

Teorias da Justiça

Julia Sichieri Moura, Charles Feldhaus & Odair Camati
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Teorias da Justiça

Teorias da Justiça

Julia Sichieri Moura

Charles Feldhaus

Odair Camati

Organizadores



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

T314

Teorias da justiça. / organizadores, Julia Schieri Moura, Charles Feldhaus e Odair Camati. 1. ed. (ebook) – Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2026. 284 p. (Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org

ISBN: 978-65-5121-240-6

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.223>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 190

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

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

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

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

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

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

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

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	11
A recepção <i>À paz perpétua</i>: Jurgen Habermas.....	19
Charles Feldhaus	
Produção e reprodução: a ordem social capitalista e a crise do cuidado	39
Pamela Pereira Prestupa	
Rawls e a educação para a formação do cidadão político	57
Celso de Moraes Pinheiro	
Qual normatividade? Uma leitura a partir da teoria rawlsiana tardia	69
Fernando Luís Steidel & Jorge Armindo Sell	
O problema da distinção entre teoria ideal e teoria não ideal em John Rawls	97
Antonio Frederico Saturnino Braga	
A prioridade da Liberdade na Teoria de Justiça de John Rawls	113
Julia Sichieri Moura	
A democracia em um cenário de crise e contradições políticas no capitalismo: perspectivas no modelo de justiça de Nancy Fraser..	139
Maria José Goulart Vieira	
Seria a abordagem das capacidades suficiente para lidar com as injustiças? Reflexões teóricas sobre o problema dos refugiados e imigrantes.....	155
Mateus Soares Flores	
Neurodireitos: em direção à regulação ético-jurídica das novas neurotecnologias	175
Alex da Silva Moreira & Murilo Mariano Vilaça	
O resgate da fraternidade política.....	193
Moara Ferreira Lacerda	

A dupla crise do capitalismo neoliberal: uma avaliação das alternativas de Habermas e Streeck.....	207
Tiago Mendonça dos Santos	
Revisitando o Equilíbrio Reflexivo Amplo numa Teoria Crítica da IA	257
Nythamar de Oliveira	

Apresentação

Esta coletânea contém alguns dos estudos apresentados durante o XX Encontro Nacional de Pós-graduação em Filosofia da AN-POF em Recife entre 30 de setembro e 04 de outubro de 2024 no Grupo de Trabalho Teorias da Justiça. O GT Teorias da Justiça (GTTJ) reúne periodicamente seus pesquisadores ao menos uma vez por ano, seja durante o Encontro Nacional de Pós-graduação em Filosofia da AN-POF, seja durante a realização do Simpósio Internacional Principia em Florianópolis. O GT Teorias da Justiça, também tem organizado em parceria com outras instituições eventos relacionados com as implicações éticas e políticas de novas tecnologias. Ao reunir, em tais ocasiões, os pesquisadores e as pesquisadoras para discutir este tipo de implicações, muitas vezes são convidados conferencistas para apresentar suas pesquisas em formato on-line ou presencialmente para ampliar a rede temática e de pesquisadores do GTTJ.

Uma questão que tem despertado o interesse dos pesquisadores diz respeito às principais teorias normativas sobre o que é justo. Nesse contexto, destaca-se o debate sobre qual deve ser o critério ou a métrica da igualdade: se são os bens sociais primários, a igualdade de recursos iniciais, uma lista de capacidades básicas, algum índice de utilidade social (como prazer e dor), as preferências dos indivíduos envolvidos, um índice monetário a ser redistribuído entre os membros da sociedade, uma combinação de aspectos monetários e identidades prejudicadas, ou, ainda, apenas a correção de identidades prejudicadas por meio de medidas reparativas focadas em aspectos culturais, entre

outras possibilidades. As novas tecnologias como a engenharia genética, a neurociência, a inteligência artificial e a robótica tem levantado preocupações a respeito do agravamento de questões de justiça social, tanto no que diz respeito aos tipos de discriminação social na dimensão cultural quando na dimensão da distribuição dos recursos monetários. Um dos temas que perpassa mais de uma das tecnologias supracitadas está relacionado com possíveis alterações no limite entre acaso e escolha, nos limites entre aquilo que somos como resultado da sorte ou destino e daquilo que somos como resultado de nossas escolhas deliberadas ou de nossos progenitores, aqui se poderia pensar nos efeitos da engenharia genética, da neurociência e da robótica na sociedade.

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

É importante observar que em 2024, durante a programação do Grupo de Trabalho Teorias da Justiça no XX Encontro Nacional de Pós-graduação em Filosofia da ANPOF o tema da justiça e das tecnologias foi preponderante, ocorrendo inclusive um minicurso com o professor e filósofo neozelandês Nicholas Agar. Agar discute as implicações éticas, políticas e normativas em geral das novas tecnologias em diversas de suas obras. Em *Liberal Eugenics. In Defense of Human Enhancement*, ele aborda a engenharia genética e sugere o método das imagens

morais como uma estratégia de avaliação de novas tecnologias comparando as novas tecnologias com tecnologias que já existem e através da comparação, identificando semelhanças e diferenças, e através de raciocínios por consistência procura encontrar respostas adequadas para as questões relacionadas com estas novas tecnologias. Os textos que compõem este volume refletem a abrangência temática e de autores e autoras que têm sido discutidos pelo grupo de trabalho. Além disso, é importante observar que, a partir de 2022 o GT Teorias da Justiça começou a organizar alguns eventos ou grupos de estudos sobre temas relacionados com as novas tecnologias. Convém destacar as quatro edições do Grupo de Estudos em Aprimoramento Humano e Justiça em parceria com o Grupo de Investigações Filosóficas sobre o Transhumanismo e Biomelhoramento humano da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), de tal maneira que até o momento já aconteceram quatro edições do respectivo grupo de estudos. A parceria entre o GT e o grupo de trabalho da Fiocruz supracitado também resultou na organização do I Workshop on News Technologies: Current and Future Political, Ethical and Social Issues em Londrina com a presença de importantes pesquisadores sobre a temática, entre eles, Nicholas Agar.

Sobre os textos publicados neste volume podemos destacar os seguintes argumentos. Feldhaus, em **A recepção À paz perpétua: Jürgen Habermas**, busca reconstruir a interpretação de Jürgen Habermas ao opúsculo de Immanuel Kant *À paz perpétua: um projeto filosófico*. Ele procura examinar o que ainda permanece atual e o que não permanece mais atual diante das condições históricas alteradas. Por isso, se pode dizer que Habermas começa a se dedicar de maneira mais sistemática ao opúsculo de Kant quando o texto completa dois centenários de publicação e após isso, publica diversos textos em que o debate em torno de um projeto de uma ordem mundial pacífica é um interlocutor constante. O objetivo de Habermas não é apenas avaliar a atualidade do projeto filosófico kantiano dois séculos depois, mas desenvolver uma concepção de direito internacional própria, apontando problemas

conceituais pelo distanciamento histórico do projeto kantiano, mas também sugerindo reformas nas Organizações das Nações Unidas.

Prestupa, em **Produção e reprodução: a ordem social capitalista e a crise do cuidado**, aborda a concepção de justiça de Nancy Fraser com ênfase no trabalho de reprodução social e nas práticas de cuidado, particularmente apontando para o fato de que, embora extremamente importante para o desenvolvimento de um sociedade capitalista, o trabalho de reprodução social, especialmente os trabalhos que envolvem o cuidado de outras pessoas são sistematicamente invisibilizados ou transferidos a grupos sociais desfavorecidos como mulheres e outros grupos racializados. Desta maneira, o texto procura mostrar que uma abordagem da justiça social que esteja de fato preocupada com uma sociedade mais igualitária precisa enfrentar o problema da invisibilidade dos trabalhos de reprodução social e de cuidado, sob risco de nunca superar questões centrais da justiça social como a igualdade de gênero.

No capítulo **Rawls e a educação para a formação do cidadão político**, Pinheiro reconstroi aspectos centrais da teoria da justiça como equidade de Rawls, com o objetivo de demonstrar o papel da sociedade na formação do cidadão político. Em particular, o autor explora o complexo desafio de definir o papel do Estado, sobretudo por meio da educação do cidadão, em uma sociedade caracterizada pelo pluralismo de cosmovisões e pelo liberalismo político. Encontrar a equação adequada entre formar um cidadão para o exercício do poder político na esfera pública da sociedade, ainda mais considerando o surgimento das novas mídias digitais, não parece ser uma tarefa fácil de ser realizada e este parece um dos maiores desafios das sociedades democráticas contemporâneas.

Steidel e Sell buscam, em **Qual normatividade? Uma leitura a partir da teoria rawlsiana tardia**, reconstruir alguns aspectos da teoria da justiça como equidade de John Rawls, em particular a relevância que a teoria do filósofo norte americano concede às abstrações na reflexão

filosófica a respeito da justiça. Com isso pretendem examinar o caráter mais ou menos realista de uma teoria da justiça dependendo de quanto uma teoria da justiça recorre às abstrações e idealizações. É importante lembrar, como fazem os autores, que Rawls principalmente em *O direito dos povos* sustenta que sua teoria da justiça é um tipo de utopia realista, ou seja, que busca desenvolver uma teoria da justiça não para os seres humanos que vivem em sociedades extremamente injustas, mas para os seres humanos que vivem em sociedades justas, e particularmente como uma teoria da justiça é capaz de fomentar o senso de justiça das pessoas e promover a estabilidade social pelas razões corretas.

Braga, em **O problema da distinção entre teoria ideal e teoria não ideal em John Rawls**, aborda um problema clássico da filosofia, a saber, a relação entre teoria e prática através de um exame da distinção entre teoria ideal e teoria não ideal de John Rawls, apontando que mesmo na teoria não ideal, em que existem condições que tornam mais difícil uma conformidade com os princípios de justiça, ainda opera algum tipo de idealização na justiça como equidade de Rawls, o que aponta na direção de algum tipo de primazia da teoria ideal em relação à teoria não ideal no sistema de Rawls. O que leva o autor a se dedicar a uma análise mais pormenorizada do conceito de utopia realista na justiça como equidade.

Moura, em **A prioridade da Liberdade na Teoria de Justiça de John Rawls**, apresenta os princípios da teoria da justiça como equidade de John Rawls, bem como algumas críticas a essa abordagem, incluindo aquelas formuladas por Thomas Pogge ao segundo princípio, a saber, ao princípio da igualdade, e que levaram Rawls a realizar algumas modificações em sua concepção de justiça a fim de responder a este tipo de objeções, particularmente apontando que a ordem lexical entre princípios de justiça não pode ser ignorada, além de que pode ser empregada para responder algumas das objeções dos críticos à concepção de Rawls.

Vieira, em **A democracia em um cenário de crise e contradições políticas do capitalismo: perspectivas no modelo de justiça de Nancy Fraser**, busca reconstruir e examinar a concepção de direito internacional da pensadora Nancy Fraser num diálogo com outros pensadores numa tentativa de definir em que consiste a crise de legitimidade da democracia nas sociedades contemporâneas e como o capitalismo financeirizado ocupa um papel importante na explicação das tendências de crise no capitalismo tardio, assim como apontar que tipo de solução a defensora do dualismo redistribuição e reconhecimento oferece às patologias sociais contemporâneas.

Flores, em **Seria a abordagem das capacidades suficiente para lidar com as injustiças? Reflexões teóricas sobre o problema dos refugiados e imigrantes**, busca mostrar que a concepção de justiça baseada na abordagem das capacidades, ou abordagem do desenvolvimento humano, é capaz de dar conta de diversas questões relacionadas com a justiça social e os problemas de imigração e dos refugiados e ao fazer isso procura responder algumas objeções à abordagem, como aquela apresentada por Nancy Fraser de que a abordagem das capacidades seria limitada demais para enfrentar o problema da imigração e dos refugiados, uma vez que a abordagem do ganhador de Prêmio Nobel de economia privilegia as questões relacionadas com a justiça distributiva, mas ignora as questões relacionadas com as demandas por reconhecimento.

Moreira e Vilaça, em **Neurodireitos: em direção à regulação ético-jurídica das novas neurotecnologias**, abordam alguns dos desafios éticos e legais resultantes dos avanços tecnológicos no campo das neurociências enfatizando a importância dos neuro direitos como elemento fundamental do enfrentamento dos respectivos desafios e defendendo a necessidade e o desenvolvimento de regulamentações específicas das novas tecnologias levando em considerações suas características específicas visando um uso responsável das tecnologias supracitadas.

Lacerda, em **O resgate da fraternidade política**, busca restabelecer a fraternidade como um princípio relevante na filosofia política contemporânea mostrando como ela se distingue de outros valores importantes das sociedades liberais contemporâneas como solidariedade, igualdade e amizade cívica, mostrando como um certo conceito de fraternidade na política se relaciona com a concepção de igualdade contida no princípio da diferença da justiça como equidade de John Rawls para apontar quanto ainda é relevante o ideal de fraternidade política para as sociedades atuais.

Dos Santos, em **A dupla crise do capitalismo neoliberal: uma avaliação das alternativas de Habermas e Streeck**, busca analisar duas estratégias diferentes de tentativa de sair da crise do capitalismo neoliberal contemporâneo, a saber, a solução para cima de Jürgen Habermas e a solução para baixo de Wolfgang Streeck. Habermas acredita que a crise do capitalismo exige expandir as instituições democráticas para fora do Estado estabelecendo instituições internacionais mais robustas que contenham os imperativos sistêmicos que minam a legitimidade das democracias contemporâneas, ao passo que Streeck pensa em fortalecimento regional e presta atenção ao papel relevante que os Estados nacionais ainda ocupam no enfrentamento das crises do capitalismo.

De Oliveira, em **Revisitando o Equilíbrio Reflexivo Amplo numa Teoria Crítica da IA**, realiza uma reformulação do conceito de equilíbrio reflexivo amplo a fim de desenvolver uma concepção de teoria crítica da sociedade decolonial da inteligência artificial com o intuito de promover um tipo de igualitarismo interseccional (que inclui diferentes dimensões das discriminações sociais como raça, gênero, etnia, classe social, idade, etc). O objetivo é promover uma sociedade com inclusão digital dentro de um programa de pesquisa denominado de construcionismo social mitigado diante das ameaças suscitadas pelas novas tecnologias baseadas em inteligência artificial ao caráter deliberativo da esfera pública política.

A recepção *À paz perpétua*: Jurgen Habermas

Charles Feldhaus¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.223.01>

1 Introdução

A partir de 1995, Habermas começa a publicar uma série de textos sobre *À paz perpétua: um projeto filosófico* de Kant, merece especial atenção aqui aquele que ele publica em comemoração ao bicentenário de publicação *À paz perpétua: um projeto filosófico* (publicado em 1795) com o título *A ideia kantiana da paz perpétua - à distância histórica de duzentos anos*. Este texto foi inicialmente publicado numa coletânea de diversos autores, e posteriormente, como capítulo de livro na obra de Habermas *A inclusão do outro. Estudos de teoria política* (o original foi publicado em 1996). Depois disso, Habermas tem dedicado vários estudos ao tema do direito internacional numa tentativa de expandir o modelo discursivo de democracia (às vezes denominado de modelo deliberativo de democracia) à esfera internacional e ao fazer isso, o debate com a visão de Kant em *À paz perpétua: um projeto filosófico* é tema recorrente. Destes estudos apontarei apenas aqueles que considero mais relevantes e aqueles que o próprio Habermas (2012, p. 40, nota) aponta como os que tratou “mais detalhadamente da ideia de Kant de um direito cosmopolita”, a saber, o capítulo de *O ocidente dividido*, particularmente na parte IV - *O projeto kantiano e o ocidente dividido*, capítulo 8, A

¹ É professor associado da Universidade Estadual de Londrina. Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: charlesfeldhaus@gmail.com

constitucionalização do direito internacional ainda tem uma chance?, em que Habermas aborda as perspectivas da constitucionalização do direito internacional sob a inspiração kantiana após o ataque de 11 de setembro de 2001 ao World Trade Center e a mudança de postura dos Estados Unidos da América na esfera internacional. Outro estudo é o capítulo 11 da obra de Habermas *Entre naturalismo e religião. Estudos filosóficos de 2005, - Uma constituição política para a sociedade mundial pluralista?*, em que ele pretende mostrar que a alternativa kantiana de uma república mundial versus uma federação de Estados livres é incompleta e como o projeto kantiano pode ser estendido com base nas circunstâncias históricas atuais (Habermas, 2007, p. 349); e, por conseguinte, se pode dizer que Habermas inicia sua recepção do opúsculo abordando alguns dos aspectos centrais de *À paz perpétua* de Immanuel Kant a partir do aniversário do bicentenário da obra de Kant em *A inclusão do outro* e nos livros subsequentes, Habermas trata inicialmente das mudanças ocasionadas pela mudança de postura dos Estados Unidos da América após o ataque terrorista de 11 de setembro e o retorno do espectro de objeções realistas (como as Carl Schmitt) ao regime dos direitos humanos no direito internacional estabelecido mais robustamente após o final da Segunda Guerra Mundial. Obviamente, que muita coisa aconteceu desde a publicação deste estudo em comemoração ao bicentenário do opúsculo e Habermas não tem deixado de se manifestar sobre muitos desses eventos depois disso, como a guerra entre Ucrânia e Rússia e a guerra entre Israel e o grupo terrorista do Hamas, mas não é foco do presente estudo tentar mapear a posição de Habermas sobre esses eventos assim como não será possível abordar todas as oportunidades em que Habermas trata do opúsculo de Kant, o foco do presente estudo é a recepção de *À paz perpétua: um projeto filosófico* na obra *A inclusão do outro*, fazer mais do que isso exigiria um estudo mais robusto do que um capítulo permite abordar, provavelmente seria necessário um livro para abordar todas as complexidades do tema.

2 Algumas definições e seus problemas

É importante observar que Habermas chama à atenção ao tratar do opúsculo de Kant é a introdução de uma terceira categoria na teoria do direito, a saber, a do direito cosmopolita. Antes existiam apenas o direito do Estado (na esfera nacional) e o direito das gentes (na esfera internacional) (Habermas, 2018, p. 281). Habermas considera surpreendente que com a nova categoria jurídica introduzida Kant pretende acabar com toda a guerra, ou seja, um tipo de pacifismo jurídico, entretanto, na sequência de seu texto, o que Habermas busca mostrar é que a estrutura jurídica tal como apresentada e desenvolvida por Kant no opúsculo seria insuficiente para garantir o objetivo final de garantir a eliminação de toda a guerra. Obviamente, outros pensadores e leitores do projeto de uma ordem mundial pacífica de Kant, como Friedrich Gentz, Friedrich Wilhelm v. Schütz criticaram a própria ideia da eliminação completa da guerra da esfera internacional como algo possível ou até mesmo como algo desejável em si mesmo, ou seja, alguns tendem a considerar não apenas os aspectos negativos das guerras, mas encontram nelas aspectos positivos, razão pela qual não consideram desejável eliminar completamente tais conflitos, embora reconheçam que a redução dos conflitos bélicos seja desejável.

Na primeira seção do texto comemorativo ao bicentenário do opúsculo de Kant, Habermas identifica o fim almejado pela condição jurídica (federação de Estados livres em *À paz perpétua*) como a eliminação da guerra (Habermas, 2018, p. 283), se bem que seja citado aqui não o opúsculo mas as considerações conclusivas de Kant em *A doutrina do direito* (primeira parte de) *A metafísica dos costumes* (MS AA 06:354).² Além disso, a justificação da condição pacífica se sustenta na eliminação dos males praticados (não exatamente o número de vítimas fatais, mas horror da violência, devastação, pilhagem, empobrecimento

² As citações da obra de Kant seguem o padrão de citação das obras completas de Immanuel Kant da Academia de Berlim.

dos países, embrutecimento dos costumes através das práticas de atos vis como a espionagem, a propagação de falsas notícias, a perfídia, o emprego de franco-atiradores e assassinos, entre outros) pelos príncipes europeus da época através da contratação de exércitos mercenários e as consequências das guerras (como subjugação, perda da liberdade e dominação estrangeira); o conceito de paz pressuposto na proposta kantiana se encontra na eliminação completa da guerra através do estabelecimento de uma liga de paz (Habermas, 2018, p. 284). Ainda a respeito do conceito de guerra empregado por Kant no opúsculo e em outros textos em que aborda o tema da ordem mundial pacífica, Habermas (2018, p. 284) ressalta que os conflitos, as guerras eram compreendidos como limitados em termos espaciais, envolvendo normalmente apenas Estados individuais e alianças de Estados individuais mas não guerras mundiais como presenciou o século XX. Kant também pensava em guerras de gabinete e limitadas do ponto de vista técnico, em que ainda era possível diferenciar claramente entre quem eram os combatentes e quem era a população civil, não em guerras com armas de destruição em massa e com bombardeios em que é cada vez mais difícil evitar causar mortes de civis. As guerras de então também eram guerras com objetivos políticos precisos e definidos, não as guerras de extermínio presenciadas pelo século passado e começo do século atual em que o objetivo muitas vezes é a eliminação de certos grupos humanos da face da terra com base nos mais diversos tipos de ideologia. Desta forma, a perspectiva kantiana transita no âmbito das premissas de uma guerra limitada tanto do ponto de vista espacial, quanto técnico e normativo, dado que Kant proíbe o emprego da guerra a não ser sob certas condições e restringe o emprego de certas práticas durante os conflitos militares (o que é claramente expresso no sexto artigo preliminar de *À paz perpétua* (ZeF AA 08:346-7). O problema aponta Habermas é que se consideramos o que Kant diz dos parágrafos §§ 56-58, que tratam do direito à guerra, do direito na guerra e do direito depois da guerra respectiva, se observa que pertence à condição natural entre os

Estados e não ao direito cosmopolita propriamente dito e por causa disso não poderiam ser considerados direitos no sentido estrito do termo, razão pela qual, Habermas defende que não poderíamos ainda falar de um crime de guerra com base em Kant. Apenas com os desenvolvimentos subsequentes do direito internacional, como o julgamento de crimes de guerra após a Segunda Guerra Mundial, se poderia falar do ato de guerra como um crime.

