiça numa questão de modelos presentes de distribuição para os quais o passado é irrelevante” (MACINTYRE, 2007, p.248).

Já a teorização de Nozick prioriza um princípio de igualdade com relação ao direito de posse focado unicamente na justiça da aquisição, ou seja, se alguém consegue provar que adquiriu ou recebeu algo de alguém de forma justa, sem qualquer violência, tal pessoa possui poderes absolutos sobre tal bem e, sendo assim, pode fazer o que julgar melhor. Com efeito, pode-se dizer que as concepções de justiça tanto de Rawls como de Nozick são estéreis para resolverem os conflitos contemporâneos, na medida em que recaem no mesmo impasse do exemplo fornecido por MacIntyre dos indivíduos “A” e “B”.

Portanto, nota-se claramente que tanto o conceito de justiça de Rawls está mais alinhado à concepção de justiça de “B”, quanto o de Nozick aproxima-se mais do que “A” considera justo. Dessa forma, MacIntyre entende que, na medida em que “A” insiste em recusar a concepção de justiça distributiva de “B” em prol de uma justiça que defenda o direito de propriedade absoluto, e “B” apela contra os princípios do direito de propriedade legal de “A” em favor de uma justiça voltada para a correção das desigualdades sociais, as duas posturas demonstram a mesma incompatibilidade das posições de Rawls e Nozick. Assim, a questão que emerge é: como avaliar e estabelecer um grau de superioridade entre reivindicações

amplamente incompatíveis como a que dá prioridade ao direito de posse e a que dá prioridade à igualdade de necessidades?

Se Rawls argumentasse que qualquer pessoa *por trás do véu de ignorância*, que não soubesse como e se suas necessidades seriam satisfeitas nem qual seria seu direito de posse, devia, racionalmente, preferir um princípio que respeitasse as necessidades a um que respeitasse o direito de posse, invocando, talvez, princípios da teoria da decisão racional para fazê-lo, a resposta imediata deveria ser não só que *nunca* estamos por trás de um véu de ignorância, mas também que isso deixa irrefutável a premissa de Nozick sobre os direitos inalienáveis. E se Nozick argumentasse que qualquer princípio distributivo, se posto em prática, poderia violar a liberdade à qual todos temos direito – como ele realmente argumenta – a resposta imediata deveria ser que, ao interpretar assim a inviolabilidade dos direitos fundamentais, ele conclui a favor de sua própria argumentação e deixa irrefutável as premissas de Rawls (MACINTYRE, 2007, p.249).

De acordo com o filósofo escocês, a incomensurabilidade das teorias de Rawls e Nozick são tão amplas que qualquer solução racional para o conflito se torna obscura. Contudo, MacIntyre faz questão de chamar atenção para um elemento relevante que passa despercebido na tensão em questão, a saber, que tanto a teoria de Rawls como a de Nozick possuem como ponto convergente a recusa do apelo ao mérito. Enquanto Rawls e Nozick excluem o apelo ao mérito, os argumentos de "A" e "B" fazem o contrário. Os protestos de "A", de que tem assegurado o direito de posse do que conquistou como produto de seu trabalho, tem como pano de fundo o apelo ao mérito como resultado de uma vida de intensos trabalhos. Da mesma forma, "B", quando contesta em benefício dos pobres argumentando que suas condições de sofrimento e pobreza não é merecida, também tem como base a noção de mérito. Com efeito, "parece claro que, no caso das contrapartidas de "A" e "B" na vida real é a menção ao mérito que os leva à convicção de que estão reclamando de injustiça, e não de outro tipo de erro ou dano" (MACINTYRE, 2007, p.249).

Assim, tanto Rawls como Nozick excluem a noção de mérito nas reivindicações de justiça ou injustiça. Rawls chega a reconhecer que os cidadãos

comuns, em seus conflitos cotidianos, acabam fazendo apelo ao mérito. Contudo, argumenta que “só sabemos o que qualquer pessoa merece depois de formular as normas da justiça” (MACINTYRE, 2007, p.249). Na perspectiva rawlsiana, após a elaboração das normas de justiça compreenderemos que não é o mérito o centro da questão, mas unicamente as expectativas legítimas¹⁶. E da mesma forma que Rawls, Nozick também recusa qualquer apelo ao mérito, na medida em que sua concepção de justiça ancora-se exclusivamente no direito de posse.

Na concepção macintyreana, um dispositivo das teorizações de Rawls e Nozick que anula qualquer noção de mérito é o modo como estes entendem uma sociedade. Ambos caracterizam a sociedade como formada por átomos sociais para os quais seus interesses individuais antecedem quaisquer compromissos comunitários. Em ambas as teorias, os indivíduos estão, assim, “em primeiro lugar e a sociedade em segundo lugar, e a identificação dos interesses individuais antecede a criação de quaisquer laços morais ou sociais entre eles, e também é independente da criação” (MACINTYRE, 2007, p.250). Dessa forma, na medida em que Rawls e Nozick expressam uma concepção de sociabilidade em que a identidade e a racionalidade são compreendidas como anteriores à própria comunidade, tem-se como consequência imediata uma rede social formada por sujeitos estranhos uns aos outros que devem se perguntar que tipo de contrato seria mais razoável fazer para manterem a mínima estabilidade, o que leva tais concepções a eliminarem qualquer explicação da comunidade humana na qual o apelo ao mérito esteja na base para os juízos acerca da virtude e da injustiça¹⁷.

¹⁶ Cfr. MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. Notre Dame: University Notre Dame Press, 2007, p.249-250.

¹⁷ Cfr. MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. Notre Dame: University Notre Dame Press, 2007, p.250-251. Ainda neste contexto, César A. Ramos argumenta que “o abandono do ideal de comunidade e a limitação da teoria da justiça à estrutura de base das sociedades liberais encontram, aqui, também sérias restrições por parte dos críticos comunitaristas. Como explicar a solidariedade, o senso de justiça e sociabilidade cooperativa do homem sem pressupor uma certa antropologia informada por princípios morais prévios constituídos a partir da prioridade da idéia de bem (comunitário) sobre os bens e os interesses dos indivíduos? Além disso, algo só pode ser repartido e distribuído se tiver um significado geral, um valor de uso comum que se articula com as valorizações individuais. É porque a liberdade, por exemplo, tem um sentido, um valor comunitário constituído e compreendido intersubjetivamente que ela pode não só politicamente ser compartilhada, mas também, tornar-se um direito individual de alcance universal. A proposta rawlsiana, fortemente marcada por um procedimento abstrato, incorre na sedução de julgar a comunidade e a justiça segundo o olhar divino e regulador de uma razão que, engendrada pelas comunidades reais e concretas da história, delas se separa construindo um ideal político liberal com pretensão de universalidade” (RAMOS, 2003, p.518-519).

À medida que a noção de mérito só se faz coerente no âmbito de uma rede social comunitária em que os indivíduos aprendem uns com os outros a estabelecerem uma hierarquia congruente entre seus bens individuais e o bem comum, e Rawls e Nozick compreendem a sociedade como um aglomerado de pessoas todas estranhas umas às outras, suas teorizações acabam por carecerem do conceito de comunidade imprescindível para que o conceito de mérito tenha aplicabilidade¹⁸. Tanto Rawls como Nozick compreendem a sociedade "como se fôssemos naufragos encalhados em uma ilha deserta, com um grupo de indivíduos, todos estranhos para mim e entre si" (MACINTYRE, 2007, p. 250). Nesse caso, é necessário formular normas que resguardecam cada sujeito o máximo possível das interferências dos outros. Segundo MacIntyre, Nozick apresenta um amplo quadro de limitações, pois entende que na formulação de tais normas existem restrições quanto aos vínculos entre os indivíduos. Restrições ancoradas nos interesses particulares em disputa. Neste aspecto, MacIntyre é enfático afirmar que:

Sua intenção de construir uma forma de comunidade política em que os únicos vínculos sejam os atos voluntários de consentimento por parte dos indivíduos portadores de direitos, para o estabelecimento dos pactos que eles aprovem depois de haverem considerado devidamente suas necessidades e interesses, (...) tem um resultado muito pobre. Consequentemente, os mesmo atos de consentimento, em qualquer sentido em que possam obter apoio substancial de tipo moral ou legal, são um recurso só possível no marco de uma comunidade política preexistente, com uma compreensão compartilhada do que significa, para um determinado ato, ser um ato de consentimento, normas e formas compartilhadas que capacitem esses atos de força e efeito (MACINTYRE, 1983, p.17-18).

¹⁸ Fazendo um contraponto entre o conceito de justiça liberal moderno e a tradição aristotélica, MacIntyre argumenta que, no mundo da pólis, a "justiça é a virtude de recompensar o mérito e retificar a ausência de recompensa aos méritos dentro de uma comunidade já construída; para a constituição inicial a amizade é necessária (...) Essa noção de comunidade política como projeto comum é estranha ao mundo individualista liberal moderno. É assim que, pelo menos às vezes, encaramos nossas escolas, hospitais ou instituições filantrópicas; mas não temos idéia de tal forma de comunidade envolvida, como Aristóteles diz que a pólis está envolvida, na totalidade da vida, não com esse ou aquele bem, mas com o bem do homem como tal. Não é de admirar que se tenha relegado a amizade à vida privada e, portanto, ela esteja enfraquecida em relação ao que um dia foi" (MACINTYRE, 2007, p.156).

Para o filósofo escocês, as concepções individualistas de sociabilidade de Rawls e Nozick são, em grande medida, um espelho da própria sociedade individualista moderna, ancorada numa concepção de identidade em que os sujeitos são completamente anteriores aos seus fins, ou seja, não passam de um conjunto de estranhos, cada um a buscar seus próprios interesses¹⁹. Contudo, ainda “achamos difícil pensar assim de famílias, faculdades e de outras comunidades genuínas; mas mesmo nosso pensamento acerca dessas coisas é agora invadido por um alto grau de concepções individualistas, especialmente nos tribunais” (MACINTYRE, 2007, p.251). Neste afã, MacIntyre faz questão de frisar que o individualismo exacerbado fortemente presente nas ordens sociais liberais tem invadido e se incorporado em praticamente todas as esferas da vida moderna, desde a família, as concepções de justiça e especialmente os tribunais²⁰.

Segundo MacIntyre, além da recusa da noção de mérito por meio de um modelo de sociabilidade em que os indivíduos são vistos como átomos sociais, Rawls e Nozick também anulam o mérito de outra forma. Quanto a Rawls, os princípios distributivos de sua teoria rechaçam qualquer conexão com o passado, ou seja, não interessa o apelo a qualquer tipo de narrativa que explicitamente adequadamente como foi que os que estão agora passando por intensas necessidades econômicas e sociais chegaram a tal situação, da mesma forma que as declarações de mérito ancoradas em atos ou sofrimentos do passado. Assim como Rawls, Nozick também descarta qualquer alusão ao passado que possa servir de justificação para alguma reivindicação de mérito com base em sofrimentos pretéritos. Na concepção

¹⁹ Noeli D. Rossatto explicita a posição de MacIntyre quanto às teorias de Rawls e Nozick: “Há ainda um terceiro elemento problemático na teoria da justiça de Rawls e Nozick. Trata-se de suas iguais postulações de indivíduo e sociedade. Para MacIntyre, está claro que essas duas teorias são resquícios dos velhos esquemas modernos que colocam como ponto de partida, de um lado, um agrupamento de substâncias individuais separadas, estranhas entre si e naturalmente más e egoístas, e, de outro, um conjunto de regras ou contratos fixos pactuados com a única finalidade de assegurar momentaneamente a mínima possibilidade de sobreviver em grupo” (ROSSATO, 2003. p.171 – 186).

²⁰ Kukathas, explicitando as críticas comunitaristas ao liberalismo, diz: “No extremo mais afastado, estas críticas formulam uma acusação ainda mais pesada contra o liberalismo. Três séculos de discurso liberal, afirma Alasdair MacIntyre, levaram à destruição dessa tradição da teoria moral européia, que constituía anteriormente a base de nossas comunidades políticas. No mundo liberal, o abandono da tradição das virtudes deixou-nos sem meios para solucionarmos racionalmente as nossas disputas. O trabalho de filósofos como Rawls, longe de cumprir a promessa de fornecer as bases para uma argumentação moral e política, limita-se a revelar a ausência de acordo no tocante às bases éticas da nossa prática” (KUKATHAS; PETTIT, 1990, p.115).

nozickeana, em último caso, a ligação entre passado e justiça só é aceita para legitimar o direito de posse. Porém, é justamente neste ponto que MacIntyre aponta um sério defeito da teoria de Nozick, a saber: se só podemos apelar ao passado quando for para legitimar o direito de posse ancorado em atos legítimos de aquisição original, então existem pouquíssimas posses legítimas no mundo e em muitos lugares não há nenhuma²¹. Sendo assim,

os proprietários do mundo moderno não são os herdeiros legítimos dos indivíduos lockeanos que realizavam atos quase lockeanos (“quase” para permitir as emendas que Nozick faz a Locke) de aquisição original; são os herdeiros daqueles que, por exemplo, roubaram (...) grande parte da Irlanda dos irlandeses, e da Prússia dos antigos prussianos não-germânicos. Essa é a realidade histórica ideologicamente oculta por trás de qualquer tese lockeana (MACINTYRE, 2007, p. 251).

Expandindo sua crítica, MacIntyre observa que, mesmo tendo algumas semelhanças, os exemplos de “A” e “B” divergem das concepções de Rawls e Nozick por reivindicarem implicitamente uma perspectiva de cunho aristotélica e cristã de justiça: o apelo ao mérito. Tais apelos ao merecimento feitos pelos cidadãos comuns nas querelas básicas do dia-a-dia torna claro a robustez das tradições ancoradas na ética das virtudes, algo que pode ser constatado mais vivamente nas inúmeras formas de vida comunitárias que insistem em resistir à fragmentação do mundo moderno por meio do cultivo da lealdade, amizade, coragem, justiça, entre outras virtudes.

Assim, a tradição moral mais antiga é discernível nos Estados Unidos e em outros lugares entre, por exemplo, alguns irlandeses católicos, alguns gregos ortodoxos e alguns judeus de convicções ortodoxas, todas comunidades que herdaram sua tradição moral não só por meio da religião, mas também da estrutura das aldeias de camponeses e famílias que seus ancestrais imediatos habitavam na periferia da Europa moderna (...) E há hoje comunidades protestantes brancas e negras nos Estados Unidos, especialmente talvez as do sul, ou provenientes do sul, que

²¹ Cfr. MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. Notre Dame: University Notre Dame Press, 2007, p.251.

reconhecem na tradição das virtudes uma parte fundamental de seu próprio patrimônio cultural (MACINTYRE, 2007, p.252).

Diante do quadro exposto, MacIntyre chama atenção que a lealdade das comunidades locais à tradição da ética das virtudes está sempre em risco de destruição sob a influência de inúmeras ideologias modernas como, por exemplo, procurar um estoque de máximas e normas universais que todos empreguem e às quais todos possam recorrer²². Sob essa ideologia moderna, aspira-se ser possível acessar uma universalidade e imparcialidade capaz de assegurar uma posição moral anterior e independente de qualquer tradição. O problema desse tipo de ideologia é que tais "concepções de universalidade e impessoalidade, que sobrevivem a esse tipo de abstração da concretude dos modos convencionais e tradicionais, ou mesmo não tradicionais, de pensamento e ação, são demasiado fracas e estéreis para prover o necessário" (MACINTYRE, 1988, p.334).

Na concepção macintyreana, um dos aprendizados que podemos tirar dos conflitos entre "A" e "B" é que vivemos em uma modernidade marcada por uma grande variedade de conceitos morais incomensuráveis em excesso e grande parte deles desvinculados dos contextos históricos de origem aos quais faziam sentido, o que, por si só, potencializa problemas que em grande medida não são solucionados racionalmente na medida em que faltam recursos morais para tal, como é o caso, por exemplo, de conflitos que, para serem sanados, necessitariam do apelo a uma concepção mais tradicional e antiga de mérito. Neste contexto, MacIntyre entende que os debates e discordâncias no seio da filosofia moral analítica contemporânea, como é o caso de Rawls e Nozick, refletem em grande medida as discordâncias intermináveis existentes nos debates políticos e morais da modernidade que são exaltadas pelo próprio liberalismo sob o título de pluralismo.

Entendendo os conceitos liberais de justiça como fracassados na resolução dos conflitos que afloram na esfera pública, MacIntyre põe em cena um caso real de um processo julgado pelo Supremo Tribunal Norte-Americano sobre um conflito entre colonos norte-americanos e os índios Wampanoags. De um lado, os indígenas

²² Cfr. MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. Notre Dame: University Notre Dame Press, 2007, p.252.

afirmavam que foram despojados ilegalmente de suas terras na cidade de Mashpee e querem a sua devolução. De outro, tem-se os colonos que não aceitam entregar suas terras. Diante de tal impasse, MacIntyre chama atenção que os conceitos de justiça formulados por Rawls e Nozick são totalmente estéreis. O primeiro afirma que as distorções econômicas e sociais devem ser ordenadas de uma forma que promovam maiores vantagens para aqueles menos favorecidos. O segundo afirma que as posses de uma pessoa são justas, se ela tiver adquirido tais propriedades através de um processo de transferência justa ou aquisição original sem a menor violência. Tais tipos de aquisição geram direitos legítimos e absolutos de alguém sobre suas posses. Mas o fundamental para MacIntyre é o fato de que nenhuma das duas concepções de justiça consegue solucionar o problema de forma realmente justa²³.

Mas o problema em Mashpee refere-se a uma época em que ainda não sabemos nem quem tem o direito por aquisição ou transferência, pois é precisamente isso que deve ser decidido pelo processo atual, *nem* qual é o grupo mais desprivilegiado em Mashpee, pois isso será decidido em consequência do processo. Se for em uma direção, os Wampanoags serão o grupo mais rico de Mashpee, mas se for na outra direção, continuarão sendo o mais pobre (MACINTYRE, 2007, p.153).

Segundo o filósofo escocês, a solução mais justa foi a imaginada pelos indígenas, através de um raciocínio adequado que envolvia uma ponderação equitativa entre a proporção de terras reivindicadas e a quantidade de pessoas atingidas²⁴. Na concepção macintyreana, a solução proposta pelos indígenas para uma situação em que não existem fórmulas prontas foi justamente agir "*kata ton orthon logon*", ou melhor, de acordo com a razão reta, isto é,

julgar mais ou menos, e Aristóteles tenta empregar uma noção de média entre o

²³ Cfr. MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. Notre Dame: University Notre Dame Press, 2007, p.152-154.

²⁴ "Os queixosos indígenas imaginaram uma solução justa (após acordo inicial, os selectmen de Mashpee recusaram-se a aceitar tal solução): que todos os terrenos de 4.000 m² ou menos, nos quais houver uma residência, ficam isentos do processo. Seria difícil representar isso como aplicação de uma regra; de fato, era preciso concebê-la porque nenhuma aplicação das leis poderia fazer justiça aos pequenos proprietários" (MACINTYRE, 2007, p.153).

mais e o menos para fazer uma caracterização geral das virtudes: a coragem está entre a precipitação e a timidez, a justiça entre fazer injustiça e sofrer injustiça, a liberalidade está entre a prodigalidade e a mesquinharia. Para cada virtude, portanto, existe dois vícios correspondentes. E não se pode especificar o que é sucumbir a um vício independentemente das circunstâncias: o mesmo ato que em uma situação seria liberalidade poderia, em outra, ser prodigalidade e, numa terceira, mesquinharia. Por conseguinte, o juízo tem um papel indispensável na vida do homem virtuoso, que não tem e não pode ter, por exemplo, na vida da pessoa comum meramente obediente às leis ou às normas (MACINTYRE, 2007, p.154).

E, nesse aspecto, MacIntyre retoma Marx, quando este já em 1860 criticava as apelações dos sindicalistas ingleses aos vereditos do sistema legal capitalista, na medida em que sua base é formada por grupos rivais cada qual contendo sua própria concepção de justiça. Marx estava certo ao apontar que a essência da estrutura social moderna é o conflito, e não o consenso. Porém, a questão não é apenas que vivemos sob uma ampla diversidade de conceitos fragmentados e incomensuráveis. O problema é que eles são usados "ao mesmo tempo para expressar ideais e políticas sociais rivais e incompatíveis e para nos oferecer uma retórica política pluralista, cuja função é ocultar a profundidade de nossos conflitos" (MACINTYRE, 2007, p.253).

Na concepção macintyreana, em uma cultura como a liberal, onde os indivíduos são educados para tornarem-se "um tipo de pessoa para quem parece normal buscar vários bens, cada um adequado à sua própria esfera" (MACINTYRE, 1988, p.337), e muitos deles antagônicos e conflitantes, pois não existe um bem supremo que confira unidade geral à vida humana, é de se esperar que ocorram frequentemente conflitos entre as preferências de indivíduos ou de grupos de indivíduos. No entanto, é justamente nesse contexto que entra em cena os elementos jurisdicionais do liberalismo para fornecer "um conjunto de princípios reguladores, através dos quais a cooperação na implementação das preferências possa ser alcançada, à medida do possível" (MACINTYRE, 1988, p.342). Portanto, a função das regras de justiça no interior da cultura liberal consiste em demarcar fronteiras razoáveis aos inúmeros processos de negociações, procurando de alguma forma

assegurar que todos aqueles em desvantagem tenham acesso a transações justas. Contudo, uma justiça que se restringe a regulamentar e celebrar contratos através de uma racionalidade abstrata e formal é demasiado fraca,²⁵ como assevera MacIntyre:

Observe que, segundo os padrões dessa cultura, uma pessoa pode ser inteiramente racional sem ser justa. A prioridade da racionalidade é exigida de modo que as regras da justiça possam ser justificadas através do recurso à racionalidade. A aceitação das normas da justiça pode, realmente, às vezes, ser necessária para alguém satisfazer suas preferências efetivamente, e a eficácia e a racionalidade podem, portanto, determinar tal aceitação. Mas para que alguém seja racional, não é necessário que apresente uma disposição de ocupar-se com a justiça como tal (MACINTYRE, 1988, p.342).

Diante do quadro exposto, MacIntyre amplia sua crítica apontando que só poderemos ter uma compreensão adequada da função e noção da justiça no interior das ordens sociais liberais, se antes entendermos como funcionam os quatro níveis de atividade e debate intrínsecos ao próprio liberalismo. O primeiro é aquele em que os indivíduos ou grupos de indivíduos apresentam suas concepções particulares de vida, cultura, política, etc... Neste nível, alguns podem ser adeptos de concepções socialistas, outros podem acreditar em concepções religiosas, alguns podem ser defensores de princípios universais basilares para os direitos humanos e outros podem ser adeptos de posições eminentemente utilitaristas. A questão é que cada concepção fornece um conjunto de premissas geralmente em conflito com a outra postura e o único modo racional de resolver tais discordâncias seria por meio de uma pesquisa filosófica direcionada a solucionar o problema, apontando qual desses conjuntos de premissas tem superioridade sobre os outros. Contudo, no liberalismo cada ponto de vista é livre para propor seus argumentos na esfera pública, e somente

²⁵ Explicitando a posição do filósofo escocês quanto ao aparato jurisdicional do liberalismo, Luiz Bernardo Leite Araújo argumenta que "para MacIntyre, o pensamento liberal parece dispor as coisas do seguinte modo: se é racional, é justo: para montar uma concepção do justo, basta explicitar as condições e limites da racionalidade prática humana. Esse tipo de tratamento é claramente desprovido de consistência, dado o apoio neo-aristotélico da argumentação macintyreana. Com essa leitura, MacIntyre pode entender o papel da justiça na sociedade liberal a partir da consideração de um debate sempre inacabado sobre as concepções do justo" (ARAÚJO, 1997, p.219-220).

isso, pois todos possuem o mesmo peso, na medida que nenhuma teoria geral do bem humano deve ser considerada justificada, ou melhor, não existe um ponto de vista eminentemente superior aos demais²⁶. Para MacIntyre, isso acaba por tornar os debates estéreis, pois os recursos opostos a “concepções do bem humano ou da justiça necessariamente assumem uma forma retórica, de modo que é enquanto afirmação e contra-afirmação e não enquanto argumento e contra-argumento, que os pontos de vista conflitantes se enfrentam” (MACINTYRE, 1988, p.343).

O segundo nível é aquele em que os participantes do debate com visões opostas e conflitantes pressupõem que suas escolhas são controladas e avaliadas por estratégias e regras oriundos de um debate racional, no qual princípios universais foram identificados pela investigação filosófica. Porém, MacIntyre frisa que se espera que o liberalismo exija para sua expressão e reprodução social um eterno debate inconclusivo sobre os princípios da justiça²⁷. Um debate “socialmente eficaz em sugerir que se o conjunto relevante de princípios ainda não foi, finalmente, descoberto, sua descoberta permanece como objetivo fundamental da ordem social” (MACINTYRE, 1988, p.344). Nesse contexto, entra em cena o terceiro nível do debate, aquele em que se promete chegar à descoberta de princípios justos:

Justamente porque os princípios da justiça devem governar o controle e a avaliação de preferências, eles devem fornecer, à medida do possível, a justificação para cada indivíduo, enquanto indivíduo, controlar e avaliar suas preferências particulares, do modo como o faz. Assim, toda desigualdade no tratamento de indivíduos enquanto indivíduos exige justificação. A justiça é

²⁶ John Rawls, explicitando sua concepção liberal de política, argumenta que “em primeiro lugar, o liberalismo político não ataca nem critica nenhuma visão razoável. Como parte desse procedimento, não critica, e muito menos rejeita, nenhuma teoria específica da verdade dos julgamentos morais. Nesse sentido, supõe simplesmente que os julgamentos de tal verdade sejam feitos segundo o ponto de vista de uma doutrina moral abrangente. Afinal, essas doutrinas produzem um julgamento com base naquilo que vêm como valores morais e políticos sumamente relevantes e como fatos sumamente relevantes (segundo determina cada doutrina)” (RAWLS, 2000a, p.27-28).

²⁷ Cfr. MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?** Notre Dame: University Notre Dame Press, 1988, p.343-345. Ainda neste aspecto, Marcelo Perine tem observado com perspicácia que o eterno debate liberal sobre os princípios de justiça, além de revelar o liberalismo como mais uma tradição, também é um modo do próprio sistema liberal se blindar e assegurar sua própria reprodução: “O ponto cego do liberalismo está, justamente, em não aceitar a possibilidade de que em certas áreas, outras tradições possam ser racionalmente superiores a ele, justamente naquilo que, nessas tradições, ele não pode compreender” (PERINE, 1992, p.410).

prima facie igualitária. Os bens em relação aos quais é igualitária, desse modo, são aqueles que, supostamente, todos valorizam: liberdade para expressar e implementar preferências e uma participação nos meios necessários para tornar essa implementação eficaz. É nesses dois sentidos que *prima facie* a igualdade é exigida (MACINTYRE, 1988, p.344).

Segundo o filósofo escocês, para a própria reprodução do liberalismo é importante a manutenção de debates intermináveis, e que se torne cada vez mais irrelevante alcançar conclusões substanciais. É justamente a natureza do debate pelo debate que vai fornecer as bases para o quarto nível: “o das regras e procedimentos do sistema legal formal, no qual os apelos à justiça podem ser ouvidos numa ordem individualista liberal” (MACINTYRE, 1988, p.344). Em outras palavras: como em grande parte dos debates que emergem na esfera pública e nas próprias academias filosóficas não há possibilidade de consenso, a solução é apelar para os tribunais. Portanto, um dos pré-requisitos básicos do sistema liberal é resolver os descordos que afloram nas mais diversas esferas sociais sem invocar qualquer teoria geral do bem humano. Sendo assim, resolução de parte considerável dos conflitos fica a cargo dos veredictos do sistema legal liberal e não aos debates filosóficos²⁸, o que leva MacIntyre a concluir que “os advogados, não os filósofos, são o clero do liberalismo” (MACINTYRE, 1988, p.344).

Neste afã, pode-se dizer que a inconclusividade dos debates no interior do próprio liberalismo possui um sutil mecanismo de dominação do próprio sistema, a saber: criar uma blindagem que assegura sua própria reprodução. Ao evitar o apelo a qualquer teoria geral do bem humano, o liberalismo, de um lado, anula em grande medida a possibilidade de que qualquer tradição em disputa possa demonstrar sua superioridade racional perante os déficits do liberalismo e, de outro, inflaciona radicalmente os apelos ao sistema legal liberal, o que explica, em parte, a imensa carga de processos acumulados nos tribunais de muitas sociedades liberais

²⁸ Quanto à inconclusividade dos debates liberais acerca dos princípios de justiça, Luiz Bernardo Leite Araújo afirma: “Finalmente, chega-se a um nível em que, na esquivia em lidar com premissas e buscar soluções substanciais, é necessário a montagem de um aparato legal formalizado, ao qual ficam entregues as soluções de conflitos públicos sem que se faça nenhum apelo a qualquer teoria geral do bem humano” (ARAÚJO, 1997, p.220).

complexas.

Conclusão

Diante do quadro exposto, pode-se concluir que a análise dos problemas referentes às concepções liberais de justiça passa necessariamente pela compreensão das patologias inerentes à própria modernidade. Sendo assim, o diagnóstico de MacIntyre mostra-se preciso ao apontar que, diante de uma modernidade formada por fragmentos conceituais de moralidades passadas em constante conflito, a solução liberal para os dilemas do justo tornou-se estéril. Isso porque a solução de grande parte dos liberais para as tensões sociais e políticas foi ancorada em uma ficção, a saber: a crença num modelo de racionalidade universal e imparcial anterior a todas as tradições e sendo, assim, capaz de anular qualquer tipo de parcialidade.

Para MacIntyre, acreditar em um modelo racionalidade compartilhada com o poder de anular as influências das tradições implica entrar em uma séria contradição lógica, pois aqueles que aderem ao tal modelo já estão comprometidos com uma tradição social e política particular: a tradição liberal. Isso, por si só, já torna contraditório o argumento da universalidade e imparcialidade dos padrões liberais de racionalidade. Além disso, MacIntyre faz questão de frisar que qualquer modelo de racionalidade encontra-se circunscrito por alguma particularidade cultural singular. Em outras palavras: é inerente à formação de qualquer identidade estar inserido em alguma tradição social e cultural específica. As tradições são o *locus* de qualquer racionalidade. Portanto, a aspiração de neutralidade dos princípios liberais de justiça não passa de uma ficção moderna.

Outro problema das teorias liberais de justiça centra-se na incapacidade de resolverem sérios dilemas que emergem na esfera pública, conforme demonstra MacIntyre por meio dos exemplos dos conflitos entre as reivindicações com base em direitos de propriedade legal e as reivindicações ancoradas em direitos com base na necessidade. Para o filósofo escocês, as principais teorias liberais de justiça não possuem recursos conceituais suficientes para resolverem as tensões entre aqueles sujeitos que defendem que suas posses não devem sofrer qualquer tipo de

intervenção estatal, nem mesmo para remediar o sofrimento dos mais pobres, e aqueles que defendem uma redistribuição forte, ou seja, que o Estado deve intervir na economia taxando os mais ricos para gerar oportunidades aos menos favorecidos. Para um dilema como este, as principais teorias liberais de justiça não conseguem chegar a um consenso sobre quais princípios seriam de fato universais e imparciais para resolver a contenda.

Ainda neste contexto, torna-se relevante frisar que a incapacidade das teorias liberais de justiça em solucionar os dilemas entre reivindicações com base em direitos de propriedade legal e reivindicações ancoradas em direitos com base na necessidade não tem sua gênese apenas no fracasso no modelo de racionalidade proposto por grande parte dos liberais. Aqui, MacIntyre faz questão de apontar que existe outro déficit no interior do próprio liberalismo que limita radicalmente sua capacidade de elucidar os problemas elencados, a saber: a recusa do mérito. Na concepção do filósofo escocês, a retomada da concepção antiga de mérito, de cunho aristotélico-tomista, pode ajudar significativamente a pacificar as tensões ou ao menos construir uma alternativa justa entre as reivindicações acima mencionadas. Porém, MacIntyre lamenta o fato de que, na modernidade, a concepção antiga de mérito tenha sido colocada em segundo plano em prol de máximas universais e imparciais supostamente anteriores a qualquer tradição social e cultural específica.

Nestes termos, torna-se claro que existe uma incapacidade das principais teorias liberais de justiça em responder de forma satisfatória a muitos dos sérios problemas que emergem na esfera pública. Porém, na concepção macintyreana, a própria não resolução de tais dilemas tem embutida, em si mesma, uma lógica de dominação muito sutil. Tal lógica só pode ser desmascarada adequadamente através da compreensão de como funcionam os quatro níveis de atividade e debate inerentes ao próprio liberalismo: no primeiro nível, as pessoas comuns podem expressar suas concepções de bem na esfera pública como quiserem, desde que razoáveis. Neste nível, muitas tensões irão ocorrer, mas nenhuma concepção deve ser considerada superior às demais posturas razoáveis, o que torna muitos dos debates estéreis. Aqui, entra em cena o segundo nível, voltado para uma suposta análise racional das concepções de vida dos cidadãos por meio da pesquisa filosófica. Neste contexto, em meio às intensas avaliações racionais por parte da

filosofia, criam-se as bases para o terceiro nível, a saber: descobrir princípios universais e imparciais que possam arbitrar de forma justa entre as diversas concepções de vida boa, fornecendo justificção para cada uma.

Porém, como as próprias teorias liberais de justiça não conseguem chegar a um consenso sobre quais princípios são de fato universais e imparciais para resolver muitas questões sérias, os debates tornam-se intermináveis: autores liberais como Rawls, Nozick, Dworkin e J. Raz divergem tão radicalmente entre si tal qual muitos cidadãos não especializados em filosofia divergem acerca de temas como aborto, eutanásia, pena de morte, etc...E mais, em meio aos infundáveis debates, a resolução dos problemas não pode se ancorar em qualquer teoria geral do bem humano, algo que limita, em grande medida, que alguma tradição rival ao liberalismo demonstre sua superioridade e assuma o comando das instituições sociais, políticas e jurídicas. Sendo assim, como os debates não chegam a qualquer conclusão substancial e os problemas públicos necessitam de soluções para os sofrimentos humanos, geram-se as bases para o quarto nível, centrado nos procedimentos dos códigos do sistema de justiça das ordens liberais, ou seja, a saída é recorrer aos tribunais.

Tal constatação leva MacIntyre a concluir que o clero do liberalismo não são os filósofos, mas os advogados. Mas não apenas isso. Para o filósofo escocês, a própria inconclusividade dos debates existentes no seio da tradição liberal sobre os princípios fundamentais da justiça liberal acaba por denunciar que o próprio liberalismo, que nasceu do antagonismo com toda tradição, tornou-se mais uma tradição, ao passo que inúmeros teóricos liberais contemporâneos têm retomado e ampliado questões colocadas por seus antepassados precussores do liberalismo. Ou seja, a teoria liberal "é melhor compreendida não como uma tentativa de encontrar uma racionalidade independente da tradição, mas como a articulação de um conjunto historicamente desenvolvido de instituições, (...) como a voz de uma tradição" (MACINTYRE, 1988, p.345).