Por causa disso, Habermas compreende que a proposta de Kant precisa ser capaz de explicar a diferença entre o direito das gentes ou o que poderíamos chamar de direito internacional clássico se diferencia do direito cosmopolita como terceira categoria do direito e que permita falar de um ato de guerra como um tipo de crime, nas palavras de Habermas (2018, p. 285) “precisa indicar [...] [ou] dizer o que é específico nesse *ius cosmopoliticum*”. Habermas entende que a estratégia kantiana para superar esta dificuldade é o recurso à analogia entre a passagem do Estado de natureza dos indivíduos a um Estado civil ou social e a passagem dos Estados numa condição natural a uma condição jurídica em que sua conduta entre si seria regulada por algum tipo de instituição internacional (que Kant às vezes defende que seja um Estado mundial, às vezes defende que seja um federação de Estados livres). Como aponta Habermas (2018, p. 286), em *Sobre a expressão corrente* Kant ainda defende um Estado universal de povos (ideia positiva), em *À paz perpétua* surge o substituto de uma federação de Estados livres (substituto negativo) e Kant se preocupa em distinguir cuidadosamente entre uma liga de povos e um Estado de povos em 1795 apenas. A diferença específica entre os Estados individuais, aos quais os cidadãos precisam se submeter, e a instituição internacional, a qual os Estados individuais de alguma forma se encontram comprometidos é que no primeiro caso os cidadãos “se submetem às leis coercitivas públicas de um poder superior” e com isso perdem sua independência, ao passo que os Estados como membros de uma federação ainda mantêm esta independência ou soberania. Os Estados individuais mantêm todas as suas prerro-

gativas exceto a prerrogativa de iniciar arbitrariamente a guerra com outros Estados e com isso, diz Habermas (2018, p. 287) os Estados individuais “não são absorvidos em uma república mundial dotada dos atributos de um Estado”. Habermas aponta que com base na maneira como Kant conceitualiza a distinção entre a federação de Estados livres e a condição natural entre os Estados no âmbito do direito clássico ou do direito das gentes é a superação da força vinculante débil existente entre os Estados em tal condição e o estabelecimento de um vínculo mais forte e duradouro entre os povos em um congresso permanente de Estados ou liga de povos que possui o atributo da permanência (Habermas, 2018, p. 287). Contudo, Habermas considera que existe algum tipo de contradição entre a diferença específica do direito cosmopolita na forma de uma federação de Estados livres e o que de fato se alcança por meio da construção jurídica proposta. A contradição se encontraria entre o caráter de permanência pretendido e supostamente garantido pela condição cosmopolita de uma federação de Estados livres e a definição da federação propriamente dita que parece ser adversa a qualquer tipo de permanência, uma vez que, como diz Habermas (2018, p. 287), Kant entende como congresso permanente de Estados ou como a federação de Estados livres como um tipo de reunião arbitrária entre diversos Estados que pode ser dissolvida a qualquer momento e não como uma federação similar ao modelo dos Estados Unidos da América que possui um caráter vinculante aos Estados membros e que não pode ser dissolvida arbitrariamente. Na verdade aqui Habermas está recorrendo quase *ipsis literis* a uma passagem do § 61 de *A doutrina do direito*, em que Kant diferencia o seu congresso permanente de Estado, como “uma reunião voluntária de diferentes Estados, suscetível de ser dissolvida a qualquer momento” e que por sua vez se distingue de “uma união (como a dos Estados americanos) que esteja baseada numa Constituição política e que seja, portanto, indissolúvel” (MS AA 06:351, Kant, 2011, p. 239). O ponto da crítica de Habermas aqui é a ausência por parte de Kant de uma explicação mais detalhada de como a perma-

nência da instituição assim estabelecida possa ser assegurada sem a presença de uma constituição mundial assim como no modelo federativo norte americano. Em outras palavras, “a Federação, que estabelece a paz de modo duradouro, deve se diferenciar de uma aliança temporária” (Habermas, 2018, p. 287-8), a fim de que os Estados membros se sintam obrigados a resolver os seus conflitos ou diferenças com outros Estados através dos procedimentos estabelecidos pela federação de Estados livres ou congresso permanente de Estados e não através de conflitos militares, todavia, não parece conseguir oferecer elementos suficientes para diferenciar a federação de uma simples aliança entre os Estados e com isso garantir a obrigatoriedade das decisões e deliberações da federação aos Estados membros e precisa se basear apenas na “autovinculação moral dos governos” (Habermas, 2018, p. 288), ou seja, a decisão de cumprir ou não com as deliberações e acordos medidos pela federação de Estados livres depende em grande medida de motivações morais e interesses pessoais dos Estados membros, os quais podem se sentir motivados a deixar a federação ou pura e simplesmente não cumprir suas partes nos acordos, caso contrariem de maneira significativa seus interesses. Problema este que Habermas (2018, p. 288) sustenta que Kant tinha consciência e que tentou disfarçar através de um apelo à necessidade de a razão fundamentar este tipo de obrigação nos moldes de um juízo sintético *a priori* do direito. Habermas entende que o apelo à razão não resolve o problema, mas o deixa em aberto, dado que ainda continua a ser resolvido o problema de como pode ser assegurada a permanência da “autovinculação de Estados” que ainda mantém sua soberania diante da federação de Estados livres, particularmente se pretende-se defender, como faz Kant em *Sobre a expressão corrente* (AA 08:307) e em *A metafísica dos Costumes* (MS AA 06:352) que o direito cosmopolita não é baseado na ética e na filantropia, mas no direito, ou como diz Habermas (2018, p. 289) se a instituição proposta “não deve ser uma organização moral, mas sim jurídica” é necessário pensar, com Kant, mas para além de Kant, no

estabelecimento de uma constituição jurídica para que seja garantido estatuto da permanência. Se bem que Habermas reconhece no mesmo trecho que a opção de Kant de não se comprometer com a constituição possa ser considerada como realista do ponto de vista histórico, ou seja, o momento histórico em que Kant viveu ainda não era favorável à implementação de algum tipo de constituição mundial à federação de Estados livres. Talvez pudéssemos com Habermas, contra Habermas e para além de Habermas, dizer que provavelmente hoje ainda não estamos preparados para uma constituição mundial. Simplesmente supor que a Carta das Nações Unidas é um tipo de constituição global como Habermas faz também não é suficiente para garantir às decisões da ONU o poder vinculante que Habermas tanto reclama por faltar na proposta de Kant.

No período histórico de Kant ainda predominava, conforme Habermas (2018, p. 289) o sistema de potências em que apenas Estados nacionais eram sujeitos do direito internacional (e não os indivíduos também, como parece pressupor o direito cosmopolita de Kant), que distinguia entre soberania externa e soberania interna, em que ainda era bastante recorrente o recurso às razões de Estado e a separação entre a política interna e a política externa de um país. Habermas entende que esta visão clássica do direito internacional que informou a elaboração da proposta de Kant de uma ordem mundial pacífica e que por causa da noção de soberania que lhe é correlata é um dos fatores principais que impede uma constituição cosmopolita mais robusta e que permita garantir o estatuto da permanência e que seria esta mesma visão clássica de pano de fundo que teria levado Kant a recusar a ideia de uma monarquia universal (ZeF AA 08:367) como solução ao problema e excluído a proposta de um Estado mundial como alternativa, todavia, acredito que aqui Habermas está confundindo duas coisas diferentes em seu diagnóstico. A recusa de Kant de uma monarquia universal e a substituição de uma república mundial por uma federação de Estados livres e é preciso considerar que as razões de Kant para

recusar a monarquia universal e propor a substituição da república mundial pela federação de Estados livres são completamente distintas e não podem ser empregados de maneira intercambiável para explicar o que Habermas pretende explicar em sua recepção de *À paz perpétua* de Kant. A recusa de uma monarquia universal é a recusa de uma forma específica de estrutura jurídica global por causa de seu modo de implementação, a saber, uma monarquia universal seria estabelecida através da fusão de todos os Estados do globo terrestre em um único Estado mundial através da coerção, através da força física e militar; outras formas de Estado mundial, entre as quais Kant se refere às vezes a uma república mundial, seriam estabelecidas de maneira voluntária assim como a federação de Estados livres e não através da força e da coerção; além disso, quando introduz a ideia de uma federação de Estados livres como substituto ao Estado mundial Kant inicia seu raciocínio de maneira condicional, dando claramente a impressão que esta alternativa da federação é resultado das condições históricas desfavoráveis (do realismo de Kant como mencionado por Habermas) e não um recusa em si da ideia de qualquer estrutura Estatal global, caso as condições fossem favoráveis e caso fosse implementada de forma distinta do que seria o caso de uma monarquia universal, a saber, através da força. Em outras palavras, apenas uma monarquia universal, mas não uma república mundial poderia ser considerada nos termos de Kant como um despotismo sem alma (ZeF AA 08:367). Por fim, Habermas conclui a primeira seção sustentando que por causa da incapacidade de Kant superar o horizonte das experiências históricas do seu tempo relativas ao direito internacional clássico ele precisou recorrer à filosofia da história, em particular a ideia de um propósito ou intenção secreta da natureza e buscar mostrar algum tipo de harmonia entre a moral e a política através do conceito normativo de publicidade.

3 O projeto kantiano à luz dos últimos duzentos anos: acertos e erros

Na segunda seção, Habermas aborda três tendências naturais que buscam mostrar, do ponto de vista de uma filosofia da história, que o autointeresse esclarecido dos Estados individuais seriam favorecidos por uma federação de Estados livres ou uma liga de nações. As três tendências são: a. Natureza pacífica das repúblicas; b. Força geradora de comunidades do comércio mundial; c. função da esfera pública política. Habermas (2018, p. 290) considera que uma consideração histórica destas três tendências indicadas por Kant é instrutiva tanto porque seu significado foi desmentido pelos desenvolvimentos históricos dos dois últimos séculos quanto por que evidenciam um tipo de dialética particular. Primeiramente, as premissas sob as quais Kant baseou seus argumentos ao empregar estas três tendências em seu projeto de uma ordem mundial pacífica não são mais corretas; em segundo lugar, podemos considerar esta avaliação histórica das tendência como um mote para desenvolver uma concepção de direito cosmopolita reformulada e adiante aqui, embora não tenha espaço para desenvolver isso aqui, que depois deste texto comemorativo aos duzentos anos de *À paz perpétua*, Habermas se devota sistematicamente em diferentes obras a expandir sua concepção de direito de *Facticidade e validade* à esfera internacional num diálogo constante com a proposta de Kant de um lado e com o processo de estabelecimento de um regime continental na Europa por outro.

O argumento da primeira tendência supracitada sustenta que “as relações internacionais perdem seu caráter belicista” (Habermas, 2018, p. 291) na medida em que a forma de governo republicana se difunde entre os Estados do mundo. A ideia básica do argumento ou tendência é que na medida em que os cidadãos precisam ser consultados, mesmo que de maneira contrafactual através da ideia de contrato originário como guia das decisões de seus representantes políticos, se

“deve haver a guerra” e como são os cidadãos que arcam com os principais ônus de um guerra tanto do ponto de vista financeiro como do ponto de vista de vidas humanas perdidas, é altamente provável que os cidadãos não desejem começar jogo tão nefasto e optem por não iniciar a guerra e com isso a probabilidade da guerra acontecer seja muito menor do que através de escolhas dos soberanos como meros jogos privados como era comum na época de Kant. Habermas compreende que o argumento de Kant teria sido refutado pela história dos últimos duzentos anos, principalmente se for considerada a força mobilizadora da ideia de nação e o surgimento e o crescimento do nacionalismo. Nas próprias palavras de Habermas, “Kant não poderia prever que a mobilização em massa de recrutas inflamados pelo nacionalismo poderia conduzir a uma época de guerras de libertação devastadoras e descontroladas do ponto de vista ideológico” (Habermas, 2018, p. 292). Todavia, Habermas (2018, p. 292) reconhece que do ponto de vista histórico o primeiro argumento de Kant pode ser considerado ao menos parcialmente correto, uma vez que os países em que o modo de governar republicano (que Habermas identifica com a forma de governo democrática, mesmo que Kant tenha recusado esta possibilidade às democracias) se comportam de maneira geral de modo mais pacífico do que as formas de governo autoritárias (que Kant chamou de despóticas) ao menos entre si, ou seja, estatisticamente as democracias não tem feito menos guerras do que outras formas de governo, mas ao menos mutuamente as democracias costumam não empreender conflitos bélicos, o que não significa que não possa volta e meia acontecer divergências comerciais, diplomáticas e de outros tipos entre democracias. Além disso, as motivações para empreender a guerra, por causa da difusão da forma de governo democrática, tem assumido um caráter diferente, a saber, muitas guerras hoje são empreendidas exatamente como uma estratégia de difusão na esfera internacional do modo de governo democrático e não autoritário ao redor do globo e não mais com base em razões de Estado e por isso muitas guerras (ou intervenções militares)

são percebidas como baseadas não em interesses nacionais do país que empreende a guerra, mas como uma imposição da forma de governo democrática e dos direitos humanos (Habermas, 2018, p. 292-3). O problema deste tipo de modificação na dinâmica da guerra nas relações entre os Estados é que muitas vezes o pretense interesse em difundir a forma de governo democrática e os direitos humanos mascara outros tipos de interesse comerciais ou diplomáticos na esfera internacional, o que normalmente levanta a objeção do uso ideológico do discurso dos direitos humanos na esfera internacional, um tema que de alguma forma Habermas retoma no final do capítulo ao enfrentar o realismo político na esfera internacional de Carl Schmitt.

No que diz respeito ao segundo argumento, relacionado com a influência do espírito do comércio na manutenção da paz, Habermas (2018, p. 293) considera que Kant errou, mas também acertou de maneira indireta. Kant está correto que de alguma forma a expansão do comércio tem a força de aproximar Estados diferentes e fomentar interações pacíficas entre os Estados, mas não garante que tais interações sejam pacíficas e se poderia dizer que o comércio pode se tornar sob certas circunstâncias a motivação para conflitos até mesmo militares entre Estados. Habermas (2018, p. 293-4) chama à atenção para o fato que Kant, diferentemente de Hegel e Marx depois dele, não ter percebido que o processo crescente de interações comerciais possibilitado pela Revolução Industrial seria causa de tensões entre povos e dentro do próprio Estado entre classes sociais e que governos autoritários reiteradamente costumam desviar tais conflitos sociais internos para fora e buscar neutralizar estes conflitos com algum tipo de êxito na esfera internacional por meio de políticas externas. Enfim, o processo de autonomização do direito internacional através do processo de globalização da economia que torna as economias nacionais cada vez mais frágeis a fluxos de capitais, empresas multinacionais e outros fatores externos torna cada vez mais frágeis as economias locais e torna cada vez mais tênue a separação do direito internacional clássico entre política

interna e política externa e esvaziavam o conceito clássico de soberania nacional. Enfim, através desse processo “a política nacional perde o domínio sobre as condições gerais da produção” (Habermas, 2018, p. 295) e fica cada vez mais difícil os governos nacionais garantirem a lealdade das massas e lidar com a crescente pressão da crise de legitimidade do capitalismo tardio.

No que diz respeito ao terceiro argumento, relacionado com o papel do princípio da publicidade e da esfera pública contra o suposto caráter quimérico de uma liga de povos ou uma federação de Estados livres ou um congresso permanente de Estados (Kant oscila entre estas terminologias entre seus escritos de filosofia prática e filosofia da história). Habermas (2018, p. 297) sustenta que Kant não poderia prever a mudança estrutural da esfera pública burguesa e escreveu ainda num contexto histórico em que contava “com a transparência de uma esfera pública acessível a argumentos razoáveis, com características literárias, que era sustentada pelo público de uma camada relativamente pequena de cidadãos cultos”. Kant não tinha como prever as mudanças retratadas por Habermas em *Mudança estrutural da esfera pública - Investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa* e muito menos as mudanças que ocorreriam na esfera pública através da invenção das novas mídias digitais, o que é retratado em *Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa*. Habermas adentra numa breve reconstrução do desenvolvimento da esfera pública recente e como acontecimentos como a guerra do Vietnã e do Golfo mobilizaram a esfera pública global e mais recentemente a ONU organizou eventos a respeito de temas de política interna global (como ecologia, crescimento populacional, pobreza e clima). Todavia, ele entende que “ainda não existe uma esfera pública mundial nem tampouco uma esfera pública europeia” (Habermas, 2018, p. 299), embora seja urgente, para enfrentar os desafios da humanidade atualmente que tal fosse desenvolvida.

Habermas (2018, p. 301) sustenta que o exame realizado até agora a respeito da atualidade do projeto kantiano de uma ordem

mundial pacífica baseado numa condição cosmopolita exige modificações “caso não queira perder contato com uma situação mundial radicalmente modificada”. Se bem que Habermas reconhece que a ideia de Kant não estacionou no tempo, mas inclusive ganhou corpo no campo da realidade com a fundação inicialmente das Liga das Nações e sua posterior reformulação na Organização das Nações Unidas após o final da Segunda Guerra Mundial. Habermas (2018, p. 301) ainda faz referência ao Pacto de Kellog (1928) que implica no banimento da guerra e que nos Tribunais de Nuremberg e Tóquio que converteram num tipo de delito penal o próprio ato de guerra e se chegou finalmente até a ideia de crimes contra a humanidade. Novamente, a ideia de dignidade, um dos conceitos fundamentais da filosofia kantiana em obras como a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, se torna um conceito central no direito internacional. Em *Sobre a constituição da Europa - O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos*, Habermas mostra como a noção de dignidade humana esteve vinculada à noção de direitos humanos desde o início e serve como um tipo de dobradiça conceitual que permite inclusive a gestação de novas categorias de direitos humanos. Com isso, com Kant e para além de Kant, o direito internacional passou do direito internacional clássico (que Kant ainda chamava de direito das gentes) ao direito cosmopolita através de duas inovações conceituais: a) o estabelecimento da guerra como um crime e b) a expansão do direito penal internacional para incluir os crimes contra a humanidade (Habermas, 2018, pp. 301-2) e com isso o direito de visita previsto no terceiro artigo definitivo de *À paz perpétua* e que de alguma forma apontava na direção dos seres humanos individuais como sujeitos do direito internacional se expande, garantindo não apenas o direito a entrar e sair de um país estrangeiro livremente, mas também a proteção contra a violação da sua dignidade humana em diferentes aspectos, mas também a possibilidade de atribuição de responsabilidade penal aos sujeitos do direito internacional pelos crimes cometidos contra seres humanos ou grupos de seres.

4 Revisão nos conceitos fundamentais: soberania externa e sociedade mundial e paz

Na terceira seção do texto em homenagem ao bicentenário do opúsculo, Habermas sustenta que alguns conceitos fundamentais da concepção kantiana de direito internacional precisam ser revisados, a saber, os conceitos de a) soberania interna clássica dos Estados; b) sociedade mundial; e, c) paz. A respeito do primeiro conceito, soberania interna, Habermas (2018, p. 302) entende que a estrutura jurídica proposta (a liga dos povos) e sua relação com a soberania dos povos não é consistente com o fim proposto e que o direito cosmopolita precisaria ser institucionalizado de algum modo que garantisse a vinculação dos governos individuais e para isso seria necessário uma estrutura jurídica mais robusta que pudesse ao menos poder fazer com que os membros se comportassem de acordo com o direito cosmopolita estabelecido, seria necessário atribuir à instituição cosmopolita algum tipo de poder de sanção para garantir o cumprimento do direito estabelecido, em outras palavras, Habermas parece querer dizer que a liga de povos precisaria assumir “funções de Estado” e entre estas também receber algum tipo de constituição. Habermas (2018, p. 303) defende que a Carta das Nações Unidas deveria ser adotada como um tipo de constituição do direito cosmopolita e o Conselho de Segurança deveria passar por alguns tipos de reformas. Aqui é importante observar que Habermas já não está examinando a proposta literal do texto de Kant, mas sua implementação concreta no terreno da realidade através da criação da Organização das Nações Unidas.

Não por acaso, Habermas se devota também a defender posição divergente da adotada por Kant em seus textos, quando defende o estabelecimento de algum tipo de exército mundial para a Organização das Nações Unidas como meio de sancionar o cumprimento de suas decisões e regulamentações. Kant, diferentemente, havia banido completamente os exércitos permanentes em seu terceiro artigo preliminar.

Ainda no que diz respeito às reformas do poder de sanção, o processo de decisão do Conselho de Segurança deveria seguir procedimentos mais democráticos e também receber uma composição que melhor espelhasse o cenário atual e menos o cenário do final da Segunda Guerra Mundial quando foi criado.

No que diz respeito ao segundo conceito, o de sociedade mundial, Habermas (2018, p. 305) sustenta que Kant foi inconsequente porque se baseou no conceito de soberania absoluta (de origem hobbesiana provavelmente) e no conceito de Federação de Estados livres e não como uma união de cidadãos do mundo, em outras palavras, mesmo que Kant tenha sinalizado com o terceiro artigo definitivo a ideia de um cidadão do mundo, os conceitos de soberania e federação que emprega no desenvolvimento da proposta levam a pensar a sociedade mundial como composta de Estados apenas (e não de Estados e indivíduos). O ponto de Habermas é que no modelo kantiano a autonomia dos cidadãos somente pode ser alcançada através da mediação dos Estados individuais e suas soberania inalienável, o que torna difícil chegar a ideia de pertencimento ao direito internacional como portadores de direitos individuais como membros de uma associação como livres e iguais, a saber, a ideia de direitos humanos (Habermas, 2018, p. 305-6). É importante observar que Habermas empreende no capítulo em questão uma resposta às críticas de Carl Schmitt aos direitos humanos e seu uso ideológico na esfera internacional, desta forma, inicia seu diálogo com o realismo político neste momento do texto, mas como não é foco abordar este tema aqui não serão apresentados grandes detalhes do debate.

No que diz respeito ao conceito de paz propriamente dito, Habermas (2018, p. 313) propõe ampliar a compreensão negativa de paz empregada por Kant como ausência de violência (real ou iminente), uma vez que considera tal insuficiente considerando o contexto histórico atual, particularmente porque hoje guerras são travadas por causas sociais e o objetivo da paz e manutenção da paz exige não mais apenas

ausência de violência ou agressão entre as partes, mas a manutenção de uma convivência tranquila e que pode incluir até mesmo intervenções humanitárias.

5 Reforma na Organização das Nações Unidas

Habermas já havia introduzido alguns aspectos de sua proposta de reforma da Organização das Nações Unidas anteriormente no texto, contudo, a seção quatro é aquela em que se devota mais profundamente à questão. Por mor da brevidade, dado que o tema aqui é a recepção do pensamento de Kant e não o modelo discursivo para esfera internacional, a proposta de Habermas se resume aos seguintes pontos: a) o estabelecimento de um parlamento mundial (com duas casas); b) construção de um sistema judicial mundial; c) uma reorganização do Conselho de Segurança (2018, p. 314-5). A ideia básica é transformar a Assembleia da ONU num tipo de parlamento global com representantes dos Estados e dos cidadãos; o tribunal internacional deveria ter suas competências ampliadas e se estabelecer de maneira permanente e não apenas de forma *ad hoc*; o Conselho de Segurança deveria espelhar melhor as relações de poder atuais e não aquelas do fim da Segunda Guerra Mundial e funcionar por um sistema de voto de maioria e não ter mais o sistema de veto de grandes potências. A proposta habermasiana também propõe um fortalecimento dos regimes continentais e a criação de um nível intermediário além do nível global e dos Estados para lidar com as questões de política interna mundial.

6 Considerações finais

Como foi possível observar, Habermas realiza uma avaliação do projeto de uma ordem mundial pacífica de Kant em *À paz perpétua* considerando as mudanças históricas ocorridas nos últimos duzentos anos

e propõe algumas reformulações conceituais da proposta, embora ele também considere que a proposta permanece bastante atual e de certa forma entrou no campo da prática concreta com o estabelecimento da Organização das Nações Unidas. Habermas considera que Kant errou em relação ao papel da difusão da democracia como instrumento de promoção da paz, ao papel do espírito do comércio na promoção da paz, no papel da esfera pública como garantia da harmonia entre a moral e a política. Além disso, Habermas compreende que Kant precisa realizar algum tipo de ampliação no conceito de paz, meramente negativo e restrito à eliminação da violência, considerando que atualmente as guerras podem ter causas sociais como motivação e a intervenção humanitária pode ser necessária como uma estratégia de manutenção da paz. A estrutura jurídica global de uma liga de povos ou de uma federação de Estados livres é considerada por Habermas como insuficiente para garantir a força vinculante dos acordos internacionais e garantir a paz global, razão pela qual Habermas adentra na exposição de uma estrutura mais robusta e alternativa baseada na proposta de uma reforma da ONU e das suas instituições, a fim de garantir o caráter duradouro da paz proposta por Kant em seu opúsculo.

Referências

- FELDHAUS, C. Teria Habermas se equivocado ao ler *Zum ewigen Frieden* de Immanuel Kant? In: TONETTO, M; PINZANI, A; DALL'AGNOL, D. *Investigações kantianas I: um debate plural*. Florianópolis: Funjab, 2012a, pp. 113-130.
- FELDHAUS, C. Habermas e o projeto kantiano de uma paz perpétua. In: FELDHAUS, C; DUTRA, D. J. V. *Habermas e interlocuções*. DWW, 2012b, pp. 203-222
- GENTZ, F. Über den ewigen Frieden. In: Manfred Buhr; Steffen Dietze; *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden. Mit Texten zur Rezeption 1796-1800*. Leipzig: Reclam, 1984.

- HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião. Estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HABERMAS, J. *Sobre a constituição da europa*. Tradução de Denílson Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Editora da Unesp, 2012.
- HABERMAS, Jurgen. *Mudança estrutural da esfera pública. Investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- HABERMAS, J. *O ocidente dividido. Pequenos escritos políticos X*. Tradução de Bianca Tavorlari. São Paulo: Editora da Unesp, 2016.
- HABERMAS, J. *A inclusão do outro. Estudos de teoria política*. Tradução de Denílson Luiz Werle. São Paulo: Editora da Unesp, 2018.
- HABERMAS, Jurgen. *Facticidade e validade. Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução de Felipe Gonçalves e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020.
- HABERMAS, Jurgen. *Eine neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*. Berlin: Suhrkamp, 2022.
- KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Trad. José Lamago. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- KANT, Immanuel. *A paz perpétua. Um projeto filosófico*. Tradução de Bruno Cunha. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.
- KANT, I. *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- KANT, I. *Kants Werke*. Akademie Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968.
- SCHÜTZ, Friedrich Wilhelm von. *Kommentar über Kants ewigen Frieden*. In: BUHR, Manfred & DIETZSCH, Steffen *Immanuel Kant Zum ewigen Frieden. Mit Texten zur Rezeption 1796-1800*. Leipzig: Reclam, 1984.

Produção e reprodução: a ordem social capitalista e a crise do cuidado

Pamela Pereira Prestupa¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.223.02>

1 Introdução

“Se o trabalho dos trabalhadores produz toda a riqueza da sociedade, então quem produz o trabalhador?”. Essa provocação de Tithi Bhattacharya (2023, p. 18) destaca a centralidade do trabalho de reprodução social no funcionamento das sociedades e, especialmente, do capitalismo. Essa questão remonta à crítica marxista, que coloca o trabalho como a fonte de toda a riqueza no sistema capitalista. Para Marx (2023 [1867]), o processo de produção de mercadorias depende inteiramente da força de trabalho. Esta, contudo, precisa ser continuamente reproduzida e mantida para sustentar o ciclo de acumulação de capital, o que se dá por meio do trabalho invisível que ocorre dentro dos lares.

O capitalismo, portanto, é inteiramente dependente do trabalho de reprodução social, na medida em que este é responsável não apenas pela manutenção da vida humana, mas também pela produção e pela regeneração da força de trabalho, essencial para a dinâmica produtiva. Apesar da sua relevância, esse trabalho é frequentemente invisibilizado e desvalorizado nas análises econômicas, tratado como algo

¹ Doutoranda em Filosofia. Mestra em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Advogada. E-mail: pamelaprestupa@gmail.com

natural e gratuito que deve ser realizado por mulheres no cumprimento de seu papel social pré-estabelecido, como forma de “amor” e dever.

Dessa forma, a compreensão do capitalismo e da economia capitalista é limitada se não examinarmos como a reprodução social – realizada diariamente e de forma geracional nos lares, escolas, hospitais, prisões, entre outros espaços – possibilita e sustenta o impulso contínuo pela acumulação de capital. Esse trabalho, indispensável para a manutenção da vida humana e do funcionamento do sistema capitalista, é explorado sem compensação adequada, o que gera uma contradição estrutural: enquanto sustenta a produção e o capital, permanece invisível e desvalorizado.

Dessa forma, este capítulo se propõe a explorar as questões do enquadramento do trabalho de reprodução social no capitalismo. Para tanto, em sua primeira parte, abordaremos as diferentes faces do cuidado, analisando como ele se apresenta como obrigação, ajuda ou profissão, e as implicações dessas categorias para a reprodução social. No segundo tópico, trataremos da economia do cuidado, discutindo o papel essencial desse trabalho para o sistema econômico e a necessidade de sua integração nas análises econômicas. Por fim, examinaremos o enquadramento do trabalho de reprodução social na ordem social capitalista, a qual promove uma separação institucional entre produção e reprodução e leva a crises estruturais.

2 As várias faces do cuidado

O trabalho de reprodução social, frequentemente chamado de “cuidado”, “trabalho afetivo” ou “subjetivação”, compreende uma ampla gama de atividades que envolvem a criação, a socialização e a subjetivação dos seres humanos em seus diversos aspectos. O conceito inclui não apenas as atividades diretamente relacionadas ao cuidado, mas também o processo de construção e de reconstrução da cultura e

das camadas de intersubjetividade que estruturam a vida humana. Isso abrange as solidariedades, os significados sociais e horizontes de valor que sustentam as condições materiais e imateriais essenciais para a manutenção da vida e da sociedade (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 48).

Nas palavras de Fisher e Tronto (1990, p. 40, tradução de Guimarães, 2024, p. 03):

[...] sugerimos que o cuidado seja visto como uma atividade da espécie que inclui tudo o que fazemos para manter, continuar e reparar nosso 'mundo', de modo que nele possamos viver da melhor forma possível. Esse mundo inclui nossos corpos, nós mesmos e nosso ambiente, os quais procuramos entrelaçar em uma teia complexa e que sustente a vida.

Essas definições ampliam o entendimento do cuidado para além de suas expressões imediatas e práticas, conectando-o a um esforço constante de sustentação das condições que tornam possível a vida em sociedade.

Mais importante do que os meios ou métodos utilizados no cuidado é o propósito que o orienta — o *télos*, ou *objetivo final*, que confere sentido à prática. Esse fim é identificado como o “bem-viver”, um valor universal que busca promover a qualidade de vida, o bem-estar e a preservação das condições necessárias para a existência humana, tanto individual quanto coletiva (Guimarães, 2024, p. 03).

Nesse sentido, o cuidado não é uma prática definida de modo universal e homogêneo, mas sim está enraizado em contextos sociais e culturais, nos quais o significado atribuído às suas práticas molda a figura de quem cuida e de como cuida, além das formas de retribuição (ou não) pelo trabalho de cuidado:

[...] refletir sobre o cuidado como prática nos obriga a atentar para os modos como os indivíduos conferem significado à relação social nele envolvida. Isso porque, ao variar o modo como uma atividade concreta é significada, não somente se alteram aqueles que são socialmente reconhecidos como agentes do seu exercício, como (e mais

interessante ainda) se criam as condições para que tais agentes identifiquem (ou não) a atividade que desempenham como uma atividade de cuidado, nomeando-a (ou não) como trabalho ou como cuidado (Guimarães, 2024, p. 03).

Nadya Araujo Guimarães (2024, p 04) propõe a necessidade de repensar o todo do trabalho de cuidado, considerando que essa percepção pode torná-lo visível ou invisível, tanto para seus provedores e beneficiários quanto para produtores de estatísticas e políticas públicas, além de seus intérpretes. Ela divide o cuidado em (ao menos) três modalidades principais: cuidado como obrigação, cuidado como profissão e cuidado como ajuda.

O cuidado como obrigação é a típica atividade desconsiderada e desvalorizada que é vinculada às mulheres, como esposas, mães, filhas e avós. Essa responsabilidade, majoritariamente não remunerada, impõe penalidades às cuidadoras, como a exclusão de meninas da escola ou a limitação de mulheres no mercado de trabalho² (Guimarães, 2024, pp. 4- 5). Além disso, essa dinâmica reflete uma diferença fundamental nas escolhas de vida disponíveis para homens e mulheres³. Enquanto os homens podem optar entre o trabalho remunerado no mercado e o lazer, as mulheres enfrentam um dilema distinto: escolher entre o trabalho doméstico e de cuidado não remunerado e o trabalho no mercado remunerado (Enríquez, 2012, p. 26), escolha que frequen-

² O artigo “As desigualdades da reprodução: homens e mulheres no trabalho doméstico não remunerado” (Garcia; Marcondes, 2022) apresenta uma análise dos dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua) de 2019, demonstrando a assimetria de gênero no trabalho de reprodução social nas diferentes faixas etárias.

³ Os dados confirmam esse cenário. Segundo o IBGE, mulheres dedicam 10,4 horas por semana a mais que os homens nos afazeres domésticos e cuidados (<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/27877-7-em-media-mulheres-dedicam-10-4-horas-por-semana-a-mais-que-os-homens-aos-afazeres-domesticos-ou-ao-cuidado-de-pessoas>).

temente vem acompanhada da necessidade de acumulação de funções nas duas esferas, o que gera duplas ou até triplas jornadas de trabalho⁴.

O cuidado como profissão refere-se às atividades de cuidado remuneradas. No Brasil e em outros países do sul global, o trabalho doméstico é uma ocupação central para o provimento de cuidado profissional. Contudo as desigualdades socioeconômicas e raciais estruturam esse campo, sendo as trabalhadoras em sua maioria mulheres racializadas e de baixa renda, que enfrentam condições precárias de trabalho e baixo reconhecimento social (Guimarães, 2024, pp. 5-6). Como consequência, formam-se “cadeias de cuidado”, em que pessoas que dispõem não apenas de recursos financeiros, mas também de condições sociais privilegiadas – como acesso a uma educação de melhor qualidade, estrutura familiar e maiores oportunidades – contratam mulheres mais pobres, frequentemente imigrantes e pertencentes a grupos racializados, para desempenhar tarefas de cuidado, como cuidar da casa e das crianças. Esse arranjo permite que elas se dediquem a trabalhos de maior prestígio social e melhor remuneração (Prestupa, 2024, p. 27).

Por fim, o cuidado como ajuda emerge em contextos de pobreza extrema, nos quais o acesso a serviços mercantilizados e a políticas públicas é limitado. Nesse caso, as práticas de cuidado são sustentadas por relações de reciprocidade, frequentemente comunitárias, e são percebidas como atos de solidariedade, não como trabalho (Guimarães, 2024, pp. 6-7). No cuidado enquanto ajuda, quem exerce as atividades de cuidado não se vê como cumprindo uma obrigação de cuidar, nem trabalhando, mas sim como parte de uma relação social.

⁴ Segundo pesquisas compiladas e analisadas por Kosminsky e Santana (2006), mesmo quando mulheres trabalham fora de casa, em empregos formais ou informais, elas continuam a ser responsabilizadas por tarefas de cuidado e manutenção no ambiente doméstico, tanto na casa onde vivem quanto na casa alheia onde exercem suas funções. Por outro lado, os homens do grupo doméstico, como irmãos ou outras figuras masculinas, são dispensados dessas mesmas responsabilidades, especialmente se também trabalham fora.

Em uma pesquisa etnográfica realizada por Guimarães e Vieira (2020) em um bairro periférico de São Paulo, as autoras acompanharam, ao longo de 15 meses, as práticas cotidianas de cuidado em contextos de pobreza. No estudo, as autoras visualizaram como as “ajudas” são estruturadas por redes de solidariedade comunitária, nas quais o cuidado é realizado principalmente por mulheres, em um sistema de trocas não monetárias, como favores, alimentos e pequenos presentes.

A pesquisa apresenta o caso de Míriam (nome fictício), que exemplifica as dinâmicas do cuidado como ajuda. Ela organiza sua vida em torno de uma complexa rede de trocas solidárias com vizinhas e conhecidas, realizando cuidados que envolvem crianças, idosos e até animais, sem qualquer remuneração formal. Em troca, recebe alimentos, presentes ou favores; e ainda pode contar com essas pessoas futuramente para alguma ajuda, caso necessite, o que reforça o caráter de reciprocidade dessas práticas. O cuidado que ela oferece não é reconhecido como trabalho, nem por quem o presta nem por quem o recebe. Míriam conta: “Fiquei um tempo parada *pra* cuidar das crianças” (Guimarães; Vieira, 2020, p. 13), descrevendo sua rotina como “estar parada”, quando, na realidade, conciliava o trabalho de cuidado dos próprios filhos e da casa com o trabalho de cuidado das crianças de vizinhas e amigas: “Eu comecei a cuidar das crianças das vizinhas, das amigas; sempre que alguém precisava, eu mandava deixar aqui. Já *tava* parada mesmo. Quem cuida de dois, cuida de dez” (Guimarães; Vieira, 2020, p. 13-14).

Importante conclusão trazida também pelo estudo diz respeito às fronteiras do cuidado em suas diferentes faces. Por exemplo, embora as “ajudas” nas redes de solidariedade comunitária sejam predominantemente não monetárias, em alguns casos essas práticas podem funcionar como um ponto de partida para a entrada no mercado remunerado, ainda que de forma precária. Por meio das conexões estabelecidas nessas trocas, algumas mulheres conseguem transformar o cuidado em

uma atividade remunerada, seja oferecendo serviços de cuidado domiciliar, como cuidar de crianças e idosos, seja por meio de pequenas iniciativas relacionadas às suas habilidades domésticas, como cozinhar ou limpar. No entanto, essas oportunidades são geralmente mal remuneradas, instáveis e informais (Guimarães; Vieira, 2020, p. 19 -20).

As três faces do cuidado – como obrigação, profissão e ajuda – refletem diferentes formas de organização social dessa forma de trabalho. Apesar das distinções entre essas modalidades, as fronteiras entre elas são fluídas e constantemente renegociadas, o que evidencia como o cuidado atravessa múltiplas dimensões da vida social.

3 Economia do cuidado

Por décadas, a economia tradicional tem buscado explicar o funcionamento do mundo em termos econômicos, utilizando representações estilizadas e simplificadas da realidade. Essas representações apresentam as sociedades capitalistas como sistemas compostos por três principais instituições: famílias, empresas e o Estado, que interagem para produzir e distribuir bens e serviços. Essas instituições trabalham para atender às necessidades e aos desejos das pessoas utilizando os recursos fornecidos pelo planeta.

Essa abordagem, dominada principalmente pela economia neoclássica, foca na construção de modelos teóricos que buscam explicar essas interações e otimizar o uso dos recursos. No entanto, essa simplificação ignora elementos cruciais, como o papel do cuidado, as desigualdades sociais e a sustentabilidade ambiental, que são fundamentais para compreender o funcionamento real das sociedades. Ao tratar a economia como um sistema fechado e tecnicamente otimizado, o enfoque neoclássico desconsidera os impactos das relações sociais, do trabalho de reprodução e das condições ecológicas, tornando sua análise inadequada para lidar com a realidade (Enríquez, 2012, p. 24).

Por sua vez, a economia feminista⁵ é um campo interdisciplinar que analisa as relações econômicas a partir de uma perspectiva crítica de gênero buscando expandir o escopo da economia tradicional por meio do reconhecimento de que o trabalho produtivo (remunerado) e o trabalho reprodutivo (não remunerado) são igualmente essenciais para o funcionamento da sociedade e da economia. Essa perspectiva sugere que o foco exclusivo no mercado como motor da análise econômica desconsidera uma parte significativa das atividades humanas que sustentam o próprio sistema econômico.

Nesse contexto, a divisão sexual do trabalho constitui um elemento central de análise e evidencia a distribuição desigual de tarefas produtivas e reprodutivas entre o lar, o mercado, o Estado e entre homens e mulheres. Essa divisão perpetua a subordinação econômica das mulheres, evidenciada por sua menor participação no trabalho remunerado, maior carga de trabalho não remunerado, posições desfavoráveis no mercado de trabalho, menor acesso a recursos econômicos e, consequentemente, menor autonomia financeira (Enríquez, 2012, p. 28-29).

Picchio (2001, p. 03) elenca as três principais funções do trabalho de reprodução social no sistema econômico, sublinhando como ele é fundamental para a produção de riqueza, mesmo sendo invisibilizado na contabilidade tradicional devido à ausência de trocas mercantis. São elas: ampliação da renda monetária (transformação de bens e serviços em condições reais de consumo); expansão do nível de bem-estar efetivo (educação, saúde e vida social); e redução e seleção da força de trabalho (propicia material e psicologicamente a adaptação dos trabalhadores às demandas do mercado e absorve as tensões geradas):

⁵ A economia feminista é um campo diverso e plural, com influências teóricas e políticas de múltiplas escolas de pensamento e bases teóricas (neoclássica, institucionalista, pós-keynesiana, social, ecológica, marxista). Além disso, está conectada a diferentes correntes políticas do movimento feminista, como o feminismo liberal, radical e marxista. Isso resulta em uma ampla variedade de abordagens e, em alguns casos, em conclusões distintas (Fernandez, 2018, p. 560).

Do ponto de vista estatístico, “ampliar” a renda significa incluir o trabalho não remunerado como um componente da riqueza. Um bife cozido é mais agradável e digerível do que um bife cru; [...] cozinhar a carne faz parte dos fatos econômicos, assim como produzi-la e vendê-la, especialmente se quem a produz (o trabalhador assalariado) precisa se alimentar adequadamente [...]. A ausência de uma troca mercantil no caso do trabalho de reprodução social familiar determinou a invisibilidade de uma contribuição fundamental para a riqueza social, mas também permitiu ocultar uma parte significativa dos custos de produção (Picchio, 2001, p. 03).

O trabalho de reprodução social garante que os trabalhadores estejam em condições de desempenhar suas funções no mercado, tanto fisicamente (saúde, alimentação) quanto psicologicamente (descanso, apoio emocional). No entanto, como essas atividades não são remuneradas, seu custo não é contabilizado no processo de produção, funcionando como um subsídio oculto ao capital, porque reduz os custos de reprodução da força de trabalho e aumenta consequentemente o lucro. Nesse sentido, os empregadores não precisam pagar salários suficientes para cobrir totalmente as necessidades dos trabalhadores, uma vez que o trabalho doméstico e de cuidado não remunerado complementa essa lacuna (Enríquez, 2012, p. 31).

Para ilustrar a posição ocupada pelo trabalho de reprodução social na economia, Picchio (1999) apresenta duas equações: produção (P) como função do trabalho remunerado e não remunerado ($P = f [Lw + Ld]$) e distribuição do produto ($P = LwW + R + Ld0$).

A primeira equação indica que o produto total da economia (P) é uma função tanto do trabalho assalariado (Lw) quanto do trabalho doméstico e de cuidado (Ld), destacando sua interdependência. Já na segunda equação, o produto total é distribuído entre salários (LwW), lucros (R) e trabalho doméstico (Ld). No entanto, como o trabalho doméstico não é remunerado, sua participação no produto é formalmente zero (Enríquez, 2012, p. 31).