REFERÊNCIAS

ALVES, Cleber Francisco. Justiça e Racionalidade Prática – Reflexões a partir de

Obra de Alasdair MacIntyre. IN: MAIA, Antonio Cavalcanti; MELO, Carolina de Campos; CITTADINO, Gisele; POGREBINSCHI, Thamy. **Perspectivas Atuais da Filosofia do Direito**, Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2005, 140 – 141.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Uma questão de Justiça: Habermas, Rawls e MacIntyre. IN: FELIPE, Sônia T. **Justiça como Equidade**. Florianópolis: Insular, 1997, p. 209 – 230.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. **Tradição e Racionalidade na Filosofia de Alasdair MacIntyre**. São Paulo: Editora Unimarco, 1999.

FLICKINGER, Hans Georg. Sete teses acerca do comunitarismo. In: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de Oliveira; SOUZA, Draiton Gonzaga de. **Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe**, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p.157-172.

FORST, Rainer. **Contexts of Justice: Political Philosophy beyond liberalism and communitarianism**, Califórnia: University of Califórnia Press, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip. **Rawls: Uma Teoria da Justiça e os seus críticos**. Tradução de Maria Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1995.

LOIS, Cecília Caballero. **Justiça e Democracia: entre o universalismo e o comunitarismo**. São Paulo: Landy Editora, 2005.

MACINTYRE, Alasdair. **Are There Any Natural Rights?** President and Trustees, Bowdoin College; Brunswick, Maine, 1983, p.03-22.

MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue – A Study in moral theory**. 2ª Edição, Notre Dame: University Notre Dame Press, 2007.

MOUFFE, Chantal. **O Regresso do Político**. 1ª edição, Gradiva, 1996.

NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

PERINE, Marcelo. Virtude, Justiça, Racionalidade. A propósito de Alasdair MacIntyre. **Síntese** – Nova Fase, nº 58, 1992, p.391-412.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. 2ª edição. São Paulo: Ática, 2000a.

RAWLS, John. **Justiça e Democracia**. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press, 2005.

RAMOS, César A. A crítica comunitarista de Walzer à teoria da justiça de John Rawls. In: FELIPE, Sônia T. **Justiça como Equidade**, Florianópolis: Insular, 1997. p. 231-243.

RAMOS, César Augusto. A fundamentação política da idéia de pessoa e de sociedade no liberalismo de J. Rawls e a crítica comunitarista. IN: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de Oliveira; SOUZA, Draiton Gonzaga de. **Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe**, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 501-539.

ROSSATO, Noeli Dutra. A Concepção de Justiça segundo Alasdair MacIntyre. IN: NAPOLI, Ricardo B.; ROSSATO, Noeli; FABRI, Marcelo. **Ética & Justiça**, Santa Maria: Palloti, 2003. p.171 – 186.

VITA, Álvaro de. **A justiça igualitária e seus críticos**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

6. JUSTIÇA, DIREITO E DEMOCRACIA EM HABERMAS

 <https://doi.org/10.36592/9786587424934-06>

Nythamar de Oliveira¹

A magnífica obra de Jürgen Habermas, dada a sua abrangência temática e profundidade teórico-conceitual, permite-nos diferentes abordagens tanto no sentido de diferenciar as etapas de seu desenvolvimento ao longo de mais de cinquenta anos de profícua pesquisa interdisciplinar quanto na busca de sua unidade orgânico-sistemática. Com a publicação de sua última obra com mais de 1.700 páginas em dois volumes em 2019, foi claramente explicitada pelo próprio autor que sua concepção de justiça deveria responder, por um lado, aos desafios normativos legados pela filosofia prática pós-kantiana sem recurso a uma ideia metafísica ou teológica de justiça salvadora e, por outro lado, primar pela compreensão filosófica do mundo pós-secular fragmentado e ameaçado pelo relativismo moral, niilismo e perda de sentido. (HABERMAS 2007) Uma concepção pós-metafísica de justiça deve, portanto, revisitar a questão da justificação normativa sem incorrer nas aporias do discurso sobre fé e saber (*der Diskurs über Glauben und Wissen*) escamoteadas pela modernidade, acompanhando de forma dialógica e interativa "as transformações na ciência, no direito, na política e na sociedade". (HABERMAS, 2019, I, p. 10) Apesar dos desacordos sobre o papel da reconstrução normativa e da unidade sistemática das obras de Habermas (REPA, 2021), pode-se falar, *grosso modo*, de três fases distintas na evolução de sua concepção de justiça, a saber, uma abordagem que nos remeteria ao domínio discursivo-moral, uma outra que se delimitaria pelo cenário doméstico-nacional de questões de justiça constitucional e uma terceira que configuraria um domínio transnacional, dando conta das relações internacionais, do direito internacional e dos desafios inerentes ao cosmopolitismo numa constelação pós-nacional. (ALLEN & MENDIETA, 2019) Neste sentido, podemos conjecturar que

¹ Doutor em Filosofia pela State University of New York. Pós-doutorado em Filosofia pela University of Miami - EUA. Pós-doutorado em Filosofia pela Universität Kassel – Alemanha. Pós-Doutorado em Filosofia pela University of Toledo – EUA. Professor titular da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Docente do Programa de Pós-Graduação em filosofia (mestrado e doutorado) da PUCRS.

nesses três domínios a teoria habermasiana da justiça mantém sua articulação da proposta originária de um universalismo moral com os desafios normativos do direito e da democracia em contextos nacionais e transnacionais de nosso tempo.

Desde a sua reviravolta pragmático-linguística dos anos 1960 (HABERMAS, 1970), a filosofia política de Habermas assumiu como uma das principais tarefas da teoria crítica da sociedade a explicitação da racionalidade prático-comunicativa através de seu agir comunicativo, a ser diferenciado da tradição racionalista kantiana e subsequentes apropriações da filosofia do sujeito, deslocando o foco da razão para as estruturas da comunicação pragmático-linguística interpessoal, pelo agir comunicativo no mundo de nossas vivências cotidianas (*Lebenswelt*, mundo da vida) e não mais numa estrutura sistêmica do mundo objetivo ou do sujeito cognoscível. (BAYNES, 2016, p. 47 ss) Essa teoria social promove, destarte, os objetivos da emancipação humana, como previamente postulados pelo programa de pesquisa interdisciplinar do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt na chamada primeira geração (Adorno, Horkheimer, Marcuse), mantendo um arcabouço moral universalista inclusivo pela ética do discurso, coadunando sua pragmática universal com uma teoria da democracia, dos direitos humanos e da justiça global. Tal projeto emancipatório seria revisitado através de diferentes constelações filosóficas que pautaram as diferentes articulações elaboradas por Habermas entre concepções de justiça e suas novas configurações no pensamento pós-metafísico.

Embora Habermas esteja pressupondo a mesma ideia normativa de seu universalismo moral, ela assume diferentes dimensões e formas institucionais em cada contexto. Assim, a ideia moral de justiça não se diferencia de uma concepção estritamente política de justiça, ao contrário do liberalismo político rawlsiano, permitindo uma aproximação intuitiva com outras ideias normativas relevantes, tais como a solidariedade cívica, o bem comum e a legitimidade dos arranjos institucionais. Mas não podemos entender a rejeição habermasiana da tese rawlsiana da “justiça política” sem evocarmos o seu trabalho de hermenêutica preparatória para desenvolver o intento reconstrutivo da normatividade inerente aos arranjos jurídicos de nossas democracias liberais.

Vale lembrar que antes de sua guinada linguística (*linguistic turn*), as contribuições de Habermas para uma teoria crítica da justiça se limitavam a resgatar

o senso kantiano de publicidade (*Öffentlichkeit*) emancipatória, vislumbrada por pensadores iluministas como Rousseau e Hume, mas somente concretizada com o advento e a consolidação da esfera pública moderna, em particular nos *salons* franceses e *coffee houses* inglesas na segunda metade do século XVIII. (HABERMAS, 2014) O debate entre Habermas e Gadamer levou o primeiro a colocar em xeque a pretensa universalidade da hermenêutica no segundo, tópico retomado em sua obra seminal *Erkenntnis und Interesse*, de 1968, operando a reviravolta pragmático-linguística mesmo quando ainda mantinha o referencial psicanalítico no horizonte de sua teoria crítica da sociedade, embasada numa leitura hegeliana do materialismo histórico, contrapondo o campo epistemológico das ciências naturais daquele das ciências humanas e hermenêuticas, segundo um interesse estruturante da experiência humana. (HABERMAS, 1987) Mas seria apenas após a sua profícua interlocução com Karl-Otto Apel nos anos 1960 e 70 que Habermas viria a explorar a dimensão hermenêutica da filosofia analítica, notadamente pela aproximação entre Heidegger e o segundo Wittgenstein e pela possibilidade de desenvolver uma interessante articulação através do pragmatismo semântico-linguístico de autores como Peirce, Dewey e Mead. A própria articulação entre teoria e práxis em Habermas, nesse mesmo período de crítica ao contratualismo e aos modelos vigentes de racionalismo moral (HABERMAS, 2013), foi o que permitiu o seu diálogo da teoria crítica com Dewey, Kohlberg e Rawls. Assim como antecipava a crítica neokantiana ao naturalismo, as pesquisas sociais e constatações empíricas das “descrições densas” (*thick descriptions*) em antropologia cultural e ciências hermenêuticas não logravam dar conta da normatividade inerente às complexas formas de vida social, padrões culturais e valorativos do mundo da vida, mas serviam apenas para nos indicar “pistas” (*Leitfäden, phenomenological leading clues*) significativas. Tanto na fenomenologia hegeliana quanto na husserliana e heideggeriana, tais pistas remeteriam a uma subjetividade idealista no primeiro e transcendental nos segundos, seguindo um modelo solipsista de filosofia da consciência a ser superado pela crítica materialista da historicidade e seus processos de reificação social. Mesmo *Ser e Tempo*, segundo Habermas, não escaparia a um certo historicismo transcendental. (HABERMAS, 1990) Para Habermas, uma das grandes lições do pragmatismo para a teoria crítica consiste precisamente em destranscendentalizar

a guinada linguístico-pragmática já iniciada por Wittgenstein e Heidegger no início do século passado, indo na direção de uma verdadeira “guinada pragmatista”. O programa teórico-crítico da filosofia social do século XXI deve, portanto, radicalizar a postura pós-metafísica esboçada na querela positivista herdada pela segunda geração da Escola de Frankfurt com relação à primeira sem perder de vista o desafio normativo de processos emancipatórios. (HABERMAS, 1992) Tal versão pragmatista da teoria crítica é inseparável de uma hermenêutica filosófica que mantém o programa de pesquisas empíricas da filosofia social arraigado em um processo reflexivo de autocompreensão da história, da linguagem e da cultura, no interior do qual pode-se postular uma teoria crítica da justiça. Por outro lado, embora Habermas rejeite a fundamentação pragmático-transcendental da ética do discurso de Apel e proclame a destranscendentalização da subjetividade pela evocação de uma pragmática formal, pode-se questionar em que sentido sua concepção de *Lebenswelt* poderia ainda ser compatibilizada com uma fenomenologia hermenêutica e, com efeito, ser ainda caracterizada em termos semânticos transcendentais, semelhantes aos de releituras da filosofia kantiana em círculos analíticos e pragmatistas. (HANNA, 2005). Pode-se, para tanto, evocar a caracterização do transcendental na teoria apeliana da linguagem, tal como a formulou Herrero em seus próprios termos autorreflexivos: “a descoberta de que essas condições são transcendentais nos mostra que elas não poderão ser negadas sem caírem em contradição performativa, porque elas estarão necessariamente presentes em qualquer tentativa de negá-las como condição transcendental do sentido dessa negação” (HERRERO, 2000, p. 169 s).

A primeira formulação explícita do que seria uma teoria habermasiana da justiça só começa com sua teoria da ação comunicativa. De acordo com sua teoria pragmática do significado, Habermas segue Austin e Searle para postular três tipos básicos de atos de fala (*speech acts*), cada um deles bem definido pelas suas diferentes formas de reivindicações de validade, a saber: verdade, correção e veracidade. (HABERMAS, 1989, p. 302 ss). Essa mesma concepção seria depois transposta para a ética do discurso, na medida em que três classes diferentes de atos de fala permitem aos falantes que se concentrem, em termos de reivindicação de validade universal, em questões de verdade, justiça ou gosto (HABERMAS, 1992,

p. 137). Na sua formulação do princípio central da moralidade moderna, Habermas esclarece, de forma explícita, que apenas as normas que “incorporam interesses generalizáveis correspondem à nossa concepção de justiça” (HABERMAS, 1992, p. 78). Portanto, há um verdadeiro resgate da justiça moral nas ações que nos permitem determinar o que pode ser caracterizado como um interesse comum a todas as partes concernidas e que pode ser concebido como algo igualmente bom para todos os participantes de uma roda discursiva. A concepção de justiça para Habermas, neste contexto da ética do discurso, coincide com o de justeza ou retidão moral, lembrando que sua concepção de moralidade é coextensiva com o próprio discurso prático. Com efeito, nesses escritos dos anos 1980, notadamente em *Theorie der kommunikativen Handelns* (1981) e *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (1983), Habermas se serve desse termo *moralisch-praktisch* (“moral-prático”) para aludir a ações regidas por normas moralmente corretas, ou seja, justas. A moralidade, neste caso, é tomada num sentido assaz amplo, capaz de abranger todas as interações entre os agentes no mundo da vida, de forma que, como bem pontuou James Gordon Finlayson, “a justiça e o universalismo moral andam de mãos dadas”. (ALLEN & MENDIETA, 2019, p. 216) A moralidade é concebida, nesse contexto ético-discursivo, a partir da participação no discurso ou argumentação moral, na busca cooperativa por normas válidas, sobretudo quando aparecem conflitos entre os agentes ou falantes no mundo da vida.

Pode-se falar numa concepção discursiva de justiça, portanto, que permeia o desenvolvimento da obra habermasiana num contexto prático-moral onde o agir comunicativo se contrapõe a formas estratégicas, instrumentais, manipuladoras ou distorcidas da ação humana. Assim como Rawls em sua obra-prima de 1971 (*A Theory of Justice*), Habermas defende uma concepção procedimental de justiça (*Verfahrensgerechtigkeit*) que procede de um âmbito ético-moral para seu uso propriamente político-institucional e jurídico-legal. Todavia, como assinalado, Habermas articula o uso jurídico com o político em termos procedimentais de justiça constitucional no cenário doméstico-nacional e de direito internacional e cosmopolita num cenário transnacional, sem subscrever a uma concepção de justiça política, como faria Rawls nos seus escritos sobre o construtivismo kantiano e o liberalismo político. Com efeito, os desafios normativos da deliberação racional em

democracias liberais constitucionais não seriam devidamente encarados por uma teoria ideal de atos de fala, na medida em que a política lida também com um agir teleológico, voltado à realização de fins específicos, nem sempre em consonância com o agir comunicativo balizado por uma *ideale Sprachsituation*, e suas expectativas normativas de justiça, igualdade e liberdade. (HABERMAS, 1984) Assim como Rawls, Habermas também se recusa a pressupor uma fundamentação moral do direito e da política, como se postula em modelos kantianos de justificativa normativa. Assim como a dimensão hermenêutica não poderia pressupor um ideal de universalidade prática, Habermas evita a aplicação da universalizabilidade kantiana a contextos de justiça nos cenários nacionais e transnacionais sem levar em conta aspectos sistêmicos e seus complexos efeitos no agir comunicativo. Para além das simplificações características de modelos jusnaturalistas e positivistas, Habermas, assim como Rawls, logra mostrar que as relações entre moral, direito e política não somente se tornaram problemáticas proporcionalmente às diferenciações cada vez mais complexas entre os níveis jurídicos, políticos e econômicos das instituições sociais, mas que a própria concepção de um Estado democrático de direito carece de legitimação satisfatória em seus fundamentos constitucionais. Assim como Rawls, Habermas recorre também a argumentos recursivos ou reflexivos numa tentativa radical de romper, por um lado, com o “fato da razão” kantiano de uma fundamentação moral do direito e do político, e por outro lado, com o historicismo e o positivismo decorrentes de leituras neo-hegelianas e neo-marxistas. (HABERMAS, 1999)

De fato, através das centenas de obras e autores citados nos dois volumes de sua *Theorie der kommunikativen Handelns*, os nomes de Marx, Durkheim, Mead, Parsons e Weber ocupam um lugar de destaque para fazer sobressair, agora, a emergência histórica da modernidade cultural, da racionalização e da secularização de forma a deixar transparecer as estruturas de significado profundo das sociedades democráticas e liberais que levam a sério a deliberação pública e a justiça social. (HABERMAS, 1989) Assim como ocorreu com a metafísica e a teologia, Habermas constata também um certo recuo e uma certa contração da moralidade na modernidade, na medida em que as normas morais não logram mais garantir uma integração social, mesmo que desempenhem com os ritos, símbolos e práticas

religiosos diferentes níveis de reprodução social. (HABERMAS 2002) Com a paulatina assimilação, extenuação e fragmentação das tradições religiosas, torna-se cada vez mais improvável que uma concepção compartilhada do bem possa ser evocada para unir todos os cidadãos. Destarte, cabe agora ao direito, na modernidade, assegurar e realizar efetivamente a integração social, visto que a religião, a moralidade e a ética não são mais suficientes e capazes de fazê-lo pois não dispõem da legitimidade e da aplicabilidade necessárias para levar a cabo essa tarefa sistêmica. (HABERMAS, 1996) Por outro lado, Habermas concede que a solidariedade entre os cidadãos se mostra como o outro lado da moeda corrente da justiça jurídico-política. Segundo Habermas, os fundamentos necessários para uma autodeterminação capaz de realizar o projeto modernista de emancipação, embasado na razão e ação comunicativa, deve integrar a vida social cotidiana e exige, portanto, um engajamento da sociedade civil, através da participação política, associações voluntárias, movimentos sociais e desobediência civil, no processo de busca de entendimento mútuo (*Verständigung*) e, idealmente, de acordo (*Einverständnis*) em juízos de validade. É precisamente neste *rapprochement* crítico entre um nível comunicativo-discursivo e um nível sociopolítico da ação coordenada --níveis inseparáveis da vida prática intersubjetiva-- que Habermas logra, afinal, efetivar a guinada linguístico-pragmática em filosofia política, tal como a havia antecipado duas décadas antes. Numa entrevista --originalmente publicada em sueco e holandês-- sobre "Questões de Teoria Política", Habermas (1997) nos previne sobre o perigo de interpretarmos o mundo da vida e a ação comunicativa como conceitos complementares, assumindo que o mundo da vida se reproduz através de ações comunicativas, de forma que valores, normas e especialmente o uso da linguagem orientada para o entendimento mútuo sejam postos sob o fardo da integração apenas numa sociedade que satisfaça as exigências intencionalistas de uma socialização comunicativa pura.

Segundo Habermas, mesmo com a publicação dos dois volumes de sua *Teoria do Agir Comunicativo*--notavelmente no segundo tomo--, sua concepção de integração social tem sido mal entendida como sendo idealista, seja pela alusão a uma "comunidade de comunicação ideal" --que Habermas diferencia de Peirce e Apel-- seja pelo uso de uma "situação ideal de fala" (*ideale Sprachsituation, ideal speech situation*), como já apontado acima. Ora, como uma teoria crítica da justiça

poderia aspirar a realizar suas reivindicações normativas sem a devida ancoragem no mundo social de contradições e numa realidade concreta de injustiça? Um dos seus críticos e interlocutores mais consistentes, Anthony Giddens, caracterizou o desengate (desconexão, desacoplamento) do sistema e do mundo da vida como uma das contribuições mais notáveis e problemáticas da sua teoria do agir comunicativo. Segundo Giddens, se por um lado, Habermas logra mostrar por que o funcionalismo de teorias sistêmicas não é sustentável assim como não pode ser descartado antes de compreendermos em que consiste a tecnicização do político e suas funções ideológicas, por outro lado, a distinção habermasiana entre sistema e mundo da vida parece refletir uma diferenciação anterior entre "trabalho" e "interação", sem dar conta dos movimentos sociais que desafiam os mecanismos de controle (*steering mechanisms*) inerentes a uma concepção funcionalista da sociedade. Afinal, as reivindicações de justiça social em movimentos sindicais e operários já pareciam desafiar a paradoxal desconexão entre as relações de produção supraestruturais e as forças produtivas da infraestrutura econômica, segundo a terminologia clássica marxista. (HABERMAS, 1975) Em suma, o procedimentalismo habermasiano abrigaria, no seu próprio intuito anti-relativista, uma indesejável versão idealista de funcionalismo. Mesmo sem entrar nos méritos de questões tão complexas como a da "colonização do mundo da vida" ou da "justificação de pretensões de validade em condições ideais" –que guiaram muitas das reformulações posteriores à publicação da *Teoria do Agir Comunicativo*– pode-se proceder a uma breve arqueologia do mundo da vida em textos metodológicos incipientes de Habermas, enfocando em particular *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967, 1970) e textos intermediários. Como Giddens observou, esses textos devem ser tomados como os prolegômenos da teoria que seria desenvolvida nos anos 1980, no sentido de já haver antecipado todo o trabalho de justificativa epistêmico-filosófica de uma teoria social. Com efeito, ao introduzir o conceito de *Lebenswelt* em *Teoria do Agir Comunicativo* enquanto correlato do agir comunicativo (Vol. 1, p. 70s., 108) Habermas nos remete ao esboço metodológico da *Logik* onde se propõe a encontrar uma concepção "reconstrutiva da teoria social" –segundo a expressão de Richard Bernstein que Habermas parafraseia (HABERMAS, 1988, p. xiii)– de forma a assinalar o seu projeto como uma alternativa a concepções inspiradas da filosofia analítica da linguagem

em Wittgenstein, da hermenêutica de Gadamer e da fenomenologia de Husserl e Schütz. Nisso mesmo consistiria a guinada linguística em teoria crítica na sua tentativa de superar as aporias de uma filosofia do sujeito, segundo a fórmula de Albrecht Wellmer endossada por Habermas neste mesmo texto (Prefácio à 5ª edição de 1982 de *Logik*). A preocupação central de Habermas nos anos 1960 e 70 pode ser, portanto, caracterizada como uma tentativa de desafiar a hegemonia de concepções empírico-analíticas das ciências sociais, herdando a disputa positivista (*Positivismusstreit*) opondo Popper e Adorno, mostrando a pertinência de estruturas simbólicas e interpretativas na própria formulação do objeto de investigação social. Ora, nenhuma ciência empírica seria capaz de responder adequadamente aos desafios normativos impostos por situações de injustiça, mesmo que possa mensurar as desigualdades sociais e econômicas, por exemplo, entre diferentes segmentos e grupos sociais de uma mesma sociedade, região ou país. Segundo Habermas, as formulações formalizadas das ciências ditas exatas, rigorosas ou naturais não exigem de seus proponentes uma tarefa hermenêutica como parece ser o caso de toda investigação envolvendo documentos, textos e contextos de interpretação. Tanto a abordagem fenomenológico-hermenêutica quanto a lingüístico-analítica partem do problema metodológico de entender o sentido (*Sinnverstehen*) empiricamente sedimentado como um fato social, através de vivências, tradições e contextos simbólicos complexos. (HABERMAS, 1988, p. 59) Na recepção sociológica de Husserl e Heidegger, sobretudo do conceito de *Lebenswelt* do primeiro, Habermas crê haver encontrado os subsídios para a reconstrução de uma experiência comunicativa capaz de ser transformada em dados sociais, mensuráveis como fatos sociais. (HABERMAS, 1988, p. 100) Segundo Habermas, os dados a serem medidos devem ser tomados concomitantemente com o seu contexto simbólico, onde são seguidas determinadas regras de ação social comunicativa no mundo da vida cotidiana. A tese central aqui delineada é que dados medidos por diversas técnicas de investigação sociológica pressupõem uma pré-compreensão e uma pré-interpretação por parte dos atores sociais – Habermas nos remete aos trabalhos de Kaplan, Coombs, Cicourel e Garfinkel em teoria da sociologia. Esta problemática, segundo Habermas, pode ainda nos sugerir um reexame da estrutura transcendental do mundo da vida (no sentido de estabelecer condições de

possibilidade de experiência da vida social), tal como Alfred Schütz empreendera nos anos 1920 ao usar a fenomenologia de Husserl para abordar problemas de sociologia interpretativa em Max Weber. Em suas controversas interlocuções com Gadamer, Habermas já problematizara, como vimos, o ideal de validade universal em abordagens hermenêuticas do problema prático-teorético. Somente duas décadas mais tarde, em sua monumental sequência aos dois volumes da *Teoria do Agir Comunicativo, Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, publicada em Frankfurt em 1992 (HABERMAS, 1996), Habermas argumentaria que o direito moderno tem, afinal, a capacidade de gerar suas próprias fontes de legitimidade e não prescinde de um embasamento naturalista empírico nem de uma ordem moral normativa, previamente estabelecidos. De resto, os sistemas políticos democráticos produzem leis legítimas, mesmo em condições adversas, e se mostram, portanto, capazes de gerar solidariedade cívica, mesmo entre centenas e milhares de cidadãos que são estranhos uns aos outros. (HABERMAS, 1998, p. 113). Destarte, o que fôra assumido como justiça política em Rawls, com o fito de esquivar-se de doutrinas abrangentes e de uma concepção moral de justiça, torna-se em Habermas uma questão de lei aplicável e legítima no contexto do Estado constitucional. Habermas revisita de forma crítica a justiça rawlsiana, solapando a sua abstrata concepção de “justiça política” em seu contexto de direito positivo, que fracassa em seus pressupostos institucionais e forma jurídica, sem os quais não pode haver uma verdadeira e efetiva “legitimidade do direito” (HABERMAS, 1996, p. 64). Habermas mostra, não sem ironia, que a “justiça política” rawlsiana permanece demasiadamente ideal e abstrata para ser propriamente política, preferindo por isso mesmo falar de “lei legítima” em vez de “justiça política”. Habermas retoma as condições de legitimação para o regime capitalista tardio ao elaborar as condições para a produção de leis legítimas, seguindo a série de palestras Tanner que havia proferido na Universidade de Harvard (“How Is Legitimacy Possible on the Basis of Legality?”) e abordando o próprio direito segundo uma concepção procedimental de legitimidade com base no princípio do discurso. Tal concepção pós-metafísica procedimental do direito não pode prescindir de legislação e direitos, mesmo que estes não decorram de uma lei natural,

mas sejam explicados enquanto sistema e por meio de um processo de auto-legislação. (HABERMAS, 1996, p. 118 s)

De acordo com as premissas universalistas, universalizabilidade e normatividade são inseparáveis e sempre precedem tradições e contextos onde se dá toda discursividade filosófica da modernidade em torno de teorias da justiça, enquanto *topos* político por excelência. Todavia, uma teoria crítica da justiça nos ajuda a resgatar o senso de normatividade pela articulação histórica concreta da democracia e do direito. Habermas faz tal diagnóstico do cenário pós-metafísico contemporâneo, posicionando o seu modelo normativo de democracia deliberativa entre os modelos liberais e republicanos, evitando as aporias contrapondo universalistas liberais a comunitaristas radicais –lembrando que estes tendem a fracassar em seus intentos particularistas. Assim como Rawls, Habermas abraça o universalismo moral e o procedimentalismo deontológico de inspiração kantiana para inovar em sua reformulação de uma concepção de justiça como imparcialidade, sem a esquivia rawlsiana. Com efeito, o conceito de justiça social, como Brian Barry já havia mostrado, tem oscilado através dos séculos entre duas tradições que remontam ao argumento de Glaucon na *República* de Platão e ao Iluminismo, remetendo-nos ora ao regramento de vantagens e de interesses mútuos (reformulado por Hobbes e Gauthier) ora à noção reguladora de imparcialidade (Kant, Hume e utilitaristas).(BARRY, 1989) Esta tensão parece ainda persistir na própria concepção rawlsiana da “posição original” (Rawls, 1971 § 4), precisamente quando se tratava de resolvê-la nos termos de uma teoria da escolha racional. Ora, foi nesse mesmo contexto de neutralidade metodológica pelo equilíbrio reflexivo que Habermas buscou postular um modelo de reconstrução normativa enquanto terceira via entre concepções teleológicas (filosofia da história e antropologia filosófica, notadamente historicistas ou metafísicas, como as de matiz hegeliano e marxista) e modelos empiristas, positivistas e cientificistas (teorias sistêmicas e naturalistas reducionistas) para justificar os critérios de sua teoria crítica da justiça nos termos de uma racionalidade comunicativa e de uma pragmática formal, integrando a ética do discurso a uma teoria discursiva do direito e da democracia. Assim como Rawls, como foi sugerido, Habermas recorre a argumentos recursivos ou reflexivos para romper, por um lado, com o programa transcendental de fundamentação moral do

direito e do político, e por outro lado, com o historicismo e o positivismo decorrentes de leituras neo-hegelianas e neo-marxistas. A ideia de uma reconstrução normativa da justiça enquanto procedimentalismo jurídico-legal a partir do qual poderíamos destarte explicitar os *checks and balances* de um Estado constitucional de direito ("Sistema de Freios e Contrapesos") resolveria de modo deveras convincente os desafios da normatividade prática entre a facticidade das intuições cotidianas, crenças e valores morais e a abstração dos ideais de liberdade, igualdade e justiça que se retroalimentam nos dois sentidos de calibragem entre pessoas e instituições, garantindo um controle de constitucionalidade pela deliberação reflexiva entre os três poderes. (HABERMAS, 1996, p. 98) O termo "pessoa" neste contexto, segundo Habermas, deve ser entendido em um sentido pós-metafísico, enquanto correlato ao indivíduo humano e cidadão (*homme et citoyen*), sem pressupostos ontológicos ou subjetivos. Com efeito, uma transformação semântica da concepção kantiana de subjetividade transcendental, em particular do seu ideal de personalidade (*Persönlichkeit, Personalität*), subjaz à concepção mitigada de pessoa aqui evocada. Se, por um lado, Habermas quer evitar uma redução dos agentes morais e atores sociais a meros clientes de um sistema reificante de mundos sociais, por outro lado, ele também procura evitar as aporias kantianas de concepções normativas como a do equilíbrio reflexivo rawlsiano. Ademais, as formas comunicativas desempenham, para Habermas, um papel catalisador e revitalizante da própria concepção fenomenológico-hermenêutica de mundo da vida. (HABERMAS, 2012)

Como não há socialização humana sem razão e agir comunicativos, na medida em que estes constituem o próprio meio (*medium*) para a reprodução de mundos da vida e sua integração social, a interação orgânica entre consenso normativo e sistema institucional inerente a processos decisórios de uma democracia deliberativa nos remete desde sempre a uma correlação entre linguagem, ontologia social e intersubjetividade institucionalizante (no sentido hegeliano de interação social para a constituição da família, da sociedade civil e do Estado). O próprio Habermas viu na sua guinada linguístico-pragmática a emergência de um novo paradigma alternativo aos paradigmas ontológico e epistemológico que caracterizaram, respectivamente, as abordagens pré-modernas (teorias clássicas da justiça) e modernas (filosofias da consciência) da justiça social.

Assim como Rawls, Sandel, Taylor, Walzer e MacIntyre, Habermas cultivou incessantemente uma terceira via capaz de evitar as reduções racionalistas e empiristas a diferentes versões de dualismo, monismo ou ceticismo em uma teoria crítica da justiça –que, de resto, não é explicitamente formulada em nenhuma de suas obras. A fim de não incorrer em historicismo transcendental, niilismo ou relativismo, Habermas acaba recorrendo a uma argumentação “quase-transcendental” que, segundo ele, evita as aporias de uma antropologia filosófica e de uma filosofia da história (inevitáveis em modelos liberais kantianos e comunitaristas hegelianos, respectivamente). A pragmática formal pode ser compreendida, neste caso, como a reformulação habermasiana de um universalismo moral capaz de evitar as aporias do naturalismo e do relativismo cultural, onde poderia ser reconstruída uma teoria da justiça enquanto representação social coletiva de um *desideratum* normativo, conforme um certo relativismo cultural. Interessantemente, a religião pode contribuir numa sociedade pós-secular para a sedimentação normativa de correlatos não-explicitados do mundo da vida, na medida em que mecanismos sutis de internalização, assimilação, sublimação, repressão, castração, domesticação, racionalização e autoengano se justapõem e se complementam no complexo processo de reprodução social. Na medida em que busca resgatar uma concepção comunicativo-normativa de intersubjetividade inerente às estruturas performativas de nossas relações, vivências e práticas cotidianas, tanto em termos fáticos de aceitação social (*soziale Geltung*) quanto em termos contrafáticos de validade (*Gültigkeit*) ideal, Habermas parece não se contentar com uma solução escatológica como a que transparece no senso de injustiça de um socialismo utópico ou de um materialismo marxista. Mesmo nos seus primeiros e seminais escritos que definem o programa reconstrutivo da pragmática formal, Habermas já mostrara que a posição de um filósofo agnóstico, enquanto investigador da autocompreensão das ciências sociais, deve manter em aberto as diferentes perspectivas de observadores e participantes num fenômeno que é atravessado, do princípio ao fim, pela questão da alteridade do outro. O seu ateísmo metodológico reivindica uma modernidade inacabada, com todas as implicações prático-teóricas que subjazem aos problemas da moral e da religião, sem reduzir a experiência religiosa a qualquer um desses mecanismos e sem negar

o potencial de transformação e subversão sociocultural e política de grupos religiosos e movimentos sociais. Habermas procura esquivar-se do dualismo kantiano aproximando-se de uma concepção naturalista da realidade, onde a vida social emerge através de processos evolucionários (evolução natural e cultural) e de transformações sociais, dentro de uma reflexividade que se normatiza na própria socialidade. O problema da normatividade dentro de um programa naturalista de pesquisa social parece ser particularmente interessante e instrutivo quando é reformulado através de questões que lidam com a evolução social e histórica das sociedades e grupos sociais humanos, dependentes de processos de aprendizagem, memória e linguagem, em contraste com a evolução propriamente biológica da espécie. De resto, permanece uma aporia inerente a toda contraposição entre natureza e cultura, inevitavelmente associada a dualismos entre o sensível e o inteligível, o empírico e o transcendental. Com efeito, ao buscar destranscendentalizar sua reconstrução do materialismo histórico, Habermas parece terminar abandonando um projeto de pesquisa promissor sobre a evolução social, o desenvolvimento societário e a dinâmica de processos históricos civilizatórios, após haver distinguido uma lógica de desenvolvimento moral independente, guiada por questões linguísticas, semânticas e pragmáticas, em interação com atividades de produtividade inerentes à divisão social do trabalho. Esse projeto seria, todavia, retomado em escritos tardios e com a querela naturalista, em particular, em torno da questão da liberdade humana, de forma a reavaliar o problema da normatividade à luz de pesquisas em evolução sociocultural e biológica.