Ainda, o trabalho doméstico afeta a quantidade e a qualidade do trabalho assalariado (Lw). A educação, os cuidados de saúde e o suporte emocional e físico fornecidos dentro de casa melhoram as habilidades e a produtividade dos trabalhadores no mercado. Além disso, ao liberar certos indivíduos (homens) das responsabilidades de cuidado, o trabalho doméstico aumenta a disponibilidade de horas para o trabalho remunerado daqueles.

Desse modo, a inclusão do trabalho reprodutivo nos agregados macroeconômicos, como proposto por economistas feministas, representa um esforço para evidenciar a contribuição invisibilizada desse trabalho para a economia, que na maioria do tempo deixa de conferir valor aos trabalhos de cuidado que subsidiam a produção econômica.

4 Divisão institucional entre produção e reprodução no capitalismo

O capitalismo é tradicionalmente tratado como um sistema econômico baseado na exploração dos trabalhadores na produção de mercadorias. Embora essa perspectiva seja válida e tenha sido fundamental para os estudos sobre o modelo capitalista, Nancy Fraser (2020, 2022) propõe uma abordagem mais abrangente, definindo o capitalismo como uma ordem social institucionalizada composta por quatro traços econômicos fundamentais: a propriedade privada dos meios de produção, a existência de um mercado de trabalho livre, a acumulação de capital orientada ao lucro e a centralidade dos mercados na alocação de recursos – que são subsidiados por elementos “não econômicos” que possibilitam o funcionamento do sistema. São estes: reprodução social, natureza, expropriação e poder público.

Com todas essas condições de possibilidade, ocorre o que Fraser chama de “os quatro Ds”: divisão, dependência, desconsideração e desestabilização. O capitalismo opera criando divisões institucionais

que invisibilizam e desvalorizam essas condições, relegando-as a uma esfera separada da produção econômica formal. Apesar de depender diretamente dessas bases para funcionar, a estruturação do sistema é tal que as ignora em termos de reconhecimento e compensação, apropriando-se de seu valor de forma exploratória. Essa dinâmica leva à desestabilização, pois utiliza esses recursos (reprodução social, poder público, expropriação e meio ambiente) sem valorizá-los ou repô-los, tratando-os como infinitos. Esse modelo, ao ignorar os limites e as necessidades de manutenção dessas condições, gera crises que comprometem seu próprio funcionamento (Fraser, 2024).

O capitalismo cria divisões institucionais que separam as atividades econômicas “produtivas” das não remuneradas e invisibilizadas. No caso da reprodução social, o que a distingue de outros modos de vida do capitalismo é justamente a separação institucional entre a produção de mercadorias e a reprodução social, um fenômeno que é marcado pela questão de gênero. Aqui se encontra o primeiro “D”: a divisão. Em sociedades pré-capitalistas, o trabalho das mulheres, embora distinto do realizado pelos homens, era reconhecido como parte integral do funcionamento social. Não havia uma separação quanto ao que era considerado trabalho ou não. Apesar da necessidade de discussão acerca da colocação de papéis sociais que colocavam a figura das mulheres como subordinadas aos homens, o seu papel social atribuído era reconhecido. No capitalismo, o trabalho reprodutivo foi relegado à esfera privada e desconsiderado, com sua importância social obscurecida (Fraser; Jaeggi, 2020; Fraser, 2022; Fraser, 2024).

Isso não significa, contudo, que o capitalismo tenha desfeito uma “unidade original” à qual deveríamos tentar retornar. O argumento aqui exposto não sugere um passado idealizado ou uma nostalgia por formas sociais pré-capitalistas, que também eram profundamente hierárquicas e opressivas. O ponto é que a divisão entre produção e reprodução é um artefato histórico do capitalismo. Essa separação não estava presente em sociedades anteriores da mesma forma, sendo

configurada ao longo do desenvolvimento capitalista. Nesse sentido, embora o capitalismo tenha possibilitado avanços emancipatórios, ele também trouxe crises e desigualdades (Fraser; Jaeggi, 2020, pp. 50-51).

Nesse cenário, ocorre a desvalorização do trabalho de reprodução social, o qual, via de regra, em sua maior parte não é considerado como trabalho e é desvalorizado quando ocupa uma posição de trabalho no mercado de trabalho oficial, remunerando as trabalhadoras do cuidado com baixos salários, conforme já tratamos no capítulo anterior. Isso gera a desestabilização das condições de possibilidade da reprodução social, na medida em que o resultado desse modo de vida resulta em uma sobrecarga para as trabalhadoras do cuidado, que enfrentam jornadas altas de trabalho e baixos rendimentos, ao mesmo tempo que sofrem com a falta de políticas públicas e com a distribuição equitativa das responsabilidades de cuidado. Esse cenário torna insustentável a reprodução social em longo prazo, já que a precarização das condições de cuidado e a ausência de investimentos na reprodução social reduzem a capacidade de regenerar a força de trabalho e garantir o bem-estar das comunidades. Como resultado, a lógica inerente ao funcionamento do próprio capitalismo desestabiliza uma de suas bases fundamentais, o que leva a crises⁶.

É o que Nancy Fraser (2022, 2024) chama de “contradição da reprodução social no capitalismo”: a crise⁷ não é acidental, mas sim tem

⁶ O trabalho de reprodução social, responsável por prestar todo amparo aos seres humanos (constituídos naturalmente e culturalmente), interage diretamente com a sociologia e a biologia, com a comunidade e o *habitat*, motivo este pelo qual as crises ecológicas, muitas das vezes, são também crises de cuidado (Fraser, 2024).

⁷ Podemos pensar em, ao menos, duas faces da crise no âmbito da reprodução social: a crise da reprodução social nos países de origem e a crise do cuidado nos países de destino. Nos países de origem, a crise da reprodução social é marcada pela pobreza, pelo desemprego e pela violência, que empurram mulheres a migrarem em busca de melhores condições de vida. Já nos países de destino, a crise do cuidado surge da insuficiência de políticas públicas, do envelhecimento populacional e da maior participação feminina no mercado de trabalho, o que gera uma demanda crescente por trabalho doméstico e de cuidado (Ortega, 2015, p. 103).

raízes profundas na estrutura do sistema capitalista, que separa a produção econômica da reprodução social, o que relega o cuidado a uma esfera desvalorizada e invisibilizada, sustentada majoritariamente por mulheres em condições precárias ou não remuneradas. Essa lógica cria tensões internas, já que o capitalismo depende do trabalho de reprodução social, mas não o reconhece, compensa ou preserva.

5 Considerações finais

O trabalho de cuidado é um elemento central para a sustentação da vida humana e do sistema capitalista, mas permanece invisível e desvalorizado na economia tradicional, que se concentra apenas no trabalho remunerado e nas atividades mercantis e ignora as tarefas realizadas dentro dos lares, como cuidado, limpeza, preparo de alimentos, educação, organização e aconchego, que sustentam a força de trabalho e permitem o funcionamento do sistema produtivo.

As faces do cuidado apresentadas – obrigação, ajuda e profissão – evidenciam a naturalização desse trabalho como responsabilidade feminina e a sua desvalorização social e econômica. Essas diferentes formas de cuidado não apenas refletem desigualdades de gênero, classe e raça, mas também revelam as contradições do sistema capitalista, que depende do trabalho reprodutivo para manter a força de trabalho, ao mesmo tempo que o trata como um recurso gratuito e inesgotável.

Nesse sentido, as teorizações sobre economia do cuidado demonstram que o trabalho reprodutivo não pode ser separado das dinâmicas produtivas, pois sustenta diretamente a acumulação de capital. No entanto, sua organização atual perpetua desigualdades estruturais ao sobrecarregar as mulheres, especialmente aquelas em condições de vulnerabilidade, enquanto o Estado, o mercado e os homens se omitem em assumir parte das responsabilidades de cuidado. A falta de políticas públicas robustas e a dependência de arranjos privados, como redes

comunitárias ou cadeias globais de cuidado, agravam essa sobrecarga e aprofundam as desigualdades sociais.

Essas dinâmicas estão ancoradas na separação institucional entre produção e reprodução, uma característica estruturante do capitalismo, conforme teorizado por Nancy Fraser. Ao relegar o trabalho reprodutivo à esfera privada, o sistema o desconsidera como parte essencial da economia, o que gera crises de reprodução social e aprofunda as tensões internas do próprio capitalismo. Essa lógica, descrita por Fraser como a “contradição reprodutiva do capitalismo”, revela como a exploração do trabalho de cuidado está no cerne das crises sociais, políticas e econômicas, ao mesmo tempo que denuncia a insustentabilidade de um sistema que ignora suas próprias bases de sustentação.

O trabalho doméstico e de reprodução social desempenha um papel crucial na sociedade atual ao sustentar tanto a vida humana quanto o funcionamento da economia capitalista. Ele possibilita o lucro, porque, ao garantir a reprodução da força de trabalho – cuidando, alimentando, educando e mantendo as pessoas aptas para o trabalho produtivo –, reduz os custos que o capital ou o Estado teriam que assumir para essa finalidade. Em outras palavras, o trabalho doméstico funciona como um subsídio invisível à acumulação de capital e permite que os salários pagos aos trabalhadores sejam menores do que o custo total necessário para sua reprodução e sua manutenção.

No entanto, a ameaça à continuidade e à qualidade do trabalho de reprodução social gera consequências tanto para a economia quanto para o bem-estar humano. No plano econômico, a deterioração das condições de reprodução social pode desestabilizar a própria base sobre a qual o sistema capitalista se sustenta. A incapacidade de garantir a regeneração e o bem-estar da força de trabalho afeta diretamente a produtividade e, por extensão, a capacidade de acumulação de capital. No plano humano, a precariedade e a sobrecarga do trabalho doméstico e de cuidado comprometem a qualidade de vida das pessoas

envolvidas, especialmente das mulheres, que arcam com a maior parte desse trabalho invisível e desvalorizado.

Essa dinâmica evidencia uma contradição central: o capitalismo depende do trabalho de reprodução social, mas o desvaloriza e o trata como um recurso ilimitado e gratuito. Quando essas condições são exauridas, surgem crises que afetam não apenas a economia, mas também o bem-estar social. Assim, a ameaça ao trabalho de reprodução social não é apenas uma questão de desigualdade de gênero, mas também constitui um problema estrutural que coloca em risco tanto a sustentabilidade econômica quanto a dignidade da vida humana.

Referências

- ARAÚJO, Anna Bárbara; MELO, Cecy Bezerra de; MORAIS, Marcele de. Crise do cuidado, crise da reprodução social, crise do capitalismo? *Estudos de Sociologia*. Recife, v. 01, n.º 30, pp. 1-10, 2024.
- BHATTACHARYA, Tithi. *Teoria da reprodução social: remapear a classe, recentralizar a opressão*. São Paulo: Editora Elefante, 2023.
- ENRÍQUEZ, Corina Rodríguez. *Care: the missing link in economic analysis?* *Ce-pal Review*, v. 106, pp. 23-35, 2012.
- ENRÍQUEZ, Corina Rodríguez. *Economía feminista y economía del cuidado*. *Revista Nueva Sociedad*, n.º 256, pp. 30-44, 2015.
- FISHER, Berenice; TRONTO, Joan. *Toward a Feminist Theory of Caring*. In: ABEL, Emily; NELSON, Margaret (eds.). *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*. Albany: State University of New York Press, 1990.
- FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*. 1.ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2020.
- FRASER, Nancy. *Cannibal Capitalism*. London: Verso Books, 2022.
- FRASER, Nancy. *As Raízes Capitalistas da Crise Atual (Capitalism Roots of the Present Crisis)*. Instituto Conhecimento Liberta. Disponível em: <https://icl.com.br/curso/as-rotas-do-capitalismo-na-crise-atual-capitalism-routes-of-the-present-crisis/>. Acesso em: Jan 2024.

- GARCIA, Bruna Carolina; MARCONDES, Glaucia dos Santos. As desigualdades da reprodução: homens e mulheres no trabalho doméstico não remunerado. *Revista Brasileira de Estudos de População*, v.39, pp. 1-20, 2022.
- GUIMARÃES, Nadya Araújo. A crise do cuidado e os cuidados na crise: refletindo a partir da experiência brasileira. *Revista Sociologia & Antropologia*. Rio de Janeiro, v. 14:01, pp. 1-22, 2024.
- GUIMARÃES, Nadya Araújo; VIEIRA, Priscila Pereira Faria. As “ajudas”: o cuidado que não diz seu nome. *Revista Estudos Avançados*, v. 34, pp. 7-23, 2020.
- HIRATA, Helena. O trabalho de cuidado: comparando Brasil, França e Japão. *SUR Revista Internacional de Direitos Humanos*, v. 13, pp. 53-64, 2016.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Microdados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua. Rio de Janeiro: IBGE, 2019. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/17270-pnad-continua.html?edicao=27762%5C&t=downloads>
- KOSMINSKY, Ethel Volfzon; SANTANA, Juliana Nicolau. Crianças e jovens e o trabalho doméstico: a construção social do feminino. *Sociedade e Cultura Revista de Ciências Sociais*, v. 9, pp. 227-236, 2006.
- MARQUES, Barbara Marciano; GUIMARÃES, Nadya; HIRATA, Helena. 2020. O gênero do cuidado: Desigualdades, significações e identidades. *Anuário Antropológico*, v.49 n.º 1, pp. 388-393, 2024.
- MARX, Karl. O capital: crítica da economia política. Tradução de Rubens Enderle. 3.ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2023.
- ORTEGA, Ana. *La migración de mujeres hondureñas y la crisis de los cuidados*. Revista Nueva Sociedad, n.º 256, pp. 103-113, 2015.
- PICCHIO, Antonella. *Visibilidad analítica y política del trabajo de reproducción social*. In: CARRASCO, Cristina (ed.). *Mujeres y economía*. Barcelona: Antrazyt, 1999.
- PICCHIO, Antonella. *Un enfoque macroeconómico ampliado de las condiciones de vida*. Conferencia Inaugural de las Jornadas “Tiempos, trabajos y género”, Barcelona, University of Barcelona, pp. 1-30, 2001.
- PICCHIO, Antonella. *Unpaid work and the Economy: a gender analysis of the standards of living*. London: Routledge, 2003.

- PRESTUPA, Pamela Pereira. *Da paridade de participação como paradigma normativo na concepção de justiça de Nancy Fraser*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2024.
- TADESCHI, Losandro Antonio; COLLING, Ana Carolina. *Dicionário Crítico de Gênero*. Dourados: Editora Universidade Federal da Grande Dourados, 2019.

Rawls e a educação para a formação do cidadão político

Celso de Moraes Pinheiro¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.223.03>

1 Introdução

Existe uma constatação bastante óbvia quando o assunto é o papel da educação em uma sociedade democrática, a saber, é essencial que o conteúdo e a forma da educação estejam em consonância com o que se espera do futuro cidadão. A educação deve cumprir a tarefa de assegurar um mínimo de coesão social entre os membros da sociedade. É fundamental, para isso, que os futuros cidadãos possam compartilhar alguns valores essenciais na constituição da sociedade. Pode-se dizer que a estabilidade de uma sociedade democrática depende desses valores que são transmitidos, especialmente e principalmente, por meio da educação. É certo, ainda, que toda teoria política que se pretende minimamente séria deve se ocupar da concepção de educação que funda uma sociedade.

Será a partir de tal concepção política que os objetivos educacionais, tais como as habilidades a serem ensinadas e os conhecimentos requeridos, encontrarão justificativa no que diz respeito ao controle do sistema de educação e suas políticas estatais de regulação. Assim,

¹ Doutor em Filosofia e Professor da Universidade Federal do Paraná – UFPR/Dtpen.
E-mail: celsopinheiro@ufpr.br

pode-se afirmar que essa concepção de educação deve dar conta dos critérios de legitimidade política exigidos.

Uma sociedade onde o regime político seja a democracia liberal deve, considerando o que já foi afirmado acima, seguir valores e princípios que estejam de acordo com os critérios de legitimidade do liberalismo, especialmente desde o ponto de vista das análises levadas a termo pela Filosofia Política. Resulta daqui a necessidade de se estabelecer quais seriam os critérios de legitimidade a serem observados. Em um primeiro momento, seria possível considerar a ideia de que todos os humanos são iguais em sua dignidade. Se esse pode ser admitido como um dos principais, senão o principal critério de legitimidade do liberalismo, então há de se concordar que cada um possui o direito de governar sua própria vida, de maneira autônoma.

É importante salientar, no entanto, que o direito de governar de modo autônomo sua vida se encontra limitado pelos direitos dos outros. A ideia principal dessa autonomia diz respeito ao fato de que o indivíduo se encontra livre de uma interferência estatal que determinaria seus atos ou que colocaria limites em suas possibilidades. Assim, os princípios que dirigem a ordem social apenas podem ser justificados enquanto neutros, uma vez que não podem estar atrelados a uma ou outra determinada concepção de bem. Isso é o mesmo que dizer que os princípios e valores que fundamentam as políticas públicas e as leis precisam da aprovação dos cidadãos, enquanto cidadãos razoáveis, de modo independente de suas convicções éticas particulares. Daqui surge a tendência liberal para se encontrar um conjunto de bens que possam ser considerados comuns aos cidadãos. Apesar das inegáveis diferenças e divergências entre as ideias e opiniões de cada um, esse conjunto mínimo serviria como a base para a justificativa de princípios próprios a todo o conjunto da sociedade.

2 A educação no liberalismo político de Rawls

Na teoria política de John Rawls, em especial no que é trazido à luz pelo *Liberalismo Político*, encontramos essa mesma posição acerca de a educação dever orientar o futuro cidadão enquanto tal, abrindo mão, em grande parte, da formação da autonomia de caráter puramente individual. Um possível conjunto mínimo de valores e bens dependerá, então, do aceite de cidadãos razoáveis, que encontrarão no princípio da neutralidade a condição necessária para sua aplicação. Rawls indica que não cabe ao Estado promover, por meio de políticas educacionais, uma educação que afete ou determine a vida de seus futuros cidadãos para além de sua identidade política. A justificativa encontrada para tal afirmação se funda na ideia de que as instituições públicas não têm o direito de formar ou reforçar valores, ideias ou culturas não públicas. Portanto, uma educação que vise à formação em valores e tradições deve permanecer restrita à esfera da escolha privada. Com isso, a promoção da autonomia individual, pura e simples, não entraria nos planos educacionais do Estado, uma vez que tal autonomia individual é vista como um ideal ético privado. Ao tratar da diferença existente entre a autonomia política e a autonomia individual, Rawls afirma que a “justiça como equidade enfatiza esse contraste: afirma a autonomia política de todos, mas deixa o peso da autonomia ética para ser decidido entre cidadãos separadamente, à luz de suas doutrinas abrangentes” (Rawls, 1993, p. 123). Há, portanto, que se reforçar a ideia de que o desenvolvimento da autonomia individual não faz parte das tarefas das instituições públicas que se ocupam com a educação.

Acima foi indicada a existência de uma distinção entre autonomia individual ou ética, da autonomia política. É importante salientar o que Rawls entende, em primeiro lugar, por autonomia individual. De acordo com Rawls, a autonomia individual é aquele tipo de autonomia que caracteriza um modo de vida ou de reflexão que valoriza o exame crítico racional de suas próprias crenças, valores, compromissos e

ideais. Citando Mill, Rawls afirma que “podemos procurar apropriar-nos de nossa concepção do bem; não nos contentamos com um produto pronto, feito por nossa sociedade ou por nossos pares sociais” (Rawls, 1993, p. 368). A centralidade da ideia aqui exposta é a de que a autonomia individual possua um ideal onde o conjunto de bens que cercam a vida do indivíduo possam ser examinados racionalmente. Lembremos que o liberalismo político, tal como já afirmado acima, exige neutralidade em relação aos ideais éticos. Isso porque uma determinada concepção particular de bem não poderá ser exigida e compartilhada entre todos os cidadãos da sociedade. Mas, bem ressalta Rawls, esse ideal de autonomia individual não é, necessariamente, aceito por todos, como podemos ler na seguinte passagem: “É claro que muitas pessoas talvez não examinem suas crenças e fins adquiridos, e sim os aceitem como uma questão de fé, ou se contentem com o fato de serem costumes e tradições” (Rawls, 1993, p. 369). O posicionamento desses que não buscam refletir sobre a origem de suas crenças acabam por indicar uma posição que se mostra contrária à exigência liberal da neutralidade. Ao não aceitar a existência de dificuldades inerentes ao julgamento das ações, especialmente porque aqui se fala a partir de uma concepção de pluralismo razoável, essas pessoas não reconhecem a razoabilidade dos sistemas de valores e de crenças que são hostis às práticas e valores ligados ao ideal de autonomia individual.

Eis porque, de acordo com Rawls, seria irracional e, portanto, injusto, da parte daqueles que valorizam o ideal de autonomia individual, aceitar que políticas públicas possam estar fundamentadas em princípios que seguem concepções particulares de bem. Deste modo, visões ditas clássicas do liberalismo, tais como as de Kant e Mill, não poderiam se encontrar justificadas pelo fato de ultrapassarem os limites da razoabilidade. Sem negar a importância da autonomia enquanto valor moral, Rawls indica que, desde o ponto de vista do pluralismo razoável, ela não consegue dar conta da necessidade da restrição de reciprocidade, visto que diferentes cidadãos podem não aceitar os

limites impostos pela neutralidade. Lembremos que Rawls, ao apontar a primeira diferença entre o construtivismo moral de Kant e o construtivismo político da justiça como equidade, afirma que a “doutrina de Kant é uma visão moral abrangente em que o ideal de autonomia tem um papel regulador para tudo na vida”. E segue dizendo que isso tornaria tal doutrina como “incompatível com o liberalismo político da justiça como equidade” (Rawls, 1993, p. 144).

Importante ressaltar, da mesma forma, que a ideia de pluralismo razoável indica, de forma incisiva, que há uma dificuldade para se atingir um consenso entre pessoas, mesmo razoáveis, acerca do valor privado do ideal moral da autonomia individual. É certo para Rawls que a existência de uma multiplicidade de doutrinas compreensivas morais, religiosas e filosóficas divergentes, típica de uma sociedade liberal, não leva à convergência imediata de princípios unívocos. Antes, o que prevalece é a diferença. Apesar de constatações como essas, Rawls não busca excluir o conceito de autonomia do conjunto de análise sobre os princípios que deveriam reger uma sociedade democrática liberal. O cidadão autônomo razoável é, então, aquele que aceita e age de acordo com o que reconhece serem os princípios de justiça. Tais princípios são aqueles que especificam os termos justos de cooperação social entre as pessoas livres e iguais. Diz Rawls:

A autonomia plena é realizada pelos cidadãos quando agem de acordo com os princípios de justiça que especificam os termos equitativos de cooperação que aplicariam a si mesmos, quando equitativamente representados como pessoas livres e iguais (Rawls, 1993, p. 122).

A principal diferença entre a autonomia política e a autonomia individual ou moral, é que a primeira faz parte daquilo que Rawls institui como liberalismo político, em contrapartida, a segunda diz respeito às concepções compreensivas do liberalismo. Por mais óbvio que pareça, é importante salientar que a autonomia política define o

cidadão justo e razoável a partir de uma concepção estritamente política. E esta deve ser distinta de maneira clara da autonomia individual. A chamada autonomia plena da vida política deve, de acordo com Rawls, ser

...distinguida dos valores éticos da autonomia e da individualidade, que podem aplicar-se à vida como um todo, tanto social quanto individual, da forma expressa pelos liberalismos abrangentes de Kant e Mill (Rawls, 1993, p.123).

E, complementa Rawls, a justiça como equidade afirma a autonomia política de todos, “mas deixa o peso da autonomia ética para ser decidido pelos cidadãos separadamente, à luz de suas doutrinas abrangentes” (Rawls, 1993, p. 123).

Eis o motivo de se compreender que para Rawls a única educação comum exigida pelo liberalismo político é uma educação estritamente política. Diz Rawls: “a preocupação da sociedade com a educação delas reside em seu papel de futuros cidadãos” (Rawls, 1993, p. 249). Caberia à educação, portanto, promover a aquisição da capacidade para que os futuros cidadãos pudessem entender a cultura pública e participar de suas instituições. Da mesma forma, a educação deveria se ocupar de formar cidadãos “economicamente independentes e membros autônomos da sociedade ao longo de toda sua vida, e de desenvolverem as virtudes políticas, tudo isso de um ponto de vista político” (Rawls, 1993, p. 249). Entre essas virtudes políticas, é importante salientar a virtude da razoabilidade. Esta é prioritária para a possibilidade de uma educação que atinja seu objetivo de formar o cidadão autônomo politicamente e razoável.

3 Educação em sociedades multiculturais

O que fica estabelecido como princípio de fundamentação da educação é que não cabe ao Estado pretender promover, por meio de

políticas educacionais, uma formação que afetaria ou que determinaria a vida das crianças, dos futuros cidadãos, além de sua identidade política. Não cabe às instituições públicas o papel de ensinar ou transmitir valores, ideais ou culturas “não públicas”. Toda educação voltada para a transmissão de valores e tradições deve permanecer confinada na esfera da escolha privada. Ficaria, portanto, a critério dos pais e responsáveis a tarefa de se ocupar com tais objetivos educativos.

O importante, neste momento, é ressaltar que as condições para a existência e manutenção de sociedades multiculturais depende da possibilidade de criação de laços entre as diversas comunidades. A aplicação de uma política de reconhecimento dos mais variados grupos presentes na sociedade torna-se essencial para a coexistência entre posições culturalmente distintas. É por esse motivo, essencialmente, que surge a necessidade de se desenvolver atitudes que garantam a convivência, mais pacífica possível, entre os diferentes. O respeito ao pluralismo das sociedades liberais indica que a educação voltada para a formação do cidadão seja uma educação que se ocupe com o reconhecimento das diferenças. Não apenas uma mera tolerância passiva, mas um reconhecimento que contenha em seus ideais o respeito e a dignidade como princípios. Isso porque é fundamental que cidadãos ditos razoáveis considerem um conjunto de crenças distinto do seu como válido e digno de respeito.

É certo que o pensamento do liberalismo político não vai esperar que todos os cidadãos tenham um olhar positivo sobre as crenças e as práticas particulares de seus concidadãos. No entanto, deve-se buscar promover a compreensão de vantagens de princípios que levem à boa convivência plural. Assim, os futuros cidadãos, aqueles dos quais a educação deve se ocupar e visar, precisam ser motivados a tomar consciência das vantagens de se viver em uma sociedade multicultural, fundada sobre o reconhecimento mútuo de convicções razoáveis e organizada com vistas a uma boa vida em sociedade. Por boa vida em sociedade é possível compreender a situação de vida onde as dife-

renças são aceitas reciprocamente e impera um reconhecimento pleno e legítimo. Para isso, é possível postular que o conteúdo de uma educação que almeje tais fins contenha, por princípio, caminhos para o desenvolvimento da valorização das diferenças. A isso Rawls chama de virtudes políticas, ou seja, a educação política, voltada para a formação do cidadão, deve fomentar a formação do espírito do reconhecimento e da aceitação das diferenças.

A partir da consideração de que a educação deve ter como objetivo a aquisição de virtudes políticas, Rawls indica a legitimidade e a necessidade de uma educação comum às virtudes liberais. Essa educação inclui, também, uma autonomia de aprendizagem. Mas, esta é uma autonomia voltada exclusivamente à cidadania. Com isso tem-se o fortalecimento da ideia de que o liberalismo político, ou a justiça como equidade, não busca uma educação que promova a formação da autonomia individual. Lembrando, mais uma vez, que Rawls está se referindo à educação proporcionada pelo Estado. Desde o ponto de vista particular, não há empecilho para a oferta de escolas que busquem promover valores e princípios particulares, como os religiosos, por exemplo. O importante nesse caso é que tais escolas estejam dentro dos limites da razoabilidade. O que resulta disso é o fato de que deve haver uma distinção entre os dois âmbitos da prática educacional do julgamento autônomo, a saber, a autonomia enquanto exercida na vida privada e a autonomia exercida na vida pública. Da mesma forma, é preciso que se faça a distinção entre dois níveis de identidade das pessoas, isto é, entre a pessoa enquanto cidadão e a pessoa em sua vida privada. A ideia de se determinar tais distinções pode trazer algumas questões relevantes para a proposição de Rawls. Uma delas diz respeito à coerência de se fazer a distinção desde um ponto de vista pedagógico e conceitual. Daqui resulta o fato de que serão necessários dois modelos de educação para garantir aos pais e responsáveis a liberdade de escolha do caminho a ser seguido pelas crianças. Um modelo a ser seguido pelas escolas públicas e um modelo permitido às escolas privadas.

Repetindo o que foi dito no início deste trabalho, é tarefa da Filosofia Política também se ocupar da viabilidade das propostas teóricas retiradas de seus textos. Se Rawls propõe uma educação estatal voltada para a formação e desenvolvimento da autonomia política e, ao mesmo tempo deixa clara a posição de que a liberdade de escolha dos pais faz parte do conjunto de princípios próprios do liberalismo político, então será necessário que seja possível um estudo sobre os modos e consequências da implementação desses dois modelos de finalidade para a educação. Tais estudos se dirigiriam para as análises pertinentes sobre conteúdos curriculares, metodologias pedagógicas e práticas escolares. Tudo isso sem esquecer que o modelo de educação que desenvolve a autonomia política considera a formação para a autonomia individual, desde que voltada para a promoção da razoabilidade.

Uma outra importante questão a ser considerada diz respeito ao fato de a implementação de um modelo de educação que vise o desenvolvimento da autonomia política poder ser considerada abrangente. Em outros termos, uma educação estatal com uma determinada finalidade específica não poderia ser confundida com a promoção de um ideal de Estado ou de sociedade? Rawls responderia negativamente à questão, uma vez que sua concepção indica que o conteúdo pedagógico da tal educação seria retirado da própria concepção de uma sociedade plural e razoável. Às instituições que se ocupam da educação com vistas à formação do cidadão cabe o papel de satisfazer as

...exigências daqueles que, em concordância com as injunções de sua religião, desejam afastar-se do mundo moderno, e o faz com a única condição de que reconheçam os princípios da concepção política de justiça e de que aceitem seus ideais políticos de pessoa e sociedade. (Rawls, 1993, p. 248-249).

Apesar da resposta mencionada acima, Rawls admite que o liberalismo político pode exigir, dentro de algumas situações, uma forma de educação que se assemelha muito a uma educação cuja

finalidade é a de inculcar as virtudes da autonomia individual ou do individualismo propriamente dito. Além disso, Rawls admite que o liberalismo político deve aceitar alguns efeitos não intencionais da educação à razoabilidade ao dizer que são “consequências inevitáveis dos requisitos razoáveis que se impõem à educação das crianças” (Rawls, 1993, p. 248). Mas, é importante salientar que mesmo tais possíveis interferências no processo de formação do cidadão não invalidam a ideia central de Rawls acerca da educação.

Considerando que as respostas apresentadas por Rawls são suficientes para dar conta das possíveis dúvidas sobre a concepção de uma educação voltada para o desenvolvimento da autonomia política ser considerada abrangente, resta saber se a aplicação de um modelo de educação que se baseia em uma espécie de divisão de tarefas em diferentes escolas é plausível. Em outras palavras, do ponto de vista prático, é importante que sejam analisadas as condições de possibilidade de implementação de um modelo de educação que vise à formação do cidadão e, ao mesmo tempo, possibilite a liberdade de uma educação que cultive valores e ideais oriundos de concepções abrangentes. A esse problema, Rawls não aponta soluções. No entanto, cabe à continuidade das pesquisas sobre o papel da educação na formação de cidadãos de sociedades democráticas liberais a obrigação de buscar orientar as práticas pedagógicas para que tal fim possa ser almejado.

4 Considerações finais

Viu-se, até o momento, que a ideia de educação em Rawls indica a necessidade de que o Estado se ocupe com uma formação do futuro cidadão. Tal tarefa seria, portanto, a base do programa educacional estatal. O conteúdo desse programa precisaria conter disciplinas que orientassem as crianças a conhecer seus direitos constitucionais e civis, pois com isso poderiam saber que “a liberdade de consciência existe em sua sociedade e que a apostasia não é um crime legal” (Rawls, 1993,

p. 247). Da mesma forma, conforme já foi indicado acima, a educação política deve preparar os futuros cidadãos para serem “membros plenamente cooperativos da sociedade”, capacitando-os a se sustentarem. Deve, também, “incentivar as virtudes políticas, para que queiram cumprir os termos equitativos de cooperação social em suas relações com o resto da sociedade” (Rawls, 1993, p. 248). A questão indicada anteriormente demanda sobre qual escola se ocuparia com esses objetivos específicos. A escola pública, onde o currículo fosse comum a todos, parece ser o lugar próprio para essa educação. Mas, as escolas privadas, obrigatoriamente liberadas dentro do sistema liberal político, também se ocupariam desses objetivos da mesma forma que as escolas públicas? Como obrigar as escolas privadas a cumprir o desenvolvimento do modelo estatal de cidadão sem ferir sua liberdade de determinação do processo de formação? E mais, como impor um modelo de educação, também para as escolas privadas, sem entrar em conflito com o fundamental princípio de neutralidade exigido pelo liberalismo político?

Estas e outras questões norteariam a sequência das pesquisas sobre a possibilidade prática de implementação de uma educação com vista à formação da autonomia política do cidadão. São várias as vertentes para uma análise mais concreta, desde uma continuidade de análise sobre o risco de problemas que podem ser causados ao ideal proposto por Rawls, até sobre o tipo e modelo de projeto pedagógico plausível. No entanto, é importante que resulte de tais questionamentos uma posição que dê à Filosofia Política um papel fundamental nas discussões sobre os processos de educação propostos pelos Estados democráticos liberais.

Referências

CALLAN, E. *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy*. New York: Oxford University Press, 1997.

- CANIVEZ, Patrice. *Éduquer le citoyen?* Paris: Hatier, 1995
- GUILLARME B. *Rawls et l'égalité démocratique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- MCDONOUGH, K. e FEINBERG, W. *Citizenship and Education in Liberal-Democratic Societies*. New York: Oxford University Press, 2003.
- NUSSBAUM, M. *Educação e justiça social*. Graça Lami. Lisboa: Edições Pedagogo, 2014.
- RAWLS, J. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- VITA, A. *Tarefa pratica da filosofia política em John Rawls*. Lua Nova. Revista de Cultura e Política, n. 25, p. 5-24, 1992.
- WEINSTOCK, D. "Le pluralisme axiologique en philosophie politique contemporaine". In: *Diversité humaine, démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, 2002, p. 67-81.

Qual normatividade? Uma leitura a partir da teoria rawlsiana tardia¹

Fernando Luís Steidel² & Jorge Armino Sell³

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.223.04>

1 Introdução

A reflexão que se desenvolve abaixo se ocupa do uso de abstrações em teorias da justiça a partir da obra tardia de Rawls. Ela é relevante para a tarefa de apresentar a teoria da justiça rawlsiana “de baixo para cima”, situando-a no debate público levado a cabo por cidadãos democráticos.

Para isso, seguem-se as seguintes etapas: no primeiro momento, será feita uma exposição sobre o uso de abstrações na reflexão sobre a justiça feita por John Rawls, com enfoque na segunda fase de sua obra. Com ela, pretende-se explorar as diferentes argumentações oferecidas pelo filósofo para o uso de conceitos e ideias abstratas na filosofia política para tratar da justiça em sociedades democráticas contemporâneas.

¹ Texto resultante do projeto de pesquisa “Democracia e Normatividade”, financiado pelo CNPq por meio do Edital 01/2023/PROPPI/PIBIC - EM do Instituto Federal de Santa Catarina (IFSC). Apresentação de mesmo título, realizada no XX Encontro da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia), ocorrido em Recife-PE, em outubro de 2024. Agradecemos ao CNPq pelos fundos que possibilitaram este resultado.

² Estudante do curso Técnico em Alimentos Integrado ao Ensino Médio, bolsista CNPq vinculado ao projeto.

³ Doutor em Filosofia e docente pesquisador do IFSC, contemplado no edital supracitado.

No segundo momento, examina-se algumas das objeções ao uso de teorias filosóficas abstratas para tratar da política que repercutem na discussão teórica, e pública, sobre a justiça. De uma forma ou de outra, essas teorias argumentam que a realidade político-social deveria vir em primeiro lugar, e que as abstrações em teorias da justiça só se justificam em resposta aos desafios colocados por essa realidade.

Ao responder aos desafios colocados por essas objeções, na terceira parte, será feito um contraste entre as chamadas “idealizações” e “abstrações” sobre o justo, enfatizando a diferença entre ambas dentro da obra tardia de Rawls. A depender do modo de apresentação de conceitos abstratos, argumenta-se abaixo, uma teoria pode ser considerada mais ou menos realista. E as abstrações nestas empregadas, dentro dessa mesma argumentação, podem ser consideradas pertinentes para uma reflexão em torno da justiça.

Como resultado, espera-se oferecer uma argumentação a favor do realismo da teoria de Rawls para responder às questões de justiça fundamental em uma sociedade democrática. De maneira mais geral, isso também pode oferecer uma leitura acerca do giro político na sua teoria, característico da segunda fase da sua obra, e seus significados.

2 Apresentando a pergunta pela justiça

John Rawls se tornou um dos filósofos centrais da contemporaneidade com a publicação de suas obras *Uma Teoria da Justiça* e *O Liberalismo Político*. Nelas, argumenta sobre os vínculos entre justiça e democracia, bem como sobre o papel da teoria moral dentro da deliberação política dos cidadãos. Sua obra inaugurou um debate entre diferentes teorias sobre o justo comumente conhecido como teorias da justiça, a saber, reflexões sobre quais os princípios de justiça mais adequados para elaborar as instituições de uma sociedade democrática.

Sua obra, à qual por vezes vou me referir aqui como *justiça como equidade* (nome também conferido pelo filósofo) tem como tarefa

elaborar os termos de cooperação social para a estrutura básica, a saber, as instituições fundamentais de uma sociedade democrática. Realizá-la, no entanto, supõe uma resposta à pergunta sobre quais seriam os termos de cooperação social mais justos. Nas suas publicações mais recentes, Rawls colocou essa pergunta nos seguintes termos: “Como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais que permanecem profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis?” (Rawls, 2011, p. 4).

A pergunta sintetiza duas questões subjacentes, a saber: 1) a questão sobre quais são os termos de cooperação mais adequados para regular uma sociedade composta de cidadãos entendidos como pessoas livres e iguais e; 2) a questão sobre quais são os fundamentos da tolerância, assumindo-se o fato do pluralismo razoável;

Em outras palavras, trata-se da pergunta pelos termos de cooperação social para cidadãos enquanto pessoas livres e iguais, porém profundamente divididos no que diz respeito às suas posições éticas e visões de mundo. Sua resposta vem na forma de princípios de justiça muito gerais e abstratos que articulam os valores morais e políticos, bem como os direitos básicos da cidadania democrática a serem objeto de deliberação pelos próprios cidadãos democráticos concernidos.

Para os propósitos desta discussão, não será feito exame dos dois princípios de justiça, já amplamente conhecidos, ou sobre as diferentes formas de justificação propostas para os mesmos. É sabido que Rawls propõe a posição original, a ideia de razão pública e o método do equilíbrio reflexivo, os quais funcionam como formas de justificação, não apenas dos princípios de justiça, mas também da sua teoria como um todo.

É importante notar, acerca do ponto 2, que em *O Liberalismo Político*, Rawls (1996, 2011) busca adequar seus conceitos filosóficos fundamentais às condições de uma sociedade democrática moderna, caracterizada pelo fato do pluralismo razoável. O fato do pluralismo

razoável é entendido por Rawls como “o produto natural das atividades da razão humana sob duradouras instituições livres” (Rawls, 2011, p. XXVII). A partir dele, a divergência de opiniões sobre a justiça entre os cidadãos dessas sociedades ganha dimensões conflitivas a ponto de o filósofo indagar sobre a possibilidade de uma sociedade democrática e justa que permaneça estável ao longo do tempo.

Lidar com esse desafio é uma das razões pelas quais Rawls (1985, 1996) apresenta sua teoria como política, não metafísica, desenvolvendo assim aquilo que comumente se considera como sendo a fase tardia de sua obra. No artigo homônimo, Rawls (1985) define três sentidos nos quais sua concepção de justiça pode ser compreendida como *political, not metaphysical*: 1) é uma teoria moral tem como objeto as estrutura básica, a saber, as instituições políticas sociais e econômicas de uma sociedade democrática, e apenas estas. Isto é, não oferece princípios éticos para indivíduos ou orientações éticas sobre a vida boa, tampouco é dependente destas; 2) nesse sentido, é uma concepção de justiça que se sustenta por si própria, sendo que, para aceitá-la, cidadãos não precisam aceitar com uma concepção sobre a vida boa. Em outros termos, cidadãos podem concordar com os princípios de justiça qualquer que seja sua doutrina abrangente razoável.

Por último, mas não menos importante para esta discussão: 3) a justiça como equidade é uma concepção política porque as ideias fundamentais que a constituem são percebidas como “implícitas na cultura política de uma sociedade democrática” (1985, p. 231; 1996, p. 13, tradução nossa). Isto é, seu conteúdo se apresenta a partir de ideias que podem ser consideradas, elas mesmas, públicas e presentes no funcionamento das instituições democráticas constitucionais.

A cultura política pública, conceito apresentado por Rawls em várias ocasiões e desenvolvido de maneira mais extensa nessas passagens do *O Liberalismo Político* (§2-3 *passim*), compreende os valores, ideias e conceitos implícitos no funcionamento das instituições de uma democracia constitucional. Estes se manifestam em textos, declarações

de direitos, discursos de autoridades e cidadãos em geral que interpretam o significado de direitos fundamentais e da cidadania democrática.

Reis (2018, p. 169-170) realiza um exame desse conceito, apontando que Rawls costumeiramente recorre a exemplos da tradição política estadunidense para apresentá-lo, citando como a ela pertencentes:

a Declaração da Independência, o Preâmbulo da Constituição e o famoso discurso de Lincoln em Gettysburg. São textos que, apesar de não possuírem poder coercitivo como leis, exercem profunda influência nos juízes, políticos e cidadãos estadunidenses em geral.

A importância destes para a cultura política pública é evidente, uma vez que contribuíram para o debate público na democracia estadunidense, desenvolvendo ideias políticas fundamentais de sociedade e de pessoa, além de explorar o significado de conceitos como os de autonomia e dignidade humana. Evidentemente, não se trata de textos filosóficos no sentido estrito do termo, uma vez que não são orientados por um enfoque conceitual e se ocupam muito mais de questões institucionais que a eles se apresentam. Constituem, no entanto, um repositório de ideias e valores democráticos, por vezes difusos, que podem ser mobilizados por teorias que buscam articulá-los em concepções de justiça que respondam a questões, sejam elas teóricas ou políticas.

Diferentes interpretações podem ser oferecidas para essa mudança proposta por Rawls em sua reflexão sobre a justiça em favor de uma apresentação que seja “política, não metafísica”, a qual permanecerá em suas obras subsequentes⁴. Uma discussão à parte pode ser feita

⁴ Vale destacar que o próprio Rawls (1985, p. 223) procura deixar de lado a questão envolvendo a relação entre as obras *Uma Teoria da Justiça* e *O Liberalismo Político*. Sua concepção política, não metafísica, tampouco depende de fundamentações na primeira etapa de sua obra para ser apresentada, razão pela qual esse exame comparativo também não será feito aqui.

com respeito às dificuldades que essa escolha de apresentação pode suscitar, as quais não será possível examinar aqui⁵.