A contribuição habermasiana para a crítica ao liberalismo no cenário nacional reabilita o problema do Outro concreto para uma teoria da justiça capaz de transcender a esfera doméstica, na interseção da alteridade, do reconhecimento e da hospitalidade, em particular, dos seus pressupostos ético-morais subjacentes a concepções liberais e comunitaristas de uma democracia reflexiva, deliberativa e participativa, enfocando sobretudo o problema da aplicabilidade de tais teorias em diferentes domínios da ética aplicada e da filosofia social. Tal reconstrução normativa recusa o essencialismo universalista de fatos morais, mas parte de momentos históricos tão concretos quanto contingentes, situados numa ontologia regional em pleno processo de cristalização social. Em seu programa de pesquisa

interdisciplinar sobre paradoxos da modernização capitalista –que seria levado a cabo por seu sucessor no Instituto de Pesquisa Social, Axel Honneth–, Habermas se propõe a investigar como os paradoxos de uma globalização –que promove tanto o desenvolvimento tecnológico quanto as desigualdades socioeconômicas– permitem vislumbrar a transformação estrutural dos princípios normativos de uma integração cada vez mais difícil, particularmente nas relações étnicas em sociedades democráticas globalizadas, marcadas pela crescente crise de representatividade e insatisfação nas democracias liberais. A fim de evitarmos tanto os perigos de um separatismo étnico quanto de uma etnificação ou racialização induzida, podemos recorrer a uma concepção de sociologia da cultura capaz de denunciar o racismo sem pressupor uma hegemonização multiculturalista nem um republicanismo neoconservador, reconhecendo as reivindicações conflitantes de grupos que partem de diferentes programas e concepções de autocompreensão, em nome da mesma expectativa de justiça. A partir da análise conjuntural que tece como diagnóstico de nossa época, Habermas discorre sobre a constelação pós-nacional enquanto forma de interpretar as transformações políticas e sociais de uma era transnacional (HABERMAS, 2001). É nesse contexto que Habermas evoca a ideia de um patriotismo constitucional como forma de substituir o patriotismo nacional em uma realidade de transnacionalização do direito e das identidades (HABERMAS, 2001). Pressupondo o deterioramento da ideia de nação como é hoje conhecida, imagina-se uma comunidade de direito na qual os indivíduos se unem por uma série de valores morais que se legitimam através do agir comunicativo. Convém lembrar que Habermas aborda o Estado-nação a partir da perspectiva fornecida por Benedict Anderson (1983), segundo a qual uma nação é, acima de tudo, uma comunidade imaginada, construída de muitos modos distintos, muitas vezes saindo do Estado para chegar à nação, outras vezes seguindo o caminho inverso. O caráter artificial e construído do Estado-nação agiria em prol de um alargamento da solidariedade cívica, para além das fronteiras nacionais, favorecendo, no caso europeu, uma solidariedade europeia. Assim, constroi-se a noção de uma soberania baseada nos indivíduos, que passam a se reconhecer enquanto cidadãos globais naquilo que Habermas denomina de “sociedade mundial” (HABERMAS, 2001). Tal projeto reformula uma universalização normativa a partir de uma perspectiva exclusivamente europeia sobre a realidade

desenhada, evidente nas próprias ideias de “patriotismo” e “constituição”, legadas do sistema de direito europeu. Assim, a globalização, segundo Habermas, abre um horizonte em que as decisões políticas e sociais globais se baseiam nas únicas estruturas capazes de acomodar a sua complexidade: os mecanismos estatais administrativos altamente evoluídos e os mercados dinâmicos e flexíveis operam com muito mais eficiência ao considerar suas populações como clientes, dispensando a participação direta dos cidadãos. A tarefa da filosofia política consiste precisamente em diagnosticar, confrontar e lançar alguma luz explicativa sobre tais desafios normativos, assim compreendidos e não como um destino avassalador inevitável, decorrente da complexificação do capitalismo e de suas mais recentes ondas neoliberais. O próprio Habermas, contudo, não pôde evitar distorções em sua busca incessante de um ideal de comunidade comunicativa. Interessantemente, o mesmo intelectual de esquerda que apoiou estudantes em protestos contra a Guerra do Vietnã nos anos 1960, declarou no final desse século passado seu apoio à invasão norte-americana do Golfo Pérsico e um pouco mais tarde, em 1999, defendeu a intervenção militar da OTAN em Kosovo. (BRUNKHORST, KREIDE & LAFONT, 2019, p. 20 s) Muitos dos seus grandes interlocutores e seguidores mais fiéis repetidamente evocam o problema da alteridade do Outro que é mal compreendido ou mal assimilado em nossas tentativas de uma participação efetivamente abrangente e solidária. A democratização pela comunicação, a participação cada vez mais abrangente de todos e a inclusão permanente do outro, de cada outro e de todo outro, este é um aprendizado que nenhum de nós poderia encerrar com alguma pretensão de sistematização teórica. O mundo da vida social em nossa democracia nos ensina, em última análise, a manter abertas todas as vias de razão pública comunicativa entre os mais variados sistemas e subsistemas que configuram a nossa própria integração e reprodução de um *ethos* social que se revela normativo.

A despeito de todas inconsistências, Habermas buscou em sua versão pragmático-comunicativa de uma teoria crítica da justiça, do direito e da democracia, revisitar criticamente a dimensão utópica da primeira geração frankfurtiana, especialmente em autores como Adorno, Horkheimer e Marcuse, de forma a corrigir seus déficits normativos e sociológicos. Ademais, o seu programa pragmático-

formal de reconstrução normativa se desenvolve de forma correlata a uma crítica imanente, como mostrou o magistral estudo de Seyla Benhabib, partindo do desmascaramento da consciência de classe e suas interpretações historicistas, desde Lukács e primeiros expoentes teórico-críticos, entendida tanto de maneira imanente quanto transcendente: "como um aspecto da existência material humana, a consciência é imanente e depende do estágio atual da sociedade. Uma vez que possui uma verdade em seu conteúdo utópico que se projeta para além dos limites do presente, a consciência é transcendente." (BENHABIB, 1986, p. 4) Benhabib assinala que o horizonte normativo em Habermas traduz, outrossim, uma ambígua dívida deste para com uma dimensão utópica da crítica comunitarista ao liberalismo, notadamente em sua interlocução com Herbert Marcuse, cujo projeto neomarxista de libertação foi desconstruído pela substituição do paradigma do trabalho alienado pelo agir comunicativo. Assim como na crítica marxiana ao socialismo utópico, a distinção durkheimiana entre as opiniões visíveis de agentes sociais e as estruturas invisíveis captadas pelo cientista social foi reformulada por Horkheimer, quando argumenta que a teoria crítica não descarta a realidade do mundo social como ele aparece aos indivíduos. Afinal, o modo como a vida social nos aparece já seria, com efeito, uma indicação de até que ponto os indivíduos estão alienados de sua própria práxis social. Benhabib nos lembra que, para Horkheimer, assim como seria mais tarde para Marcuse e Habermas, "a teoria crítica é também uma crítica das ideologias, pois a maneira pela qual os indivíduos experimentam e interpretam sua existência coletiva é também um aspecto essencial de seu esforço social. Se os indivíduos visualizam a sua vida social como dominada por forças anônimas, naturais ou sobrenaturais, isso é devido à estrutura da práxis material através da qual eles se apropriam da natureza". (BENHABIB, 1986, p. 04)

Segundo Habermas, na medida que as democracias liberais em todo o mundo continuam a lutar por reconhecimento mútuo, uma vez que também se dedicam ao entendimento mútuo e à busca de cooperação pacífica, tal "projeto inacabado de modernidade" é válido tanto para as democracias consolidadas quanto para as democracias emergentes, de forma que a crítica comunitarista se aplica igualmente a seus respectivos processos de aprendizagem da democracia. Assim como o contrato social e o princípio da universalizabilidade serviriam para fundamentar,

balizar ou justificar modelos universalistas liberais (neocontratualistas, como da teoria da justiça de Rawls), o conceito de comunidade e suas ideias correlatas (tradição, eticidade, língua, história, identidade cultural, étnica e religiosa) seriam evocados numa argumentação comunitarista recorrendo não mais ao ideal revolucionário marxiano, mas à concepção hegeliana de *Sittlichkeit*, eticidade, *ethos* social que permeia todas as relações e instituições sociais, integrando as esferas privadas e pública. Reivindicações normativas em identidades culturais compartilham, de resto, a mesma dificuldade em sustentar-se como justificativa pública como pode ser encontrada em outros dispositivos de representações teóricas como as políticas identitárias. A reconstrução normativa foi, como observa Benhabib, reapropriada para proceder a uma reconstrução da legitimidade legal e moral de instituições democráticas liberais. A reconstrução normativa se resume, neste sentido, a uma análise aprofundada da realidade social das democracias liberais, como as suas condições institucionalizadas de normatividade sob o escrutínio da densidade social da eticidade (*Sittlichkeit*, no sentido hegeliano, reatualizado por Honneth). Algumas dessas intuições reconstrutivo-normativas encontram-se esboçadas por Habermas em seus textos sobre a evolução social e a reprodução social de sociedades complexas, conforme se deixam determinar reflexivamente por seus valores universais compartilhados, especialmente em uma concepção pós-tradicional de *Sittlichkeit*. Em termos habermasianos, a reconstrução normativa deve revisitar a crítica ao funcionalismo em modelos marxistas e sociológicos, portanto, interpretações alternativas ao que poderia ser erroneamente concebido como um *ethos* democrático universal e homogêneo do liberalismo ou do capitalismo global, de modo a evitar as armadilhas reducionistas e as falhas de leituras equivocadas neoliberais, pós-modernas e anti-liberais, permitindo leituras mais abertas ao resgate da utopia social. Isso significa, entre outras coisas, que as tecnologias sociais (notadamente de controle social e da sociedade disciplinar, no sentido foucaultiano) são sutilmente entrelaçadas com tecnologias do eu em complexos processos de individualização, normalização e socialização. De acordo com Benhabib (1994), pode-se revisitar a crítica imanente das disposições jurídicas e sociais existentes, pela imaginação reconstrutiva de diferentes valores éticos, relações intersubjetivas e instituições sociais, pelo

desenho de estratégias políticas que procuram mudar arranjos jurídico-institucionais reais, integrando-os a um mesmo programa de investigação pragmática na teoria crítica e conduzindo-os a uma reconstrução crítica imanente de reatualização normativa. A aposta de Habermas é que o paradigma comunicativo-reconstrutivo consegue superar as aporias transcendentais-empíricas e evita as armadilhas de um objetivismo naturalista e um subjetivismo normativista através de uma "intersubjetividade linguisticamente gerada." (HABERMAS, 2012, p. 86) Benhabib, porém, põe em xeque a presunção de que apenas os argumentos normativos explícitos produzem formas de uma ética ideal ou política, desconectadas do atual processo de desdobramento da razão e desrazão na história. Ela segue, portanto, Habermas ao distinguir a crítica das sociedades tomadas no seu esboço mais geral (suas características estruturais, como tal) da crítica de formas concretas e formas de vida (comunidades concretas) que reformulam a dimensão utópica do pensamento teórico crítico.

A guisa de conclusão, podemos caracterizar o método reconstrutivo-normativo do sucessor de Habermas, Axel Honneth, como uma espécie de sociologia normativa ou de filosofia sociológica que permite, por um lado, reformular uma teoria da justiça enquanto análise da sociedade concreta, sem partir de premissas normativistas abstratas, e por outro lado, resgatar a dimensão utópico-social da alteridade em lutas pelo reconhecimento (operando, assim, uma certa reabilitação de Foucault). O mundo globalizado assiste hoje, com atônito entusiasmo, aos eventos que podem derrubar déspotas e tiranos na maior parte dos países árabes na África e no Oriente Médio, abrindo o caminho para novas formas de democracia ao mesmo tempo em que os nacionalismos e os movimentos de extrema direita ameaçam democracias consolidadas e emergentes. Com efeito, as desigualdades sociais e econômicas continuam desafiando os processos de democratização no mundo globalizado, apesar de todas as conquistas já alcançadas e de todos os êxitos logrados pelos ideais de justiça, liberdade e igualdade semeados ao longo de várias décadas desde a segunda metade do século passado. Trata-se, hoje mais do que outrora, de reafirmar a justiça social não tanto como ideal mas como meta, a mais fundamental e importante da organização política de nossas democracias liberais, na medida em que denuncia e procura reduzir as desigualdades que persistem no

capitalismo tardio e que são ainda mais acentuadas com a globalização no século XXI. Com efeito, o aumento da produção de bens, da inovação tecnológica e da capacidade de comunicação serve apenas para corroborar ainda mais as contradições e patologias sociais que ameaçam a legitimidade e a estabilidade políticas, a coesão social, a robustez econômica e a própria identidade cultural de povos e nações em países emergentes, assim como também em países desenvolvidos, com as constantes ondas de migrações, desemprego massivo, crises financeiras e ameaças terroristas. Destarte, observa-se um desequilíbrio nas relações entre as pessoas e entre os países, decorrente desse descompasso entre as expectativas pessoais e um ordenamento social que prioriza o acesso aos bens, a maximização da liberdade individual e a racionalização embasada na utilidade. (HABERMAS, 2001).

Trata-se, portanto, de reformular em termos sustentáveis o conceito de desenvolvimento humano, na medida em que mostra-se inseparável das oportunidades concretas a serem criadas pelos governantes de uma nação, propiciando à população a real possibilidade de fazer escolhas e exercer a sua cidadania livremente. Para tanto, devem ser assegurados não apenas os direitos sociais básicos, como saúde e educação, como também segurança, liberdade, habitação, cultura e o acesso de todos à justiça. Se a democratização e a globalização parecem consolidar hoje, mais do que nunca, um universalismo mitigado ao alcance de todos os que subscrevem aos direitos humanos e seus ideais de igual liberdade estendidos a todas as pessoas, cabe a cada povo e a cada nação lutar para que tais aspirações e reivindicações sejam realizadas de forma justa.

REFERÊNCIAS

ALLEN, Amy; Eduardo MENDIETA (Orgs.) **The Cambridge Habermas Lexicon**. New York: Cambridge University Press, 2019.

ANDERSON, Benedict. **Imagined communities**. Londres: Verso, 1983.

BAYNES, Kenneth. **Habermas**. New York: Routledge, 2016.

BENHABIB, Seyla. **Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory.** New York, Columbia University Press, 1986.

BRUNKHORST, Hauke; Regina KREIDE; Cristina LAFONT (Orgs.) **The Habermas Handbook.** New York: Columbia University Press, 2017.

HABERMAS, Jürgen. **Toward a Rational Society.** Trans. J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1970.

—. **Legitimation Crisis.** Trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1975.

_____. **The Theory of Communicative Action I: Reason and the Rationalization of Society.** Trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.

_____. **The Theory of Communicative Action II: Lifeworld and System.** Trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1989. Em português: *Teoria do Agir Comunicativo.* Trad. Paulo Astor Soethe e Flavio Siebeneichler. Volumes I e II. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

—. **Conhecimento e interesse.** Trad. José N. Heck. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

_____. **On the Logic of the Social Sciences.** Trans. Shierry Weber Nicholsen and Jerry A. Stark. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988.

_____. **O Discurso Filosófico da Modernidade.** Trad. A.M. Bernardo et al. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

_____. **Postmetaphysical Thinking. Philosophical Essays.** Trans. William Hohengarten. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.

_____. **Moral Consciousness and Communicative Action.** Trans. Christian Lenhardt. Cambridge: Polity Press, 1993.

_____. **Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy.** Trans. William Rehg. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996.

_____. "Uma conversa sobre questões da teoria política". In: *Novos Estudos CEBRAP*, nº 47, mar. 1997. São Paulo: Ed. Brasileira de Ciências Ltda, 1997.

_____. **The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory.** Trans. Ciaran P. Cronin and Pablo De Greiff. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998.

_____. "As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?" In **Comentários à ética do discurso.** Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. "A reply". In A. HONNETH and H. JOAS (eds), **Communicative Action.** Trad. J. Gaines and D. L. Jones. Cambridge, MA: Polity, 1999. p. 214–264.

_____. **The Postnational Constellation: Political Essays.** Trans. Max Pensky. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001.

_____. **Truth and Justification.** Trans. Barbara Fultner. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003.

— —. **Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity.** Translated and Edited by E. Mendieta. Cambridge, MA: The MIT Press, 2002.

_____. **Entre naturalismo e religião: Estudos filosóficos.** Trad. Flavio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. **Teoria e Práxis.** Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

_____. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa.** Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.

_____. **Postmetaphysical Thinking II.** Trans. Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2017.

— —. **Auch eine Geschichte der Philosophie: Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen; Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen.** Frankfurt: Suhrkamp, 2019.

HANNA, Robert. **Kant e os Fundamentos da Filosofia Analítica.** São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

HERRERO, José. "Ética do Discurso". In: M.A. Oliveira (org.), **Correntes fundamentais da ética contemporânea.** Petrópolis: Vozes, p. 163-192.

REPA, Luiz. **Reconstrução e emancipação. Método e política em Jürgen Habermas.** São Paulo: Editora Unesp, 2021.

7. O DIREITO NA DEMOCRACIA DELIBERATIVA DE JURGEN HABERMAS



<https://doi.org/10.36592/9786587424934-07>

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira¹

O direito tornou-se, no pensamento habermasiano, um tema central, principalmente a partir de *Direito e democracia*, em 1992. Com *Direito e democracia*, Habermas enfatiza que pretende mostrar "(...) que a teoria do agir comunicativo, ao contrário do que se afirma muitas vezes, não é cega para a realidade das instituições" (HABERMAS, 1997a, p. 11).

Para ele, o marxismo, por exemplo, padeceu de uma falta de transparência sobre seus princípios normativos, apesar de sempre colocar em perspectiva a emancipação humana. Essa obscuridade normativa teve consequências políticas graves, como uma relação puramente instrumental com a democracia e os direitos humanos. Habermas (1997b, p. 265) enfatiza que Marx e Engels deixaram de lado questões envolvendo a teoria da democracia: "Eles recusaram o formalismo jurídico e a esfera do direito como um todo". Não por acaso, Ruy Fausto (2007, p. 17) argumenta que "(...) a crítica ao capitalismo é, muitas vezes, confundida com crítica à democracia, o que torna a reflexão do marxismo sobre a democracia insuficiente".

A reflexão de *Direito e democracia* resulta também de um desafio de superar um suposto "déficit democrático" existente no interior da Teoria Crítica (SILVA, 2008), exceção feita aos trabalhos de Franz Neumann e Otto Kirchheimer (REPA, 2008). A preocupação com a fundamentação dos critérios normativos pelos quais se podem julgar processos emancipatórios ou regressivos é uma característica do pensamento habermasiano (REPA, 2008). Com isso, chegamos a um ponto crucial: saber que critérios sustentam a crítica e a que padrões de medida o teórico pode recorrer para criticar fenômenos patológicos e suas causas.

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/PNPD. E-mail: julianopesquisa81@gmail.com

Logo no prefácio de *Direito e democracia*, Habermas (1997a) afirma que pouco citará o nome de Hegel, apoiando-se mais na doutrina kantiana do direito. Essa atitude, diz ele, é consequência da timidez perante um modelo cujos padrões não conseguimos atingir. Para ele, o que outrora podia ser mantido no quadro da filosofia hegeliana, exige hoje um pluralismo de procedimentos metodológicos, incluindo as perspectivas da teoria do direito, da sociologia e da história do direito, bem como da teoria moral e da sociedade.

Posto isso, um dos temas fundamentais presentes em *Direito e democracia*, é a relação entre direito e moral nas sociedades contemporâneas. Aqui, a relação entre direito e moral é pensada na perspectiva da secularização. Em Habermas, o direito não poderá mais procurar um fundamento na tradição, na religião e na moral.

A defesa de Habermas de um critério do justo sobre o bem, isto é, de critérios de justiça imparciais, ao invés da defesa de uma determinada concepção de bem particular, parte de sua leitura da modernidade e da defesa de um tipo especial de fundamentação de normas, no contexto de um pluralismo razoável de concepções de vida. Em *Direito e democracia*, Habermas expressará, por exemplo, uma renovada confiança na capacidade do direito de contrabalançar os efeitos patogênicos da economia capitalista e da administração estatal, desde que o direito seja fundamentado discursivamente, estabelecendo um elo com a comunicação intersubjetiva, de modo que a legalidade institucional do direito, da tradição liberal, ganhe uma legitimidade comunicativa, oriunda da tradição do republicanismo.

Como, nesse contexto, o poder comunicativo de origem republicana se interliga com o poder administrativo e as instituições? Nem o liberalismo sozinho, bem como o republicanismo, defende Habermas, são capazes de oferecer uma saída para a complexa relação entre moral e direito numa modernidade pluralista. Ele (2002), como veremos, expõe as concepções liberais e republicanas de política, para chegar, partindo do que há de positivo nos dois ideais, ao modelo deliberativo. A grande tarefa de Habermas é articular uma relação entre o direito secularizado e a moral, de modo que uma instância não seja subordinada à outra, passando a serem vistas como complementares, embora diferenciadas.

A interpretação habermasiana da tradição do liberalismo político

Habermas argumenta que, na concepção liberal de política, o Estado é um aparato da administração pública, estruturado segundo leis de mercado. A política, sob essa perspectiva, tem a função de congregar e impor interesses sociais, mediante um aparato estatal já especializado no uso administrativo do poder político.

Na perspectiva liberal, o processo democrático se realiza exclusivamente na forma de compromissos de interesses. E as regras da formação do compromisso, que devem assegurar a equidade [sic] dos resultados, e que passam pelo direito igual e geral ao voto, pela composição representativa das corporações parlamentares, pelo modo de decisão, pela ordem dos negócios, etc., são fundamentadas, em última instância, nos direitos fundamentais liberais (HABERMAS, 1997b, p. 19).

A política liberal é determinada pela concorrência entre aqueles que agem estrategicamente, almejando a manutenção ou a conquista de posições de poder. O êxito nessa concepção de política é medido de acordo com a concorrência dos cidadãos em relação a pessoas e programas, o que se quantifica a partir dos números de votos. Desse modo, as eleições têm a mesma estrutura que os atos eletivos de participantes do mercado voltados à conquista de êxito, uma vez que os partidos políticos lutam numa perspectiva que se orienta pela busca do sucesso. Os eleitores licenciam, através dos partidos políticos, o acesso a posições de poder, por meio de uma democracia indireta.

O modelo de política liberal não consiste na autodeterminação democrática das pessoas que deliberam, tal qual no formato republicano de política. No liberalismo, a ênfase é dada na liberdade como autonomia individual. Nesse sentido, os direitos humanos possuem uma maior relevância em relação ao ideal da soberania popular, pois há o destaque da autonomia privada em contraposição à pública. Os liberais destacam a institucionalização jurídica de liberdades iguais, entendendo-as como direitos subjetivos. Para eles, os direitos humanos possuem um primado normativo em relação à democracia republicana. Na interpretação

liberal, a formação democrática da vontade tem como principal função a legitimação do exercício do poder político, mediante uma normatização constitucional.

Na democracia liberal, o processo democrático de criação de leis legítimas exige determinada forma de institucionalização jurídica. Tal "lei fundamental" é introduzida como condição necessária e suficiente para o processo democrático, não como resultado deste, dado que a democracia não pode ser definida pela própria democracia. Os direitos liberais são entendidos como garantias de determinadas liberdades subjetivas. Os direitos subjetivos definem liberdades de ação iguais para todos os indivíduos ou pessoas jurídicas, tidas como portadoras de direitos.

O liberalismo, explicita Habermas (2002), que remonta a Locke, conseguiu exorcizar, a partir do século XIX, o perigo das maiorias tirânicas, postulando, contra a soberania do povo, a procedência dos direitos humanos. A autonomia privada dos membros da sociedade seria garantida por intermédio dos direitos humanos (os direitos clássicos à "liberdade, à vida e à propriedade").

Sobre os aspectos negativos da política liberal, Habermas explica que essa destaca unicamente uma política ligada ao aparelho do Estado, desprezando o conjunto de cidadãos capazes de agir. Tal centralismo político impede o potencial comunicativo dos cidadãos, já que seria o Estado unicamente o encarregado do fazer político. Todavia, Habermas considera positiva a questão da normatização jurídica e a ênfase nas liberdades individuais e nos direitos humanos, presentes no modelo liberal (aspectos esses da política liberal de que Habermas se utilizará na elaboração do conceito de democracia deliberativa), que, em contrapartida, é deixado em segundo plano no modelo republicano de política, que veremos a seguir.

A compreensão habermasiana do modelo republicano de política

Acerca da visão republicana, Habermas (2002a) demonstra que, ao contrário da liberal, a política é constitutiva do processo de coletivização social como um todo. O republicanismo defende princípios de participação e comunicação que possibilitam a autodeterminação dos cidadãos. Concebe-se a política como forma de reflexão sobre um contexto de vida ético. Habermas destaca que ela constitui o *medium* em que os integrantes de comunidades solidárias, surgidas de forma

natural, conscientizam-se de sua interdependência mútua. No republicanismo, a formação da vontade tem a função de constituir a sociedade como uma coletividade política e de manter viva a cada eleição a lembrança desse ato fundador.

Assim, os cidadãos dão forma e prosseguimento às relações preexistentes de reconhecimento mútuo, transformando-as, de forma voluntária e consciente, em uma associação de jurisconsortes livres e iguais. Os representantes de um humanismo republicano dão destaque ao valor próprio, não instrumentalizável, da auto-organização dos cidadãos, de modo que, aos olhos de uma comunidade naturalmente política, os direitos humanos só se tornam obrigatórios como elementos de sua própria tradição, assumida conscientemente.

Na interpretação republicana, a formação democrática da vontade se realiza na forma de um autoentendimento ético-político. Então, a liberdade se relaciona com a autonomia do povo soberano que se autodetermina. De acordo com a leitura habermasiana do republicanismo, há uma ênfase na autonomia pública em relação à privada, como também na soberania do povo em contraposição aos direitos humanos. A formação política da vontade constitui o *medium* através do qual a sociedade se entende como um todo estruturado politicamente. O republicanismo, contextualiza Habermas, que remonta a Aristóteles, sempre colocou a liberdade antiga (da comunidade) na frente da liberdade moderna (do indivíduo).

No republicanismo, a sociedade é por si mesma sociedade política – *societas civilis*; pois, na prática de autodeterminação política, a comunidade toma consciência de si mesma, por meio da vontade coletiva dos sujeitos. Nesse sentido, o indivíduo, para os gregos, não possui o mesmo sentido dos modernos, haja vista que aqui o indivíduo encontra-se, desde sempre, numa convivência com outros indivíduos: a vida em comum tem seu fundamento na virtude. No modelo republicano, segundo Habermas (2002), há uma base social autônoma por parte dos cidadãos, que independe da administração pública e da mobilidade socioeconômica privada, impedindo a comunicação política de ser tragada pelo Estado e assimilada totalmente pelo mercado. A democracia, no sentido republicano, tem como fundamento a auto-organização política da sociedade.

Disso resulta uma compreensão de política dirigida polemicamente contra o aparelho do Estado. Na interpretação republicana, o povo é o titular de uma soberania

que não se deixa representar: o poder constituinte baseia-se na prática de autodeterminação das pessoas privadas, não de seus representantes. Assim, Habermas argumenta que o modelo republicano de política tem a seu favor o fato de se firmar no sentido radicalmente democrático de uma auto-organização da sociedade pelos cidadãos, por via comunicativa, não remetendo os fins coletivos somente a uma negociação entre interesses particulares opostos.

Para Habermas, entretanto, há uma sobrecarga ética do cidadão na tradição republicana. Nesta, de acordo com a leitura habermasiana, há virtudes políticas ancoradas no *ethos* de uma comunidade mais ou menos homogênea, integrada através de tradições culturais comuns, algo insustentável, hoje em dia, em sociedades plurais e complexas. No conceito republicano de soberania popular, perde-se o sentido universalista do princípio do direito. De acordo com Habermas, o republicanismo trabalharia com a ideia de uma nação etnicamente homogênea ou com a perspectiva de uma comunidade que tem o mesmo destino e segue as mesmas tradições, algo inviável, diz ele, para sociedades pluralistas, carentes de princípios normativos legitimados com base nas diversas visões de mundo, seculares e religiosas, por exemplo.

Habermas (2002) vê como desvantagem o fato de o modelo republicano de política ser bastante idealista, tornando o processo democrático dependente das virtudes de cidadãos voltados ao bem comum. Ele também ressalta que, no republicanismo, o direito e a lei são instrumentos secundários em relação a uma comunidade que se autodetermina. A concepção republicana desprezaria a normatização jurídica, essencial no modelo de democracia deliberativa de Habermas. O poder, que nasce do uso público das liberdades comunicativas dos cidadãos do Estado, está diretamente envolvido com a criação legítima do direito, havendo sempre uma relação de reciprocidade entre direito e política. Não por acaso, Habermas é crítico da concepção de poder de Hannah Arendt, uma vez que, segundo ele, Arendt centra seu conceito de poder unicamente na dimensão da comunicação, de modo que ela permaneceria ainda presa ao modelo republicano. Afinal, em Arendt, o poder significa agir com outros na polis (OLIVEIRA, 2020). Arendt permaneceria vinculada à constelação histórica e conceitual do pensamento aristotélico.

Todavia, na ótica habermasiana, o poder comunicativo deve estabelecer uma relação de reciprocidade, com a institucionalidade e o poder administrativo. Tais instâncias não podem a priori serem tidas como antagônicas à deliberação, como parece ser o caso da concepção republicana de poder.

A conexão entre poder comunicativo e direito legítimo faz com que os cidadãos não recorram a seus direitos democráticos exclusivamente como se eles fossem liberdades subjetivas (direitos liberais), mas sim como autorizações legítimas para o emprego público das liberdades comunicativas. Em Habermas, há necessariamente uma interligação entre poder produzido comunicativamente e normatização jurídica, que, por sua vez, deve garantir, ao mesmo tempo, o direito à liberdade comunicativa e o direito de participação dos sujeitos nas deliberações, almejando uma reciprocidade entre autonomia pública e privada.

A cooriginalidade da autonomia privada e pública somente se mostra quando conseguimos decifrar o modelo da auto-legislação [sic] através da teoria do discurso, que ensina serem os destinatários simultaneamente os autores de seus direitos. A substância dos direitos humanos insere-se, então, nas condições formais para a institucionalização jurídica desse tipo de formação discursiva da opinião e da vontade, na qual a soberania do povo assume figura jurídica. (HABERMAS, 1997a, p. 139).

Segundo Habermas, as próprias formas de comunicação, que tornam possível a formação discursiva de uma vontade política racional, necessitam de uma institucionalização jurídica. A ideia democrática da autolegislação não tem opção senão validar-se a si mesma no *medium* do direito. A autolegislação de herança republicana conecta-se com o *medium* do direito, a fim de que os sujeitos institucionalizem juridicamente os pressupostos comunicativos e os procedimentos de um processo de formação da opinião e da vontade, no qual é possível aplicar o princípio do discurso, à luz da democracia deliberativa.

A ideia da democracia deliberativa

Segundo Habermas, Rousseau e Kant tentaram articular a união prática e a vontade soberana no conceito de autonomia, de modo que a ideia dos direitos humanos e o princípio da soberania do povo se interpretassem mutuamente. Mesmo assim, para Habermas, eles não conseguiram entrelaçar simetricamente os dois conceitos. Kant, consoante Habermas, sugeriu um modo de ler a autonomia política que se aproxima mais do liberalismo, ao passo que Rousseau se aproximou mais do republicanismo.

Além disso, o liberalismo e o republicanismo ainda estariam presos a uma concepção de filosofia do sujeito e da consciência: o liberalismo centra-se no indivíduo; e o republicanismo, na comunidade ética. A democracia deliberativa habermasiana tenta acolher elementos de ambos os lados, integrando-os no contexto de um procedimento ideal para as tomadas de decisão.

Em consonância com o republicanismo, a democracia deliberativa de Habermas reserva uma posição central para o processo político de formação da opinião e da vontade, sem, no entanto, entender a constituição jurídico-estatal como algo secundário. A democracia deliberativa concebe os direitos fundamentais e os princípios do Estado de direito como uma resposta conseqüente à pergunta sobre como institucionalizar as exigentes condições de comunicação do procedimento democrático. Por um lado, o poder político depende do direito para se legitimar. Por outro, o direito necessita do aparato político estatal para ser posto.

A democracia deliberativa habermasiana, ao contrário do republicanismo, não torna a efetivação democrática dependente apenas de um conjunto de cidadãos coletivamente capazes de agir, e sim da institucionalização dos procedimentos que lhe digam respeito. Além disso, a democracia deliberativa, ao contrário também do modelo liberal, não opera com o conceito de um todo social centrado no Estado.

Entretanto, Habermas respeita a separação que há no modelo liberal entre Estado e sociedade, sem o centralismo político na figura do Estado. É importante enfatizar que, apesar de Habermas conservar certas características do liberalismo no seu conceito de democracia deliberativa, ele não pode ser considerado, como

vários críticos às vezes o fazem, tal qual um pensador puramente liberal e normativista, no sentido pejorativo.

Toda a teoria da ação comunicativa defende a participação dos sujeitos nos processos decisórios. A inclusão defendida por Habermas não significa um confinamento dentro de si ou um fechamento diante do outro. As fronteiras da comunidade estão abertas a todos – também e justamente àqueles que são estranhos um ao outro e querem continuar sendo estranhos. Uma ordem política deve manter-se aberta para equiparar os discriminados e para incluir os marginalizados, sem confiná-los na uniformidade da comunidade homogênea de um povo. Por isso, Habermas destaca uma inclusão com sensibilidade para a diferença na democracia deliberativa.

Habermas conserva os momentos positivos do liberalismo e do republicanismo, ao mesmo tempo que supera aquilo que considera negativo tanto de um como de outro. É a partir da síntese do liberalismo e do republicanismo, rumo a uma democracia deliberativa, que o poder socialmente integrativo da solidariedade precisa, como diz Habermas, desdobrar-se sobre opiniões públicas autônomas e procedimentos institucionalizados por via jurídico-estatal, para a formação democrática da opinião e da vontade. Diante disso, Habermas articula a relação entre direito e moral, pressupondo a síntese entre liberalismo e republicanismo, ou seja, entre o poder administrativo e institucional, com o poder comunicativo.

O direito, numa sociedade secularizada e pluralista, preencherá as deficiências da moral, assumindo a função da integração social, outrora exercida pela moral. O direito, ao contrário da moral, tem força de coerção, tornando-se essencial para as comunidades contemporâneas e pluralistas. A coerção, todavia, deve ser legitimada pela deliberação, por meio de uma relação entre a positividade e legalidade do direito, com sua legitimidade discursivamente fundamentada.

Direito e moral na modernidade secularizada

Em *Direito e democracia*, Habermas argumenta que é qualidade específica do direito, diferentemente da moral, a coerção, havendo proximidade entre direito e poder produzido comunicativamente. Para Habermas (1997a), a figura pós-

tradicional de uma moral orientada por princípios depende de uma complementação através do direito positivo. Habermas explica que inicialmente podemos falar em “direitos” tanto do ponto de vista moral como do jurídico. Entretanto, ele prefere distinguir o que seria do âmbito exclusivo de cada um.

Por “direito”, Habermas entende o moderno direito normatizado, que se apresenta com a pretensão à fundamentação sistemática, à interpretação obrigatória e à imposição. O direito, na perspectiva habermasiana, não representa apenas uma forma do saber cultural como a moral, pois forma, simultaneamente, um componente importante do sistema, em termos de ação e de eficácia nas soluções dos problemas, interligando-se com a comunicação dos sujeitos. Habermas não pretende legitimar a forma do direito por meio de uma fundamentação normativa, mas na perspectiva de uma explicação funcional: trata-se de pensar a relação entre moral e direito no sentido de uma relação sociológica complementar de sentido.

O direito, em Habermas, é enfatizado por ser um sistema de ação, adquirindo eficácia direta nas questões, o que não acontece na moral, uma vez que esta se limita a ser um sistema de saber e de julgamento. A obrigatoriedade de normas jurídicas não se apoia somente na compreensão daquilo que é igualmente bom para todos, mas também nas decisões coletivamente obrigatórias de instâncias que criam e aplicam o direito.

Habermas entende que a moral sofre de uma fraqueza motivacional, porque ela não é capaz de gerar sozinha uma motivação para o agir, uma vez que dela não se obtém uma obrigatoriedade geral como no direito, sendo ela um fim em si mesma. Para Habermas (1997a), o que se questiona na moral não são os princípios que transformam em dever o igual respeito por cada um, a saber, a justiça distributiva, a benevolência com os mais necessitados, a lealdade, a sinceridade etc.

O direito e a moral obedecem ao mesmo princípio discursivo, bem como seguem a mesma lógica de discursos de aplicação e fundamentação, de modo que as regras de argumentação e de universalização, tanto para um como para outro, são as mesmas. Do ponto de vista da fundamentação, diz Habermas, as concepções pós-tradicionais do direito e da moral apresentam as mesmas características estruturais.

Certamente, enfatiza Habermas, os juízos morais nos dizem o que devemos fazer, o que se revela na má consciência que nos "aflige" quando agimos contra nossos discernimentos. Contudo, o discernimento a que se chega discursivamente não assegura nenhuma transferência para a ação. Quando temos consciência do que é moralmente correto fazer, até sabemos que não há qualquer boa razão para agirmos de outra maneira. Isso não impede, porém, diz Habermas, que outros motivos acabem sendo mais fortes. Portanto, há uma necessidade de complementação da moral, apenas fracamente motivada, com o direito coercitivo e positivo.

Por conseguinte, o direito moderno não pode mais procurar um fundamento na tradição, na religião e na moral. Habermas rompe com a ideia de que o direito se subordina à moral, como em Kant. Segundo ele, as normas jurídicas e morais se complementam entre si, mas não podem ser vistas como subordinadas umas às outras.

Para Habermas (1997a), a positivação do direito e a consequente diferenciação entre direito e moral resultam de um processo de racionalização e de secularização a partir da modernidade. Por conseguinte, as questões jurídicas separam-se das morais. Nas instituições, o direito positivo separa-se dos usos e costumes. É certo, pondera Habermas, que as questões morais e jurídicas podem se referir aos mesmos problemas. Por exemplo: como é possível ordenar legitimamente relações interpessoais e coordenar entre si ações, servindo-se de normas justificadas? Como é possível solucionar consensualmente conflitos de ação na base de regras e princípios normativos reconhecidos intersubjetivamente?

Entretanto, apesar de a moral e o direito poderem se referir aos mesmos problemas, eles o fazem de ângulos distintos: a moral pós-tradicional representa apenas uma forma do saber cultural, ao passo que o direito adquire obrigatoriedade institucionalmente: o direito não é apenas um sistema de símbolos, mas também um sistema de ação (HABERMAS, 1997a). Esse é o ponto central a partir do qual o direito adquire uma importância fundamental em Habermas.

Para ele, o desencantamento de imagens religiosas do mundo não trouxe, na modernidade, apenas consequências negativas. Com a secularização, houve uma reavaliação da ideia de validade do direito, à medida que os conceitos fundamentais

da moral e do direito são transportados para uma fundamentação pós-convencional, nos termos de uma razão comunicativa.

O desencantamento de imagens religiosas do mundo, ao enterrar o 'duplo reino' do direito sagrado e profano, não traz conseqüências [sic] apenas negativas; ele também leva a uma reorganização da validade do direito na medida em que transporta simultaneamente os conceitos fundamentais da moral e do direito para um nível de fundamentação pós-convencional. [...] De fato, a positividade do direito pós-metafísico também significa que as ordens jurídicas só podem ser construídas e desenvolvidas à luz de princípios justificados racionalmente, portanto universalistas. (HABERMAS, 1997a, p. 100-101).

Logo, é preciso conciliar, num mundo cada vez mais pluralista, a importância da normatividade, com a falibilidade dos princípios carentes sempre de justificação. Em Habermas, o direito possui a particularidade de impor coercitivamente as decisões, característica que a moral não tem. Esta só obtém eficácia, em sociedades complexas, quando é traduzida justamente para o código jurídico. O direito, ao contrário da moral, tem a ver com a imposição das normas institucionais.

A moral, por seu turno, não institucionaliza as decisões que são tomadas pelos sujeitos, uma vez que a aceitabilidade das pretensões universais de validade, na moral, acontece apenas na discussão: ela não traz consigo a força motivadora que permite aos juízos morais se tornarem eficazes do ponto de vista prático. Em outros termos, a moral não tem instrumentos que obriguem os sujeitos a seguirem aquilo que foi acordado na deliberação.

À moral resta apenas estabelecer uma relação de complementaridade com o sistema jurídico, tendo em vista a eficácia para a ação. Na perspectiva habermasiana, o direito resolveria as debilidades da moral, porque possui o monopólio da força, ou seja, ele pode "fazer valer" aquilo que foi decidido nas deliberações, instituindo sanções proibidoras de comportamentos desviantes. A moral, ao contrário do direito, institui suas normas apenas tendo como base a consciência de que se deve agir compelido pelo consenso.

No entanto, e aqui se faz a diferença determinante em relação ao direito, a moral

não tem instrumentos objetivos para exigir das consciências que elas ajam de certa maneira, isto é, a moral não gera uma obrigatoriedade institucional. Para Habermas, o direito, numa sociedade secularizada e pluralista, preenche as deficiências da moral, assumindo igualmente a função da integração social, exercida outrora pela moral. Habermas (1997b) enfatiza que sua abordagem não almeja configurar, como muitos pensam, uma teoria do direito como tal, e sim, acima de tudo, uma teoria da sociedade, em que o direito tem uma importância determinante.

Então, as argumentações precisam estar conectadas com o direito como sistema de ação, a fim de que aquilo que foi decidido na deliberação possa ser institucionalizado e posto em prática. As proposições do direito adquirem uma eficácia objetiva para a ação, o que não acontece nos juízos morais, haja vista que estes, como vimos antes, não geram obrigações institucionais ou expectativas de comportamento.

O direito também alivia, dentro das sociedades contemporâneas, os sujeitos singulares do fardo de decidirem o que é justo ou injusto a todo o momento, afastando-se da perspectiva clássica da tradição republicana. O direito moderno proporciona um alívio para os sujeitos, carregando às costas a solução dos conflitos embutidos na ação. O direito diferencia-se da moral também pelo fato de desobrigar os destinatários, a quem se exige o cumprimento das normas, dos problemas da fundamentação, aplicação e implementação de tais normas, que são, por sua vez, transferidas para os órgãos estatais.

O direito moderno tira dos indivíduos o fardo das normas morais e as transfere para as leis que garantem a compatibilidade das liberdades de ação. Estas obtêm sua legitimidade através de um processo legislativo, que, por sua vez, se apoia no princípio da soberania do povo. Com o auxílio dos direitos que garantem aos cidadãos o exercício de sua autonomia política, deve ser possível explicar o paradoxo do surgimento da legitimidade a partir da legalidade. (HABERMAS, 1997a, p. 115).

Na teoria crítica habermasiana, a moral e o direito emergem como dimensões distintas, porém cooriginárias, uma vez que suas especificações básicas são

ordenadas uma ao lado da outra. Habermas destaca a existência de uma compatibilidade entre direito e moral, de modo que uma ordem jurídica só é legítima quando não contraria os princípios morais (OLIVEIRA, 2004).

Exemplo disso é que o direito não deve estar subordinado à moral numa sociedade secularizada e pluralista, tal qual discutimos antes. Porém, o processo legislativo deve permitir que razões morais “flutuem” para o direito. Este nem deve subordinar-se à moral, como em Kant, nem ser legitimado independentemente dela, caindo num positivismo jurídico. Habermas afirma que a moral não legitima o direito, mas os princípios morais *flutuam* ou *migram* para o direito.

Rainer Forst (2010) destaca, por exemplo, na mesma perspectiva habermasiana, que a *migração* das normas morais para o direito não significa que elas constituem um *supradireito* e que a validade do direito seja uma validade moral. Significa apenas que os princípios do direito são justificados de acordo com o critério da reciprocidade, podendo ser limitados somente por razões que satisfaçam esses critérios. Essa exigência não entra no direito a partir de fora, como no direito natural. São as próprias pessoas que exigem razões para a delimitação de suas formas de vida, que devem ser justificadas, recebendo o assentimento de todos os concernidos.

A conexão entre poder comunicativo e direito legítimo faz com que os cidadãos não recorram a seus direitos democráticos exclusivamente como se eles fossem liberdades subjetivas (direitos liberais), mas sim como autorizações legítimas para o emprego público das liberdades comunicativas. Em Habermas, há necessariamente uma interligação entre poder produzido comunicativamente e normatização jurídica, que, por sua vez, deve garantir, ao mesmo tempo, o direito à liberdade comunicativa e o direito de participação nas deliberações. O direito, portanto, não pode ser simplesmente um espelho da moral, ao mesmo tempo em que ele não pode se isolar da sociedade, uma vez que as instituições não podem perder seus vínculos sociais e comunicativos.

Conclusão

Segundo Seyla Benhabib (2007), o modelo deliberativo de Habermas pode ser criticado à luz de três perspectivas. Primeiro, teóricos liberais manifestam a

preocupação de que esse modelo levaria a uma corrosão das liberdades individuais, desestabilizando o império da lei; segundo, teóricas feministas argumentam que o modelo deliberativo é racionalista, machista, desconsiderando as emoções, a multiplicidade e a pluralidade de vozes na esfera pública; terceiro, os institucionalistas consideram esse modelo perigoso, por privilegiar formas não institucionais de política. No entanto, Benhabib acredita que tais objeções não são aplicáveis ao modelo deliberativo de democracia desenvolvido por Habermas, precisamente porque compartilha "com a tradição liberal kantiana o pressuposto de que o respeito moral pela personalidade autônoma é uma norma fundamental da moralidade e da democracia" (BENHABIB, 2007, p. 65).

Apel, entretanto, considera a proposta habermasiana de democracia deliberativa passível de várias críticas, não só do ponto de vista normativo, mas também do histórico -sociológico e funcional. Para ele (2004b), o princípio da democracia não se identifica com o do direito, que Habermas apontou no sentido de uma diferenciação distintiva como cooriginário, ao lado da moral pós-convencional e, respectivamente, pós-tradicional. O princípio da democracia representativa, segundo Apel (2004b), um fenômeno histórico-contingente maior do que o direito. Isso se revelaria no fato de que ainda hoje numerosos Estados pretendem ser "Estados de Direito", sem aceitar o "preconceito", segundo eles, eurocêntrico do princípio da democracia liberal. Para Apel, o princípio do direito não pode ser simplesmente identificado com o da democracia, como Habermas pretende no conceito de democracia deliberativa.

Além disso, como é possível, questiona Apel (2004a), que a própria coerção das normas jurídicas, tal qual Habermas defende, que se baseia no monopólio estatal da força e, portanto, em dominação, e não em convicção por argumentos, possa ser justificada de forma ética e discursiva? Será que o modo como Habermas desenvolve sua teoria, principalmente a partir de *Direito e democracia*, pergunta Apel, não implica necessariamente uma autonegação da ética do discurso? Ou seja, a negação do princípio procedimental da formação do consenso pela sanção não coativa dos argumentos?

Habermas, contudo, persegue a ideia de legitimação do Estado democrático de direito, de tal modo que os direitos humanos e a soberania popular exerçam funções

distintas, mas complementares, assim como a relação entre direito e moral numa modernidade pluralista. Trata-se, nos estudos sobre Habermas, de uma questão ainda a ser discutida, essencial para a teoria crítica contemporânea.

Referências

APEL, K.-O. A ética do discurso diante da problemática jurídica e política: as próprias diferenças de racionalidade entre moralidade, direito e política podem ser justificadas normativa e racionalmente pela ética do discurso? In: APEL, K.-O.; OLIVEIRA, M. A.; MOREIRA, L. (Org.). **Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia**. São Paulo: Landy, 2004a. p. 105-144.

APEL, K.-O. Dissolução da ética do discurso? In: APEL, K.-O.; OLIVEIRA, M. A.; MOREIRA, L. (Org.). **Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia**. São Paulo: Landy, 2004b. p. 201-321.

BENHABIB, S. Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática. In: WERLE, D.; MELO, R. (Org.). **Democracia deliberativa**. São Paulo: Singular, 2007. p. 47-79.

FAUSTO, R. **A esquerda difícil: em torno do paradigma e do destino das revoluções do século XX e alguns outros temas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

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

HABERMAS, J. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a. v. 1.

HABERMAS, J. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b. v. 2.

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

OLIVEIRA, J. Poder e Comunicação: os caminhos de Hannah Arendt e Jürgen Habermas. **Cadernos Arendt**, V.01, N.01. Teresina, 2020, p.114-128.

OLIVEIRA, M. Moral, direito e democracia: o debate Apel *versus* Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática. In: APEL, K.-O.; OLIVEIRA, M. A.; MOREIRA, L. (Org.). **Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia**. São Paulo: Landy, 2004. p. 145-176.

REPA, L. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica. In: NOBRE, M. (Org.). **Curso livre de teoria crítica**. Campinas: Papyrus, 2008. p. 161-182.

SILVA, F. Democracia deliberativa. In: NOBRE, M. (Org.). **Curso livre de teoria crítica**. Campinas: Papyrus, 2008. p. 173-197.

8. DIREITO, JUSTIÇA E RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH



<https://doi.org/10.36592/9786587424934-08>

*Emil Albert Sobottka*¹

Reflexão, atitude e participação: bases de uma teoria crítica da justiça

O horizonte de referência da Teoria Crítica pode ser descrito como sociedades em que um conjunto de características da modernidade como a pluralização das formas de vida, autonomia e liberdade etc. são tidas como conquistas valiosas. A liberdade e a autonomia, tanto dos indivíduos quanto dos grupos sociais, são consideradas valores fundamentais e princípios que servem para nortear o diagnóstico da realidade social. É também muito importante a convicção de que a história não é resultado de um desígnio externo ou superior, mas fruto da ação humana. Os acontecimentos passados, bem como a situação presente, resultaram de oportunidades, escolhas e ações dos sujeitos. Passado e presente são os horizontes imanentes que oferecem possibilidades e ao mesmo tempo delimitam o campo de ação que forma o futuro. Portanto, desde o início, o diagnóstico da realidade e a busca de critérios que possibilitem a crítica têm sido desafios permanentes para a Teoria Crítica.

Max Horkheimer (1988), no texto *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, sua exposição seminal para as atividades do Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt, argumentou que fazer teoria crítica é *assumir uma atitude*. Com isso, ele se opõe explicitamente às tentativas de uma separação radical entre o fazer acadêmico-científico do intelectual e o engajamento político do cidadão. Para Horkheimer, essas duas dimensões caminham juntas e se nutrem. Sua convicção era de que a geração do conhecimento está inserida em uma trajetória de práticas sociais. O conhecimento científico fundamenta a crítica das práticas sociais e deve, por sua

¹ Doutor em Sociologia pela University of Münster – Alemanha. Pós-doutorado pela Universität Frankfurt. Pós-doutorado pela Universität Flensburg – Alemanha. Pós-doutorado pela Universität Zu Berlin – Alemanha. Professor titular da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUCRS.

vez, ser criticado a partir do ponto de vista dessas práticas sociais.

No entanto, a atitude pessoal não é suficiente para analisar as realidades sociais e subsidiar engajamentos em processos de transformação. Nem a atitude pessoal nem a simpatia engajada em um movimento fornecem à teoria os critérios para sua crítica da realidade social. A convicção de alguns teóricos do passado, incluindo Horkheimer nesse período, de que – para dizê-lo com Mannheim – toda transformação histórica abrangente tem uma classe social específica como portadora predestinada do novo projeto de sociedade, da nova utopia concreta, não resistiu a críticas empiricamente fundada.

Mesmo que essa convicção de um sujeito histórico privilegiado tenha sido superada, na busca por critérios para a crítica do tempo presente é interessante ver como o próprio Horkheimer concebia a relação do intelectual engajado com aqueles de quem se esperava uma mobilização transformadora da sociedade. Inicialmente ele viu sua própria atividade – e de todo o Instituto de Pesquisa Social – inserida na luta dos movimentos operários contra a dominação e a exploração. Ele assumiu a confiança marxista no potencial emancipatório do proletariado e argumentou que, no processo conflitivo de transformação social, o intelectual deveria estar do lado daquele sujeito histórico. A seguir Horkheimer descreve como imagina que deva ser feita em conjunto a busca pelo fundamento da crítica da realidade social dada. Construir critérios de crítica é, para ele, ao mesmo tempo, explicitar critérios de justiça e buscar contornos da nova sociedade que deve ser construída. Esse procedimento transcorreria na forma de um diálogo contínuo entre os intelectuais, as direções dos movimentos operários organizados e o próprio proletariado.

Como se sabe, acontecimentos posteriores, especialmente o nazismo, colocaram em questão essa esperança no potencial emancipatório nas sociedades modernas e levaram a consideráveis reformulações na abordagem teórica do autor. Mas essa proposição de um diálogo efetivo dos diversos segmentos da sociedade em busca de princípios de justiça e da concepção de como a sociedade deveria ser reorganizada parece ser uma visão que merece destaque. Por mais que depois da virada intersubjetiva na Teoria Crítica, iniciada por Habermas, deixa de lado qualquer esperança sobre a existência de sujeitos históricos privilegiados, o diálogo crítico com todos concernidos como fundamento para encontrar as bases que alimentariam

o imaginário de uma sociedade mais justa passou a ser, nessa escola teórica, o inseparável complemento à atitude crítica engajada. Ou seja, ainda que na autocrítica que se seguiu, o postulado marxista de que o proletariado seria o portador natural da revolução que supera o capitalismo foi sistematicamente rejeitado (Wiggershaus, 1991), a questão de como ter critérios normativos internos para o diagnóstico e crítica da realidade social e como definir de modo imanente e participativo os objetivos emancipatórios pelos quais se deseja lutar permaneceu um desafio permanente na Teoria Crítica desde então.

Jürgen Habermas desenvolveu sua metodologia de reconstrução (2001; cf. Gaus, 2013) e sua teoria da ação comunicativa (1988a, b) buscando também, no âmbito de uma ampla teoria social, respostas à questão da organização de uma sociedade de modo que seja mais democrática e justa possível. Em sua proposta de democracia radical ou deliberativa (1995), ele argumenta que a constituição de uma esfera pública livre de coerção, plural e aberta à participação de todos os afetados pela medida em tela seria uma condição formal necessária para uma sociedade que adota esse modelo de democracia. Nessa visão, todos os membros da comunidade – dentro do escalonamento dos direitos à participação política nela regulamentados – podem ser, se assim o desejarem, os sujeitos que deliberarão e definirão como desejam organizar sua vida comum em sociedade. Na perspectiva teórica adotada por Habermas, não existiriam conteúdos substantivos previamente definidos nas metas emancipatórias. Em certa medida, o próprio processo deliberativo na esfera pública já seria parte constituinte da emancipação. Embora Habermas tenha repetidamente criticado a concepção republicana de sociedade, a liberdade individual exercida intersubjetivamente e as virtudes públicas, que representam as qualidades éticas da vida em sociedade em autores republicanos como Rousseau, as mesmas são pressupostos centrais na teoria da ação comunicativa.

Com sua abordagem, Habermas desloca o principal locus de emancipação da esfera do trabalho, predominante no marxismo clássico, para a esfera da interação. Essa mudança trouxe para a Teoria Crítica um complemento fundamental para a defesa anterior de uma atitude engajada feita por Horkheimer. Desde então, uma relação efetiva sujeito-sujeito tornou-se referência e requisito indissociável da Teoria Crítica. Tanto o solipsismo quanto a relação sujeito-objeto perderam legitimidade

como referência para a teoria social e foram idealmente substituídos pela intersubjetividade. Na abordagem de Habermas, a esfera pública é vista como decisiva para todos os processos políticos relativos ao destino da respectiva sociedade. É *na esfera pública e por meio dela* que se podem expressar as mais profundas convicções e aspirações da comunidade delimitada juridicamente (Habermas, 1997 cap. 7-8). Como observa Gaus (2013), a reconstrução racional da participação nos discursos da esfera pública proposta por Habermas permite apontar a autocompreensão e as intuições compartilhadas nas sociedades modernas.

Essa formulação da Teoria Crítica tem inspirado diversos movimentos sociais e muitas reflexões sobre participação e democracia. Mas não deixam de ser pertinentes as críticas, como a de Axel Honneth (2000b), que afirmam que Habermas restringe a racionalidade comunicativa à única esfera que considera responsável pela reprodução cultural da sociedade, a das interações, deixando os subsistemas responsáveis pela reprodução material à margem de sua teoria – justamente a esfera da realidade social que tradicionalmente é mais vulnerável a dominação, exploração e injustiça.

Análise das relações intersubjetivas e das instituições como teoria da justiça

Axel Honneth dá continuidade à busca por uma resposta para a questão de onde obter os critérios de diagnóstico e de crítica social capazes de dar consistência e pertinência a uma teoria social preocupada com a emancipação e com a questão da justiça.² Por meio de um laborioso trabalho conceitual, ele busca evidenciar os critérios que norteiam os sujeitos em seus julgamentos éticos cotidianos. Diferente de Habermas, para quem o debate na esfera pública seria o procedimento para definir como deveria ser o regramento constitutivo da sociedade, Honneth enfatiza o trabalho intelectual por ele denominado de *reconstrução normativa* para desvelar o interesse emancipatório presente nas práticas sociais (Honneth, 2002; cf. Voirol, 2012). Ele é enfático ao dizer que não basta uma teoria crítica em seu diagnóstico

² Este texto contém esporadicamente pequenos excertos de textos anteriores de minha autoria, sem necessariamente estarem caracterizados como citação (cf. Sobottka, 2015).

apontar o que está errado ou revelar distorções entre os sistemas autonomizados e o mundo da vida. A teoria precisa ser capaz de detectar os critérios normativos aceitos pela comunidade, tomando como ponto de partida o modo como as pessoas intuitivamente percebem e interpretam suas experiências cotidianas. Essas percepções de injustiça que acompanham as formas estruturais de desrespeito constituem uma base empírica imanente sólida sobre a qual a crítica pode revelar sua própria perspectiva normativa e traduzi-la numa teoria da justiça. Ou, dito de outra forma, para Honneth, a percepção de injustiça dos grupos sociais mais desfavorecidos contém, de forma negativa, as expectativas de justiça, as reivindicações sobre necessidades e concepções de felicidade.

As expectativas e reivindicações revelariam os valores já socialmente aceitos. Para formular uma teoria social sensível a questões de justiça seria indispensável conhecer empiricamente a consciência e o desejo emancipatório daquela população considerada o foco da reflexão. Só assim o intelectual poderá elaborar sua crítica com base em valores aceitos, sem recorrer a critérios externos, sejam eles remetidos a entes autoritativos ou a construções ficcionais. A crítica em relação a Habermas, nesse particular, é que sua ética formal do discurso ignoraria as potenciais formas de ação eticamente motivadas que ainda não teriam atingido o nível de articulação adequado para serem defendidas na esfera pública (Honneth, 2000a, cap. 4). As percepções de injustiça que desaprovam as realidades sociais são frequentemente assistemáticas e podem permanecer latentes. Honneth chama a atenção que Max Weber as descreve como reprovação ética silenciosa que não resultou (ainda) em uma ação coordenada (cf. 2006b, p. 680–681). Mas elas também podem evoluir de percepções difusas para o que Barrington Moore chamou de consciência da injustiça, tornando-se assim um substrato cognitivo de manifestações (Moore, 1979, cap. 3). O sentimento de desrespeito por si só não indica um vetor positivo, mas pode ser transformado em impulso eticamente produtivo. Pode receber seu efeito produtivo, por exemplo, quando se orienta para a formação de movimentos sociais que lutem tanto pelo reconhecimento do indivíduo quanto pela superação das injustiças socialmente institucionalizadas. E também pode subsidiar a teoria social com aqueles princípios que lhe darão densidade e pertinência.

Honneth desenvolve sua contribuição à teoria social mesclando um forte ancoramento na tradição teórica da filosofia e da Teoria Crítica com um certo experimentalismo teórico. Ou seja: ele detecta uma lacuna na teoria social que ele quer preencher, procura por uma intuição que lhe pareça promissora e vai então aos teóricos mais clássicos (em especial Hegel, mas também Dewey, Durkheim entre outros), e *exercita* sua intuição para verificar em que medida ela se sustenta como contribuição para superar deficiências anteriormente diagnosticadas.

A grande lacuna, e que constituiu o impulso inicial para o seu projeto próprio de uma teoria social, foi constatada na já referida crítica a Habermas (Honneth, 2000b). No desenvolvimento de seu conceito bidimensional de sociedade, Habermas se concentra fundamentalmente na reprodução simbólica da sociedade, relegando a reprodução material a mecanismos sistêmicos de coordenação das ações. A crítica de Honneth é que essa delimitação deliberada excluiria de sua teoria as questões de poder e conflito presentes na esfera de *reprodução material* da sociedade (nos subsistemas econômico e político-administrativo), uma esfera considerada por Honneth como absolutamente vital para a questão da emancipação. Por considerar aquela delimitação injustificada, ele recorrerá inicialmente a Foucault e aos escritos do jovem Hegel, dentre outros, para recuperar as dimensões do poder e da luta, consideradas fundamentais na teoria social. Dali surgirá gradativamente a proposição de uma luta por reconhecimento. Esse surgimento é gradativo, porque em seu devir foram necessários vários passos até chegar ao que hoje se conhece como *teoria do reconhecimento* (cf. Sobottka, 2013).

Uma primeira intuição de Honneth para formular sua proposição de uma teoria crítica teve fortes influências de Marx e sua concepção de uma sociedade dividida em classes sociais. Nessa sociedade, grupos excluídos ou "classes subalternas" teriam muita dificuldade para articular sua resistência e sua luta pela superação da situação de injustiça a que são submetidas. De um lado, porque estão fortemente individualizadas e, assim, dispersas estão suas forças. De outro, porque foram por assim dizer "des-simbolizadas". Ou seja: devido à prolongada exclusão tanto econômica como política e cultural, elas não teriam (mais) uma capacidade de abstração suficiente que lhes permitisse articular em termos razoavelmente abstratos projetos alternativos de organização social – capazes de aglutinar

mobilizações sociais. Estas teses foram expostas, por exemplo, em uma notável palestra em Dubrovnic, em 1982 (Honneth, 2000a, cap. 4). Ainda que o enfoque de classe subjacente a esse texto tenha sido abandonado, quase duas décadas mais tarde o autor destaca que ele “contém motivações que mais tarde me impulsionaram a trabalhar numa teoria normativa do reconhecimento” (2000a, p. 8).

A segunda intuição combinou a concepção hegeliana de *luta*, inicialmente presente em situação típica de criminologia e depois em uma relação entre senhor e escravo, com a *questão do poder*, na matriz foucaultiana. O já mencionado livro *Crítica do poder* (2000b) e a versão original do texto que seria conhecido como *Luta por reconhecimento* (2002) advêm desta intuição. Na revisão e ampliação do texto que resultou no livro *Luta por reconhecimento*, Honneth desenvolve um conjunto de proposições relacionadas a identidade, a formação do sujeito com uma razoável autonomia como resultado de relações intersubjetivas. Honneth dá ali sua versão da tese de que na modernidade teria havido uma pluralização das esferas da vida. Essa forma de conceber a modernidade não é exatamente nova. Weber, por exemplo, já tinha desenvolvido esta questão especialmente nos textos *Rejeições religiosas do mundo e suas dimensões* (2006a, p. 533–561) e em *Distribuição do poder dentro de comunidades: classe estamento e partido* (Weber, 2006b, cap. 8). E Habermas formula sua concepção de sociedade na teoria da ação comunicativa igualmente a partir de uma estrutura tripartite (cf. 1988a, b).

Honneth parte dessa interpretação da modernidade como pluralização de esferas da vida e desenvolve sua tese das três dimensões do reconhecimento: amor, direito e solidariedade. As três seriam fundamentais para que o indivíduo possa manter, em cada uma, um tipo específico de relações práticas consigo mesmo e, no seu conjunto, elas seriam a base da formação da identidade do indivíduo livre e autônomo (Honneth, 2002). Esse reconhecimento envolve dois movimentos: a valorização de qualidades do Outro e uma atitude de descentramento de quem reconhece. Com relação ao primeiro, o autor especifica: “Por reconhecimento devemos entender uma postura de reação com a qual respondemos de forma racional às qualidades de valor que aprendemos a perceber nos seres humanos de acordo com a integração na segunda natureza de nosso mundo de vida” (Honneth, 2004). Essa postura expressa publicamente uma afirmação de qualidades que o

Outro possui. O reconhecimento vem acompanhado de uma atitude interior que, segundo Honneth, "nos motiva a não nos comportarmos mais de forma egocêntrica, mas de forma adequada aos propósitos, desejos ou necessidades dos outros". A orientação do reconhecimento, portanto, tem como balizamento "as qualidades avaliativas dos outros" e não "nossos próprios propósitos" (Honneth, 2004). Com isso o autor circunscreve a dimensão intersubjetiva que o reconhecimento implica.

Em debates que seguiram à publicação do livro *Luta por reconhecimento*, Honneth faz um pequeno deslocamento no foco da sua teoria ao mudar a designação de três dimensões da vida individual para três *esferas* de diferenciação da sociedade e ao substituir a solidariedade pela estima social (Fraser; Honneth, 2003, cap. 2). Cada esfera tem suas regras de relacionamento intersubjetivo baseadas em valores socialmente aceitos, que dão ao *indivíduo* a possibilidade de criar expectativas sobre como *deveria* ser tratado nessa respectiva dimensão de suas relações sociais. Não se toma um princípio "universal", como o postulado da igualdade ou da razoabilidade racional, como base para avaliar se um relacionamento é justo ou não. Em sociedades pluralistas, com esferas de valor diversificadas, são os valores normativos já aceitos como pertinentes àquela esfera específica da vida social que possibilitam e fundamentam o diagnóstico de situação concreta e sua crítica. São eles que fornecem os critérios de justiça válidos para aquela comunidade de valores. Isso possibilita que tanto o grupo social como também o indivíduo avaliem em situações bem concretas se e em que medida suas expectativas normativas legítimas estão sendo atendidas ou se estão sendo violadas – e, portanto, se são vítimas de uma forma específica de injustiça. É essa avaliação situacional que abre, na abordagem de Honneth, um amplo espectro de possibilidades para uma tomada mais imediata de consciência da injustiça e fomenta impulsos legítimos para a luta por um justo reconhecimento para as pessoas diretamente afetadas.

Segundo essa concepção da atividade reflexiva, bem antes de uma *teoria* da justiça surgem intuitivamente no cotidiano *percepções* de injustiça, bem descritas pelo autor em suas reflexões sobre a fenomenologia das experiências de injustiça social (Fraser; Honneth, 2003, p. 136–159). Mais que isso: Honneth entende que a apelação a princípios de reconhecimento em situações concretas frequentemente amplia uma reserva de significado que o respectivo valor continha e que até então

não tinha sido atualizada, intensificando a amplitude do reconhecimento legitimamente esperado (Honneth, 2004). Esta abordagem desvela novas possibilidades para a pesquisa empírica, permitindo que a teoria social não fique na dependência da interpretação que movimentos sociais ou o próprio intelectual dão à sua situação concreta. A abordagem de Honneth abre espaço de interação entre a pesquisa social e a teoria social, tornando-as mais pertinentes à situação que ambas propõem como seu objeto. Para ambas se abre um acesso mais imediato à interpretação de realidades sociais normativamente fundamentada, fornecendo à teoria social os critérios imanentes para sua fundamentação.

A ênfase de Honneth sobre o que se poderia designar de desenvolvimento do sujeito individual autônomo a partir de microrrelações intersubjetivas foi criticada como restritiva, tornando insuficiente sua proposta teórica para dar conta adequadamente da complexidade das atuais sociedades. À crítica feita por Nancy Fraser, de que sua abordagem seria culturalista e incapaz de contribuir para as prementes questões relativas à redistribuição dos recursos materiais (cf. Sobottka; De Santo, 2019), Honneth contra-argumenta que o objetivo central de sua teoria do reconhecimento é interpretar todos conflitos sociais, inclusive os de distribuição, de acordo com a gramática moral de uma luta por reconhecimento. Em diferenciação às abordagens de Luhmann e Habermas, por exemplo, Honneth defende que “a distribuição material tem lugar de acordo com princípios de valor [...], que têm a ver com o respeito, com a estima social dos membros da sociedade” (Fraser; Honneth, 2003, p. 167). Para ele, portanto, as diversas lutas sociais, inclusive as distributivas, são também lutas simbólicas a respeito da legitimidade dos dispositivos socioculturais que determinam o valor de atividades, atributos e contribuições sociais das pessoas. Portanto, as percepções de injustiça que impulsionam essas lutas seriam tanto os primeiros sinais de alerta sobre situações críticas como a revelação, pelo lado negativo, dos valores e princípios de justiça vigentes naquela sociedade, que serviriam como fonte e balizamento para uma teoria da justiça pertinente àquela comunidade de valores.

Com sua busca por uma fenomenologia das experiências de injustiça social, Honneth faz uma importante inovação na teoria da justiça. Na teoria social de orientação crítica, a questão da injustiça tem sido trabalhada ou como uma questão

objetiva, como na teoria das classes, ou como o fator mobilizador de protestos ou movimentos sociais que reivindicam na esfera pública aquilo que consideram ser seu "direito". A proposição de Honneth remete a um momento *bem anterior*: quando as pessoas afetadas percebem, com base nas suas expectativas justificadas pelos valores socialmente aceitas, que estão sendo injustiçadas. Bem antes de se formarem movimentos sociais as pessoas, individualmente, já perceberam que são injustiçadas.

Para a teoria social, no entanto, a ênfase na fenomenologia das experiências de injustiça traz à tona a questão do critério para distinguir reivindicações legítimas de não legítimas. Muitas reivindicações podem ser feitas, inclusive por movimentos sociais grandes e organizados. Mas como ter critérios para julgar se uma reivindicação é justa ou não? A própria questão de "valores majoritariamente aceitos" não responde satisfatoriamente a questão, pois exemplos históricos como a vigência secular da escravidão revelam que valores majoritariamente aceitos podem ser muito opressores. O critério que Honneth propõe como capaz de equacionar essa necessária distinção, em sintonia com a tradição da Teoria Crítica, é o da promoção da *autonomia*. Segundo o autor, seriam válidas reivindicações que significam um ganho em autonomia, entendendo esta basicamente como *a possibilidade socialmente assegurada de poder elaborar e colocar em prática os próprios planos de vida*.