Não obstante, tanto os princípios de justiça como as formas de justificá-los envolvem um uso sistemático de abstrações filosóficas, algumas delas são termos cunhados pelo próprio filósofo e que têm um uso restrito, quando têm, fora do escopo de sua teoria. Considerando que o nível de abstração proposto pela *justiça como equidade* é tão importante para seus propósitos quanto os próprios princípios de justiça em seu núcleo, gerando uma reflexão filosófica e um conjunto de críticas à parte, pretende-se aqui tratar dele em detalhe.

3 Uma concepção abstrata de justiça

No *Liberalismo Político*, Rawls (2011, p. 53 *passim*) designa uma seção específica em que apresenta suas ideias fundamentais justamente para examinar o uso que esta faz de ideias abstratas. Nela, ele afirma que o uso de ideias e concepções abstratas é parte importante de sua teoria da justiça. Dentre elas, as duas principais são a ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação⁶ e a concepção de pessoa moral livre e igual⁷, que são centrais para sua construção teórica, pois articulam os demais conceitos da teoria.

⁵ Para Reis (idem), a introdução do conceito de cultura política pública marca uma mudança de orientação na teoria Rawlsiana, que se desenvolve não mais como uma teoria exclusivamente moral, uma vez que os problemas que a dirigem são aqueles presentes no interior dessa cultura. Um exame mais detalhado pode ser feito acerca das nuances dessa tese interpretativa. Para os propósitos desta discussão, não obstante, é relevante a constatação de que os problemas sobre os quais Rawls se debruça não são apenas problemas de interesse puramente filosófico e que a reflexão filosófica desempenha um papel no interior dessa cultura, que será novamente retomado abaixo.

⁶ Ibidem, p. 18.

⁷ Ibidem, p. 34. Nesta e em outras passagens, Rawls sublinha a ideia de que se trata de uma concepção política de pessoa, em contraste com uma concepção metafísica do eu ou do sujeito transcendental, e que esta possui conteúdo moral, na medida em que cidadãos democráticos se autocompreendem como pessoas livres e iguais. Nesse caso, conceitos como igualdade e liberdade podem ser explicados recursivamente pelos

Mas, certamente, não são as únicas ideias abstratas. É possível mencionar a noção de estrutura básica como implícita dentro do conceito de sociedade democrática⁸, a noção de duas faculdades morais (as noções de racional e razoável) que advém do conceito de pessoa, dentre outras. Juntas, elas permitem elaborar a posição original, um dos métodos usados para justificar os dois princípios de justiça. A junção dessas ideias também permite definir as instituições sociais mais importantes de uma sociedade democrática, por exemplo, a constituição, como sendo o objeto de aplicação dos princípios de justiça⁹.

Por fim, mas não menos importante, temos a ideia de uma “sociedade bem-ordenada”, quem sabe o conceito fundamental mais abstrato em toda a *justiça como equidade*, por várias razões. Primeiramente, porque ele próprio não faz referência a uma sociedade existente, mas sim a uma relação entre as ideias fundamentais apresentadas anteriormente, a saber, de sociedade e pessoa. Nesse sentido, ele tem o papel de articular as noções previamente estabelecidas (sejam elas ideias ou

próprios cidadãos com recurso a essas autocompreensões. O mesmo vale para as disputas políticas que colocam em jogo interpretações desses dois conceitos e suas consequências para o debate político.

⁸ Ibidem, pág. 13. “Estrutura básica” supõe uma sociedade democrática constitucional, em que as instituições são definidas na forma da lei dentro de um processo de autolegislação, em que os cidadãos são autores das leis às quais se submetem. Diferente disso, por exemplo, é uma sociedade cujas instituições são definidas pelo direito divino ou outra concepção metafísica.

⁹ Ibidem, p. 70. Destaca-se que as noções de racional e razoável são ao mesmo tempo faculdades da pessoa, que a caracterizam no mundo normativo, e conceitos pelos quais se justifica a própria argumentação pública. Eles permitem justificar a posição original como um artifício que faz a transposição entre argumentação individual racional e a justificação de princípios de justiça razoáveis. Eles permitem explicitar o vínculo entre razão e autonomia, nas suas dimensões pessoal e pública e como elas coexistem. Como afirma Rawls (ibidem, p. 63), “é pelo razoável que entramos no mundo público de outros e nos dispomos a propor ou a aceitar, conforme o caso, termos equitativos de cooperação com eles”. Pesquisar artigos de Freeman sobre a dimensão do público em teorias liberais da justiça.

concepções), mostrando a coerência interna da justiça como equidade enquanto concepção política¹⁰.

Segundo, não é uma ideia da cultura política pública das sociedades democráticas constitucionais. Pelo contrário, é uma ideia introduzida pelo filósofo para articular uma concepção de justiça oferecida à deliberação pública dos cidadãos nessas sociedades. Especificamente, na obra *O Liberalismo Político*, §6, o próprio Rawls reconhece se tratar de “um conceito altamente idealizado” (*a highly idealized concept*, tradução nossa). A saber, uma ideia que acompanha as ideias de sociedade como sistema equitativo de cooperação e a noção de pessoas livres e iguais, articulando-as entre si.

Importante destacar que, nas seções introdutórias ao *Liberalismo Político*, especialmente em §8, essas noções são referidas de maneira ambígua, às vezes como sendo “ideias”, às vezes como sendo “concepções”. Em geral, são referidas como ideias para enfatizar sua origem no interior da cultura política pública de uma sociedade democrática, ou seja, para apontar seu caráter atual, não restrito ao universo da teoria. Ao mesmo tempo, essas ideias são referidas como concepções quando são contextualizadas no interior da *justiça como equidade*, ela mesma uma concepção de justiça que supõe uma síntese interpretativa desses valores em uma unidade coerente, racional. Destaco essa nuance de

¹⁰ Ferrara (2023) sugere colocar Rawls sob o guarda-chuva da teoria crítica, ao sublinhar que o conceito de sociedade bem-ordenada significa uma sociedade emancipada, na qual as pessoas são livres de dominação arbitrária e, de fato, iguais. Segundo ele, a busca por uma sociedade bem-ordenada configura o interesse emancipatório da reflexão filosófica de Rawls, em contraste com uma teoria filosófica meramente confirmatória da realidade existente, ela mesma tomada como estática e imutável.

Aqui cabe a pergunta: ideia ou concepção? Embora ela esteja relacionada às ideias de sociedade e de pessoa, presentes na cultura política pública das democracias, parece mais fácil relacioná-la ao esforço filosófico de Rawls, a saber, argumentar sobre como uma sociedade democrática e justa é possível. Nesse sentido, ela seria mais uma concepção filosófica articuladora dos conceitos fundamentais, uma elaboração teórica feita por Rawls, com um papel distinto dentro da justiça como equidade, do que propriamente uma ideia cujo conteúdo é difuso e inarticulado.

significados entre ideias e concepções para preparar a discussão que segue¹¹.

É digno de se notar que o próprio Rawls reconhece o caráter abstrato de sua teoria, que algumas pessoas podem tomá-lo como demasiadamente “espiritual” (*unwordly*), sendo essa a palavra usada na tradução em língua portuguesa. De um lado, o filósofo procura explicar seu uso sistemático de abstrações. Por outro lado, ele jamais se desculpa por isso. Destaco a passagem da introdução à *Edição Ampliada do Liberalismo Político*, que Rawls reflete sobre seu fazer filosófico. Cito: “Não há dúvida de que o foco nessas questões explica em grande parte o que a muitos leitores apresenta-se como o caráter demasiado abstrato e espiritual desses textos. Não me desculpo por isso”¹².

Nessa passagem, Rawls não faz uma *mea culpa*, isto é, ele não se ocupa em admitir um erro em sua reflexão ou em considerar o aspecto abstrato de sua teoria como algo a se lamentar. Também não se trata de fazer concessões a possíveis leitores tendo em vista uma melhor recepção de sua obra. Muito pelo contrário, tudo indica que a tarefa filosófica à qual a *justiça como equidade* se propõe não permite fazê-las, conforme examinaremos abaixo.

¹¹ “[...]familiar and basic ideas implicit in the political culture of a democratic society”. (Rawls, 1996, §8). O mesmo pode ser conferido nas seções introdutórias, na obra *O Liberalismo Político*, em que Rawls trata das ideias fundamentais de sua teoria, em especial nesta passagem: “Nosso ponto de partida, então, consiste em examinar a própria cultura política pública como um repositório comum de princípios e ideias fundamentais que são implicitamente reconhecidos. Esperamos formular essas ideias de forma clara o bastante para articulá-las em uma concepção política de justiça condizente com nossas convicções mais firmemente estabelecidas” (Rawls, 2011, §1, p. 9). Esta e as passagens seguintes são importantes momentos em que Rawls sublinha a origem de sua concepção pública de justiça na cultura política pública das sociedades democráticas, e que a justiça como equidade se oferece como uma interpretação das ideias e valores presentes nessa cultura aos cidadãos democráticos.

¹² “The focus on these questions no doubt explains in part what seems to many readers the abstract and unwordly character of these texts. I do not apologize for that”. Rawls, 1996, p. lx, tradução nossa. Para a edição em língua portuguesa, consultar 2011, p. LXX).

Mesmo assim, há críticas ao fazer filosófico rawlsiano que questionam o uso excessivo de abstrações em teorias da justiça. De um lado, há quem acuse a *justiça como equidade* de utilizar abstrações que apenas fariam sentido no cenário de busca por uma sociedade ideal, perfeitamente justa. Definir a justiça ideal, nesse caso, não teria conexão com as sociedades atuais, elas mesmas imperfeitas e repletas de injustiças. Por outro lado, há quem questione a capacidade interpretativa dessas abstrações face à dinâmica política das sociedades atuais. Do ponto de vista dessas críticas, Rawls teria ignorado o que é próprio da atividade política, produzindo, por assim dizer, uma concepção política de justiça que não considera a política como tal.

Há duas vertentes críticas principais desse debate, as quais são mapeadas brevemente abaixo.

4 Uma teoria excessivamente ideal

Nas últimas décadas, o debate sobre teorias da justiça tem sido enquadrado dentro da discussão entre as chamadas “teorias ideais” e as chamadas “teorias não-ideais” da justiça. A própria *justiça como equidade* dá ensejo a esse debate, ao estipular que os princípios de justiça são elaborados tendo por base os pressupostos da chamada “teoria ideal”¹³. Conforme Rawls estipula, ainda na obra *Uma Teoria da Justiça*, ao refletir sobre as instituições de uma sociedade bem-ordenada:

¹³ Uma síntese esquemática desse debate pode ser encontrada em Segundo a classificação feita por Laura Valentini, por exemplo, a distinção entre teoria ideal e teoria não ideal pode ser objeto de três interpretações. São elas: “(i) Teoria do consentimento total vs. Teoria do consentimento parcial; (ii) Teoria utópica vs. Teoria realista; (iii) Estado final vs. Teoria transicional” (Valentini, 2012, p. 654). Segundo ela, “Embora todos esses três debates tenham se originado em resposta ao paradigma metodológico posto por John Rawls, e embora quase todos eles originem-se de sua percebida incapacidade de ter um impacto na política do mundo real, cada uma delas coloca um diferente conjunto de questões” (Valentini, 2012, p. 655, tradução nossa).

A ideia intuitiva é dividir a teoria da justiça em duas partes. A primeira parte, a ideal, pressupõe a obediência estrita e elabora os princípios que caracterizam uma sociedade bem-ordenada em circunstâncias favoráveis [...].

[...] Meu principal interesse diz respeito a essa parte da teoria. A teoria não ideal, a segunda parte, é elaborada depois de escolhida a concepção ideal de justiça; só então as partes indagam que princípios adotar em condições mais desafortunadas (Rawls, 2008, p. 304-5, §39)

A saber, Rawls teria assumido nessa e em outras passagens da obra *Uma Teoria da Justiça* que seus princípios se aplicam dentro das chamadas “condições da teoria ideal” que, dentre outras coisas, envolvem a “hipótese de que serão obedecidos por todos”. Há outras hipóteses que permitem supor um contexto idealizado que caracterize a sociedade à qual, supostamente a sua concepção se aplicaria, tais como: a ausência de pobreza extrema, de guerras ou outras ameaças à integridade física das pessoas¹⁴.

As chamadas teorias não-ideias, dentro dessa especulação deixada em aberto por Rawls, seriam caracterizadas por um domínio de aplicação diferente daquele assumido na elaboração dos dois princípios de justiça e por sociedades aquém da chamada “sociedade bem ordenada” em termos de realização da justiça. Dentro dessas sociedades “desafortunadas”, os princípios a serem adotados -alguém poderia especular- poderiam, quem sabe, ser muito diferentes daqueles adotados para uma sociedade bem-ordenada ou poderiam ser aproximações a esses princípios, ainda que aproximações imperfeitas. Como resultado, várias críticas à *justiça como equidade* chegam à conclusão de que essa concepção de justiça, pensada para as condições de uma sociedade

¹⁴ Há também outras suposições envolvendo “condições favoráveis”, a saber: de que as sociedades em questão não possuem grandes tendências à injustiça, como os conflitos provocados por “seitas belicistas ou intolerantes” (ibidem, p. 303-4), obediência parcial aos princípios de justiça, injustiças flagrantes e aquilo que ficou conhecido como o “princípio zero” da justiça. Para mais detalhes, é oportuno consultar De Vita (2007, p. 206) e Rawls (2011, p. 8).

bem-ordenada, oferece orientação limitada, sendo considerada até mesmo inaplicável, à maioria das sociedades atuais.

Para fins dessa discussão, entendo que a classificação ideal vs. não ideal reúne dentro de si uma gama muito grande de teorias, com várias nuances que passam despercebidas dentro desse enquadramento mais generalizado. Inclusive, com respeito à própria transição feita por Rawls da obra *Uma Teoria da Justiça* para a obra *O Liberalismo Político*, que se deu no curso das publicações feitas por ele na década de 1980, em especial, o artigo *Justiça como equidade: uma teoria política, não metafísica* (Rawls, 1985, tradução nossa).

Nessa transição, a concepção de justiça de Rawls teria assumido algumas premissas que permitiriam caracterizá-la como fazendo parte das chamadas “teorias não-ideias”. Podemos mencionar, dentre elas: o “fato do pluralismo razoável”, o “fato da opressão” e os chamados “limites da capacidade do juízo”, que colocam sua teoria em diálogo com a cultura política pública das democracias constitucionais. A introdução desses conceitos, pelo contrário, sinaliza que sua teoria não parte da suposição de um “consenso pleno” em torno da justiça, nem da suposição de uma sociedade isenta de conflitos. Em vez disso, a concepção de justiça rawlsiana parte da suposição de que, apesar dos conflitos, o consenso em torno de princípios de justiça ainda é possível¹⁵.

Assim sendo, dentro do debate entre teorias ideais e não ideais da justiça, por ora, parece arbitrário colocar a teoria de Rawls, seja no grupo de teorias ideais de justiça, seja no grupo das chamadas “teorias

¹⁵ Assumir o debate ideal vs não ideal poderia nos levar a classificar arbitrariamente as teorias, de forma alheia às motivações de seus autores, como tendo, ou um interesse estritamente descritivo das sociedades atuais, ou uma intenção simplista de melhorar sua condição socioeconômica sem refletir sobre como essas sociedades se constituem como justas e permanecem sendo justas ao longo do tempo. Também poderia nos levar à conclusão de que há reflexões sobre a sociedade justa motivadas por um interesse puramente intelectual ou especulativo sem considerar as condições de sua realização, o que em si só seria uma posição contenciosa.

não-ideais”. Embora se aceite a crítica proposta pelo debate, para fins dessa discussão, iremos deixar essa distinção de lado.

Um paradoxo, no próprio debate teoria ideal vs teoria não ideal, está no fato de que ele é frequentemente promovido pelos defensores das chamadas teorias não-ideais da justiça, teorias que procuram deixar a reflexão abstrata sobre o justo de lado em favor de abordagens mais realistas. O resultado não esperado disso, em várias situações, é a substituição de um debate sobre o conceito de justiça por um debate sobre qual é o método e as premissas mais adequadas para se tratar da justiça. A saber, um debate de segunda ordem sobre a justiça, tão ou mais abstrato do que a reflexão normativa sobre a justiça à qual suas intervenções primeiramente se opõem.

Não obstante, o uso de abstrações e idealizações em teorias da política é ele mesmo sujeito ao debate. Embora sem assumir a classificação de teórico não-ideal, Williams (2005) é costumeiramente referenciado como um dos primeiros filósofos a denunciar a primazia dos ideais morais abstratos em relação à política em Rawls, defendendo a inversão dessa suposta hierarquia em favor do realismo político. Segundo ele, a política é caracterizada pelo desacordo que, dentre outras coisas, tem um “domínio de aplicação” diferente daquele da moral, a saber, que decide o que deve ser realizado por meio da aplicação do poder estatal: O desacordo político é identificado por um campo de aplicação que - ao final, diz respeito ao que deve ser feito sob a autoridade política, em particular, por meio da aplicação do poder estatal (Williams, 2005, p. 78, tradução nossa).

Levando essa crítica ao seu resultado, complementa Kaufmann (2020, p. 580), o desacordo político se caracteriza por uma diferença de natureza e de escopo em relação aos conflitos morais. Diferença de natureza, porque conflitos políticos não podem ser resolvidos consensualmente, além de uma diferença de escopo, pois seu domínio de aplicação são as relações entre cidadãos sob o poder coercitivo do Estado. Ao ignorar essa diferença, Rawls teria aplicado indevidamente o

procedimentalismo kantiano, próprio da teoria moral, à teoria política, negligenciando a realidade do conflito político. Neste, a divergência política é marcada pelo interesse das partes nela envolvidas de utilizar o aparato coercitivo do Estado para realizar seus interesses, muitas vezes sem a busca pelo consenso¹⁶.

Assumindo o argumento de Williams, Rawls teria aplicado abstrações da teoria moral sobre o domínio da política, ignorando que ambos os domínios possuem diferentes naturezas. A moral, no chamado “procedimentalismo kantiano”, supõe que é possível chegar a um consenso abstrato em torno de razões morais, assumindo-se que as partes nele envolvidas o buscam e o fazem a partir de justificações elas mesmas passíveis de generalização. A política, em contraste, supõe sujeitos autointeressados, movidos por interesses que pretendem realizar mediante o uso do poder político sem que, necessariamente, tenham obtido consenso em torno de suas reivindicações.

Nesse sentido, a reflexão abstrata de Rawls teria negligenciado o momento da política como ela é, em que cidadãos disputam entre si o próprio conceito de justiça, assumido como consensual pelo filósofo normativo. Além disso, cometeriam o erro de negligenciar a natureza da própria que, marcada por conflitos e divergências profundas, contrariam a noção de um consenso pleno em torno dos princípios de justiça.

Para autores como Williams (2005) e outros, ao se dedicar a descrever as instituições de uma sociedade perfeitamente justa, a justiça como equidade assumiria que a tarefa política de construí-las já teria sido realizada. A saber, teria colocado o consenso normativo antes da deliberação política atual.

¹⁶ Nesse sentido, podemos concluir também que o conflito político: 1) envolve partes não necessariamente motivadas por valores democráticos e; 2) o conflito político não necessariamente pode ser resolvido pelo consenso, uma vez que as partes envolvidas tendem a permanecer com suas crenças e interesses. Nesse sentido, a política não pode ser contida, nem detida, dentro dos limites da moral.

No chamado realismo político de Williams, a política vem antes dos conceitos morais abstratos, no sentido de que as pessoas buscam avançar seus interesses e somente “depois”, ou em segundo plano, buscam justificá-los por meio de abstrações morais como (dignidade, direitos, democracia). Assim, as teorias da justiça que se utilizam de abstrações, incluindo a *justiça como equidade* de Rawls, teriam invertido essa ordem de primazia e perdido a capacidade de explicar a política em seus próprios termos¹⁷.

As críticas propostas por Williams estão dentre as mais influentes objeções feitas à obra de Rawls, pois atacam suposições básicas do fazer filosófico rawlsiano, que utiliza-se de abstrações, muitas delas com raízes na história da filosofia moral, para refletir sobre a justiça. Assumindo que as críticas estão acertadas, Rawls teria se equivocado quanto à política democrática, à qual se destina sua teoria, ignorando suas motivações e práticas. Além disso, teria caracterizado de forma equivocada a própria natureza do conflito político, supondo que o mesmo é motivado por razões morais, consistindo meramente de uma disputa intelectual em torno do justo.

Se essa crítica estiver correta, a concepção filosófica de Rawls teria perdido de vista os vínculos entre justiça e democracia ao não capturar adequadamente o momento da política, constituinte desse vínculo. Dentre as objeções apresentadas, esta quem sabe é a mais forte, uma vez que nega a possibilidade da teoria da justiça ser recebida pelos sujeitos aos quais se destina. Mais do que apenas ser considerada utópica face aos padrões de justiça existentes em sociedades atuais, ela não

¹⁷ Além destes, autores como Mills (2005) criticam o que consideram ser exageros abstratos da teoria ideal da justiça, que colocariam as abstrações idealizadas antes da realidade que se pretende abordar, ela mesma imperfeita e repleta de injustiças. Aceitando valores como liberdade, igualdade e justiça, Mills argumenta que o melhor caminho para realizá-los é partir da realidade dada, reconhecendo os obstáculos que se colocam para sua realização e desenvolvendo conceitos morais e políticos que respondam a uma situação de injustiça dada.

seria capaz de ganhar suporte dos cidadãos democráticos, eles mesmos motivados por interesses distintos daqueles que Rawls teria assumido.

Respostas a essas objeções comumente tendem a situar a justiça rawlsiana dentro do espectro ideal/não ideal, muitas tentando localizar o momento da política, por assim dizer, dentro de sua obra. A resposta que pretendo oferecer aqui, não obstante, prefere revisitar as razões pelas quais Rawls escolheu adotar abstrações em primeiro lugar e o que estas revelam sobre o problema filosófico e o objeto de aplicação por ele vislumbrados.