Duas formas básicas são por ele descritas como ganhos em autonomia em sociedade. Uma primeira forma de ampliar a autonomia ocorreria quando novos grupos sociais conquistam a possibilidade de elaborar e colocar em prática seus planos de vida. Pode-se exemplificar esta dimensão com a emancipação das mulheres e com alguns aspectos de inclusão de negros e indígenas através de políticas públicas no Brasil. São grupos de indivíduos que, por atributos inatos interpretados socialmente como demeritórios, tomados em sua manifestação externa coletiva, vinham (e majoritariamente ainda vêm) sofrendo restrições severas na possibilidade de conceber para si próprios como gostariam de viver e experimentando todo tipo de limitações nas eventuais tentativas de romper com aquelas restrições. A transferência de renda, como defendida por alguns autores na forma de uma renda básica (Silva, 2014) ou efetivada em programas sociais como o

Bolsa Família (Rego; Pinzani, 2014), assim como a ampliação do acesso ao ensino superior no Brasil através de programas como ProUni e de cotas podem ser vistas como políticas emancipatórias que impulsionam essa dimensão.

Uma segunda forma de ampliar a autonomia ocorreria quando aspectos da vida pessoal que antes eram socialmente controlados ou reprimidos gradativamente podem ser decididos pelos próprios indivíduos. Há muito tempo a questão da profissão foi um destes âmbitos da vida: o exercício de uma profissão, ofício ou cargo era induzido socialmente mediante múltiplas formas de sanções. De modo semelhante a escolha de uma religião sofreu (e ainda sofre em muitos países) severas limitações, como o expressa a regra impositiva *cuius regio, eius religio* ("De quem é a região, dele se siga a religião"). Hoje a escolha da profissão e da religião na maioria dos países pertence à esfera dos planos pessoais de vida. Importante destacar também que algumas dimensões da sexualidade, como a escolha com quem se casar ou com quem se relacionar intimamente, estão gradativamente sendo libertadas da heteronomia para serem parte da esfera de autonomia das pessoas individualmente, mesmo que cresça, simultaneamente, amplo movimento internacional de retomada da tutoria sobre essa dimensão da vida (Corrêa, 2018).

Na esteira dos debates em torno de sua abordagem do reconhecimento ficou clara para Honneth a necessidade de ampliar produtivamente as conclusões sobre reconhecimento para uma análise das instituições sociais centrais das sociedades modernas. A partir dessa constatação, ele parte para uma terceira intuição: deixa um pouco de lado os escritos do jovem Hegel em Jena e se engaja numa releitura da *Filosofia do direito*, em busca de uma base para seu projeto no âmbito da eticidade institucionalizada. Um primeiro resultado dessa empreitada é o opúsculo *Sofrimento de indeterminação* (Honneth, 2001). Ali o autor argumenta que a fraca recepção de Hegel na filosofia política contemporânea se deveria basicamente a duas objeções: primeiro, que, ao subjugar os direitos de liberdade individual à autoridade ética do estado, a obra de Hegel teria consequências profundamente antidemocráticas; segundo, razões metodológicas vinculariam excessivamente essa obra com a *Lógica* e dificultariam ver nela uma contribuição sistemática independente para uma filosofia do direito. As duas formas de interpretação, no entanto, não seriam necessárias e nem fariam justiça à contribuição central daquela obra hegeliana. Por

isso, Honneth contrapõe à tradição interpretativa consagrada uma outra interpretação que melhor reatualizaria a *Filosofia do direito*. Em suas palavras:

[...] gostaria de propor um esboço passo a passo de como a intenção fundamental e a estrutura do texto no seu todo devem ser compreendidas [...] e] demonstrar a atualidade da *Filosofia do direito* hegeliana ao indicar que esta, como projeto de uma teoria normativa, tem de ser concebida em relação àquelas esferas de reconhecimento recíproco cuja manutenção é constitutiva para a identidade moral das sociedades modernas (Honneth, 2001, p. 14).

Para desenvolver essa teoria normativa, o autor busca assegurar-se da pertinência de duas teses. Primeiro, a tese de que segundo o conceito hegeliano de espírito objetivo “toda realidade social possui uma estrutura racional” e que a “violação contra argumentos racionais, com os quais nossas práticas sociais sempre se encontraram entrelaçadas num determinado tempo, causa danos e lesões à realidade social” (2001, p. 14). Segundo, que as sociedades modernas têm esferas de ação nas quais as interações institucionalizadas expressam inclinações, normas, interesses e valores, oferecendo, portanto, nelas a orientação ética para seus membros.

Com essa releitura de Hegel, Honneth preparou o caminho para seu projeto de desenvolver uma teoria da justiça enquanto análise da sociedade, conectando assim duas preocupações centrais da Teoria Crítica: a busca por emancipação como projeto tanto individual como coletivo e o propósito de só aceitar critérios imanentes para o diagnóstico de situações sociais concretas, tomando como base empírica os valores nela aceitos e as reivindicações legítimas nelas expressas. Sua escolha foi desenvolver essa teoria na forma de uma análise a partir das instituições sociais fundamentais para a reprodução social. *O direito da liberdade* (Honneth, 2011; cf. Sobottka, 2012; Pinzani, 2012) é o livro que resultou desse projeto. Ele é assim descrito pelo próprio autor:

Eu pretendia seguir o exemplo da *Filosofia do direito*, de Hegel, na ideia de desenvolver os princípios da justiça social diretamente na forma de uma análise da sociedade; [...] isso só seria possível se as esferas constitutivas da nossa

sociedade fossem compreendidas como a corporificação institucional de determinados valores, cuja pretensão imanente de realização possa servir como indicador dos princípios de justiça específicos de cada esfera (Honneth, 2011, p. 9).

Durante os primeiros anos de desenvolvimento de sua teoria do reconhecimento, como se viu, Honneth assumiu a tese da existência de três esferas relativamente autônomas na sociedade moderna, cada uma orientada por ideais e valores específicos que legitimariam expectativas de reconhecimento. Em torno deste reconhecimento devido as relações sociais poderiam ser avaliadas como justas ou injustas. Na nova fase de sua teoria, o autor assume que “esses valores nas sociedades liberais democráticas fundiram-se em um único valor, a saber, naquele da liberdade individual, na multiplicidade das suas acepções que nos são familiares” (Honneth, 2011, p. 9). Aquela capacidade do indivíduo de autonomamente criar e efetivar seu projeto de vida, que em *Luta por reconhecimento* ainda estava sendo analisada no nível das relações intersubjetivas diretas, passa a ser analisada no nível de instituições sociais (cf. Sobottka, 2012). Enquanto antes o objetivo a ser assegurado foi formulado nos termos de autonomia do indivíduo, do desenvolvimento de autorrelações práticas positivas resultantes de adequado reconhecimento, o foco agora volta-se para a liberdade, considerada valor fundamental nas sociedades modernas e síntese de todos os demais valores. Liberdade passa a ser a tradução que Honneth dá para a busca por autonomia.

Para Honneth, há uma correspondência entre as esferas constitutivas da sociedade que ele havia distinguido em seus escritos anteriores e as acepções desse valor fundamental: essa acepção tanto estrutura como legitima a respectiva esfera. Realizar a liberdade assim como ela é compreendida em cada esfera e respeitando as circunstâncias específicas nela vigentes é tido como o modo justo de relacionar-se em sociedade. Embora essa liberdade seja sempre concebida como individual, suas distintas compreensões encontram sua expressão como promessas consagradas historicamente através de lutas sociais e estabilizadas em instituições da sociedade. Essas promessas institucionalizadas são a base normativa das exigências de justiça.

Mas não basta, para o autor, descrever e interpretar como o valor liberdade se traduz em princípios normativos que orientam as instituições sociais atuais. Limitar-se a isso teria quase inevitavelmente como consequência uma acomodação à realidade dada e seria expressão de uma confiança muito abrangente nas instituições. As diversas experiências históricas desautorizam tamanha confiança. Por isso o autor defende um procedimento metodológico que ele denomina de *reconstrução normativa* – que será descrito mais adiante. Com esse procedimento, associa-se à descrição e interpretação também a avaliação crítica do potencial emancipatório que as instituições representam e que as legitima. Como ainda será detalhado mais adiante, o autor considera que esse procedimento evita que a teoria da justiça seja articulada por uma filosofia que perdeu seu vínculo com a vida social e, por conseguinte, também sua relevância social.

A reinterpretação de Hegel que inspira a reconstrução normativa é também uma oposição às interpretações de Kant muito presentes no cenário da teoria social, em particular na filosofia política. Já em *Sufrimento de indeterminação* (Honneth, 2001, p. 7), essa contraposição havia sido explicitada, com menção da teoria de Rawls. Honneth está convencido de que a livre invenção de princípios normativos para balizar teorias da justiça e legitimar instituições sociais só logrou estabelecer-se de modo tão predominante porque a recepção distorcida e conservadora de Hegel ocultou a intuição criativa que aquele filósofo teve para a análise da sociedade.

Para desenvolver sua teoria da justiça na forma de uma análise da sociedade, Honneth considera necessário partir de quatro premissas. Como acertadamente anota Gaus (2013), o livro *Direito da liberdade* evidencia dois estágios na elaboração da teoria da justiça feita por Honneth. Numa primeira etapa, ele deriva de uma série de premissas um valor socialmente legitimado para, numa segunda etapa, analisar mediante uma análise reconstrutiva da sociedade como determinadas instituições contribuem para sua efetivação na práxis cotidiana. Honneth explicita e desenvolve as premissas logo no início da obra (Honneth, 2011, p. 14–31). A primeira premissa é a de que a reprodução social está vinculada decisivamente a uma orientação comum por ideais e valores fundamentais. São eles que orientam a respectiva sociedade como um todo e indicam em que os indivíduos dentro dela devem orientar sua vida. Em outras palavras, “tanto os objetivos da produção social como os da

integração cultural são em última instância regulados por normas que têm um caráter ético na medida em que contêm as concepções compartilhadas do bem" (2011, p. 30). Honneth toma a concepção de Parsons sobre integração social como ponto de partida, mas abrandá-a, no sentido de que, quanto mais a sociedade se diversifica, quanto mais os indivíduos dentro dela desenvolvem projetos próprios para suas vidas, tanto mais abstrata deve ser a definição dos ideais e valores compartilhados em torno dos quais a sociedade se integra e constitui suas instituições. Ou seja, Honneth preconiza que se adapte a formação de valores e ideais à diversidade dos projetos individuais de vida e não o contrário. Esta concepção abrangente de integração social se volta explicitamente contra as teorias nas quais todas (em Luhmann) ou determinadas (em Habermas) esferas da sociedade são consideradas como sistemas amplamente autônomos face a valores e ideais abrangentes compartilhados.

Quanto mais pluralista a sociedade tanto mais diversificados podem ser nela os valores assumidos por seus membros, individualmente, como importantes para orientar seus projetos de vida. Por isso Honneth adota como segunda premissa a restrição de tomar como referência para sua teoria da justiça tão somente aqueles ideais e valores que, além de colocar reivindicações normativas, sejam *indispensáveis* para a reprodução da respectiva sociedade. A determinação desses ideais e valores não pode ocorrer de modo independente, descontextualizado, como dedução racional; ela deve resultar da análise concreta. A reconstrução normativa pretende tomar "os valores justificados imanentemente diretamente como guia para a preparação e seleção do material empírico" (2011, p. 23).

As instituições sociais são então analisadas uma a uma para verificar se, e em que medida, elas realizam aqueles valores. Dessa análise resultará tanto a base normativa para a teoria da justiça válida para aquele contexto como o conjunto de critérios que permitirão fazer a crítica das instituições sociais. Nem todas as instituições sociais são objeto dessa crítica; somente serão submetidos ao seu crivo aquelas que são tidas como indispensáveis para a reprodução social sob a perspectiva dos valores aceitos como legítimos naquela formação social. É o que Durkheim denomina de esfera moral; em suas análises, essas instituições morais tinham centralidade e relegavam aspectos técnicos quase à insignificância. Com

esse giro funcionalista de Honneth, a leitura materialista que outrora era central para a Teoria Crítica deixa de ser a orientação determinante para a análise da sociedade.

Ponto de partida da reconstrução normativa, segundo a terceira premissa de Honneth, é a explicitação da contribuição específica que as distintas esferas sociais dão para a realização dos valores que a sociedade assumiu para si e institucionalizou. São esferas de eticidade, nas quais as práticas sociais estabelecidas são objeto de análise. A tarefa decisiva, e provavelmente mais vulnerável a contestações, é a determinação seletiva daquilo que, dentro da diversidade virtualmente infinita, contribui para a efetivação dos propósitos comuns. Com recurso a sua interpretação de Hegel, Honneth reivindica que "durante a reconstrução normativa passa a valer o critério segundo o qual vale como 'razoável' na realidade social aquilo que serve à realização dos valores comuns, não apenas na forma da revelação de práticas já existentes, mas também no sentido da crítica às práticas e da projeção de potenciais desenvolvimentos ainda não esgotados" (2011, p. 27). Dentro do objetivo geral de assegurar-se dos valores comuns e de implementá-los, há um enorme esforço hermenêutico do autor para mostrar que não se trata apenas de descrever e sistematizar concepções presentes na realidade e tampouco esboçar ideais a serem perseguidos. Trata-se, isto sim, de "interpretar a realidade existente na perspectiva dos potenciais práticos nos quais os valores gerais possam ser melhor realizados, e isso significa: de forma mais abrangente ou mais fiel" (2011, p. 27).

Pode-se dizer que a reconstrução normativa busca levar as concepções éticas da respectiva sociedade a sério, tão a sério que considera que seja possível, e até necessário, apontar criticamente para aquelas dimensões dos valores professados que estejam sendo negligenciados, ou até mesmo negados, nas instituições e nas práticas sociais cotidianas. Com esse modo de proceder, a reconstrução normativa encontra dentro da respectiva realidade, portanto, de forma *imane*nte, os critérios que legitimam a crítica. Essa quarta premissa para desenvolver uma teoria da justiça em forma de uma análise da sociedade explicita o modo como Honneth busca efetivar em seu projeto teórico o preceito basilar de toda teoria crítica, segundo o qual a única fonte válida para que a análise crítica forme seus juízos avaliativos é valer-se de critérios imanentes.

Nesse ponto, Honneth se aproxima claramente da exigência que a Teoria Crítica colocou para si própria, de ser uma instância crítica voltada para a práxis de transformação social. Muito além de limitar-se a gerar conhecimento sobre a realidade, seu foco está prioritariamente na transformação dos desvirtuamentos típicos dessa realidade e no fomento de sempre novos potenciais emancipatórios – que Honneth nesta obra descreve como *liberdade* em suas diversas formas de institucionalização.

A liberdade, “entendida como autonomia do indivíduo” (Honneth, 2011, p. 35), adquiriu, segundo o autor, historicamente três conotações distintas, que são expostas reconstrutivamente como desenvolvimentos históricos consagrados. Como liberdade *negativa* é descrita a ausência de limitações externas à realização da vontade do indivíduo e a possibilidade de agir sem precisar prestar contas a terceiros. Os contratos são uma de suas mais visíveis expressões. Ela possibilita diferenciação individual, mas não tem, segundo o autor, capacidade propositiva.

Uma segunda forma que a liberdade assumiu foi aquela descrita como *reflexiva*. Ela já constitui uma ponte em direção à moral, porquanto faculta ao indivíduo julgar as normas e orientar suas ações unicamente segundo suas próprias intenções. Essa seria a configuração da liberdade do indivíduo racional kantiano, autônomo inclusive frente às suas paixões, e que como ser moral não trata ninguém outro como meio para seus próprios fins. Junto com a liberdade negativa, a liberdade reflexiva constitui espaços de refúgio para o indivíduo, onde ele pode agir sem limitações externas e sem necessitar prestar contas a terceiros. Mas ambas permanecem liberdades nas quais o indivíduo se autorreferencia, preso a processos transcendentais ou autorreflexivos.

Essas duas concepções de liberdade, que se estabeleceram historicamente na forma de instituições sociais, como o direito ou a convicção moral de ter uma liberdade que vai até onde começa a liberdade do outro, têm para Honneth sua legitimidade. Mais que isso: as instituições sociais em que elas se cristalizaram geram nos membros da sociedade uma expectativa normativa legítima. Corresponder a essas expectativas é tarefa fundamental das respectivas instituições numa sociedade para que possa ser considerada justa.

No entanto, elas só realizam parte da liberdade. Honneth detecta uma terceira forma de realização da liberdade, por ele designada de *social*, e que se vincula diretamente às suas releituras de Hegel e à recolocação da intersubjetividade no centro da constituição do indivíduo em sociedade. Segundo o autor, "o sujeito em última análise só é livre quando encontra um Outro com o qual estabelece uma relação de reconhecimento recíproco, porque divisa nos objetivos dele uma condição para a realização dos seus próprios objetivos" (Honneth, 2011, p. 86).

Essa compreensão da intersubjetividade, segundo a qual a própria constituição do sujeito autônomo depende de relações sociais, de reconhecimento e cooperação, radicaliza em muito as concepções anteriores tanto de liberdade como de solidariedade. Para o pensamento liberal, a independência face aos outros sempre foi chave na concepção de autonomia. O ponto de partida desta liberdade seria o desimpedimento de quaisquer amarras; só o visor de uma conveniência poderia levar o indivíduo a renunciar uma parte dessa liberdade em uma relação de troca. Mas também na tradição da teoria crítica, noções como a solidariedade de classe ou a democracia radical, constituída pelo entendimento na esfera pública, ainda tinham como referente último o indivíduo.

Honneth questiona essas tradições e radicaliza com sua visão de intersubjetividade a dependência do sujeito de relações sociais para se tornar um sujeito livre e autônomo. Enquanto em *Luta por reconhecimento* relações intersubjetivas são descritas como um processo em que simultaneamente se socializam e individualizam os participantes, em *O direito da liberdade*, a própria liberdade é descrita como constituída através de relações intersubjetivas e não um atributo inato do indivíduo, como o sugere o liberalismo. Relações sociais intersubjetivas, sejam elas vistas na perspectiva do indivíduo que tem legitimamente expectativa de reconhecimento para poder desenvolver autorrelações práticas positivas sadias como base de sua autonomia, sejam elas mediadas por instituições fundamentais da sociedade criadas como garantidoras da liberdade em suas expressões negativa, reflexiva e social, são portanto os critérios normativos que, depois de uma análise da sociedade, servem como fundamento imanente para a teoria da justiça de Honneth. Essa teoria se concretiza e explicita sempre que uma

nova análise empírica de um determinado contexto social é feita seguindo os procedimentos da reconstrução normativa formulados pelo autor.

Reconstrução normativa: método para uma teoria crítica da justiça

A reconstrução, enquanto um método na Teoria Crítica, foi inicialmente desenvolvida por Habermas em reação a dois paradigmas predominantes no fazer teoria social. De um lado, a ciência social que se orienta e mimetiza o positivismo das assim chamadas ciências naturais e assume uma postura meramente descritiva, sem levar em consideração o sentido que atores dão a suas ações. De outro, o paradigma hermenêutico, em que o pesquisador se coloca na perspectiva do participante e o sentido das ações é o centro da problemática a ser elucidada. Segundo Habermas, a limitação à interpretação resultaria numa descrição sem claro potencial crítico.

Para superar essas limitações epistemológicas e resgatar o potencial crítico da teoria, Habermas propõe a reconstrução como método – ou como *atitude*, segundo a interpretação de Pedersen (2008), em sintonia com Horkheimer, para quem fazer teoria crítica seria sobretudo uma atitude (1988). Uma primeira descrição desse método aparece em 1973 no posfácio de *Conhecimento e interesse* (Habermas, 1994, p. 367–417), e passa a ser melhor explicitado no livro *Para a reconstrução do materialismo histórico* (Habermas, 2001; cf. Nobre; Repa, 2012). Ali ele coloca que “reconstrução significa, em nosso contexto, que uma teoria é desmontada e recomposta de modo novo, a fim de melhor atingir a meta que ela própria se fixou [...]”. O *contexto* imediato, no caso, era o debate com marxistas, em especial os mais ortodoxos,³ aos quais lança a seguir a provocação: “[...] esse é o modo normal [...] de se comportar diante de uma teoria que, sob diversos aspectos,

³ Num seminário na Universidade de Wuppertal, Alemanha, em 2012 (cf. Ropic, 2016), um crítico acusou Habermas de não ter entendido Marx corretamente. Durante 45 minutos listou diversas passagens, mencionou a interpretação de Habermas e em seguida apresentou a interpretação que julgava correta. Terminada a exposição, Habermas tomou a palavra e disse: “Talvez o colega esteja certo na sua crítica. Eu não pretendia erigir um monumento a Marx com a ‘correta’ interpretação de sua obra. Eu e minha geração tínhamos problemas concretos a resolver; fomos a nossa caixa de ferramentas e buscamos aquelas que, a nosso juízo, nos ajudariam a resolvê-los” (citado a partir de anotações da época).

carece de revisão, mas cujo potencial de estímulo não chegou ainda a se esgotar” (2001, p. 9).

Dessa breve descrição fica claro que Habermas concebe a reconstrução como um empreendimento interpretativo cujo percurso envolve duas atividades distintas, ainda que interconectadas. Num primeiro momento, a teoria em análise é “desmontada”, decomposta em seus elementos centrais e submetida a uma crítica com o intuito de separar nela aquilo que lhe é essencial daquilo que foi transitório para o seu contexto de origem. A seguir, aqueles elementos tidos como centrais precisam ser novamente recompostos numa nova totalidade, atualizados para dentro do novo contexto ao qual passará a se referir. Com isso faz-se uma releitura da teoria, tomando-a como uma ferramenta auxiliar na busca por solução para problemas atuais – que podem ser muito similares aos originalmente visados pelo autor, ou podem deles divergir substancialmente. Seja como for, muito além de uma simples hermenêutica, a reconstrução é um meio de revitalização de aportes teóricos oriundos de outro momento e originalmente destinados a solucionar outros problemas que os atuais. Provavelmente a atualização mais radical que Habermas faz nesse percurso de crítica da obra de Marx e sua atualização voltada a problemas atuais seja a mudança de foco da conexão entre forças produtivas e relações de produção, na teoria de referência, para a problemática da conexão entre trabalho e interação na atualidade (cf. Sanjuán, 2017).

Enquanto nas primeiras referências à reconstrução como método Habermas apontava como objeto do momento desconstrutivo uma teoria social, sua obra desde então amplia esse foco e toma como objeto o processo histórico de aprendizagem que culminou na moderna democracia e numa evolução da consciência moral em substituição às anteriores fontes extra-sociais de legitimação. Com isso, como bem aponta Gaus (2015), a reconstrução consegue dar uma base mais consistente para a crítica das condições políticas atuais.⁴ Ela consegue desconstruir as interpretações prevalentes que legitimam determinadas relações sociais e, por meio da análise das interações comunicativas constitutivas dos processos sociais de

⁴ Tanto Habermas como Honneth trabalham com o pressuposto de que haja, com a crescente racionalização, um processo de aprendizagem ético-moral, o qual é por eles considerado em termos de evolução. Amy Allen interpretou esse pressuposto como um apego à ideia de progresso, e o criticou duramente (cf. Allen, 2015).

aprendizagem e renovadoras do repositório simbólico do mundo da vida, reconstrói racionalmente as convicções legitimadoras da organização social. Na interpretação de Gaus, para o desenvolvimento de uma teoria crítica, essa interconexão entre desconstrução crítica e reconstrução, mediada pela aprendizagem social, abre novas possibilidades para o questionamento normativamente motivado dos sistemas sociais estabelecidos.

Na medida em que lutas sociais questionam as bases legitimadoras da respectiva formação social e estas precisam ser justificadas em novas bases, os processos sociais de aprendizagem levam a novos desenvolvimentos na consciência moral. Esta consciência moral coloca os critérios de justiça que servem de base para a avaliação e crítica das instituições sociais. Da permanente necessidade de atualização destas instituições surgiu, em algumas sociedades, aquele arranjo que se conhece como estado democrático de direito que, em algumas de suas variantes, foi flanqueado por políticas de bem-estar.

Em boa medida Honneth dá continuidade à elaboração da reconstrução como método focado na perspectiva do social, que na interpretação dele já teria sido desde sempre o procedimento utilizado pela Escola de Frankfurt para a elaboração de sua crítica social. Consciente tanto de seu contexto de origem como do contexto político de sua aplicação, essa tradição teórica teria tido também consciência de que em sua crítica social ela só poderia se valer de normas e princípios que estariam ancorados normativamente naquele contexto. Como fundamentação dos ideais selecionados como defensáveis na respectiva formação social, ela se valeria do critério da crescente racionalidade. Tendo como premissa que as práticas sociais que reproduzem a sociedade incorporariam progressivamente o resultado da aprendizagem social, cada novo patamar no desenvolvimento da reprodução significaria também uma maior concretização de realizações da razão humana. Ou seja, "a crítica da sociedade pode se apoiar naqueles ideais dentro da ordem social dada dos quais ao mesmo tempo se possa demonstrar de modo fundamentado que eles são expressão de um progresso no processo da racionalização da sociedade" (Honneth, 2007, p. 66).

A reconstrução constitui portanto um elo entre os fundadores da Escola de Frankfurt e os teóricos críticos que deram seguimento àquela escola, ao buscarem

eruir a formação dos valores e normas que orientam o cotidiano, seja enquanto tomada de decisões, no caso de Habermas, ou de práticas sociais e sua interpretação, como o faz Honneth, analisando as práticas sociais na perspectiva da intersubjetividade e no marco da tensão entre contexto e universalização. Mas Honneth critica a tradição frankfurtiana porque ela teria feito seu diagnóstico do tempo presente prioritariamente com referência à racionalidade instrumental. Uma crítica de Honneth especificamente à teoria de Habermas é que nela teria sido negligenciada a conflitividade presente nos subsistemas político-administrativo e econômico, que formam parte muito significativa das estruturas e instituições da sociedade, limitando sua análise ao mundo da vida. Ao colocar ênfase no conflito social como chave de leitura das interações, e não apenas em dissensos, Honneth traz à tona as lutas sociais concretas, vistas por ele como sensores de situações críticas para o afazer teórico.

Ao invés de aceitar que a esfera da reprodução material ("trabalho") ficasse relegada a uma coordenação das ações através de meios sistêmicos, Honneth vê também nela interações sociais intersubjetivas conflitivas mediante as quais grupos sociais travam disputas em torno da melhor forma de organizar a sociedade (2000b, p. 274). A separação categórica que Habermas fez entre trabalho e interação, entre reprodução material e cultural da sociedade, teria como consequência a incapacidade de estabelecer uma adequada mediação entre as estruturas imperativas constitutivas da economia e da administração (integração sistêmica) e a socialização dos indivíduos (integração social).

Na definição de sua concepção da crítica social como reconstrução, Honneth estabelece prioritariamente uma diferenciação em relação ao construtivismo. Ele parte da conhecida tipologia proposta por Michael Walzer no livro *Kritik und Gemeinsinn*, segundo a qual haveria três formas fundamentais de crítica social, diferenciadas entre si pelo modo como se chega às normas e aos princípios subjacentes, ou seja, pelos procedimentos da "revelação", da "invenção" e da "interpretação". Deixando de lado a primeira referência, por ele considerada como sendo de caráter metafísico ou religioso e de menor expressividade no debate em torno de teorias da justiça, Honneth propõe mudanças terminológicas para as outras duas: ele adota a designação de "construção" para invenção, pois se trataria aí de

métodos “construtivistas”, e de “reconstrução” para aquilo que Walzer designou interpretação. Apesar do maior acento no aspecto hermenêutico nessa última perspectiva, trata-se segundo Honneth de um procedimento que o próprio Marx adotara a título de crítica imanente da ideologia, ou seja, de buscar na própria realidade o princípio de sua crítica e verificar se em sua concretização as normas e princípios não perderam seu sentido original (Honneth, 2007, cap. 3).

Honneth vê tanto em Hegel como em Mead a convicção de que seja “uma luta por reconhecimento que, como força moral, promove desenvolvimentos e progressos na realidade social do ser humano” (Honneth, 2002). Essa luta por reconhecimento recebe seu impulso da percepção de que a negação de reconhecimento expressa por violação, privação de direitos e degradação nas interações sociais nas esferas do amor, do direito e da estima social, respectivamente, viola as expectativas normativas legitimadas pelo aprendizado ético histórico e, nisso, é obstáculo para autorrelações práticas saudáveis dos sujeitos. Ao dificultar ou mesmo impedir assim o desenvolvimento de uma identidade pessoal sadia e a integração social concorde com os valores que orientam a respectiva sociedade, essa negação de reconhecimento é percebida como injustiça.

A luta por reconhecimento, portanto, não é vista por Honneth como defesa de interesses pessoais, mas como fonte de impulsos ético-morais para a própria sociedade não apenas para a restauração das possibilidades de emancipação, mas também para progressos em sua racionalização, na medida em que as lutas por reconhecimento também acionam reservas de sentido contidas nos valores normativos socialmente legitimados e elevam a respectiva formação social a novos patamares ético-morais. Com isso, a reconstrução normativa empiricamente orientada tem a possibilidade de atualizar ou presentificar a intuição original da respectiva tradição de teoria social “de maneira a melhor alcançar o objetivo a que [essa tradição] se tinha proposto” (Habermas, 2001, p. 9).

Honneth toma precisamente a transgressão da expectativa normativa legitimada, o desrespeito, como a matéria-prima para investigar quais são as bases éticas de relações intersubjetivas de reconhecimento. Ele considera que as distintas formas de desrespeito seriam “um equivalente negativo das correspondentes relações de reconhecimento”, servindo assim de plano de projeção dos valores e

princípios normativos legitimados naquela sociedade (Honneth, 2002). As relações de reconhecimento que conformam identidades individual e coletivamente, analisadas a partir das manifestações de sua negação e dos sentimentos de injustiça por ela provocados, são para Honneth o ponto de partida sociológico para a identificação dos valores normativos legitimados que servirão como balizadores à teoria da justiça. Com essa identificação imanente de critérios para a crítica, Honneth consegue evitar tanto a teleologia contida em proposições como a filosofia da história, como também a arbitrariedade e ahistoricidade do construtivismo.

Honneth critica o avanço do construtivismo kantiano porquanto suas teorias pairariam no ar: só conseguem ser construídas porque desdenham toda e qualquer vinculação como a realidade e as relações sociais (cf. Gaus, 2013). Essas teorias repousam sobre um divórcio – uma divisão do trabalho incomunicante – entre o afazer teórico e a análise empiricamente fundamentada da sociedade. Feito o construto teórico, seus defensores não conseguiriam mais preencher “o abismo entre as demandas normativas e a realidade social” (Honneth, 2011, p. 63). Precisamente como forma de evitar esse tipo de abismo, Honneth propõe a reconstrução como método e apõe a ela a adjetivação de *normativa*. Com ela seria possível reconstruir normativamente os princípios de uma ordem social justa a partir das demandas que foram desenvolvidas historicamente, particularmente nas sociedades liberais democráticas.

Reconstrução normativa é então uma metodologia do afazer teórico que capta, através de investigação sistemática, as concepções normativas implicadas nas práticas sociais em um determinado contexto e articula-as em forma de atributos de uma ordem social justa orientada pelos valores legitimados socialmente, com o intuito de subsidiar impulsos para novas práticas sociais que validem aquelas concepções. Tal como se vê na estrutura do livro *Direito da liberdade*, Honneth faz a reconstrução normativa em dois estágios: primeiro determinando o valor básico que a sociedade em questão toma como seu ponto normativo de referência para as práticas sociais, para, em seguida, proceder à análise crítica de sua efetividade nessas práticas. Assim ele pretende não apenas percorrer as duas etapas da metodologia proposta, mas ao mesmo tempo superar o déficit sociológico que ele detectou em seus antecessores. Essa metodologia de

reconstrução normativa é uma teoria em ato que permite ao autor elaborar uma teoria da justiça na forma de uma análise crítica da sociedade, uma teoria da justiça inclusiva, pertinente e relevante, sensível também para quem sofre com injustiças, sem precisar recorrer a argumentações autoritativas externas nem a fazer malabarismos construtivistas destituídos de qualquer senso de realidade.

REFERÊNCIAS

ALLEN, Amy. **The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory**. New York: Columbia University Press, 2015.

CORRÊA, Sonia. A “política do gênero”: um comentário genealógico. **Cadernos Pagu**, n. 53, p. e185301, 2018 <<https://doi.org/10.1590/18094449201800530001>>.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

GAUS, Daniel. Critical theory and reconstruction: On Hauke Brunkhorst's Critical Theory of Legal Revolutions. **Philosophy & Social Criticism**, v. 41, n. 10, p. 995–1019, 2015 <<https://doi.org/10.1177/0191453715595458>>.

GAUS, Daniel. Rational Reconstruction as a Method of Political Theory between Social Critique and Empirical Political Science: Rational Reconstruction as a Method of Political Theory. **Constellations**, v. 20, n. 4, p. 553–570, 2013 <<https://doi.org/10.1111/1467-8675.12064>>.

HABERMAS, Jürgen. **Erkenntnis und Interesse**. 11. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

HABERMAS, Jürgen. **Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechtes und des demokratischen Rechtstaates**. 5. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Theorie des kommunikativen Handelns: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988a. v. 1.

HABERMAS, Jürgen. **Theorie des kommunikativen Handelns: zur Kritik der funktionalen Vernunft**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988b. v. 2.

HABERMAS, Jürgen. Três modelos normativos de democracia. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 36, p. 39–53, 1995 <<https://doi.org/10.1590/S0102-64451995000200003>>.

HABERMAS, Jürgen. **Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 154).

HONNETH, Axel. Anerkennung als Ideologie. **West End - Neue Zeitschrift für Sozialforschung**, v. 1, n. 1, p. 51–70, 2004.

HONNETH, Axel. **Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000a.

HONNETH, Axel. **Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit**. Berlin: Suhrkamp, 2011.

HONNETH, Axel. **Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte**. 3. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

HONNETH, Axel. **Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie**. 3. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000b.

HONNETH, Axel. **Leiden an Unbestimmtheit**. Stuttgart: Philipp Reclam, 2001.

HONNETH, Axel. **Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie**. Frankfurt: Suhrkamp, 2007.

HORKHEIMER, Max. Traditionelle und kritische Theorie. In: Max Horkheimer (org.). **Gesammelte Schriften**. Frankfurt am Main: Fischer, 1988. v. 4. p. 162–216.

MOORE, Barrington. **Injustice: the social bases of obedience and revolt**. London: Macmillan, 1979.

NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (orgs.). **Habermas e a reconstrução: sobre a categoria central da teoria crítica Habermasiana**. Campinas: Papyrusd, 2012.

PEDERSEN, Jørgen. Habermas' Method: Rational Reconstruction. **Philosophy of the Social Sciences**, v. 38, n. 4, p. 457–485, 2008 <<https://doi.org/10.1177/0048393108319024>>.

PINZANI, Alessandro. O valor da liberdade na sociedade contemporânea. **Novos Estudos - Cebrap**, n. 94, p. 207–237, 2012.

RAPIC, Smail. **Habermas und der Historische Materialismus**. Freiburg: Verlag Karl Alber, 2016. <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=1499172>. (13 maio 2021).

REGO, Walquiria Domingues Leão; PINZANI, Alessandro. **Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania**. 2. edição revista e ampliada ed. São Paulo, SP: Editora Unesp, 2014.

SANJUÁN, César Ruiz. Consideraciones críticas sobre la reconstrucción del Materialismo Histórico de Habermas. **Constelaciones: Revista de Teoría Crítica**, v. 8–9, p. 187–210, 2017.

SILVA, Josué Pereira Da. **Por que renda básica?** São Paulo: Annablume, 2014.

SOBOTTKA, Emil A. A liberdade individual e suas expressões institucionais. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 27, n. 80, p. 219–223, 2012. <<https://doi.org/10.1590/S0102-69092012000300013>>.

SOBOTTKA, Emil A. Liberdade, reconhecimento e emancipação: raízes da teoria da justiça de Axel Honneth. **Sociologias**, v. 15, n. 33, p. 142–168, 2013. <<https://doi.org/10.1590/S1517-45222013000200006>>.

SOBOTTKA, Emil A. **Reconhecimento: novas abordagens em teoria crítica**. São Paulo: Annablume, 2015.

SOBOTTKA, Emil Albert; DE SANTO, Thais Marques. Reconhecimento, justiça e a questão da autonomia: desafios para uma teoria social normativa. **Política & Sociedade**, v. 17, n. 40, p. 65–87, 2019 <<https://doi.org/10.5007/2175-7984.2018v17n40p65>>.

VOIROL, Olivier. Teoria Crítica e pesquisa social: da dialética à reconstrução. **Novos Estudos - Cebrap**, n. 93, p. 81–99, 2012 <<https://doi.org/10.1590/S0101-33002012000200007>>.

WEBER, Max. **Religion und Gesellschaft**. Frankfurt am Main: Zweitausendeins, 2006a.

WEBER, Max. **Wirtschaft und Gesellschaft**. Frankfurt am Main: Zweitausendeins, 2006b.

WIGGERSHAUS, Rolf. **Die Frankfurter Schule: Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung**. 3. ed. München: DTV, 1991.

9. A TEORIA DE JUSTIÇA DE NANCY FRASER: REFLEXÃO NORMATIVA E DIAGNÓSTICOS DO CAPITALISMO¹



<https://doi.org/10.36592/9786587424934-09>

*Nathalie Almeida Bressiani*²

*Felipe Gonçalves Silva*³

Nancy Fraser é professora de filosofia na *The New School for Social Research*, em Nova Iorque, e uma das principais representantes da chamada “terceira geração” da teoria crítica da sociedade⁴. Essa filiação explícita à teoria crítica, manifestada em diferentes momentos de sua obra, é responsável por uma das particularidades de sua filosofia política: o vínculo entre reflexão normativa e produção de diagnósticos de tempo. Mais especificamente, seu pensamento se mostra profundamente marcado pela reinterpretação contínua de um princípio igualitário de paridade à luz das principais transformações históricas da sociedade capitalista. Isso faz com que Fraser elabore uma forma muito peculiar de “teoria da justiça”, a qual contrasta frontalmente com aquilo que se convencionou entender por essa expressão na filosofia política contemporânea – em função, principalmente, da grande influência do liberalismo político e de métodos construtivistas neste campo de reflexão normativa. Abertamente contrária a essas tradições (Fraser & Nicholson 1989; Fraser 2003b; Fraser & Jaeggi 2020), a reflexão de Fraser sobre justiça social é construída cumulativamente como respostas às questões sociopolíticas prementes em sucessivos momentos da transformação capitalista.

¹ O presente trabalho foi concluído com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior e da Alexander von Humboldt Stiftung – Bolsa CAPES/Humboldt. Código de Financiamento 001.

² Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo – USP. Pós-doutorado pelo Centro Brasileiro de Análise e Planejamento – CEBRAP. Docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado) da Universidade Federal do ABC.

³ Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Pós-doutorado pela Freie-Universität-Berlin. Pós-doutorado pelo Centro Brasileiro de Análise e Planejamento. Professor do departamento de filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS.

⁴ Sobre o significado de Teoria Crítica, ver Marcos Nobre (2004); Martin Jay (2008). Para discussões da obra de Fraser no interior dessa tradição intelectual, cf. Nathalie Bressiani (2020); Felipe Silva (2018, 2008); Ingrid Cyfer (2017); Banu Bargu e Chiara (2017).

Fraser manifesta a intenção explícita de elaborar uma teoria da justiça apenas em um período muito particular de sua obra – o qual pode ser circunscrito aos textos reunidos entre *Justice Interruptus* (1997) e *Scales of Justice* (2009), passando por *Redistribution or Recognition?* (2003) e uma série de artigos esparsos publicados no período. Desse modo, poderíamos dizer que, em *sentido estrito*, a teoria da justiça de Fraser deve ser delimitada a esse escopo temporal. Entretanto, suas elaborações do período fazem uso de contribuições teóricas de trabalhos anteriores: a referência à ideia de paridade de participação aparece pela primeira vez no contexto de sua crítica aos déficits democráticos do capitalismo organizado pelo Estado, sendo desenvolvida progressivamente até ganhar o papel de princípio normativo central de sua teoria da justiça, desenvolvida em resposta à consolidação do imaginário político neoliberal. Além disso, preocupações relacionadas à justiça permanecem presentes, ainda que de forma mais marginal, no período de sua obra dedicado à crise do capitalismo financeirizado. Desse modo, é possível dizer que, em *sentido amplo*, toda a obra de Fraser é perpassada pelo problema da justiça. Este capítulo tem como objetivo apresentar a construção da teoria da justiça de Nancy Fraser em seu sentido amplo, mapeando a evolução do princípio de paridade de participação à luz de diferentes diagnósticos sobre as transformações da ordem social capitalista. Concluiremos com uma reflexão sobre os possíveis usos desse conceito como base de suas elaborações mais recentes sobre crise capitalista e socialismo democrático.

I Capitalismo organizado e a interpretação de necessidades

Fraser faz uso de expressões como “capitalismo organizado pelo Estado”, “capitalismo de bem estar” ou “capitalismo tardio” – amplamente utilizadas na teoria social e política do início dos anos 1980 – para inserir suas reflexões no quadro histórico de um *Welfare State* insuficientemente democrático, marcado pela fixação prévia da agenda política segundo uma pauta tecnocraticamente definida e pela ampla burocratização de seu quadro operacional (Fraser 1989, pp. 144-160). Esse diagnóstico político orienta sua produção teórica entre as publicações da primeira

metade dos anos 1980, boa parte reunida na coletânea *Unruly Practices* (1989), e os textos do início dos anos 1990⁵.

Um dos textos mais representativos de sua produção no período é o capítulo "A Luta pelas Necessidades: Esboço de uma Teoria Crítica Socialista-Feminista da Cultura Política do Capitalismo Tardio" (1989). Nele, a autora se volta a um dos traços mais centrais da cultura política do capitalismo organizado, o chamado "idioma das necessidades", analisando-o em suas ambivalências e disputas mais marcantes: por um lado, o idioma das necessidades seria caracterizado como uma prefiguração discursiva dos processos político-decisórios nos termos da satisfação tecnocraticamente heterônoma de necessidades naturalizadas, legitimando compreensões hegemônicas sobre o funcionamento social e suas necessidades politicamente demandáveis (Fraser 1989, p.59). Por outro lado, ele é visto também como objeto de politização e disputa em processos de constituição discursiva das necessidades levados a cabo em "públicos contra-hegemônicos", isto é, arenas discursivas antagônicas que contestam os valores e significados que sustentam a naturalização de necessidades como expressão velada dos interesses de grupos dominantes. No capitalismo tardio, diferentes atores e grupos sociais teriam passado a mobilizar o idioma das necessidades para elaborar suas reivindicações públicas e contestar a agenda política existente, conduzindo à politização de temas considerados tradicionalmente privados, como a violência doméstica e a desigualdade econômica. Nesse contexto, discursos tecnocráticos e públicos contra-hegemônicos dividiriam ainda o espaço político com demandas conservadoras pela "reprivatização" de necessidades, as quais emergem como resposta à referida politização (Idem, pp. 172-3).

Para compreender criticamente o terreno no qual esses conflitos se desenrolam, Fraser elabora um modelo de discurso social em cujo centro encontra-se o que denomina de "meios socioculturais de interpretação e comunicação". Estes englobam os diferentes idiomas de reivindicação reconhecidos, os vocabulários

⁵ A periodização apresentada ao longo deste capítulo foi em sua maior parte proposta em Silva: 2018, tendo por base o modo como a própria Fraser organiza as etapas de sua obra no prefácio da coletânea *Fortunes of Feminism: From State-managed Capitalism to Neoliberal Crisis* (2013). A referida periodização, com algumas modificações e acréscimos, é utilizada aqui com a finalidade específica de acessar as etapas de elaboração mais significativas de sua teoria da justiça.

disponíveis para se elaborar demandas, os paradigmas de argumentação considerados legítimos para sua adjudicação, assim como as narrativas disponíveis para a construção de identidades e modos de subjetivação existentes. Segundo Fraser, no capitalismo de bem-estar, esses elementos não possuem um caráter monolítico, constituindo antes um campo heterogêneo de possibilidades e alternativas (Idem, p. 165). Para a autora, entretanto, o problema se complexifica, ao admitirmos que a pluralidade não é a única característica dessas sociedades, também fortemente estratificadas em torno dos eixos de classe, gênero, raça, etnia e idade. Nelas, diferentes padrões sociais de dominação e subordinação organizam a vida social e os próprios meios socioculturais de interpretação e comunicação, fazendo com que determinados grupos tenham mais condições para determinar os termos da disputa política sobre a interpretação de necessidades e, conseqüentemente, seus resultados. Aqueles grupos cujos idiomas, vocabulários e argumentos não são aceitos como legítimos, cujas identidades não são reconhecidas e que se encontram marginalizados ou excluídos do funcionamento habitual das esferas públicas enfrentam maiores obstáculos e impedimentos para que suas demandas sejam levadas em conta politicamente. O que, por sua vez, coloca em pauta a exigência de socialização dos próprios meios de interpretação e comunicação de necessidades.

Centrando sua análise na política de interpretação de necessidades, em detrimento das discussões sobre quais seriam substancialmente as necessidades básicas, Fraser chama atenção para o fato de que os termos e as condições dessa política dão mais voz a determinados grupos e tendem a silenciar outros, fomentando visões hegemônicas sobre o funcionamento da sociedade, os grupos sociais em conflito e suas carências elementares. Ao chamar atenção para esse ponto, entretanto, o objetivo de Fraser não é denunciar unilateralmente as falhas e distorções do processo democrático, refutando-o em seu caráter ideológico e excludente. Ao contrário, seus objetivos se mantêm vinculados à tentativa de contribuir teoricamente com as expectativas de transformação da cultura política em um sentido efetivamente democratizante e igualitário, buscando produzir critérios avaliativos que possam distinguir sentidos emancipatórios e repressivos do idioma político vigente: "O principal objetivo de meu projeto é ajudar a clarificar as

expectativas de mudança social democrática e igualitária, distinguindo as possibilidades emancipatórias do discurso das necessidades daquelas que se mostram como repressivas" (Ibidem, p. 183). Esse objetivo, por sua vez, não acompanharia a tarefa de definir previamente os temas mais relevantes a serem discutidos, as demandas legítimas a seu respeito e os agentes autorizados a postulá-las – sob risco de excluir ou tutelar uma vez mais as vozes contra-hegemônicas. Ao invés disso, o foco estaria em assegurar que todos pudessem *participar como iguais* dos meios socioculturais de interpretação e comunicação de necessidades.

Essa preocupação ampla com a participação igualitária, desenvolvida inicialmente no marco das políticas de interpretação de necessidades, marcará profundamente toda a obra de Fraser e pode ser considerada a intuição inicial que conduz ao conceito de "paridade de participação". Já neste período, encontramos as primeiras referências a este conceito, que nos é apresentado como uma ideia auxiliar na análise dos déficits democráticos do capitalismo tardio. No texto "Toward a Discourse Ethics of Solidarity", de 1986, a exigência da "participação como par", ou em "pé de igualdade" (*on a par with*), já pode ser localizada como o objetivo maior que subjaz ao controle coletivo dos meios de interpretação e comunicação. Embora o conceito de paridade não seja ali destacado de modo categórico, a autora defende que a autonomia, quando interpretada em termos dialógicos e propriamente políticos, só pode ser alcançada por grupos ou indivíduos caso tenham "alcançado um grau suficiente de controle coletivo sobre os meios de interpretação e comunicação que os permita participar como pares na deliberação moral e política com membros de outros grupos" (Fraser 1986, p. 428). Em textos como "Repensando a Esfera Pública", publicado pela primeira vez em 1990, essa tese é desenvolvida em um sentido mais direto e amplo: a paridade de participação é explicitamente indicada como um ideal subjacente à noção de esfera pública, o qual, entretanto, passa a abranger a exigência de igualdade material em dimensões da vida social que extrapolam os "meios socioculturais de interpretação e comunicação".

Fraser busca neste texto avaliar a noção de esfera pública proposta por Jürgen Habermas como um ideal de interação discursiva racional. Segundo sua formulação original, esse ideal exigiria que a formação coletiva da opinião e da vontade fosse

estruturada por processos democráticos de deliberação nos quais todos os concernidos pudessem participar em igualdade de condições, permitindo assim que os melhores argumentos prevalecessem em processos não coercitivos de convencimento público. Em meio aos diferentes passos de sua análise, a noção de paridade de participação é introduzida por Fraser com o intuito de refutar dois pontos elementares desse modelo discursivo de esfera pública, a saber, seu caráter contrafático e socialmente restrito. Em primeiro lugar, ao ser defendida como um ideal contrafático, a esfera pública exigiria apenas que todos os concernidos pudessem participar da deliberação de assuntos públicos "como se" fossem iguais, isto é, sem que as desigualdades e assimetrias de poder fossem levadas em consideração. Para Fraser, porém, essa exigência não é suficiente. Colocar em suspenso as desigualdades e relações de poder existentes, permitindo que todos possam ser idealmente considerados como pares na esfera pública, não garantiria a paridade de fato, mas apenas ocultaria ideologicamente as desigualdades efetivamente existentes. Em segundo lugar, a teoria da esfera pública exigiria a igualdade de tratamento somente em meio aos processos políticos de deliberação. Entretanto, instituições e processos políticos, ao buscarem se pautar efetivamente na igualdade, não podem ser analiticamente separados de instituições econômicas, sociais e culturais. Isso porque "grupos sociais subordinados geralmente não possuem igual acesso aos meios materiais à participação igualitária" (Fraser 1990, p. 64-65). O próprio postulado de racionalidade do processo deliberativo, portanto, deveria incorporar exigências de igualdade social que se encontram para além da organização política.

Nesse sentido, a paridade de participação não teria como ser efetivada apenas com a suspensão provisória das desigualdades nas deliberações público-políticas, requerendo antes um enfrentamento efetivo das desigualdades na sociedade como um todo. Como afirma Fraser, "é uma condição necessária para a paridade de participação que as desigualdades sociais sistêmicas sejam eliminadas" (1990, p. 65).⁶ Sem isso, grupos e indivíduos permaneceriam sem acesso aos meios

⁶ Algo que exigia também a existência de uma multiplicidade de contrapúblicos subalternos, nos quais grupos excluídos ou marginalizados pudessem articular suas demandas, vocabulários, identidades etc (Fraser 1990).

socioculturais e materiais necessários para sua participação como pares dos processos políticos de interpretação de necessidades. Para a autora, portanto, embora possa ser inicialmente considerado um princípio normativo inscrito nas esferas públicas democráticas, a paridade de participação deve ser dirigida a todos os âmbitos da vida social como uma exigência que vincula as condições materiais de vida, caso contrário continuará operando em um sentido estritamente ideológico. Nesse período, contudo, Fraser não estabelece quais seriam as condições e âmbitos específicos da paridade de participação, posteriormente elaboradas nos termos de redistribuição, reconhecimento e representação.

II Neoliberalismo e a justiça interrompida

Os textos da segunda metade da década de 1990 marcam um novo momento da obra de Fraser, dedicado fundamentalmente à reflexão sobre a chamada “condição pós-socialista” e a concomitante ascensão do imaginário político neoliberal. Isso leva a modificações bastante significativas em sua agenda teórica: com o declínio do capitalismo estatalmente organizado, o idioma das necessidades e outros componentes de sua cultura política não são mais tomados como objeto privilegiado de análise. Ao invés disso, Fraser passa a se dedicar às “bases de uma política progressista” que pudesse rearticular as diferentes frentes de luta, oferecendo com isso maior potencial de resistência perante o neoliberalismo que se consolidava à época (Fraser, 1997, p. 4). Segundo os termos enfatizados na obra *Justiça Interrompida: Reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”* (1997), o novo imaginário político seria marcado por uma transformação profunda no modo como a justiça é pensada, caracterizado sobretudo pelo desacoplamento das demandas por reconhecimento cultural daquelas voltadas à redistribuição econômica e pela inexistência de um projeto político comum entre movimentos opositores profundamente diversificados e carentes de unidade prática.

A teoria da justiça de Fraser passa a ser então desenvolvida como resposta a esses problemas da nova condição pós-socialista – sendo, portanto, profundamente marcada pela tentativa de integrar frentes de luta no interior de um debate político que se consolidava segundo uma gramática da justiça preponderantemente avessa

à igualdade social. Seguindo estratégias anti-fundacionistas e pragmáticas gestadas em trabalhos anteriores (Fraser & Nicholson 1989; Fraser 1989), suas reflexões normativas partem de um viés negativo (vinculado a diferentes formas de “interrupção” da justiça) e orientado pela tentativa de agregar demandas desarticuladas das lutas sociais de seu tempo. No primeiro e principal capítulo do livro, “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era ‘pós-socialista’”, publicado originalmente em 1995 na *New Left Review*, Fraser nos apresenta dois principais eixos interconectados de injustiças. De um lado, a autora destaca a “injustiça socioeconômica” ancorada nas estruturas de reprodução material da sociedade (Fraser 1997, p. 13), a qual se diversifica nos modos mais significativos da exploração (apropriação dos frutos do próprio trabalho para benefícios alheios), marginalização econômica (ser obrigada a um trabalho indesejável e injustamente remunerado) e privação (ser desprovida de padrões materiais de vida adequados). De outro lado, a autora identifica a “injustiça cultural ou simbólica” enraizada nos padrões socioculturais de representação, interpretação e comunicação (Idem, p. 14), tendo como casos emblemáticos a dominação cultural (sujeição a padrões de interpretação e comunicação alheios ou hostis), o não reconhecimento (invisibilidade derivada de práticas comunicativas, interpretativas e representativas oficiais) e o desrespeito (ser rotineiramente difamada ou depreciada em representações públicas estereotipadas). Como respostas a essas distintas formas de injustiça, a autora denomina *redistribuição* o conjunto de remédios práticos à injustiça socioeconômica, os quais envolvem medidas como a alterações na divisão social do trabalho, redistribuição de renda, investimentos em processos democráticos de tomada de decisão, ou transformações radicais na estrutura econômica de base (Idem, p. 15). O *reconhecimento*, por sua vez, corresponderia ao conjunto de remédios dirigidos às injustiças culturais ou simbólicas, envolvendo medidas como a reavaliação de identidades desrespeitadas, a valorização das produções culturais de grupos socialmente depreciados, a promoção da diversidade, bem como a transformação dos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação (Idem, p. 15).

Na composição desse quadro “das complexidades da vida política na condição pós-socialista”, para além das formas de injustiça e seus respectivos

remédios, a autora ainda introduz medidas alternativas de redistribuição e reconhecimento. Com efeito, cada um desses remédios abarcaria medidas “afirmativas” e “transformadoras”: no âmbito das políticas de reconhecimento, as medidas afirmativas estariam voltadas à revalorização das identidades de grupo, e as medidas transformadoras à desconstrução das categorias e estereótipos sociais que estabelecem a própria diferenciação. No âmbito das políticas de redistribuição, medidas afirmativas seriam direcionadas à realocação de bens e oportunidades em benefício dos grupos economicamente mais prejudicados, enquanto as transformadoras seriam marcadas pela tentativa de combater as estruturas de reprodução material que produzem a desigualdade social.

Dada a complexidade e pequena coerência programática desse quadro político, não basta à autora uma enumeração mais completa e fiel das metas de combate à injustiça, sendo necessária uma avaliação acerca das possibilidades mais frutíferas de sua combinação prática. A partir de então, o foco do capítulo passa a ser uma análise, de viés acentuadamente político-pragmático, a respeito das melhores possibilidades de combinação das diferentes estratégias enumeradas, tendo por objetivo principal testar sua compatibilidade e eficácia conjunta na resposta às formas de injustiça que buscam combater. Esse teste é realizado por Fraser em dois passos sucessivos. Inicialmente, uma análise *prima facie* já seria capaz de excluir combinações cruzadas entre medidas de reconhecimento e redistribuição (por exemplo, reconhecimento afirmativo e redistribuição transformadora), uma vez que, para Fraser, tais medidas se revelam mutuamente excludentes: políticas afirmativas promovem a manutenção das coletividades envolvidas e as transformadoras, sua supressão ou desmantelamento. As demais alternativas, que não envolvem medidas de saída incompatíveis, deveriam ser submetidas a um tipo de análise distinto, voltado às consequências de sua implementação ao longo do tempo. Ao avaliar a combinação entre medidas *afirmativas* de reconhecimento e redistribuição, a autora defende que, se tais medidas não são por princípio contraditórias, seus resultados políticos tendem a prejudicar um ao outro a longo prazo. Isso porque a realocação assistencial de bens e recursos favoreceria a criação ou o fortalecimento de estigmatizações sociais, fazendo com que os beneficiários possam vir a ser hostilizados como grupos

dependentes, incapazes ou indevidamente favorecidos. Desse modo, os supostos ganhos do ponto de vista da redistribuição poderiam facilmente se reverter em perdas do ponto de vista do reconhecimento. Por outro lado, tais estigmas depreciativos tenderiam a reforçar as desvantagens dos beneficiários de programas distributivos no mercado de trabalho, criando um círculo vicioso de discriminação e pobreza. Para a autora, a única combinação satisfatória em seus efeitos conjuntos a longo prazo seria entre as medidas *transformadoras* de reconhecimento e redistribuição. E isso porque, segundo ela, a desconstrução simbólica não apenas se coaduna com a redistribuição transformadora, como também se mostra dela dependente. Como afirma:

Desconstrução se opõe ao tipo de sedimentação ou congelamento da diferença de gênero que ocorre numa economia política injustamente sectarizada. Essa imagem utópica de uma cultura na qual as constantes novas construções da identidade e diferença são livremente elaboradas e rapidamente desconstruídas somente é possível na base de uma igualdade social ampla. (Idem, p. 30)

Em “Da redistribuição ao reconhecimento?”, portanto, Fraser desenvolve um léxico baseado na noção negativa de “injustiça” e uma tipologia das estratégias e medidas para combatê-la. A partir de uma análise acerca de sua compatibilidade inicial e consequências a longo prazo, Fraser defende que o modo de conferir coerência programática à comunhão entre reconhecimento e redistribuição seria por meio de suas modalidades transformadoras. As estratégias ditas afirmativas, centradas na valorização das particularidades de grupo e na realocação superficial de recursos feita em seu nome são vistas como insuficientes e deletérias, sendo duramente criticadas por fortalecerem a reprodução das fontes de injustiça que anunciam combater. Nesse capítulo, contudo, suas análises possuem um caráter acentuadamente pragmático, orientado pelo interesse de rearticular as diferentes demandas de movimentos sociais insurgentes sem, de fato, avaliar seus fundamentos ou justificações. Do ponto de vista das teorias da justiça, sente-se aqui a ausência de uma análise mais propriamente normativa, capaz de ir além de testes de compatibilidade entre estratégias políticas existentes e justificar suas reflexões

segundo um plano deontológico mais claramente delineável. O conceito de paridade de participação não assume ali esse papel. Em alguns momentos do mesmo livro, entretanto, Fraser já revela a necessidade de justificar suas análises em nome de um critério normativo de participação igualitária, sobretudo nos textos em que se debruça mais diretamente sobre a noção de democracia. Esse é o caso, como vimos, de “Repensando a esfera pública”, republicado no livro 1997. Mas é o caso também de “Multiculturalismo, Antiessencialismo e Democracia Radical”, no qual Fraser discute de modo mais aprofundado pressupostos conceituais e normativos das estratégias feministas para lidar com diferenças de caráter interseccional.

Neste capítulo, Fraser procura resolver o dilema entre afirmação e desconstrução das identidades inserindo-o no quadro de uma reflexão sobre democracia radical. De acordo com ela, duas posições poderiam ser consideradas mais influentes no interior do debate feminista para o tratamento das diferenças interseccionais, a saber, o “multiculturalismo pluralista” e o “antiessencialismo desconstrutivo”. A primeira delas buscaria interpretar a interseccionalidade como uma sobreposição normativamente positiva de identidades, analisando os vínculos de uma concepção substancial de gênero com outros eixos identitários fixos e portadores de valor intrínseco. A vertente antiessencialista, ao contrário, compreenderia as identidades de gênero como criações sociais tendencialmente repressivas, devendo ser não afirmadas, mas desconstruídas pelo movimento feminista junto aos demais dualismos identitários, como os de sexualidade e raça. Para Fraser, apesar dessas vertentes parecerem diametralmente contrárias, elas compartilhariam problemas e limitações comuns: primeiro, elas se mostram exclusivamente voltadas a uma política cultural sem vínculos claros com a pauta redistributiva. Nesse sentido, mais do que remédios ou alternativas, essas vertentes seriam sintomas de uma era marcada pelo ofuscamento da justiça econômica e pela ausência de um projeto político capaz de contemplar a diversificação das frentes de luta. Segundo, mesmo no campo da “política cultural”, ambas promoveriam posicionamentos unilaterais, exclusivamente pautados seja na afirmação, seja na negação das diferenças. Nenhuma estaria em posse de um critério normativo capaz de “diferenciar reivindicações de identidade emancipatórias e opressivas”; vale dizer, “nenhuma oferece um fundamento capaz de distinguir demandas identitárias

democráticas das antidemocráticas, diferenças justas das injustas". (Fraser, 1997, p. 182)

Tendo isso em vista, Fraser esboça aqui as linhas mais gerais de uma compreensão radical-democrática de justiça, afirmando que as identidades só possuiriam um caráter democrático e não opressivo em uma sociedade na qual todos pudessem participar como pares na vida social (Ibidem, p. 174). A autora propõe, assim, uma nova forma de analisar o reconhecimento cultural: como uma questão de status intrinsecamente vinculada à redistribuição material. Sem uma redistribuição igualitária, afirma, não há como se alcançar reconhecimento como igualdade de status. Desse modo, ao mesmo tempo que permite evitar o referido culturalismo por meio da reintrodução das demandas por igualdade e justiça econômica, as próprias lutas culturais teriam a chance de receber um tratamento mais amplo e criterioso. Isto é, demandas por afirmação e desconstrução da diferença poderiam conviver no interior de um mesmo projeto político sem se anularem de antemão, já que a igualdade social passa a servir como critério normativo para mediar a distinção entre diferenças desejáveis e indesejáveis: "diferenças culturais podem ser livremente elaboradas e democraticamente apreciadas apenas com base na igualdade social" (Fraser, 1997, p. 182; 186). Consequentemente, diferenças culturais assentadas em desigualdades profundas, derivadas sobretudo da economia política e de estruturas sociais de exclusão e dominação, não devem ser afirmadas, mas combatidas politicamente. Com isso, ainda que de modo não sistemático, um princípio igualitário de paridade começa a assumir o papel que desempenhará futuramente na teoria da justiça de Nancy Fraser, a saber, o papel de critério normativo central, capaz de fundamentar e distinguir reivindicações justas de reconhecimento e redistribuição.

III Justiça como paridade de participação

As teses defendidas em *Justiça Interrompida* produziram grande repercussão e diversas controvérsias no debate filosófico de sua época, sobretudo pelas críticas de Fraser às chamadas teorias do reconhecimento. Em *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange* (2003), ainda não traduzido para o

Português, encontramos um momento desses debates de fundamental importância na consolidação de sua própria reflexão normativa. Escrito em coautoria com Axel Honneth, principal responsável pelo revigoramento das teorias do reconhecimento na última década do século XX, o livro contém um posicionamento normativamente mais sólido e positivo da teoria da justiça de Fraser. Como vimos, em 1997, a autora buscava *combinar* reconhecimento e redistribuição em um projeto teórico-político comum, o que a colocava em posição de ataque às teorias monistas do reconhecimento, tratadas por ela como “ideologias da era pós-socialista”, negligentes em relação às lutas por igualdade material e tendentes a reafirmar, de forma acrítica, o elogio neoliberal às diferenças culturais. Nesta obra de 2003, a autora estende suas críticas ao caráter ético-subjetivo de teorias do reconhecimento como a de Honneth, as quais compreendem o reconhecimento como condição para a autorrealização do sujeito, acrescentando às objeções anteriores novas críticas e problematizações. Estas atacam agora um caráter alegadamente sectário e excludente desse modelo, que por privilegiar uma forma particular de autorrealização subjetiva, seria incapaz de respeitar o pluralismo ético moderno, recaindo em consequências indesejáveis como a “culpabilização dos oprimidos” (cuja autoconsciência é vista como distorcida ou lesada) e o “policiamento das crenças” (representando um modelo antiliberal e potencialmente autoritário de controle das consciências) (Fraser 2003, p. 30-31). O acirramento dessas objeções exige de Fraser uma alternativa radicalmente distinta ao modo ético-subjetivo de crítica às injustiças sociais, o que a leva a defender a necessidade de um plano moral-deontológico de justificação, encontrado na ideia mesma de paridade de participação, bem como uma abordagem estritamente institucional da justiça, a se apresentar como alternativa às abordagens fenomenológico-subjetivistas.

Em *Redistribution or Recognition?*, Fraser promove o conceito de paridade de participação a princípio universal de justiça, inscrevendo, pela primeira vez, um fundamento filosófico explícito para sua teoria normativa. Defendendo agora que a crítica social requer um critério normativo suficientemente geral para evitar sectarismos e suficientemente determinado para adjudicar conflitos (2003b, pp. 223-4), Fraser retoma os conceitos liberais de “igual autonomia e valor moral dos seres humanos” para submetê-los a uma reelaboração democrática radical. Como

resultado, a autora extrai as primeiras elaborações do conceito de paridade de participação segundo a perspectiva da filosofia moral: independentemente de qualquer visão específica de vida boa, a justiça requer que todos tenham acesso às condições institucionais para participar como pares da vida social (Idem, p. 229). Dessa perspectiva, portanto, apenas demandas e medidas que promovem a paridade de participação poderiam ser consideradas justas.

Até esse ponto, porém, temos apenas uma parte do argumento. Para enraizar sua teoria da justiça na realidade social e especificar suas condições de possibilidade mais concretas, Fraser precisa ainda mostrar que seu critério normativo não se encontra desvinculado dos processos sociais e das lutas existentes. São duas as principais linhas de argumentação mobilizadas por ela nesse sentido. A primeira procura explicitar que o princípio de paridade de participação é resultado de um complexo e multifacetado processo de desenvolvimento histórico, ao longo do qual a noção liberal da igualdade foi ampliada em escopo e substância como decorrência de diversas lutas políticas por justiça. A paridade de participação teria assim um caráter imanente, emergindo como a “‘verdade’ histórica da norma liberal da igual autonomia e valor moral dos seres humanos” (Idem, p. 231-2). Fraser reforça ainda a dimensão imanente de sua teoria da justiça argumentando que o princípio da paridade de participação pode ser pensado como resultado da junção dos dois paradigmas populares de justiça social, o da redistribuição e o do reconhecimento, os quais “constituem as gramáticas hegemônicas de contestação e deliberação da sociedade” (Fraser 2003, p. 207). De acordo com ela, esses dois paradigmas explicitam as pré-condições da paridade de participação e, ao mesmo tempo, apresentam sua gramática de efetivação. Respectivamente pautadas na filosofia moral, na história política e nas atuais gramáticas de contestação, as três linhas de argumentação mobilizadas por Fraser confluem na defesa de um princípio normativo e universalista de justiça, mas que se mostra também histórica e politicamente enraizado.

Mas, afinal, o que significa compreender a justiça como paridade de participação? De acordo com Fraser, significa afirmar que “a justiça requer arranjos sociais que permitam a todos os membros (adultos) da sociedade interagir uns com os outros como pares” (Fraser 2003a, p. 36). Paridade, nesse sentido, não quer dizer

"igualdade numérica estrita na representação política" – como na utilização francesa do termo, acompanhada da exigência de que mulheres ocupem 50 por cento dos assentos no parlamento e outros órgãos políticos representativos (Idem, p. 101). Trata-se, ao invés disso, "da condição de ser um *par*, de estar *no mesmo nível* que os outros, de estar em pé de igualdade". Ao invés de uma igualdade quantitativa, Fraser nos remete à exigência de uma igualdade qualitativa ou moral, segundo a qual indivíduos devem ser tratados reciprocamente como "parceiros plenos em uma interação social", o que proíbe tratamentos como o rebaixamento, a invisibilidade e a exclusão. Sobre aquilo que se refere ao alcance desse tipo de exigência de igualdade, a autora reitera que a formulação do princípio de paridade de participação diz respeito não apenas aos processos políticos de determinação da vontade, mas a todas as interações sociais, incluindo esferas de ação consideradas tradicionalmente privadas, tais como a família, o casamento e a igreja. Junto a essa ampliação significativa do escopo da justiça, a autora ressalta ainda que a "exigência moral" dirigida por princípio a *todas* as instituições sociais é que nelas seja "assegurada a *possibilidade* de paridade" – isto é, que estejam *abertas* igualmente a todos, sem demandar que possuam obrigatoriamente membros de todos os estratos sociais em quaisquer condições de equivalência numérica.

A partir desse ponto, redistribuição e reconhecimento serão tratados como as duas "condições" necessárias à efetivação da paridade de participação nas instituições sociais em sentido amplo. A paridade de participação depende, por um lado, de *condições objetivas*, a saber, de uma distribuição justa de recursos materiais que assegure independência e voz a todos os participantes. São necessárias, assim, medidas de redistribuição material que acabem com os "arranjos sociais que institucionalizam a privação, a exploração e as disparidades brutas de riqueza, renda e tempo de lazer, que negam a algumas pessoas os meios e oportunidades de interagir com outras pessoas como pares" (Fraser 2003a, p. 36). Além disso, como as sociedades capitalistas contemporâneas estão perpassadas por injustiças atreladas a hierarquias de status, a paridade de participação depende ainda do que Fraser denomina *condições intersubjetivas* da justiça, isto é, da institucionalização de padrões igualitários de valoração cultural "que expressam igual respeito por todos os participantes e garantem oportunidades iguais para o alcance da estima social"

(Idem). Nesse sentido, são necessárias também medidas de reconhecimento cultural que acabem com “os padrões valorativos institucionalizados que negam a algumas pessoas o status de parceiros plenos na interação – seja por sobrecarregá-los com uma ‘diferença’ atribuída ou por não reconhecer sua distinção” (Idem). Nem só redistribuição, nem só reconhecimento, a paridade de participação requer ambos.