5 Abstrato *versus* idealizado

Responder aos desafios propostos pelas chamadas “teorias não ideais da justiça” nos convida a uma leitura sobre as motivações teóricas (e práticas) para o uso de abstrações na reflexão sobre o justo. Voltemos à seção 8, do *Liberalismo Político*, ao discorrer sobre as ideias básicas de sua teoria, cada uma delas bastante abstrata:

A atividade de abstração, portanto, não é gratuita, não se trata de abstração pela abstração. Em vez disso, é uma forma de levar adiante a discussão pública quando entendimentos compartilhados de menor generalidade colapsam. Devemos estar preparados para descobrir que, quanto mais profundo o conflito, maior o nível de abstração a que devemos chegar para ter uma visão clara e ordenada de suas raízes (RAWLS, 2011, §8, p. 54-5).

Se levarmos em consideração essa passagem, entendemos que há uma relação entre o problema filosófico que motiva a obra e as abstrações empregadas pelo filósofo, sendo que o uso de abstrações se faz necessário em vista do problema posto. A pergunta filosófica rawlsiana é, sobretudo, uma pergunta prática voltada aos desafios políticos das democracias caracterizadas pelo fato do pluralismo.

O fato do pluralismo razoável é entendido por Rawls como “o produto natural das atividades da razão humana sob duradouras

instituições livres”¹⁸. Como resultado, uma sociedade democrática é composta por pessoas que professam diferentes doutrinas abrangentes, doutrinas religiosas, éticas e filosóficas incompatíveis e irreconciliáveis entre si¹⁹.

Cidadãos democráticos assim definidos conseguem conviver e aceitar as regras de um regime constitucional. Isso, contudo, não coloca fim às disputas em torno dos termos de cooperação em uma sociedade democrática e coloca em questão a própria estabilidade de uma sociedade justa ao longo do tempo.

Situando o fazer filosófico de Rawls em face do problema que ele identifica, podemos perceber que o uso de abstrações se faz necessário para articular teoricamente os ideais da cultura política pública das democracias constitucionais. Uma vez feito esse trabalho de articulação, na forma de uma concepção política de justiça, cidadãos democráticos podem utilizá-la em sua deliberação pública para elaborar as instituições básicas sob as quais pretendem conviver²⁰. Não se trata,

¹⁸ Rawls, 2011, p. XXVII. O fato do pluralismo é um dos fatos mencionados por Rawls como pertencentes à cultura política pública das democracias constitucionais. Além dele, há o “fato da opressão”, a saber, o fato de que o pluralismo razoável só pode ser superado mediante o uso opressivo do poder estatal. Ou seja, o fato do pluralismo não pode ser superado democraticamente. Esses fatos, então, são elementos da realidade política que são dados à reflexão filosófica e em face dos quais esta precisa refletir. Há também o terceiro fato, a saber, de que um regime democrático só será estável se puder ser aceito de forma autônoma por seus cidadãos (Ibidem, p. 44-5).

¹⁹ “O que há de novo nesse choque [de doutrinas abrangentes] é que ele introduz, nas concepções de bem das pessoas, um elemento transcendente que não admite nenhum compromisso [*compromise*] [...]. O liberalismo começa levando a sério a profundidade absoluta desse conflito latente e irreconciliável” (Rawls, 2011, p. XXVIII).

²⁰ Uma argumentação sobre a importância de se manter o duplo aspecto da *justiça como equidade* de Rawls, ao mesmo tempo ancorada na tradição da filosofia moral e dialogando com a cultura política pública das democracias, pode ser encontrada em Werle (2008). Não se trata, portanto, de uma teoria da justiça ancorada tão somente na cultura política pública ou tão somente na moral. Para que a *justiça como equidade* se mantenha como uma teoria crítica e reflexiva da justiça, ela precisa manter tanto o momento da reflexão moral como também aquele da cultura política pública. Somente assim é possível evitar as posições unilaterais da “politização da moral” como o da “moralização da política”, nas quais um dos momentos seria reduzido ao outro, tornando a *justiça*

portanto, de idealização, no sentido de postular uma sociedade perfeitamente justa ignorando por completo as circunstâncias das sociedades atuais que impediram sua realização. A saber, não se trata de um ideal concebido como uma oposição à atualidade política, muito pelo contrário. A atividade de abstração, tal como concebida por Rawls, coloca-se como uma continuação dos ideais presentes na cultura política pública das sociedades democráticas.

Reunindo essas observações até agora: Rawls oferece uma justificativa para o uso de abstrações dentro de sua teoria, é consciente do seu uso, reflete sobre a função que estas desempenham e procura realizar isso de maneira coerente com os problemas filosóficos que o motivam. Ou seja, isso permite argumentar que sua concepção de justiça é internamente coerente e, pode-se argumentar, também é coerente com a cultura política democrática à qual se endereça.

6 A justiça como equidade é realista?

Mesmo utilizando-se de abstrações, podemos perguntar: a *justiça como equidade* é uma teoria realista da justiça? Em alguma medida, podemos argumentar que sim²¹. Em primeiro lugar, porque a coerência interna de uma teoria é ela mesma pré-condição para que ela seja aplicável à estrutura básica de uma sociedade democrática. Partindo da suposição de que uma teoria da justiça só é realizável em uma democracia se ela articular os juízos sobre justiça, em todos os níveis de generalidade, tanto no âmbito pessoal como no âmbito público, podemos dizer

como equidade uma teoria da justiça confirmatória do *status quo* e ideal abstrata, respectivamente (*ibidem*, p. 21 e 83 *passim*).

²¹ Recorre-se, aqui, à noção de realismo dentro daquilo que Rawls (2011, XLVI, *passim*) denominou de “estabilidade pelas razões certas”. Isto é, uma estabilidade gerada pela concordância autônoma dos cidadãos, que afirmam a concepção de justiça como sendo a mais razoável. Diferente dela seria uma concepção estável pelas razões erradas, a saber, de maneira heterônoma, garantida mediante uso opressivo do aparelho estatal ou mesmo um consenso fortuito na forma de um *modus vivendi*.

que a justiça como equidade é realista²². A coerência dos juízos políticos de cada cidadão é ele mesmo um problema com o qual a teoria pretende lidar: A questão que se coloca é: como podemos tornar nossos juízos refletidos de justiça política mais coerentes tanto dentro de nós mesmos como com os dos outros sem impor a nós mesmos uma autoridade política externa? (Rawls, 2003, p. 42).

Ou seja, o teste de coerência de uma teoria da justiça é, ao fim e ao cabo, realizado por cada cidadão, de maneira racional e autônoma. Um cidadão, definido enquanto pessoa livre e igual, só aceitaria princípios de justiça que expressam seus interesses de ordem superior constituintes da sua identidade moral e política, sendo também compatíveis com seus juízos ponderados de justiça.

Em segundo lugar, a justiça como equidade é realista porque é compatível com os valores e a cultura política pública das sociedades democráticas, sendo compatível com os fatos dessa cultura acima mencionados. A saber, o fato do pluralismo, o fato da opressão e o fato de que um regime democrático, duradouro e estável, só é possível se ele puder ser aceito de forma autônoma pelos cidadãos. Reconhecendo esses fatos, uma concepção de justiça para uma democracia precisa se oferecer à deliberação pública dos cidadãos e poder ser aceita publicamente, com base em razões publicamente compartilhadas.

Em terceiro lugar, a teoria como um todo e os princípios de justiça em seu núcleo são pensados a partir de e também para as instituições democráticas. Isto é, são pensados para a estrutura básica de uma sociedade de cidadãos enquanto pessoas livres e iguais, uma democracia. Dentre essas instituições, inclui-se o exercício do poder político

²² Teorias da justiça para uma democracia precisam ser internamente coerentes porque se supõe que elas só podem ser aplicadas, pelos próprios cidadãos, de maneira autônoma e informada. Em sociedades não democráticas, uma teoria política pode ser estável pelas “razões erradas”, a saber, mediante o uso da força, por mais incoerente ou fanática que seja. Nesse sentido, a coerência interna da justiça como equidade, tanto internamente como em relação com os juízos ponderados de justiça dos cidadãos, precisa ser atestada por cada um destes.

como poder coercitivo do conjunto dos cidadãos, e também a estrutura básica, o conjunto de instituições de uma sociedade, sendo a constituição uma das mais importantes.

Em quarto lugar, pode-se dizer que a justiça como equidade é uma teoria realista porque busca convencer as pessoas de um problema teórico que, na verdade, é o problema político latente em sua sociedade. Isto é, Rawls tenta se engajar, juntamente com os demais cidadãos democráticos, no debate público envolvendo questões fundamentais:

A filosofia política pode tão somente significar a tradição da filosofia política; e em uma democracia, essa tradição é sempre o trabalho conjunto dos autores e dos seus leitores [...]. Assim, em uma democracia, os autores em filosofia política não possuem nenhuma autoridade a mais que qualquer outro cidadão, e também não devem reivindicar mais do que isso (Rawls, 2007, p. 2 tradução nossa).

Acerca desse ponto, vale ressaltar que Rawls introduz um aspecto do realismo político nem sempre apreciado em seu devido valor, que é a consciência do papel da filosofia política dentro de uma sociedade democrática. Trata-se de uma forma de realismo, pois considera que a filosofia política não é uma atividade de interesse puramente intelectual. Ao contrário, ela própria se reconhece como surgindo no interior de um contexto dado e, a partir dele, formula seus problemas e respostas.

Nessa leitura, o interesse filosófico pela justiça não é concebido apenas como uma curiosidade humana, assim como outras curiosidades filosóficas envolvendo conceitos fundamentais que perpassam nossas vidas. O interesse pela questão da justiça é um interesse publicamente reconhecido no interior de uma democracia, haja vista que cidadãos disputam os bens da cooperação social e possuem diferentes concepções abrangentes sobre o bem. Rawls apresenta sua teoria como sendo a melhor interpretação desse problema ou, pelo menos, a que melhor se coaduna com a autocompreensão dos cidadãos nessas sociedades.

Abstração e realismo, se essa interpretação estiver correta, podem coexistir, mas muito depende de como as abstrações se apresentam e se legitimam. Para a *justiça como equidade*, pode-se entender que a atividade de abstração é um esforço teórico realizado pelo filósofo, ele mesmo um cidadão democrático, para auxiliar seus concidadãos a se orientar no mundo normativo.

O desafio do realismo político nos convida a perguntar: a tarefa a qual se propõe Rawls, especialmente em seus escritos tardios, é uma tarefa necessária? Ela mesma se justifica de um ponto de vista não apenas filosófico, mas também político?

De um ponto de vista filosófico, a filosofia sempre se justifica do ponto de vista humano, a partir da nossa curiosidade inata em compreender e organizar melhor os conceitos, as ideias abstratas que organizam nossas vidas. Dessa perspectiva, independentemente dos termos pelos quais esta pode ser defendida, a filosofia é uma necessidade humana fundamental, para além da mera política democrática.

Não obstante, parte dessa tarefa também se faz presente no domínio da filosofia moral e política, a nível coletivo, já mencionado acima, mas também a nível subjetivo. No âmbito coletivo, há uma tarefa imanente à própria cultura política pública das sociedades democráticas, que demanda o esforço de abstração. Rawls sintetiza esse esforço na própria tarefa de justificação pública de uma concepção de justiça. Na seção específica da obra *Justiça como equidade: uma reformulação*, o filósofo oferece mais uma argumentação sobre isso:

Assim entendida, a justificação [pública] endereça-se aos que discordam de nós (Teoria, §87). Na ausência de conflitos de julgamento sobre questões de justiça política - juízos sobre a justiça de certos princípios e padrões, determinadas instituições e políticas, e assim por diante - não há nada a justificar". (Rawls, 2003, §9, p. 38).

Isto é, a atividade de abstração se apresenta como parte da justificação pública, necessária para arbitrar nossos conflitos quando

questões de justiça básica estão em jogo. A abstração nos conduz para além do conflito imediato no qual cidadãos democráticos estão situados, conduzindo-os a um exame dos valores e ideias presentes em sua cultura política como forma de arbitrar suas divergências.

Evidentemente, há abstrações nesse processo de enfrentamento desses conflitos, algumas delas introduzidas no contexto da teoria. Podemos pensar na noção de justificação pública, desenvolvida por Rawls nessa mesma passagem, como sendo uma abstração teórica com a função de mostrar o papel de uma concepção política de justiça ao sintetizar esses valores e ideias, sendo a justiça como equidade uma dentre outras concepções desse que buscam desempenhar essa função.

Mais do que isso. Aceitando o diagnóstico apontado por Rawls, o conflito presente na cultura política pública das democracias têm ressonância a nível subjetivo, uma vez que os juízos sobre justiça permanecem conflitantes para cada pessoa em seu foro íntimo. Na sequência dessa mesma passagem dedicada ao equilíbrio reflexivo como uma das formas de justificação da sua concepção de justiça, Rawls descreve que:

Nossos juízos refletidos não só podem diferir dos das outras pessoas, mas às vezes nossos próprios juízos contradizem-se entre si. As implicações de juízos que pronunciamos sobre uma questão podem ser incoerentes ou incongruentes com as de juízos que pronunciamos sobre outras questões. Este é um ponto que merece ser enfatizado. Muitos de nossos mais graves conflitos são conflitos dentro de nós mesmos. Os que supõem que seus juízos são sempre coerentes são pessoas dogmáticas ou que agem sem reflexão, não raro são ideólogos ou fanáticos. A questão que se coloca é: como podemos tornar nossos juízos refletidos de justiça política mais coerentes dentro de nós mesmos como com os dos outros sem impor a nós mesmos uma autoridade política externa? (Rawls, 2003, §10, p. 41-2)

Essa é uma passagem que nos faz repensar a natureza do conflito político nas democracias. Embora o conflito de cidadãos democráticos enquanto pessoas livres e iguais, que professam doutrinas abrangentes incomensuráveis e conflitantes seja um tema dominante dentro

dos escritos tardios de Rawls, o trecho acima dá o que pensar sobre as repercussões desse conflito a nível subjetivo.

Dando uma importância interpretativa a essa passagem, uma concepção política de justiça, tal como a de Rawls, supõe que o conflito subjacente à cultura política pública das democracias tem vários palcos. Não somente há uma disputa pública sobre o conceito de justo, mas também uma disputa interna, em cada cidadão democrático, que coloca seus próprios juízos ponderados em debate. Em face disso, o uso de abstrações é ele mesmo parte da atividade de reflexão sobre o justo, que tem como palco a reflexão de cada cidadão, a deliberação pública do conjunto de cidadãos e, ao mesmo tempo, a reflexão teórica, que se coloca como extensão destas²³.

Sintetizando parte do que se alcançou com esse exame: 1) a teoria de Rawls utiliza-se de abstrações; 2) embora também tenham por base a tradição filosófica, essas se apresentam como extensões de debates ensejados por conflitos presentes no interior da cultura política pública das sociedades democráticas; 3) essas respondem a conflitos presentes “dentro de nós mesmos”, isto é, para cada cidadão democrático e; 4) essas abstrações se oferecem à aceitação autônoma, nos níveis individual e público. Em suma, aceitando essas premissas, realismo político e o uso de abstrações também se ajustam dentro da teoria rawlsiana.

Não obstante, o próprio Rawls reconhece que os conflitos que legitimam o uso de abstrações teóricas não podem eles mesmos ser superados pela concepção de justiça, na medida em que não podem ser

²³ Nota de rodapé: na resposta a Habermas, Rawls desenvolve de maneira mais extensa as noções de equilíbrio reflexivo, equilíbrio reflexivo amplo e, na sua versão mais elaborada, o equilíbrio reflexivo amplo e geral (cf. Rawls, 2011, p. 455). No primeiro caso, é cada cidadão com a teoria, no segundo caso, envolve valores políticos e outras concepções de justiça, no terceiro caso é esse exercício a nível intersubjetivo, considerando todos os cidadãos. Isto é, a deliberação sobre princípios de justiça se dá em vários planos.

superados democraticamente²⁴. Isto é, com base no exposto até aqui, a teoria da justiça de Rawls não se coloca como uma resolução dos conflitos dentro das democracias, em vez disso, ela *espera* contribuir para arbitrá-los de maneira justa e estável. Nas palavras de Werle (2008, p. 85), a reflexão rawlsiana entende que a filosofia política “deve operar no espírito de uma *reconciliação por meio do uso público da razão*”. Dentro desse espírito, apesar de não ser capaz de pôr fim aos conflitos, devido às limitações da razão humana em face dessas questões políticas (dentre outras dificuldades), a filosofia nos permite aos cidadãos identificá-los e também perceber que o mundo institucional que possibilitou o pluralismo razoável é, ele mesmo, racional²⁵.

A tarefa reflexiva à qual Rawls convida seus concidadãos a realizar supõe a busca de uma identidade política democrática compartilhada, porém difusa na cultura política pública. É possível examinar se essa busca por uma identidade política se dá em termos de uma construção teórica, na qual a filosofia teria papel de síntese, ou se ela se dá, ao fim e ao cabo, pelos próprios cidadãos concernidos.

Todavia, o esforço reflexivo de abstração, ao qual Rawls convida seus concidadãos parece ser, ele mesmo, um desafio, uma vez que não oferece soluções fáceis aos problemas políticos, nem mobiliza sentimentos fortes nas pessoas, tais como o medo ou a inveja. No final,

²⁴ A partir dos fatos da cultura política pública mencionados acima, incluindo o fato do pluralismo, o fato da opressão e também a noção de limites da capacidade do juízo, Rawls considera que os conflitos presentes nas sociedades democráticas são uma característica inerente a essas sociedades. Como tal, não há expectativa de que eles sejam superados, mas sim arbitrados com a ajuda de uma concepção política de justiça que seja capaz de alinhar essas ideias e valores em um conjunto coerente, capaz de ser aceito pelas pessoas. Sobre isso, vale conferir Rawls (2003, p. 38-40) sobre o papel de uma concepção de justiça para uma sociedade democrática pluralista.

²⁵ Para Reis (2018), a filosofia rawlsiana tardia tem um papel de reconciliação, sendo esse um dos papéis mais importantes da filosofia política que também orienta consideravelmente a *justiça como equidade*. Assumir a tarefa de reconciliação permite lidar com a constatação de que a cultura política pública ela mesma tem suas tensões e conflitos e que a filosofia pode ajudar cidadãos democráticos a se engajarem com ela, ainda que suas incompletudes e tensões permaneçam.

também não oferece a perspectiva de eliminar por completo os conflitos que o motivam.

A tarefa de convencer cidadãos democráticos a se abstrair de seus conflitos, de modo a se atingir uma compreensão mais articulada do que a justiça parece exigir extravasa a própria teoria de Rawls. Ao fim e ao cabo, cidadãos democráticos precisam se convencer a si mesmos de que uma sociedade justa é algo possível e necessário. Fica a indagação: por que cidadãos atuais convencer-se-iam mutuamente em fazer tal esforço? A própria resposta a essa pergunta é, ela mesma, uma reflexão: a vida em uma sociedade democrática e justa, que possa ser expressão da autonomia de cada cidadão entendido como pessoa livre e igual, parece depender de que cada um o faça.

7 Considerações finais

Infelizmente este último tópico, ele mesmo de genuíno interesse e digno de nossas considerações, não pôde ser esgotado aqui. Da mesma forma, também ficam em aberto as querelas sobre o universalismo e o contextualismo moral dentro da obra rawlsiana tardia e outras disputas que seus conceitos fundamentais podem ensejar. De toda a maneira, as conclusões deste artigo podem servir como um guia de leitura para esses outros tópicos.

Em resumo, mesmo sendo uma concepção abstrata de justiça, a *justiça como equidade* se propõe como uma teoria realista em profundo diálogo com a cultura política pública das democracias constitucionais. Ela reflete sobre seu próprio realismo, avaliando-o no nível argumentativo que tem sua continuidade no debate público das sociedades democráticas. Ao fim e ao cabo, se a *justiça como equidade* é uma teoria política concebida para uma democracia, o seu teste de “realidade” é feito pelos próprios cidadãos que deliberam e a estas pessoas cabe a última palavra.

Quem sabe essa não seja uma tarefa fácil aos cidadãos democráticos realizar. Quem sabe, seja mais fácil se deixar levar por demagogos, pelas soluções aparentemente fáceis e pelo tribalismo político que oferece simplificações grosseiras para os desafios políticos do mundo de hoje. De toda a maneira, se se aceitar a argumentação proposta por Rawls e suas implicações, conforme acima, a reflexão abstrata é uma tarefa que não pode ser adiada e dela depende a realização de uma sociedade democrática e justa. Assim, fica evidente: Rawls não pode se desculpar por isso.

Referências

- FERRARA, A. *If Foucault, why not Rawls? On enlarging the critical tent*. *Constellations*, 30, 2023 401–405. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12723>.
- RAWLS, J. Justice as fairness: political, not metaphysical. In *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, nº 3, 1985, pp. 223–51.
- RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- RAWLS, J. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. Org. Erin Kelly, trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. Edição revista. Trad. Jussara Simões, rev. trad. Álvaro de Vita, 3ª ed. Coleção Justiça e Direito. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- RAWLS, J. *O liberalismo Político*. Trad. Álvaro de Vita. Ed. ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- REIS, F. A. *Teoria moral e filosofia política no pensamento de John Rawls* [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018, 209 p. Disponível em: <http://www.editorafi.org>. Acesso em 02 dezembro de 2024.
- SEN, A. *The Idea of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- VALENTINI, Laura. Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map, In: *Philosophy Compass* v. 7/9, 2012, pp. 654–64.

- VITA, Á. de. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- WERLE, D. *Justiça e Democracia: ensaios sobre John Rawls e Jurgen Habermas*. São Paulo, Singular, 2008.
- WILLIAMS, B. *In the beginning was the deed: moralism and realism in the political argument*. Princeton: Princeton university press, 2009.