Sobre esse ponto, vale ainda ressaltar que, embora as exigências para a realização da justiça permaneçam as mesmas daquelas defendidas em *Justiça Interrompida*, o arranjo teórico mobilizado para justificá-las é agora bastante diverso. Em primeiro lugar, não se trata mais de analisar as melhores condições para a combinação das demandas dos movimentos sociais, cujas gramáticas de luta assumiam um papel central e inquestionado. Trata-se, antes, de analisar, com base em considerações de caráter moral e teórico-social, que as sociedades contemporâneas possuem mecanismos econômicos e culturais que geram, de modos específicos e interligados, diferentes formas de impedimento à paridade de participação. Além disso, procurando estabelecer uma relação “mais democrática” entre teoria e práxis política, Fraser afirma que “o princípio de paridade de participação só tem como ser adequadamente aplicado de modo dialógico, por meio de processos democráticos de debate público” (Idem, p. 232). A partir disso, a autora evita agora defender medidas específicas de redistribuição e reconhecimento, como fazia antes com a combinação de suas estratégias transformadoras. Tomando o princípio de paridade de participação como horizonte normativo, Fraser defende a necessidade de se analisar caso a caso – e segundo uma compreensão socialmente informada dos próprios concernidos – quais seriam as medidas mais adequadas para combater injustiças concretas, admitindo que estratégias afirmativas podem ter efeitos transformadores a longo prazo. É o que ocorre, por vezes, com políticas superficiais de distribuição de renda ou de afirmação de identidades que, apesar de suas limitações presentes, podem promover condições mais favoráveis para que mudanças estruturais ocorram a médio e longo prazo. A ideia de “reforma não reformista”, retirada da formulação de André Gorz, parece borrar as fronteiras muito estritas entre medidas afirmativas e transformadoras, explicitando efeitos indiretamente transformadores das primeiras.

IV Capitalismo global e justiça política

Em *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World* (2009), encontramos a ampliação das reflexões da autora em direção às consequências nocivas da globalização e, ao mesmo tempo, o desenvolvimento da dimensão propriamente política de sua teoria da justiça. A conexão desses dois tópicos não é arbitrária, mas justifica-se mais uma vez em atenção às modificações do contexto histórico: "A globalização está mudando o modo como pensamos a justiça" (Fraser, 2009, p. 12). Fraser vincula a globalização do capitalismo financeirizado à redução da soberania dos Estados nacionais e à transferência de seu poder decisório a instâncias inter- ou não-governamentais. Ao mesmo tempo, a expansão do capitalismo global teria impactos transterritoriais que não podem ser trabalhados exclusivamente no plano regional, como o aquecimento global e as consequências da agricultura geneticamente modificada, cujas comunidades de risco não podem ser facilmente identificadas nos quadros tradicionais do Estado-nação. Essa indeterminação acerca de "quem conta" como concernido da justiça global exigiria expandir a reflexão teórica para além dos conteúdos a serem demandados como questões de justiça, passando a abarcar a questão política fundamental de determinar quais sujeitos devem ser considerados partes relevantes em processos decisórios particulares. Em suas palavras, com as novas frentes de conflito no âmbito da globalização, "não apenas o 'o quê', mas o 'quem' entra em jogo" (Fraser, 2009, p. 5).

Em sua tentativa de apreender conceitualmente esse processo histórico, Fraser julga necessário revisar sua teoria da justiça, apresentando-nos nesta obra o que viria a ser conhecido como sua versão mais complexa e multifacetada. Na retomada de sua base normativa fundamental, Fraser continua a inscrever a *paridade de participação* como uma interpretação radical-democrática do princípio de igual valor moral, o qual exigiria "arranjos sociais que permitem que todos participem como pares na vida social" (Idem, p. 16). Nesse sentido mais elementar, a superação da injustiça significaria "desmantelar obstáculos institucionalizados que impedem certas pessoas de participarem em pé de igualdade como parceiros plenos na interação social" (Idem, p. 16). Mas ao especificar os tipos de obstáculos à paridade

de participação, Fraser agora soma às desigualdades institucionalmente assentadas na estrutura econômica e na ordem de status um terceiro tipo de injustiça, vinculado à impossibilidade de participação igualitária na "constituição política da sociedade". Junto à dimensão econômica da redistribuição e à dimensão cultural do reconhecimento, Fraser passa a defender uma dimensão propriamente política da justiça, centrada na ideia de *representação*. Apesar de admitir que reconhecimento e redistribuição sejam temas claramente políticos em sua acepção mais ampla (na medida em que nos remetem a arranjos sociais perpassados por relações de poder e que, desse modo, devem ser admitidos como contestáveis), a representação é apresentada como a dimensão "especificamente política" da justiça por estar vinculada aos critérios de "pertencimento e procedimento", vale dizer, por delimitar aqueles que participam de processos decisórios e seu formato particular. Nesse sentido, Fraser nos diz que a representação é não apenas objeto das disputas políticas, como a redistribuição e o reconhecimento também o são, mas compõe o próprio campo do político (*political*), delimitando o "palco" e o "alcance" das demais exigências de justiça (Idem, p. 17). Como afirma ela:

O político compõe o palco em que as lutas por redistribuição e reconhecimento são exercidas. Estabelecendo critérios de pertencimento social e, assim, determinando quem conta como membro, a dimensão política da justiça especifica o alcance daquelas outras dimensões: diz-nos quem está incluído e quem foi excluído do círculo daqueles com direito a uma distribuição justa e reconhecimento recíproco. Estabelecendo regras de decisão, a dimensão política da justiça define os procedimentos para elaborar e resolver disputas nas dimensões econômica e cultural: diz-nos não só quem pode fazer reivindicações para redistribuição e reconhecimento, mas também como essas reivindicações devem ser discutidas e decididas. (Fraser 2009, p. 17)

Ao insistir nesse eixo especificamente político da questão normativa, Fraser não apenas acrescenta uma nova dimensão à sua teoria da justiça, como passa a admitir entre elas diferenças significativas de nível. Por um lado, ela fala agora em "injustiças de primeira ordem" para designar questões de justiça apresentadas no

interior de um campo político previamente constituído. Assim como o reconhecimento e a redistribuição, a representação é incluída entre as categorias voltadas à identificação e ao combate de injustiças de primeira ordem, com a especificidade de se voltar contra regras decisórias que comprometem a voz política daquelas que já são admitidas como membros (Fraser 2009, p. 6, 18). Nesse sentido particular, a forma de injustiça vinculada à participação desigual no interior de uma comunidade política é chamada de “representação político-ordinária falha” (*ordinary-political misrepresentation*), envolvendo questões como cotas partidárias, modelos eleitorais e financiamento público de campanhas.

As disputas em torno da representação adequada, entretanto, colocam em causa um tipo mais profundo de injustiça, tratada como “injustiça de segunda ordem” ou “meta-injustiça”. Em tais casos, os limites estabelecidos da comunidade e o modo de formulação dos problemas – denominado como seu enquadramento (*framing*) – são desenhados de forma a excluir pessoas de processos decisórios cujas consequências as atingem direta ou indiretamente. Esse modo de injustiça, que recebe o título de “enquadramento falho” (*misframing*), age de forma mais profunda ao impedir a possibilidade de demandar questões de primeira ordem relacionadas à redistribuição, ao reconhecimento e à representação político-ordinária, colocando indivíduos e seus questionamentos fora do alcance da política. Vale dizer, se no primeiro plano a representação significava a exigência de instituições políticas oferecerem igual voz a todos os seus membros, aqui ela nos remete à condição mesma de inclusão, tanto no sentido operacional da participação em arranjos decisórios concretos, como no sentido simbólico de ser ter um sujeito ou grupo admitido como parte relevante na formulação de soluções comuns (Idem, pp. 146-7). Nesse plano, a falha de representação vincula-se à desigualdade mais radical entre aqueles que possuem e não possuem voz no encaminhamento político de um problema particular. Para a autora, esse tipo de injustiça torna-se cada vez mais aguda em função dos processos de globalização, dada a consolidação de sistemas de governança sem qualquer controle democrático, bem como a expansão de uma economia global de caráter expropriatório e eximida de qualquer responsabilização pública por seus efeitos. Desse modo, dirá Fraser, não seria

desautorizado considerar problemas de enquadramento falho como “a forma de injustiça definidora da era da globalização” (Fraser, 2009, p. 21).

Por fim, o questionamento de formas concretas de enquadramento dá origem a um terceiro nível de problemas, dirigido ao modo de se configurar novos enquadramentos. A questão adicional aqui envolvida é: como decidir quem são aqueles que devem decidir? Nesse plano específico do problema da justiça, a autora nos apresenta a forte tendência de que grupos excluídos dos enquadramentos vigentes sejam mais uma vez apartados dos processos de sua reconfiguração, impedindo que suas vozes sejam decisivas no exame e na reparação das injustiças de primeira e segunda ordem. Contrariamente a essas tendências, seria necessário admitir o sentido próprio e o valor elementar de lutas pela democratização dos processos pelos quais as estruturas de justiça são revisadas, impedindo que a configuração de novos enquadramentos continue sendo prerrogativa de Estados hegemônicos e elites transnacionais – o que caracterizaria finalmente o tipo de injustiça chamado de “representação falha de caráter meta-político”. Como afirma ela:

Em sua forma mais reflexiva e ambiciosa, movimentos transformadores têm exigido a criação de novas arenas democráticas de debate sobre o enquadramento. Em alguns casos, essas arenas têm sido mesmo criadas por eles. No Fórum Social Mundial, por exemplo, praticantes de políticas transformadoras geraram uma esfera pública transnacional onde podiam participar em pé de igualdade na transmissão e resolução de disputas sobre enquadramento. Desta forma, eles prefiguram a possibilidade de novas instituições de uma justiça democracia pós-westfaliana. (Fraser, 2009, p. 26)

Como vemos, mais do que o simples acréscimo de um nova dimensão política da justiça, a incursão de Fraser nos debates sobre representação conduz a uma diversificação dos níveis de reflexão normativa, traduzidos pela autora como questões sobre o “que”, o “quem” e o “como” da justiça. Fraser passa a atribuir grande importância aos problemas de representação – “sem representação não há redistribuição e reconhecimento” – e a seu âmbito de enquadramento meta-político – “o enquadramento é a questão central da justiça na globalização mundial” (Idem,

p. 29). Ainda assim, não podemos afirmar que Fraser defenda qualquer tipo de precedência normativa ou funcional entre esses planos, como se as questões de representação meta-política gozassem de prioridade moral ou devessem ser resolvidas antes das questões substantivas de primeira ordem.⁷ As diferentes questões são admitidas como analiticamente irreduzíveis e a ênfase em aspectos procedimentais não afasta sua preocupação com questões de justiça substantiva. O próprio conceito de paridade de participação passa a ser repensado como um princípio que combina preocupações substantivas e procedimentais co-implicadas, necessárias para “fornecer o tipo de reflexividade exigida para a avaliação dos processos de globalização” (Idem, p. 29).

As variadas dimensões da paridade de participação e seus diferentes planos de análise são integrados por Fraser em um programa de pesquisa amplo, aberto e multifacetado. Sua malha conceitual carrega a pretensão de agregar tópicos frequentemente desconectados na reflexão sobre justiça, tais como pobreza mundial e indignidade política, declínio da soberania dos Estados e o fortalecimento de movimentos sociais transnacionais, governamentalidade e democracia. Fraser conclui a versão mais complexa de sua teoria da justiça com a expectativa de ter apresentado um programa de pesquisa abrangente e duradouro, voltado à orientação de investigações futuras sobre os potenciais e desafios de uma justiça democrática transnacional, bem como à ampliação das chances de sua realização prática (Idem, p. 143-144). Esse projeto, entretanto, parece ser abruptamente interrompido pelo curso da história.

V Crise capitalista e o deslocamento da justiça

Independentemente de seus méritos ou eventuais fragilidades, o projeto de pesquisa desenvolvido em *Scales of Justice* não continua a dirigir o pensamento da autora por muito tempo. Apesar do ano de sua publicação, a obra não incorpora as transformações do contexto político mundial decorrentes da crise capitalista iniciada em 2008. Os dois capítulos principais surgiram das *Spinoza Lectures*

⁷ Conferir, nesse sentido, as objeções de Fraser a Rainer Forst em “Prioritizing justice as participatory parity” in OLSON, 2008, pp 334-50.

proferidas pela autora em 2004 na Universidade de Amsterdam e a entrevista final, que de fato aborda questões de conjuntura mais próximas ao lançamento do livro, fora originalmente publicada em 2007. Apesar de suas desconfianças com a saúde do capitalismo global e o fortalecimento de tendências nacionalistas autoritárias em diferentes partes do mundo, Fraser não parece antecipar ali que uma crise do sistema financeiro estava por eclodir – e que isso alteraria tão drasticamente as possibilidades e expectativas de uma justiça global. Apesar disso, a reação de Fraser é bastante rápida. Já em 2009, no artigo “Feminismo, capitalismo e a astúcia da história”, a autora começa a rearticular sua pesquisa debatendo a relação da crise capitalista e as transformações do imaginário político. A partir de então, passa a desenvolver uma teoria crítica do capitalismo, colocando-se no debate internacional como uma das reflexões mais perspicazes sobre as múltiplas facetas da atual crise capitalista e seu momento de interregno. Não é claro, porém, o que acontece com sua teoria da justiça nesse período de sua produção teórica. O encaminhamento de sua obra aos termos de uma crítica da crise parece vir acompanhada se não do abandono, ao menos da perda de centralidade de sua reflexão normativa anterior.

De acordo com Fraser, a consolidação global de uma forma financeirizada de capitalismo, profundamente marcada pelo avanço do desinvestimento estatal e do endividamento privado, estaria levando a um acirramento de suas contradições internas. Nesse contexto, a primeira questão que se impõe é como teorizar a sociedade capitalista compreendendo suas múltiplas dinâmicas e contradições, sem recair em uma posição economicista que, segundo ela, teria sido corretamente criticada como redutora e determinista. Sua resposta parte de orientações fundamentais da obra de Marx, mas incorpora trabalhos recentes sobre pós-colonialismo, ecomarxismo, estudos raciais e de gênero, integrando essas diversas contribuições em uma concepção expandida de capitalismo como “ordem social institucionalizada” (Fraser 2015; Fraser & Jaeggi 2020).

Fraser sustenta que as sociedades capitalistas, apesar de apresentarem historicamente formatos variados, possuem ao menos quatro características elementares. Estas seriam: a propriedade privada dos meios de produção; a existência de um mercado de trabalho livre, no qual o trabalhador dispõe contratualmente sobre sua força de trabalho individual; a valorização do capital, e

não o consumo, como sua diretriz básica, ou seja, uma orientação voltada ao lucro e não à satisfação de necessidades; a centralidade do mercado na alocação dos insumos da produção e no reinvestimento de seu excedente. Com base nesses elementos, Fraser chama atenção para a importância da esfera da produção e retoma a análise marxista para mostrar como o capitalismo depende da exploração dos trabalhadores e tende a crises econômicas – tendência que pode ser mais ou menos acirrada dependendo do modo como a economia capitalista se relaciona com as demais esferas da vida social. Nesse sentido, sua concepção expandida de capitalismo precisa ir além do domínio estritamente econômico e abarcar suas diversas condições de fundo não econômicas, sem as quais o capitalismo não teria como se instaurar e se manter de forma estável.

Em primeiro lugar, Fraser enfatiza a dimensão racial da expropriação econômica. De acordo com a autora, Marx mostra como a acumulação baseada na exploração foi tornada possível por meio da expropriação, um processo abertamente violento e brutal de confisco do trabalho, da terra, dos animais, bem como dos seres humanos, de suas capacidades produtivas e reprodutivas, seus filhos e órgãos sexuais. Fraser parte dessa descrição, mas atribui nova ênfase ao caráter continuado desses processos: longe de considerá-los necessários apenas para o surgimento do capitalismo, os processos de expropriação seriam também condição de possibilidade para sua manutenção continuada (Fraser & Jaeggi 2020, p. 57). Vale dizer, o capitalismo possuiria uma necessidade constante de infusões de capacidades e recursos mais baratos, os quais permitiriam a redução dos custos de produção e, com isso, uma maior valorização do capital. As distinções entre brancos e negros, europeus e nativos, nacionais e estrangeiros, cidadãos e imigrantes seriam aqui centrais. Em todos esses casos, entrariam em jogo hierarquias de status que constroem determinados grupos e sujeitos sociais como hierarquicamente inferiores, negando a eles um igual status jurídico, social e humano. No capitalismo financeirizado, mecanismos expropriatórios são normalizados e se reproduzem sob a luz do dia mesmo nas economias mais ricas do norte global, seja na forma de um novo endividamento estrutural ou de salários incapazes de cobrir os custos de reprodução da vida.

No que se refere às questões ambientais, Fraser parte do trabalho de

ecomarxistas para mostrar que o capitalismo se alimenta continuamente dos insumos provindos da natureza e tende a tomá-la como uma fonte inesgotável de matéria prima. Ao fazer isso, contudo, ele tende a não incorporar a necessidade de reposição da natureza, explorando-a de modo insustentável. Fato que, além de criar crises ambientais, tende a levar ao esgotamento das terras e aumento da poluição, os quais podem colocar em xeque tanto o próprio capitalismo, como as condições mais amplas de manutenção da vida humana no planeta (Idem, pp. 109-21). Nesta dimensão, além da grande aceleração do consumo de recursos naturais, uma das maiores peculiaridades da atual fase do desenvolvimento capitalista é que nele a natureza seria inteiramente "economicizada", isto é, transformada em mercadoria fungível e comensurável, permitindo sua disposição ilimitada mesmo quando não imediatamente consumida (idem, p. 121).

Em terceiro lugar, Fraser defende a existência de contradições entre produção e cuidado (Fraser 2020; Fraser & Jaeggi 2020, pp. 46-54 e 100-9). Para explicá-las, a autora ressalta inicialmente a importância das atividades reprodutivas, que não se restringem àquelas diretamente ligadas à reprodução biológica da espécie, englobando também todas as atividades das quais depende a cooperação social, como "a socialização dos jovens, a construção das comunidades, a produção e a reprodução dos significados compartilhados, as disposições afetivas e os horizontes de valor" (Fraser & Jaeggi 2020, p. 46). Em seguida, por meio de uma retomada histórica, Fraser mostra que a esfera econômica tende a sufocar essa esfera reprodutiva ao longo da trajetória capitalista. Essa tendência ganha força no capitalismo financeirizado, marcado pelo desinvestimento estatal e pela desregulamentação das relações de trabalho. Com isso, ele atribui às famílias maiores responsabilidades pelo cuidado ao mesmo tempo em que tira delas as condições de exercê-lo.

O capitalismo possui ainda uma quarta tendência à crise. Assim como depende de condições naturais e socio-reprodutivas, o capitalismo também não teria como funcionar sem determinadas condições de possibilidade políticas (Fraser 2018; Fraser & Jaeggi 2020, pp. 54-7 e 89-100). Na ausência de um quadro jurídico que dê sustentação à empresa privada e à troca mercantil, sem poderes públicos que garantam direitos de propriedade, façam valer contratos, reprimam rebeliões e

mantenham a fé no dinheiro não seria possível garantir o funcionamento de uma economia capitalista de mercado. O problema é que, mesmo dependendo diretamente do Estado para funcionar de modo sustentável, o impulso à acumulação faz com que o poder privado enxergue uma parcela crescente dos poderes públicos como entraves. A economia capitalista tende, por isso, a pressionar pela liberação da produção e do mercado das restrições políticas às quais elas foram historicamente submetidas. O resultado é ambivalente: ao mesmo tempo em que leva a uma aceleração imediata da acumulação, essa desregulamentação gera uma profunda instabilidade no médio e longo prazo. Instabilidade que alcança seu nível mais dramático no capitalismo financeirizado, profundamente marcado pelo esvaziamento do poder público, pelo fim de programas sócias e pela transferência do poder decisório a elites financeiras, agências credoras e órgão da governança global.

Ao explicitar as especificidades dessas múltiplas formas de contradição, Fraser aponta para o fato de que o capitalismo financeirizado tende a exacerbá-las, corroendo suas próprias condições de possibilidade e gerando crises constantes. Fraser se volta, assim, ao desenvolvimento de uma crítica da crise, identificando tendências autodestrutivas do capitalismo e a necessidade objetiva de sua superação enquanto ordem social institucionalizada. Tal crítica, porém, se constitui em termos predominantemente funcionais e não parece retomar diretamente sua reflexão normativa anterior, suscitando questões sobre o destino de sua teoria da justiça. Em uma entrevista realizada em 2016, ao ser perguntada sobre o possível abandono de sua teoria da justiça no atual modelo de "crítica da crise", Fraser admite que "em [sua] nova crítica do capitalismo, o aspecto teórico-normativo não está em primeiro plano" e que, ao invés disso, tem "trabalhado em uma linha mais próxima à crítica funcionalista" (Bueno *et al.*, 2017, pp. 169-170). Ainda assim, a autora nega que o aspecto teórico-normativo "não seja mais útil, importante, ou necessário", declarando simplesmente que não se encontra ainda pronta para enunciá-lo: "ele virá à tona quando eu estiver preparada para trazê-lo à tona" (Idem, p. 170). Como essa resposta parece indicar, Fraser não se mostrava ainda certa sobre o papel a ser desempenhado pela teoria da justiça em sua crítica da crise. À luz dos encaminhamentos de sua própria obra, essa questão não parece de fato nada trivial.

Apesar de defender que sua teoria da justiça sempre esteve apoiada na estrutura institucional da sociedade capitalista e em gramáticas normativas utilizadas pelos próprios movimentos sociais contestatórios – o que, em seus próprios termos, permitia que ela se afastasse de uma crítica normativa independente ou “que paira no ar” (*free-floating*) –, Fraser não pode mais se apoiar com segurança nessas formas de enraizamento normativo. Seu próprio diagnóstico aponta agora para tendências de desmantelamento institucional e cooptação de parcela significativa dos movimentos sociais pelo imaginário político neoliberal. Nesse sentido, a recusa em responder sobre o papel a ser desempenhado pela reflexão normativa em 2016 não deve ser atribuída a uma simples indecisão pessoal, mas a uma exigência metodológica que acompanha sua obra: ao invés de assumir um projeto normativo histórica e socialmente desenraizado, a teoria deveria incorporar as indefinições próprias de um momento de *interregno* – isto é, um momento em que “o velho já morreu, mas o novo ainda está por vir”.

No artigo “Crise de Legitimação? Sobre as contradições políticas do capitalismo financeirizado”, escrito um ano antes, Fraser afirmava que o caráter ainda hegemônico do neoliberalismo estaria bloqueando a formação mais ampla de uma consciência de crise, bem como de movimentos sociais decididamente dispostos a seu direcionamento político-emancipatório. Algo que, para a autora, exigiria a construção de imagens contra-hegemônicas da sociedade que pudessem fazer frente ao senso-comum neoliberal e gerar uma efetiva crise de legitimidade do capitalismo financeirizado. Neste artigo de 2015, a autora defendia que tais condições não estariam historicamente presentes. Um ano depois, na referida entrevista, Fraser já diz encontrar algo mais próximo de uma crise de legitimação, embora não fosse ainda possível medir sua escala e intensidade. Nesse sentido, a própria elaboração conceitual teria de incorporar as indeterminações próprias de um momento “de crise de autoridade que está se tornando uma crise de hegemonia, sem a emergência ainda de nenhum projeto contra-hegemônico definido. É aquele perigoso momento do interregno, como afirma Gramsci, em que surge todo tipo de sintomas mórbidos.” (Bueno *et al.*, 2017, p. 21)

No livro *Capitalismo em debate*, publicado em 2018 em coautoria com a filósofa Rahel Jaeggi, Fraser passa a introduzir mais diretamente a reflexão

normativa em seu modelo consolidado de crítica da crise. Dois motivos parecem confluir para isso: um novo diagnóstico sobre a dimensão política da crise e a tese de Rahel Jaeggi sobre a insuficiência de uma crítica estritamente funcional. Em primeiro lugar, Fraser passa a enxergar um contexto político sensivelmente distinto do capitalismo financeirizado, defendendo agora que seu padrão de legitimidade neoliberal estaria já profundamente abalado. Ela enxerga fenômenos díspares como as eleições de Donald Trump e Jair Bolsonaro, a votação do Brexit, a ascensão do populismo autoritário de direita em diferentes partes do mundo, mas também na força política de Bernie Sanders e as revoltas no Chile, como sinais de que o neoliberalismo não desfruta mais da mesma legitimidade de outrora. Ainda que muitos desses fenômenos possuam um caráter claramente "regressivo", eles deveriam ser compreendidos como sintomas de uma crise ampla e sistemática do neoliberalismo, ao qual todos se opõem – ao menos no discurso. Mesmo que mantenha sua "capacidade de dominar", segundo Fraser, o neoliberalismo teria "perdido a capacidade de persuadir" (Fraser, 2018, p. 241). Essa crise de legitimidade, considerada em 2015 ainda sem condições de se instalar, ofereceria agora impulsos renovadores dentro do imaginário político e potenciais, ainda que incipientes, para um direcionamento político-emancipatório da crise – os quais serão encontrados pela autora nas bases normativas de uma nova forma de populismo progressista e socialismo democrático.

Em segundo lugar, é importante considerar que Rahel Jaeggi já havia anteriormente defendido a necessária conexão da reflexão normativa a qualquer pretensão de crítica funcional ao capitalismo. Um dos aspectos mais centrais de seu artigo "O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo?" (2016) é justamente a sustentação do caráter limitado e dependente da crítica funcional, defendendo sua necessária complementação pelas formas de crítica ética e moral – sendo esta última especificamente orientada à justiça. (Jaeggi, 2018, pp. 18 e ss.) No livro *Capitalismo em Debate*, escrito em formato de diálogo, Jaeggi insiste nesta tese, solicitando diversas vezes que Fraser se posicionasse em relação ao papel ocupado pela dimensão normativa em sua atual crítica da crise. De modo mais amplo, Fraser responde que "a necessidade de um componente normativo é evidente" (Idem, p. 139) e que pretende "manter [suas] intuições sobre injustiça, não as negar". (Idem, p.

147) Ainda assim, a autora não retoma em bloco sua teoria da justiça no estado deixado em 2009 e se de fato passa a recuperar conceitos e teses importantes desenvolvidos anteriormente, essa recuperação é seletiva e serve-lhe agora a usos bastante distintos.

Para desenvolver a dimensão normativa implicada em sua crítica da crise, Fraser diz ser inicialmente necessário acessar as intuições e sentimentos dos próprios agentes sociais envolvidos; vale dizer, o "ponto de vista de agentes situados que são potenciais participantes da luta social que visa à transformação do sistema" (Idem, p. 143). Para ela, além da incapacidade do neoliberalismo manter uma justificação amplamente aceita do capitalismo financeirizado, já poderíamos encontrar pela perspectiva dos agentes sociais a percepção de que uma parte significativa da realidade social é inaceitável segundo suas intuições morais e compreensões espontâneas sobre a injustiça. Nas palavras da autora, "não podemos negar que intuições e juízos morais fornecem os pontos de partida para a mobilização. Quando pessoas veem banqueiros ganhando bônus multimilionários enquanto elas trabalham em quatro empregos e perdem suas casas, percebem corretamente uma injustiça" (Idem, p. 147). Desse modo, sua crítica do capitalismo não opera em termos estritamente funcionais, mas se conecta a percepções e juízos normativos dos agentes socialmente envolvidos, dos quais dependeria a capacidade de transformação social.

Tais percepções fornecem *pontos de partida* para uma mobilização transformadora. Ainda assim, Fraser recusa a permanência da reflexão normativa nesse nível das intuições morais de agentes socialmente inseridos. Citando Tomas McCarthy, a autora nos diz que a teoria crítica deve dar a primeira palavra aos participantes de lutas sociais, mas não a última (Idem, p. 143). Isso porque suas percepções, embora necessárias à luta social, podem não ser suficientes para uma contestação da ordem capitalista, além de precisarem ser elas mesmo avaliadas. Em um de seus mais importantes argumentos acerca da articulação normativa, Fraser nos diz que é fundamental conectar essas percepções intuitivas sobre injustiça, profundamente pessoais e assistemáticas, com o funcionamento estrutural do capitalismo, revelando que suas causas não são contingentes ou acidentais, mas efeitos necessários das contradições internas da ordem social capitalista (Idem, p.

152). A reflexão normativa, neste ponto, deixa de se voltar ao desenvolvimento de uma teoria da justiça que toma o centro do trabalho teórico, transformando-se em um componente da crítica da crise – o qual busca conectar os sentimentos intuitivos de injustiça com um diagnóstico mais amplo acerca das contradições capitalistas.

Assim, em vez de descartar tais *insights* morais como infundados ou superficiais, caberia à teoria crítica o trabalho de estabelecer seu nexos com problemas congênitos do capitalismo e agregá-los na formação de um “bloco anti-hegemônico”, explicitando suas causas estruturais comuns. É exatamente isso que Fraser procura fazer ao enfatizar os vínculos entre capitalismo e opressão racial e de gênero, capitalismo e crise ambiental, capitalismo e crise política, para além da relação entre capitalismo, desigualdade e crise econômica. Sem rejeitar a perspectiva dos atores sociais, mas também sem tomá-la com a última palavra, a autora busca explicitar o vínculo entre as injustiças socialmente percebidas e as divisões institucionais do capitalismo, vislumbrando com isso a possibilidade de integrar em uma frente ampla anti-capitalista diferentes estratos das lutas sociais (como feministas, antirracistas, ambientalistas e anti-imperialistas).

No entanto, tudo indica que a reflexão normativa não pode se restringir a essa função agregativa. Com efeito, embora partam de Jaeggi, preocupações relativas à “avaliação normativa das lutas sociais” e à “direção normativa da transformação social” são suscitadas pela própria argumentação de Fraser, que, como vimos, admite a profunda ambivalência das formas atuais de rejeição ao neoliberalismo (incluindo, por exemplo, oposições às elites financeiras segundo os termos de um crescente *populismo reacionário*), bem como a necessidade de uma alternativa ao desacreditado *neoliberalismo progressista*. Fraser, afinal, admite mais uma vez a necessidade de um projeto político a ser defendido não apenas por sua capacidade de agregar as diferentes frentes de luta, mas por mostrar-se como a alternativa normativamente mais justificável. Embora este ponto seja tratado muito rapidamente, é aqui que encontramos os maiores vínculos com sua teoria da justiça anterior.

Em resposta tanto ao populismo reacionário quanto ao neoliberalismo progressista, a autora defende uma forma de *populismo progressista* que combine “uma política de distribuição igualitária robusta com uma política de reconhecimento

substantivamente inclusiva e sensível à classe". (Idem, p. 232) Essa estratégia populista, por sua vez, deveria ser admitida "transicionalmente" como uma "estação no caminho para um socialismo democrático" (Idem, p. 109) – o qual, independentemente de seu significado mais amplo, "deve implicar a alocação coletiva e democrática do excedente social!" (Idem, p. 40, 109, 203-9). Nesse sentido, ainda que o princípio de paridade de participação não seja nomeado, Fraser parece evocá-lo diversas vezes ao retratar diferentes males do capitalismo como impedimentos estruturais à participação igualitária em processos significativos de autodeterminação individual e coletiva. Como afirma ela, "a estrutura profunda da sociedade capitalista compromete, de forma necessária (não acidental), a participação democrática e a tomada de decisão coletiva". De modo ainda mais contundente:

Sob o capitalismo, nos é negada a capacidade de participar de decisões fundamentais sobre quem somos ou queremos ser e sobre qual é nossa forma de vida e qual deveria ser. (...) O capitalismo trunca a democracia ao restringir a agenda política. Trata o que deveriam ser questões políticas centrais como "econômicas" e as entrega às "forças do mercado". Mas isso não é tudo. A apropriação privada do excedente social também restringe nossa *autonomia*, nossa habilidade coletiva de assumir um papel ativo enquanto autores conjuntos de nosso processo coletivo de vida. (...) [H]á portanto três ideias envolvidas nesse processo: participação, democracia e autonomia. (Idem, p. 151)

Fraser admite uma série de tarefas a serem cumpridas no desenvolvimento posterior de sua crítica da crise capitalista: por exemplo, uma melhor compreensão do modo como agentes diferentemente situados compreendem a si mesmos e suas próprias necessidades, o que os motiva a agir politicamente e como esses motivos podem se relacionar com contradições estruturais do capitalismo (Idem, p. 143). Ao que tudo indica, a essas tarefas deveria ser acrescentada uma explicação mais contundente sobre o papel da reflexão normativa e, mais especificamente, de suas elaborações anteriores sobre justiça na persecução dos objetivos envolvidos na crítica ao capitalismo. Até aqui, funções agregativas, necessárias à formação de um

bloco anti-hegemônico, parecem se sobrepôr a uma atitude propriamente justificatória. O desenvolvimento desta última, admitida em 2018 de modo contido, lançaria também maior luz sobre as bases normativas de sua ideia de socialismo democrático. De todo modo, as considerações feitas até aqui parecem suficientes para reafirmar a continuidade de problemas relacionados à justiça ao longo de sua obra. E demonstram, sobretudo, a persistência de um modo muito particular de respondê-los, o qual envolve atenção constante às transformações históricas da ordem capitalista, bem como o interesse na superação de seus respectivos bloqueios à participação igualitária em estruturas institucionais que perpassam toda a sociedade.

Bibliografia

BARGU, B.; BOTTICI, C. **Feminism, capitalism, critique. Essays in honor of Nancy Fraser**. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.

BRESSIANI, N. "Crítica do capitalismo em Nancy Fraser: retomando a perspectiva da teoria da ação a partir de Jürgen Habermas?". In: **Habermas 90: Ensaios**. (Org. Ricardo Reiter et al). Porto Alegre: Editora Fênix, 2020, pp. 121-42.

_____. Nancy Fraser e o Feminismo. **Mulheres na Filosofia**, v. 6 n. 3, 2020, p. 77-98.

BUENO, A.; BRESSIANI, N.; SILVA, F.; TEIXEIRA, M.; CYFER, I; MARIN, I. "Para uma Crítica das Crises do Capitalismo: entrevista com Nancy Fraser". **Perspectivas**, São Paulo, v. 49, jan./jun. 2017, p. 161-185.

CYFER, I. Feminismo, identidade e exclusão política em Judith Butler e Nancy Fraser. **Ideias**, v. 8; n. 1, 2017, pp. 247-74.

FRASER, N. **Unruly Practices. Power, discourse and gender in contemporary social theory**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

_____. Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. In: **Social Text**, n. 25/26, 1990, pp. 56-80.

_____. **Justice Interruptus. Critical reflections on the "postsocialist" condition**. New York: Routledge, 1997 [*Justiça interrompida. Reflexões críticas sobre a condição "pós-socialista"*. São Paulo: Boitempo, 2021].

_____. "A Luta pelas Necessidades: Esboço de uma Teoria Crítica Socialista-Feminista da Cultura Política do Capitalismo Tardio". In: LAMAS, Marta (org).

Cidadania e Feminismo. São Paulo: Melhoramentos, 1999.

_____. ***Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World.*** Cambridge: Polity Press, 2008.

_____. O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história. ***Mediações***, v. 14, n. 2, p. 11-33, 2009.

_____. Mercantilização, proteção social e emancipação. ***Revista Direito GV***, n. 7, p. 617-634, 2011.

_____. ***Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis.*** Londres/New York: Verso, 2013.

_____. Por trás do laboratório secreto de Marx - por uma concepção expandida do capitalismo. ***Direito e práxis***. 6(1), 2015, pp. 704-728.

_____. Expropriation and Exploitation in Racialized Capitalism: A Reply to Michael Dawson, ***Critical Historical Studies***, 2016, vol. 3(1).

_____. Crise de legitimação? Sobre as contradições políticas do capitalismo financeirizado. ***Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade***. 23(2), 2018, pp. 153-188.

_____. ***O velho está morrendo e o novo não pode nascer.*** São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

_____. Contradições entre capital e cuidado. ***Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)***, 27(53), p. 261-288, 2020.

FRASER, N. ARRUZZA, C.; BHATTACHARYA, T. ***Feminismo para os 99%***. São Paulo: Boitempo, 2019.

FRASER, N.; HONETH, A. ***Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange.*** New York: Verso, 2003.

FRASER, N.; JAEGGI, R. ***Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica.*** São Paulo: Boitempo, 2020.

JAEGGI, R. Crisis, contradiction, and the task of critical theory. In: BARGU, B.; BOTTICI, C. ***Feminism, capitalism, critique. Essays in honor of Nancy Fraser.*** Cham: Palgrave Macmillan, 2017, pp. 209-224.

JAEGGI, R. O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo. ***Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade***, 20 (2), 2015, 13-36.

JAY, M. **A imaginação dialética**. Histórica da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NOBRE, M. **A teoria Crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

OLSON, K. **Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics**. London: Verso, 2008.

SILVA, E. Repensando a redistribuição: Nancy Fraser e a Economia Política. **Civitas**. 18(3), 2018, pp. 563-579.

SILVA, F. G. Nancy Fraser e um drama feminista em três atos. In: SECCO, G.; ZANUZZI, I.; SCHMIDT, A. (Org.). **Vozes Femininas na Filosofia**. 1ed. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2018, p. 131-151.

_____. Iris Young, Nancy Fraser e Sheyla Benhabib: uma disputa entre modelos críticos. In: NOBRE, M. (Org.) **Curso Livre de Teoria Crítica**. Campinas: Papyrus.

10. A TEORIA DA JUSTIÇA DE RAINER FORST: CRÍTICA COMO JUSTIFICAÇÃO NORMATIVA



<https://doi.org/10.36592/9786587424934-10>

Francisco Jozivan Guedes de Lima¹

Introdução

Teoria aqui tem um sentido tal qual se encontra na sua etimologia grega "θεωρία" e significa uma perspectiva, uma visão acerca de algo. Neste caso quero apresentar as teses fundamentais de Forst acerca da justiça, a sua concepção e a sua contribuição filosófica a partir da sua visão de teoria crítica pensada mediante o espectro da justificação normativa (*normative Rechtfertigung*), um conceito precípua que Forst propõe para repensar a crítica das relações de justificação e das relações de poder.

O conceito de justiça pensado em termos de justificação de normas tem se credenciado desde o início da década de 90 (*Kontexte der Gerechtigkeit*, 1994) como sendo um componente teórico central para a teoria crítica da sociedade. Isso implica a tese que emancipação requer justificação. Indivíduos emancipados conferem uns aos outros o direito fundamental à justificação, isto é, o direito básico a reivindicar razões e a dar razões legítimas diante de normas e ações presumivelmente executáveis ou já executadas; sociedades emancipadas e democraticamente consolidadas estruturam suas instituições básicas mediante a justificação pública de suas normas e práticas. Sem isso, indivíduos, sociedades e relações sociais no seu todo recaem na arbitrariedade, na violência e, *ipso facto*, instituem padrões injustos.

Destarte, para Forst o problema central e primevo da justiça não é a alocação de bens (justiça redistributiva) ou o reconhecimento, mas antes de tudo o modo como justificamos nossas normas e relações de justificação. Problemas concernentes à

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Pós-doutorado em Filosofia pela PUCRS. Pós-doutorado em Direito pela PUCRS. Docente do Programa de Pós-graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado) da UFPI.

redistribuição e ao reconhecimento advêm de normas arbitrariamente impostas, ou seja, de relações injustas de poder. O poder em si é neutro (concepção cognitivista ou noumênica de poder), mas a sua efetividade e, mormente, a sua justificação são os aspectos que determinam se ele é um poder justo (se devidamente justificado – *Macht* – se respeitam os critérios de reciprocidade e generalidade) ou injusto (se não justificado, arbitrário e violento – *Gewalt*).

O sumo da proposta de justiça em Forst é que ordens normativas são ordens de justificação (*normative Ordnungen sind Rechtfertigungsordnungen*), sendo que por "ordens normativas" compreende-se o complexo de normas e valores com os quais as estruturas básicas de uma sociedade são legitimadas, sejam elas em nível nacional ou internacional, ou seja, isso concerne ao modo como se legitimam o exercício da autoridade política e a distribuição de bens básicos (cf. FORST; GÜNTHER, 2011, p. 7).

Normatividade e justificação: uma guinada na teoria crítica

Normatividade não tem aqui o sentido de mera legalidade e positividade (*positum* – positivismo), mas remete à fundamentação (*Begründung*) e à justificação (*Rechtfertigung*) de normas.

Em *Kritik der Lebensformen*, Jaeggi (2014, p. 165) apresenta três formas de justificação normativa: a convencional que toma por base o que as convenções e acordos estabelecem como normas; a funcional que valida a norma a partir da função que ela desempenha em determinada práxis; e a ética que concerne aos contextos da vida boa.

Eu penso que a proposta de justificação normativa em Forst inclui tanto os elementos éticos da vida boa - à medida que leva em consideração a autonomia ética das pessoas – quanto os elementos morais articulados em torno do direito humano básico à justificação e do imperativo prático da moralidade kantiana que toma o ser humano como fim em si mesmo.

Desse modo, o construtivismo de Forst parte do pressuposto que as pessoas são seres de justificação (*Rechtfertigungswesen*): "a posição que o indivíduo tem como sujeito de justificação político é o alfa e o ômega da justiça política e social"

(FORST, 2018, p. 42). Ser sujeito de justificação não significa apenas um direito, mas também um dever (*duty of Justification*) (cf. CANEY, 2014, p. 150).

A justificação rechaça tudo aquilo que é arbitrário e que constitui um óbice ao exercício da autonomia política; ela é na minha interpretação uma prática normativa de antidominação. "O impulso fundamental contra a injustiça não é prioritariamente o querer algo ou querer-algo mais; antes, é não mais querer ser dominado, oprimido e ignorado em sua pretensão e *direito fundamental à justificação*" (FORST, 2018, p. 41).

A teoria da justificação normativa de Forst, indo além do dilema redistribuição-reconhecimento (cf. FRASER; HONNETH, 2003), propõe à teoria crítica da sociedade uma guinada, um novo programa de pesquisa de ordens normativas (*normative Ordnungen*) segundo o qual a questão primeva e fundamental da justiça não é o que podemos distribuir uns aos outros, mas *como estabelecemos as nossas relações de justificação*.

Como afirma Forst em *The Right to Justification* (2012, p. 5), "o bom, portanto, não pode ser entregue ou recebido, mas precisa ser constituído discursiva e coletivamente". A tese precípua é que problemas concernentes à redistribuição e ao reconhecimento advêm de problemas relativos a distorções de processos de justificação que resultaram em normas arbitrárias e injustas que violaram os *critérios transcendentais da reciprocidade e da generalidade* – e nisso Forst segue de perto o construtivismo de Kant.

A teoria da justificação é uma proposta tanto vinculada à justiça quanto à política, no sentido que ela evoca a crítica das relações de poder. Uma democracia consolidada do ponto de vista da teoria da justificação de Forst é aquela que legitima suas normas a partir da reciprocidade e da generalidade, a ponto de evitar o silenciamento, exclusões, arbitrariedades e dominação (*Beherrschung*), de modo que o poder não seja violência (*Gewalt*), mas poder legítimo e devidamente justificado (*Macht*). "A teoria, se quiser ser crítica, não lhe pode ficar neutra. As justificações, boas ou ideológicas, são a matéria da política, e o direito de questioná-las é o primeiro direito político (FORST, 2018, p. 19).

Numa ordem de justificação normativo-democrática justa as pessoas agem autonomamente em seus contextos moral, ético, jurídico, político e social (social

tendo em vista que Forst [2007] amplia as dimensões a partir da autonomia social enquanto condição material de efetivação das outras dimensões). A liberdade política pensada enquanto conceito-chave da teoria da justificação, que implica ser não apenas destinatário, mas autor das leis, deve garantir/exigir dos indivíduos a expressão e a vivência de sua autonomia tanto de primeira ordem quanto de segunda ordem, sendo a autonomia de *primeira ordem* a capacidade de agir responsavelmente de acordo com as normas, e a de *segunda ordem* a capacidade crítica de questionar a validade das normas (cf. FORST, 2012, p. 45).

De Hegel/Honneth a Kant/Forst

As teorias filosóficas da justiça, a filosofia moral e a filosofia política têm sido perpassadas por algumas dicotomias que impossibilitam de algum modo a elaboração de propostas além de espectros polarizados. Recentemente, Honneth em *Das Recht der Freiheit* (2011) identificou o *gap* entre ser (*sein*) dever (*sollen*), a fratura entre contexto e norma, enquanto herança do "debate" Kant-Hegel entre *Moralität* e *Sittlichkeit*, como sendo o principal padecimento da filosofia política contemporânea.

Honneth, tendo por base a metodologia reconstrutiva de Hegel, tenciona equacionar essa questão a partir de uma teoria da justiça que foca nas tessituras dos processos sociais de reconhecimento tomando o desrespeito e o sofrimento como motores da luta política, sem entretanto, perder de vista as bases universais e formais kantianas do autorrespeito, ao menos como ele presume em *Kampf um Anerkennung* (1992), ao tratar de um esboço de eticidade formal.

Honneth fez do reconhecimento a categoria central de sua teoria crítica, inclusive, retornou a ele de modo mais enfático em *Anerkennung* (2018) rastreando sua gênese não meramente na filosofia do jovem Hegel e na tradição alemã, mas ampliando a análise à filosofia francesa, quanto ao conceito de *reconnaissance* de Rousseau a Sartre, e à filosofia inglesa, analisando o conceito de *recognition* de Hume a Mill.

Penso que Honneth *está com Hegel* no que diz respeito à ideia seminal de reconhecimento e de eticidade, entretanto, *está para além de Hegel* no que concerne a dois pontos centrais: critica o jovem Hegel por paulatinamente abandonar o projeto

intersubjetivo e social de reconhecimento ao recair numa filosofia da subjetividade e do espírito (HONNETH, 1992), e critica o Hegel da *Rechtsphilosophie* (1820) por elevar o Estado como ápice da eticidade, incorrendo naquilo que em *Leiden an Unbestimmtheit* (2001) ele identifica como "superinstitucionalização da eticidade", de modo que faltaria na filosofia do direito de Hegel o mínimo resquício de uma esfera pública democrática em que os cidadãos e cidadãs pudessem exercer o seu poder de participação política.

A meu ver, isso pode ser tradutível na seguinte mensagem à própria teoria crítica: a sedução metodológica inicial de Hegel corre o risco de se transformar em "sofrimento de eticidade"; e aqui faço uso intencional de uma semântica próxima daquilo que Honneth diagnosticou na teoria da justiça de Kant como "sofrimento de indeterminação", isto é, ausência de conteúdo e contexto da vida ética.

Encontrar críticas consistentes a Hegel feitas por um grande hegeliano que é Honneth, ajudou a ratificar a minha hipótese de investigação filosófica nesse debate, a saber: que boa parte da teoria crítica, num certo sentido obcecada pela metodologia hegeliana e pela crítica de Hegel ao formalismo kantiano, obliterou e marginalizou todo um potencial de contribuição possível de se encontrar na filosofia prática de Kant, sobretudo, a partir de sua proposta de *Öffentlichkeit*.

Os esforços no intuito de se repensar os horizontes da teoria crítica para além da filosofia de Hegel (todavia sem abandoná-lo) trazendo Kant para o debate, como sabemos foram feitos de modo mais sistemático por Habermas (1984; 1996) desde a ampliação intersubjetiva da racionalidade kantiana em termos de uma releitura pragmática do transcendental, até, além de outros aspectos, a recepção da proposta cosmopolita esboçada em *Zum ewigen Frieden* (1795).

Todavia, a meu ver o professor Rainer Forst é quem desde *Kontexte der Gerechtigkeit* (1994), *Das Recht auf Rechtfertigung* (2007), *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse* (2011), e mais recentemente em *Normativität und Macht* (2015), além de artigos e capítulos de livro, tem ampliado os horizontes da teoria crítica a partir de um viés kantiano mediante a sua teoria da justificação normativa sob a perspectiva construtivista de uma teoria da justiça. O faz tencionando evitar o *gap* que inicialmente mencionei entre *ser* e *dever*, contexto e norma. O faz ciente da necessidade de evitar o desequilíbrio entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos

modernos apresentado por Constant num discurso pronunciado em 1819 no Ateneu Real de Paris:

O perigo da liberdade antiga era que, atentos unicamente a garantir a participação no poder social, os homens não faziam muito bom uso dos direitos e gozos individuais. O perigo da liberdade moderna é o de que, absorvida pelo gozo de nossa independência privada e pela busca de nossos interesses particulares, renunciemos facilmente ao direito de participação no poder político (CONSTANT, 2005, p. 100).

Para evitar as polarizações, Forst (1994) propõe quatro contextos normativos de justiça que ele chama de "contextos de justificação" (*Rechtfertigungskontexte*): moral, ético, jurídico e político.

Razão justificadora, contextos de justificação e ordens normativas

Forst pensou os contextos de justificação tencionando ampliar o debate em torno da normatividade em teorias da justiça e na filosofia política para além da polarização entre liberalismo e comunitarismo, ocorrida mormente na década de 80 e 90 em virtude das críticas à proposta de justiça deontológica e procedimental de Rawls posta inicialmente em *A Theory of Justice* (1971) e reelaborada em *Political Liberalism* (1993), e este por sua vez atualizado em *Justice as Fairness* (2001). O liberalismo deontológico tem como premissa fundamental a prioridade do justo sobre as concepções de bem, portanto, a prioridade da moral universal sobre os contextos de eticidade. O comunitarismo, por sua vez, defende o inverso disso.

A posição da teoria da justiça de Forst (1994) pensada como contextos de justificação é que é necessário superar essa dicotomia não relegando o contexto ao esquecimento (*kontextvergessen*) ou, ao contrário disso, tornando-se obcecado por ele (*kontextversessen*). Uma teoria da justiça equilibrada do ponto de vista normativo tenciona integrar tanto a dimensão contextual quanto a dimensão universal (universalismo contextualista).

Assim, ele situa a sua proposta a partir de quatro conceitos de pessoa – o que ele chama de “planos conceituais normativos”: (i) *pessoa moral* entendida num sentido kantiano como fim em si mesma e membro de uma comunidade moral universal. Erman (2014, p. 144) coloca como o centro dos contextos de justificação o contexto moral, afirmando que “o igual respeito pela agência autônoma forma a base normativa de avaliação dos três outros contextos de justificação, requerendo que nossas considerações normativas sejam guiadas pelo direito básico à justificação”; (ii) *pessoa ética* tratada como inserida nos contextos da vida prática, nas culturas, com suas diferentes cosmovisões, identidades e concepções de vida boa – o que Rawls (1993) chama de “doutrinas éticas abrangentes”; (iii) *pessoa de direito* entendida como capaz de direitos e deveres, e o direito é tomado como a “capa protetora” (*protective cover*) da pessoa ética, no sentido que lhe é de direito efetuar as mudanças em sua identidade, desde que não viole a liberdade de outrem; e (iv) *pessoa cidadã* pensada como participante, isto é, não apenas destinatária, mas autora das normas concernentes à vida política (cf. FORST, 2002).

Em *The Right to Justification*, Forst acrescenta um quinto elemento, a autonomia social. Assim, indo além da taxonomia de Berlin (1969) acerca da liberdade negativa, entendida como “ausência de impedimentos externos para ação” (HOBBS, 1998), e da liberdade reflexiva, entendida como autonomia, Forst (2002, cap. V) amplia a liberdade a partir de um conceito multidimensional de autonomia.

Seguindo os contextos normativos, ele faz as seguintes considerações: (i) de acordo com a *autonomia moral* é autônomo o indivíduo que trata as outras pessoas de forma autônoma e como fim em si mesmas e que cumpre os princípios da reciprocidade e generalidade; (ii) em *nível ético* uma pessoa é autônoma quando determina o que é importante para si com base em razões que ela toma em consideração a sua identidade, como pessoa que ela é, tem de ser e como desejar ser. Ou seja, ela decide suas escolhas sem a imposição de uma comunidade ou do Estado. Destarte, a autonomia ética não é um comunitarismo no sentido que a realização ética só é possível mediante a harmonia com os valores da comunidade;

(iii) em *nível jurídico* uma pessoa só é autônoma à medida que tem direitos e deveres segundo as leis; (iv) em *nível político* uma pessoa é autônoma quando faz parte da justificação pública entre cidadãos e cidadãs considerado(a)s livres. Ela não

é apenas uma usuária da liberdade (*freedom-users*), mas uma concessora (*freedom-grantors*). Ela é destinatária e autora das normas; (v) por fim, Forst insere a *autonomia social* como possibilidade material de execução dos direitos e dos níveis anteriores, para dizer que não é possível ser autônomo e exercer a prática da justificação em contextos de abandono social.

Penso que ainda falta Forst aprofundar em seus livros e escritos essa dimensão social na sua teoria da justificação e levantarei questões concernentes a isso futuramente noutra pesquisa. De todo modo, penso que Forst tem muitos méritos na ampliação do conceito de autonomia. Além disso, deixa patente a mensagem que a questão não é simplesmente perguntar sobre *o que é* autonomia, qual o seu conceito, mas antes de tudo, *como e em que situações* uma pessoa é autônoma dentro de contextos moral, ético, jurídico, político e social.

A teoria da justificação de Forst situa a pessoa em contextos concretos da vida, porém, não abre mão de pressupostos procedimentais de legitimidade das normas (a reciprocidade e a generalidade) e não abre mão da ideia kantiana da dignidade do ser humano entendido como fim em si mesmo, tal como posto na *Grundlegung* (1785). De acordo com Allen (2016, p. 124), Habermas e Honneth se servem da ideia de progresso histórico para justificar as normas a partir de princípios que encontramos no mundo social, enquanto que para Forst a normatividade do princípio da justificação não é fundamentado historicamente, mas antes de tudo em demandas da razão prática. Ele compartilha com Kant o postulado que a razão é normativa. E nisso segue a tese de Korsgaard (1998, p. 128) segundo a qual a autonomia é a chave da normatividade e da obrigação.

Em *Normativität und Macht* (2015, p. 38) Forst afirma que "a razão é a capacidade de justificação, e a capacidade de justificação nos torna seres normativos". Entretanto, aqui não se trata da razão presumida em termos transcendentais enquanto *Faktum der Vernunft* (KANT, KpV), mas da razão prática argumentativa e intersubjetiva, deixando patente toda a herança da ética do discurso de Habermas, a quem o próprio Forst considera o seu principal influenciador teórico. Trata-se de uma razão que é capaz de oferecer e pedir razões (cf. BRANDOM, 1994). De acordo com Owen (2014), o construtivismo de Forst pressupõe que pessoais

morais têm o direito à justificação e o dever de justificação enquanto membros de uma comunidade moral universal.

Forst (2012), ratificando sua proposta monista de justiça, diz que compartilha com Platão o ideal que há uma única justificação razoável para uma concepção de justiça, sendo que em Platão é o postulado metafísico da ideia de bem em si, e na sua proposta é o núcleo normativo do direito humano básico à justificação. Esse direito está amparado por dois procedimentos de legitimidade, a saber, a *reciprocidade* que diz que ninguém pode ter negado ou negar a outrem o direito à justificação, e a *generalidade* que significa que razões plausíveis devem ser validadas e compartilhadas entre todos os afetados (cf. FORST, 2012, p. 6).

Penso que Forst poderia ou poderá ir mais além na sua proximidade em relação a Kant na validação procedimental de normas no que diz respeito ao conceito kantiano de publicidade entendido como um critério normativo da justiça: "todas as ações relativas ao direito de outros homens cuja máxima não se conciliar com a publicidade são injustas" (*Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind unrecht*) (ZeF, AA 08: 381).

Mas isso é um ponto que quero aprofundar com mais detalhes na efetivação de pesquisas ulteriores em que observarei tanto as implicações normativas da publicidade kantiana para a proposta de Forst quanto as suas contribuições políticas em termos de direito à livre expressão de opinião (*Das Recht auf freie Meinungsäußerung*). De todo modo, penso que Baynes (1992, p. 5) captou essa questão ao afirmar: "para Kant, o 'princípio da publicidade' é introduzido como princípio da razão prática que possui um *status* transcendental. Ele funciona principalmente como um critério ou norma para avaliar a legislação e as políticas públicas do soberano político". A meu ver esse é o caminho interpretativo exitoso para pensar a relação entre a proposta de justificação normativa de Forst e a publicidade kantiana.

A teoria da justificação enquanto teoria crítica das relações de poder: uma proposta de ordem normativo-democrática com base na liberdade e na não-dominação

A teoria crítica tem feito um esforço de pensar caminhos para a não-dominação (cf. BRUNKHORST, 2014). Young (1990, p. 38) conceitua “dominação” como as condições institucionalizadas que inibem ou impedem as pessoas de participarem da determinação de suas ações ou de planejar os meios para sua execução. Para Forst (2014a, p. 10), “dominação” no sentido de *Beherrschung* (*domination*) ocorre quando as relações são assimétricas e são colapsadas as possibilidades de reciprocidade, e os espaços de justificação tornam-se fechados e restritos a grupos e/ou a indivíduos que impõem arbitrariamente o poder (*Gewalt*) violando o direito básico e constitutivo de justificação cabível a todos os seres humanos, além de prejudicar a estrutura básica de uma sociedade democrática.

Forst (2014a, p. 9; 2014b, p. 178; 2018, p. 25) propõe uma concepção noumenal ou cognitivista de poder (*noumenal power*) segundo a qual do ponto de vista normativo o poder em si é inicialmente neutro, de modo que a avaliação se ele é bom ou ruim depende de sua efetivação em termos de relações de justificação. Se tais relações cumprem os critérios de reciprocidade e generalidade o poder é legítimo (*Macht*); quando ocorre o contrário disso, ele se transforma em poder violento e arbitrário (*Gewalt*).

Práticas de justificação devem ser necessariamente governadas por normas recíprocas e gerais, e o contrário disso implica relações arbitrárias (cf. ALLEN, 2014, p. 45). A dominação fere aquilo que está na base das democracias modernas: a liberdade. De acordo com Ackerman (1980, p. 376), do ponto de vista do liberalismo, uma sociedade justa só é possível dentro de um ordenamento social em que as pessoas sejam livres e ajam enquanto tais mediante estruturas justas de poder. No âmago dessa premissa, está a centralidade dos direitos individuais (cf. SHAPIRO, 2003, p. 14), e sua expansão em termos de direitos civis, políticos e sociais como direitos básicos de cidadania (cf. MARSHALL, 1950).

A liberdade constitui a pedra normativa da justiça (HONNETH, 2011). Para Raz (1986, p. 21) a autoridade política encontra seus limites na exigência da proteção e da promoção da liberdade das pessoas. “A doutrina da liberdade consiste em

princípios de moralidade política que exigem que os governos protejam e promovam liberdade". Uma autoridade é legítima à medida que não viola a liberdade.

Na minha interpretação, Forst concordaria tanto com Honneth quanto com Raz, mas diferente de Honneth (liberdade social), desde o início de sua teoria da justificação Forst coloca a liberdade política no centro de sua proposta, encetando com isso uma crítica do poder arbitrário e exigindo a participação como elemento central de um ordenamento democrático exitoso. Quanto a Raz, penso que Forst avança no sentido que concebe a liberdade como garantida e promovida pelos próprios cidadãos e cidadãs. Em *The Right to Justification* (2012, p. 126), o autor afirma:

liberdade política é a forma de liberdade que as pessoas como cidadãs garantem umas as outras de modo recíproco e geral. Não é o 'Estado' ou a 'comunidade' que distribui direitos e liberdade aos cidadãos; em vez disso, os próprios cidadãos são ao mesmo tempo os autores e destinatários de suas reivindicações de liberdade (geralmente na forma de reivindicações de direitos). Como cidadãos [e cidadãs], as pessoas são simultaneamente reivindicadoras de liberdade (*freedom-claimers*) ou usuárias da liberdade (*freedom-users*) e conessoras de liberdade (*freedom-grantors*).

Penso que Forst está próximo da afirmação de Walzer em *Spheres of Justice* (1983, p. 281) segundo a qual a soberania não é um ato governo, mas um "poder político" (*political power*) mediante o qual as pessoas e grupos exercem o poder de vetar eventuais ações tirânicas. Forst (2013) entende que essa ideia de pensar a liberdade como não-dominação está bem posta no republicanismo de Pettit (2012, p. 26) que entende a não-dominação como "estratégia do poder recíproco" (PETTIT, 1997, p. 68).

Sem reciprocidade abre-se um canal de dominação e, com isso, afeta-se a liberdade. "Regra arbitrária ou dominação aparece onde as pessoas são submetidas a ações, normas ou instituições sem justificativa adequada, enquanto a autoridade para determinar o que é uma boa justificação diz respeito aos concernidos, dado o princípio da justificação" (FORST, 2013, p. 155).

A justificação é um direito humano básico que nenhuma pessoa pode ser privada, a ponto de tal privação implicar o silenciamento, a opressão, a arbitrariedade (FORST, 2011; 2014a). Utilizando-me das expressões de Raimo Tuomela em *Philosophy of Sociality* (2007, p. 46), as pessoas tanto em nível do “modo-nós” (*we-mode*) como membros de um grupo (*group members*) quanto em nível do modo-eu (*I-mode*) como pessoas privadas (*private persons*) devem estar atentas às práticas de justificação normativa e dispostas a recusar e a não compactuar com relações arbitrárias de dominação.

Desse modo, a teoria da justificação torna-se também teoria crítica das relações de poder, inclusive com impactos para os contextos normativos transnacionais. De acordo com Günther (2011, p. 53), os direitos humanos em Forst têm como base o direito básico à justificação que tem como pressupostos precípuos a reciprocidade e a generalidade enquanto pressupostos nucleares a nortear os rumos da justiça também em nível global.

Considerações finais

A proposta de justificação normativa de Forst coloca no centro da discussão política, da teoria crítica, e das teorias contemporâneas da justiça o problema acerca de como estabelecemos nossas relações de poder, se tais relações são devidamente justificadas mediante os critérios da reciprocidade e da generalidade, ou se tais relações são plasmadas de modo arbitrário.

Relações de poder que são arbitrárias geram circuitos de dominação e estes resultam em injustiças. Problemas de redistribuição e de reconhecimento advêm de tais arbitrariedades. A ruptura com circuitos de dominação arbitrária é possível à medida que as normas e os valores são repensados a partir da justificação posta por Forst como um direito humano fundamental que consiste em dar e pedir razões para a ação – isso tanto em nível nacional como transnacional e cosmopolita.

Pensar a justiça em Forst requer, nesse sentido, (re)pensar as ordens normativas e as ordens de justificação. Indivíduos, grupos e sociedades emancipados e justos estruturam-se, refletem e agem mediante o livre exercício da liberdade política plasmada em termos de autonomia moral, ética, jurídica, política e

social, em que todos devem ser autores e coautores de normatividades concernentes à vida pública, não obliterando seus imperativos e ressonâncias na vida privada, tendo como pressupostos normativos precípuos o direito humano básico à justificação e o rechaço a práticas arbitrárias de dominação.

REFERÊNCIAS

- ACKERMAN, Bruce. **Social Justice in the Liberal State**. New Haven: Yale University Press, 1980.
- ALLEN, Amy. "The Power of Justification". In: **Justice, Democracy and The Right to Justification**: Rainer Forst in Dialogue. Edited by Rainer Forst. London: Bloomsbury, 2014, p. 65-86.
- ALLEN, Amy. **The end of Progress**: Decolonizing the normative foundations of critical theory. New York: Columbia University Press, 2006.
- BAYNES, Kenneth. **The Normative Grounds of Social Criticism**: Kant, Rawls, and Habermas. Albany, N.Y: State University of New York, 1992.
- BERLIN, Isaiah. **Four Essays on Liberty**. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- BRANDON, Robert. **Making it Explicit**. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- BRUNKHORST, Hauke. **Critical theory of legal evolutionary perspectives**. New York: Bloomsbury, 2014.
- CANEY, Simon. "Justice and the Basic Right to Justification". In: **Justice, Democracy and The Right to Justification**: Rainer Forst in Dialogue. Edited by Rainer Forst. London: Bloomsbury, 2014, p. 145-166.
- CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos Antigos comparada à dos Modernos**. Trad. Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015.
- ERMAN, Eva. "The Boundary Problem and the Right to Justification". In: **Justice, Democracy and The Right to Justification**: Rainer Forst in Dialogue. Edited by Rainer Forst. London: Bloomsbury, 2014, p. 127-146.
- FORST, Rainer. **Justificação e crítica**: perspectivas de uma teoria crítica da política. Trad. Denilson Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- FORST, Rainer. **Normativität und Macht**: Zur Analyse sozialer Rec *Rechtfertigungsordnungen*. Berlin: Suhrkamp, 2015.

FORST, Rainer. **Justification and Critique: Towards a critical theory of politics.** Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2014a.

FORST, Rainer. "Justifying Justification: replay to my critics". In: **Justice, Democracy and The Right to Justification: Rainer Forst in Dialogue.** Edited by Rainer Forst. London: Bloomsbury, 2014b, p. 169-216.

FORST, Rainer. **Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse: Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik.** Berlin: Suhrkamp, 2011.

FORST, Rainer. "A Kantian Republican Conception of Justice as Nondomination". In: **Republican Democracy: Liberty, Law and Politics.** Edited by Andreas Niederberger and Philipp Schink. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013, p. 154-168.

FORST, Rainer. **The Right to Justification: elements of a constructivist theory of justice.** Translated by Jeffrey Flynn. New York: Columbia University Press, 2012.

FORST, Rainer; GÜNTHER, Klaus. **Die Herausbildung Normativer Ordnungen: Interdisziplinäre Perspektiven.** Frankfurt am Main: Campus-Verlag, 2011.

FORST, Rainer. **Das Recht auf Rechtfertigung: Elemente einer Konstruktivistischen Theorien der Gerechtigkeit:** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

FORST, Rainer. **Contexts of Justice: Political philosophy beyond liberalism and communitarianism.** Translated by John Farrell. Berkeley and Los Angeles, CA: University California Press, 2002.

FORST, Rainer. **Kontexte der Gerechtigkeit: Politische Philosophie Jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange.** Translated by Joel Golb, James Ingram, and Christiane Wilke. New York: Verso, 2003.

GÜNTHER, Klaus. „Von der gubernativen zur deliberativen Menschenrechtspolitik – Die Definition und Fortentwicklung der Menschenrechte als Akt kollektiver Selbstbestimmung“. In: **Menschenrechte und Volkssouveränität in Europa: Gerichte als Vormund der Demokratie?** Gret Haller, Klaus Günther, Ulfrid Neumann (Hg.). Frankfurt am Main: Campus Verlag HmbH, 2011.

HABERMAS, Jürgen. **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

HABERMAS, Jürgen. **Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

HEGEL, G.W.F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou direito natural e ciência do Estado em compêndio**. Trad. Paulo Meneses [et al.]. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

HOBBS, Thomas. "**Leviathan**". New York: Oxford University Press, 1998.

HONNETH, Axel. **Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte**". Berlin: Suhrkamp, 2018.

HONNETH, Axel. **Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit**. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011.

HONNETH, Axel. **Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie**. Stuttgart: Reclam, 2001.

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

JAEGGI, Rahel. **Kritik der Lebensformen: Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen**. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2014.

KANT, Immanuel. **Zum ewigen Frieden (ZeF)**. In: Gesammelte Schriften, Vol. VIII. Königlich preussischen Akademie der Wissenschaft. Berlin: De Gruyter, 1980.

KANT, Immanuel. **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS)**. In: Gesammelte Schriften, Vol. IV. Königlich preussischen Akademie der Wissenschaft. Berlin: De Gruyter, 1980.

KANT, Immanuel. **Kritik der praktischen Vernunft (KpV)**. In: Gesammelte Schriften, Vol. V. Königlich preussischen Akademie der Wissenschaft. Berlin: De Gruyter, 1980.

KORSGAARD, Christine Marion (et. al). **The sources of normativity**. Edited by Onora O'Neill. New York: Cambridge University Press, 1998.

MARSHALL, T. H. **Citizenship and Social Class**. New York: Cambridge University Press, 1950.

OWEN, David. "Morality, Politics and the Right to Justification". In: **Justice, Democracy and The Right to Justification: Rainer Forst in Dialogue**. Edited by Rainer Forst. London: Bloomsbury, 2014.

PETTIT, Philip. **On the People's Terms: a republican theory and model of democracy**. New York: Cambridge University Press, 2012.

PETTIT, Philip. **Republicanism: a theory of freedom and government**. Oxford Clarendon Press, 1997.

RAZ, Joseph. **The Morality of Freedom.**: Oxford Clarendon Press, 1986.

RAWLS, John. **The Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993.

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

SHAPIRO, Ian. **The Moral Foundations of Politics**. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2003.

TUOMELA, R. **The Philosophy of Sociality: The shared point of view**. New York: Oxford University Press, 2007.

YOUNG, Iris M. **Justice and Politics of Difference**. Princeton: Princeton University Press, 1990.

WALZER, Michael. New York: **Spheres of Justice: a defense of pluralism and equality**. Basic Books, 1983.

SOBRE OS AUTORES

Elnora M. Gondim Machado Lima

Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professora Associada IV da Universidade Federal do Piauí – CEAD. Docente no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPI – Mestrado Profissional.

Eduardo Luft

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Pós-doutorado em Frankfurt – Alemanha. Professor dedicação exclusiva do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Hellen Maria de Oliveira Lopes

Doutora em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul com estágio sanduíche na Freie Universität Berlin - Alemanha. Professora dedicação exclusiva do Instituto Federal do Maranhão.

Thadeu Weber

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professor Titular (dedicação exclusiva) da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Direito da PUCRS.

Jardel de Carvalho Costa

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. Professor Adjunto – I da Universidade Estadual do Piauí – Dedicção Exclusiva. Coordenador do Grupo de Pesquisas em "Teoria Crítica, Teorias da Justiça e Direitos Humanos" – CNPq.

Nythamar de Oliveira

Doutor em Filosofia pela State University of New York. Pós-doutorado pela University of Miami - EUA. Pós-doutorado pela Universität Kassel – Alemanha. Pós-Doutorado pela University of Toledo – EUA. Professor titular da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Docente do Programa de Pós-Graduação em filosofia (mestrado e doutorado) da PUCRS.

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira

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/PNPD.

Emil Albert Sobottka

Doutor em Sociologia pela University of Münster – Alemanha. Pós-doutorado pela Universität Frankfurt. Pós-doutorado pela Universität Flensburg – Alemanha. Pós-doutorado pela Universität Zu Berlin – Alemanha. Professor titular da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUCRS.

Nathalie Almeida Bressiani

Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo – USP. Pós-doutorado pelo Centro Brasileiro de Análise e Planejamento – CEBRAP. Docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado) da Universidade Federal do ABC.

Felipe Gonçalves Silva

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Pós-doutorado pela Freie-Universität-Berlin. Pós-doutorado pelo Centro Brasileiro de Análise e Planejamento. Professor do departamento de filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS.

Francisco Jozivan Guedes de Lima

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Pós-doutorado em Filosofia pela PUCRS. Pós-doutorado em Direito pela PUCRS. Docente do Programa de Pós-graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado) da UFPI.