O problema da distinção entre teoria ideal e teoria não ideal em John Rawls

Antonio Frederico Saturnino Braga

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.223.05>

1 Introdução

Em seu artigo *Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map* (2012), Laura Valentini esclarece que, embora a discussão contemporânea sobre a distinção entre teoria ideal e teoria não-ideal tenha origem na obra de Rawls, ela em boa parte se nutre de uma certa desconfiança quanto à capacidade da teoria de Rawls de orientar a ação política concreta nas sociedades de fato existentes. Embora a distinção entre teoria ideal e teoria não-ideal seja a versão rawlsiana do velho problema da relação entre teoria filosófica e prática política, o modo como Rawls elabora essa distinção não constituiria uma resposta satisfatória para esse problema, pelo contrário, constituiria uma resposta essencialmente falha e insatisfatória. Em outras palavras, embora a distinção seja derivada da obra de Rawls, ela vai além da exegese estrita da teoria rawlsiana, implicando muitas vezes um distanciamento crítico em relação a Rawls.

2 Realizando um mapa conceitual da distinção

Na tentativa de mapear a discussão sobre a distinção entre teoria ideal e não-ideal, Valentini propõe que ela envolve três significados

que convém distinguir. De acordo com um primeiro significado, imediatamente derivado da obra de Rawls, a teoria ideal consiste em uma teoria da justiça que elabora uma concepção de sociedade perfeitamente justa, caracterizada pela estrita adesão ou obediência dos cidadãos aos princípios de justiça propostos na teoria, definidos como princípios que seriam aceitos pelos imaginados participantes da sociedade justa. A teoria não-ideal, em contrapartida, refletiria sobre os princípios práticos que deveriam guiar as decisões e ações em contextos sociais caracterizados pela existência da injustiça, constituída antes de tudo pela vigência de normas e instituições injustas, mas também pela falta de adesão ou comprometimento dos cidadãos concretos com normas justas eventualmente existentes e vigentes na sociedade.

Na apresentação de seu mapa conceitual da distinção entre teoria ideal e não-ideal, Valentini expõe um segundo significado da distinção que também é imediatamente derivado da obra de Rawls, e que é relativamente próximo do primeiro significado acima. De acordo com esse segundo significado, a teoria ideal consiste na teoria do objetivo ou estado final visado por uma teoria da justiça, ao passo que a teoria não-ideal consistiria numa reflexão sobre os passos ou medidas que poderiam e deveriam ser adotados na *transição* dos contextos sociais existentes, admitidamente distantes do objetivo final, para o estado final perfeitamente justo (Valentini, 2012, p. 660). A diferença entre esses dois significados pode ser esclarecida com base na distinção que Rawls explicitamente faz entre duas partes da *teoria não ideal*: “uma [parte] consiste nos princípios para determinar ajustes a limitações naturais e contingências históricas [comparativamente desfavoráveis]; e a outra nos princípios para enfrentar a injustiça” (Rawls 1971/2002, p. 269). Um pouco antes Rawls havia afirmado que “O modo como a justiça exige que enfrentemos a injustiça é um problema muito diferente do melhor modo de lidar com as inevitáveis limitações e contingências [históricas] da vida humana” (Ibidem, p. 268, tradução ligeiramente modificada). A interpretação da teoria não ideal como uma teoria da transição dos

contextos sociais existentes para um estado final perfeitamente justo parece referir-se àquela parte da teoria não-ideal que investiga o melhor modo de lidar com circunstâncias sócio-históricas comparativamente desfavoráveis, que podem justificar determinadas alterações e ajustes nos princípios ideais de justiça, que permitiriam uma transição justa para uma sociedade perfeitamente justa. Nesta parte da teoria não ideal, em outras palavras, a elaboração da teoria da justiça ainda se baseia no pressuposto de um senso de justiça (ou razoabilidade) amplamente compartilhado entre os participantes dos contextos sociais existentes, como capacidade que lhes permite não apenas compreender a justificabilidade de determinados princípios práticos de justiça nas circunstâncias históricas em que se encontram, mas também cumprir estes princípios a despeito de possíveis prejuízos a seus interesses estritamente particulares.

Na outra parte da teoria não ideal, em contrapartida, aquela que lida com a necessidade de enfrentar injustiças, é mais ousado apostar na visão dos membros da sociedade como participantes que podem ser movidos pelas razões discernidas por sua razoabilidade ou senso de justiça. É verdade que Rawls ainda parece apostar nessa visão, ao sugerir que o que está em jogo no enfrentamento das injustiças não é tanto o modo causalmente eficaz de enfrentar a injustiça, mas “a maneira justa de responder à injustiça” (Ibidem, p. 268), e ao afirmar que “a propensão humana para a injustiça não constitui um aspecto permanente da vida em comunidade” (p. 268). Esta última afirmação parece sugerir que o problema da injustiça deve ser enfrentado, não tanto de uma perspectiva grosso modo realista quanto à inevitabilidade da existência factual ou objetiva de “inimigos da justiça” que precisam ser causalmente derrotados por estratégias causalmente eficazes, mas, antes, de uma perspectiva por assim dizer esperançosa (ou grosso modo “idealista”), segundo a qual a propensão à injustiça se manifesta no terreno de uma intersubjetividade contingentemente governada por maus hábitos, mas é suscetível de ser como que “esvaziada desde dentro” pela

ativação e difusão do potencial para o senso de justiça típico dos sujeitos que participam do terreno da intersubjetividade.

Com base nessas considerações, podemos afirmar que, do ponto de vista da interpretação rawlsiana da distinção entre teoria ideal e teoria não ideal, mesmo a teoria não ideal apresenta um componente “idealizante” essencial, constituído pelo pressuposto ou aposta na razoabilidade ou senso de justiça dos participantes em geral das sociedades, como capacidade que lhes permite compreender, primeiro, quais seriam as melhores possibilidades normativas de estruturação da sociedade, e depois, na parte não ideal da teoria, que flexibilizações, ajustes e exceções seriam normativamente justificados em resposta não apenas às limitações e restrições impostas por diferentes tipos de circunstâncias, mas em resposta também a comportamentos injustos de indivíduos e grupos contingentemente afastados daquele senso de justiça em que se pode e deve permanentemente apostar. É justamente por constituir um componente idealizante essencial das duas partes da teoria da justiça, a ideal e a não ideal, que a aposta no senso de justiça permite compreender a primazia que a teoria ideal tem sobre a não ideal na interpretação rawlsiana da teoria da justiça: ainda que a teoria rawlsiana com certeza admita o adágio de que “o ótimo (o ideal absoluto) é inimigo do bom (o possível ou viável em determinada circunstância)”, ela igualmente com certeza interpreta esse adágio por meio da tese de que, para compreender em que sentido o ótimo é inimigo do bom em determinada circunstância, é preciso começar pela compreensão do ótimo, isto é, das razões que justificam determinados princípios como normativamente ótimos, pois são essas razões que permitirão entender as justificativas pelas quais em determinadas circunstâncias é preciso adotar uma resposta “boa” a condições restritivas e desfavoráveis que desaconselham a obstinação com o ótimo absoluto. Se tanto o ótimo quanto o bom pressupõem a razoabilidade como capacidade que permite compreender as razões que justificam determinadas respostas como ótimas ou boas, o exercício da razoabilidade, sendo um exercício

voltado para o discernimento das razões subjacentes à qualidade normativa de diferentes respostas possíveis, precisa começar pelas razões subjacentes à resposta normativamente ótima, pois são essas mesmas razões que permitirão compreender a justificabilidade de determinadas flexibilizações ou exceções em circunstâncias desfavoráveis ou restritivas.

Voltemos agora ao mapa conceitual que Laura Valentini propõe para a compreensão da distinção entre teoria ideal e teoria não ideal. Os dois significados da distinção vistos acima são imediatamente derivados da obra de Rawls, sendo nesse sentido internos à perspectiva de filosofia política defendida por Rawls. Em contraste com isso, a terceira interpretação da distinção entre teoria ideal e teoria não-ideal remete à oposição entre a perspectiva de filosofia política defendida por Rawls e, por outro lado, a perspectiva adotada pelos teóricos que julgam que a teoria de Rawls é excessivamente idealista, no sentido de ser absolutamente incapaz de orientar a ação política concreta nas sociedades realmente existentes. De acordo com essa terceira interpretação, uma teoria ideal seria uma teoria “utópica”, e as teorias não-ideais seriam teorias “realistas”. Embora Rawls afirme que sua teoria da justiça constitui uma “utopia realista”, os críticos afirmam que ela é excessivamente utópica e muito pouco realista, ou nada realista, por estar orientada para a imagem de uma sociedade utopicamente justa, fundada na suposição irrealista da estrita adesão ou obediência dos cidadãos a princípios práticos idealmente justos. Como foi dito no início desse trabalho, embora a distinção entre teoria ideal e teoria não-ideal seja a versão rawlsiana do velho problema da relação entre teoria filosófica e prática política, o modo como Rawls elabora essa distinção não constituiria uma resposta satisfatória para esse problema, pois a teoria da justiça por ele proposta seria totalmente incapaz de orientar a ação política concreta nas sociedades de fato existentes.

Não é objetivo deste trabalho explorar as críticas realistas ao suposto utopismo do pensamento rawlsiano. Nosso objetivo é explorar o

significado da “utopia realista” proposta por Rawls. Em *Justice as Fairness: a Restatement*, Rawls afirma que uma utopia realista investiga os limites da possibilidade política praticável, ou viável (Rawls 2001, p. 4). Nessa formulação, o elemento utópico diria respeito ao possível, ou melhor, diria respeito àquela possibilidade política idealmente justa ou justificada. Já o elemento “realista” diria respeito à exigência de que essa possibilidade seja considerada também sob o aspecto da sua viabilidade prática, levando em conta as condições favoráveis e desfavoráveis constatadas pelo teórico que analisa os fatos da realidade social. Assim, do ponto de vista de uma utopia realista, os fatos decerto são importantes e precisam ser levados em conta, mas sem perder de vista que eles são atravessados por possibilidades de aperfeiçoamento normativo, o que significa que uma ação política utopicamente realista decerto age “dentro” dos fatos, mas visa efetivar as possibilidades de aperfeiçoamento normativo presentes dentro deles, e em certa medida influentes dentro deles.

Rawls trabalha em uma perspectiva de filosofia social e política que parece pressupor algumas hipóteses grosso modo “hegeliano-pragmatistas” a respeito da relação entre fatos e possibilidades no âmbito da realidade social. Em primeiro lugar, a perspectiva de Rawls parece pressupor a hipótese de que, no âmbito da realidade social, os fatos são estruturados por modos de pensar e de compreender o sentido dos diversos elementos da realidade em que se vive; mais precisamente, os fatos consistiriam primordialmente nos padrões existentes ou vigentes de compreender o sentido, transmitidos do passado e caracterizados pelo automatismo e força das suas operações de reprodução. No âmbito apenas dos fatos, ou no âmbito apenas desses padrões automáticos e autorreproduzidos de compreender o sentido, fechados à alteridade de outras possibilidades, o sentido degenera em informação, e os modos de compreender o sentido degeneram em padrões de processamento de informação.

Em segundo lugar, a filosofia política de Rawls parece pressupor a hipótese de que, no âmbito originário da compreensão de sentido, distinto do âmbito do processamento de informações, os fatos têm uma relação interna e intrínseca com as possibilidades, isto é, os modos vigentes ou dominantes de compreender o sentido têm uma relação interna e intrínseca com outros modos possíveis de pensar e compreender o sentido. Essa relação interna e intrínseca pode ser caracterizada como uma relação de reflexividade das razões que conferem mais ou menos sentido tanto aos modos de pensar vigentes quanto aos outros possíveis modos de compreender ou atribuir sentido. Essa relação interna e intrínseca entre o vigente e o possível também pode ser caracterizada como uma relação de negatividade, uma vez que os modos vigentes de pensar trazem dentro de si a negatividade que sugere a passagem a outros possíveis modos de pensar, que possivelmente fazem mais sentido. É em virtude dessa relação de negatividade que se instaura a possibilidade de dúvida e incerteza quanto aos modos vigentes de pensar, e é em virtude da reflexividade inerente à negatividade que se instaura a possibilidade de conscientização e esclarecimento das razões pelas quais os participantes da realidade social eventualmente chegam a alterar os modos de compreender e atribuir sentido, isto é, chegam a alterar os fatos da realidade social, estruturados, justamente, pelos padrões a cada vez vigentes ou dominantes de compreender o sentido dos diversos elementos e aspectos da realidade social. Há uma diferença essencial entre, por um lado, esse tipo de alteração dos fatos “desde dentro” da esfera originária do sentido como esfera constituída pela relação interna (de negatividade e reflexividade) entre o vigente e o possível, e, por outro lado, as alterações produzidas por choques externos entre padrões de processamento de informações alheios à negatividade e à reflexividade que caracterizam a esfera originária do sentido, como choques que podem ser inteligentemente produzidos e manipulados por “programadores” da realidade social interessados nas possibilidades de manipulação dos fatos sociais através

da introdução de informações e programas de processamento dirigidos a consequências estrategicamente calculadas.

Vimos acima que, para Rawls, uma utopia realista investiga os limites da possibilidade política praticável, ou viável. Podemos agora explorar o significado dessa proposta com base na ideia de que a perspectiva de Rawls se funda na hipótese de uma relação interna e intrínseca entre o vigente e o possível, isto é, entre, por um lado, os fatos estruturados pelos modos de pensar vigentes e dominantes, e, por outro lado, outros possíveis modos de pensar e de compreender o sentido das relações e interações sociais, que seriam estruturadores de outra realidade social. Na interpretação que estamos tentando desenvolver, a centralidade dessa hipótese implicaria que, para Rawls, uma teoria sobre as melhores possibilidades normativas de estruturação da sociedade, entendida como uma teoria sobre os melhores padrões possíveis de compreensão e vivência do sentido, aqueles que podem e devem ser seguidos pelos participantes da vida social, *não* pode ser uma teoria que desconsidera completamente os fatos da realidade social, estruturados pelos hábitos vigentes de atribuir sentido, transmitidos do passado e caracterizados pelo automatismo e força das suas operações de reprodução. Pois a teoria sobre o melhor possível funda-se em uma relação interna e intrínseca com os fatos vigentes, entendidos como hábitos vigentes de compreender sentido. É verdade que, em virtude de essa relação interna e intrínseca ser uma relação de negatividade entre o existente e o possível, o possível pode de início ser apresentado com base na negação ou abstração das piores características do real, isto é, negação ou abstração das características normativamente mais opressivas, limitadoras e desfavoráveis ao ótimo normativo possível. Mas como a negatividade nesse caso diz respeito à relação interna e intrínseca entre o real e o possível, a negação das piores características do real é *simultaneamente uma abstração e uma idealização*, superando a dicotomia apresentada por Onora O'Neill em *Towards Justice and Virtue* (O'Neill 1996, p. 39-41). Estamos querendo dizer o seguinte. No âmbito

da relação interna e intrínseca entre o real e o possível própria da esfera originária do sentido, a abstração das piores características do real é decerto uma idealização, no sentido de ser empiricamente “falsa” em relação à realidade vigente, como sugere O’Neill; - mas, justamente, esse tipo de falsidade “empírica” em relação aos fatos “brutos” vigentes não é relevante nesse caso, pois se trata aqui de uma aposta na possível influência fáctica da idealização, ou aposta na possibilidade de que a idealização seja capaz de alterar desde dentro os fatos da realidade social, autorrealizando-se dessa maneira, ou auto-verificando-se dessa maneira.

Considerando que o movimento simultâneo de abstração e idealização equivale nesse caso a uma aposta na possível influência fáctica do ideal de sociedade articulado pela teoria da justiça de Rawls, pode-se dizer que, no âmbito dessa teoria, os valores articulados na teoria incluem o valor da viabilidade prática, ou da possível (auto)realização do ideal proposto na teoria. Em outras palavras, os valores articulados na teoria de Rawls não se limitam aos valores da razoabilidade, liberdade e igualdade, como valores admitidamente distintos dos fatos característicos da realidade vigente, mas incluem o valor da viabilidade prática, definido em termos da possível influência fáctica que o ideal de sociedade pode exercer “dentro” da realidade social vigente. Ao contrário do que sugerem Alan Hamlin e Zofia Stemplowska no artigo *Theory, Ideal Theory and the Theory of Ideals* (Hamlin e Stemplowska 2012, p. 53-56), na teoria de Rawls as considerações de viabilidade não são apenas considerações de “fatos” externos aos ideais articulados na “teoria dos ideais”, mas são considerações quanto à possível influência fáctica dos ideais, o que faz com que a teoria da justiça seja não apenas uma “teoria dos ideais”, ou seja, uma teoria dos ideais que são típicos da sociedade justa e bem ordenada, mas seja simultaneamente uma “teoria ideal” sensível aos fatos, quer dizer, sensível não a fatos “brutos” externos aos ideais, mas sensível às possibilidades reais e viáveis de influência fáctica dos ideais, como influência que os ideais podem exercer

dentro de fatos internamente relacionados a possibilidades normativas. Ora, uma teoria dos ideais sensível às possibilidades reais de influência fáctica dos ideais é, justamente, uma teoria ideal sensível aos fatos.

Na “Introdução” a *The Law of Peoples*, Rawls afirma que “a filosofia política é realisticamente utópica quando ela *estende* aquilo que é ordinariamente pensado como os limites da possibilidade política prática” (Rawls 1999, p. 6). A utopia realista focaliza os fatos e as possibilidades políticas mais presas aos fatos do ponto de vista do interesse na possibilidade de (indefinidamente) estender os limites do praticamente possível, e esse interesse a cada momento exige uma noção do limite máximo, constituído por um ideal de sociedade justa. Este ideal é sensível não apenas aos fatos e às possibilidades mais presas aos fatos, mas é sensível também, e mais fundamentalmente, à possibilidade de estender os limites do possível através da influência fáctica do ideal. Isso corrobora a interpretação que Alan John Simmons apresenta no artigo *Ideal and Nonideal Theory*, de que a teoria *ideal* de Rawls é a utopia realista (Simmons 2010, p. 7), ou seja, uma teoria do ideal de justiça que essencialmente leva em conta não apenas os limites ao que é possível impostos pelos fatos, mas leva em conta também as possibilidades de estender esses limites através da possível influência fáctica do ideal de justiça a cada vez proposto.

Ao comentar uma passagem da Parte I de *The Law of Peoples*, Alan John Simmons indica que Rawls algumas vezes interpreta o “praticamente possível” como a possibilidade política que é viável “aqui e agora”, quer dizer, nas condições ou circunstâncias da nossa situação (Simmons 2010, p. 8 e Rawls 1999, p. 12). Ora, as limitações e restrições impostas pela nossa situação são relativamente fluidas, difusas e maleáveis, quer dizer, o politicamente possível “na nossa situação” é uma possibilidade relativamente indefinida, fluida e elástica, e é por isso que os limites do praticamente possível podem ser estendidos, de acordo com uma compreensão do limite máximo que também é relativamente fluida e elástica. Em outras palavras, o limite máximo, consti-

tuído pelo ideal de uma sociedade perfeitamente justa e bem ordenada, é uma noção relativamente aberta e fluida, construída a partir de uma interpretação situada a respeito da possibilidade de “aqui e agora” estender os limites do possível normativo. Esse caráter relativamente aberto e fluido da compreensão do limite máximo é evidenciado pelas oscilações na caracterização da sociedade bem ordenada que podem ser percebidas na passagem, por exemplo, de *Uma Teoria da Justiça* para *Liberalismo Político*.

Ora, se a teoria ideal de Rawls equivale a uma utopia realista, e se uma utopia realista investiga os limites da possibilidade política praticável ou viável na “nossa” situação, isso significa que a teoria *ideal* de Rawls leva em conta as variações nas condições sociais, quer dizer, as variações que dizem respeito ao caráter mais ou menos favorável (ou desfavorável) das condições sociais vigentes para a proposição de um ideal normativo praticamente possível ou viável. Assim, embora Rawls frequentemente caracterize uma teoria que leva em conta condições desfavoráveis à realização da justiça como uma teoria “não-ideal”, essa caracterização *não* deveria ser entendida em termos de uma dicotomia rígida entre uma teoria que pressupõe condições favoráveis e, por outro lado, uma teoria que leva em conta condições desfavoráveis, mas deve (ou deveria) ser entendida nos termos de uma linha contínua dentro de uma teoria utopicamente realista, que começa *abstraindo* das circunstâncias mais desfavoráveis, para investigar os limites ao politicamente possível que são constituídos apenas pelos fatos mais gerais da vida humana e social, mas que ato contínuo ajusta e redefine esses limites levando em conta circunstâncias mais específicas eventualmente desfavoráveis às possibilidades normativas ideais. Aquilo que Rawls frequentemente caracteriza como teoria não-ideal seria melhor compreendido, talvez, como um segundo momento ou manifestação da utopia realista como teoria ideal sensível aos fatos.

Gostaríamos agora de propor uma hipótese interpretativa acerca da relação entre, por um lado, a distinção entre teoria ideal e

teoria não ideal e, por outro lado, a distinção entre os “quatro estágios” da teoria da justiça, que Rawls designa como, respectivamente, estágio da posição original, estágio constitucional, estágio legislativo e estágio administrativo-judiciário (Rawls 1971/2002, p. 211-218). Gostaria de propor a hipótese de que, assim como a distinção entre teoria ideal e teoria não-ideal não deve ser entendida como uma dicotomia rígida, a sequência dos quatro estágios não deve ser interpretada como uma sequência de estágios rigidamente separados de aplicação da teoria, mas como uma linha contínua de momentos ou etapas do movimento de abstração e idealização constitutivo do pensamento rawlsiano, que começa com um momento de maior grau de abstração-idealização, o da posição original, no qual só se levam em conta os “fatos mais gerais” da vida social (isto é, os hábitos de compreensão de sentido mais universal e persistentemente presentes na realidade social em geral, e dotados de maior força de autorreprodução), e cuja função teórica consiste em deixar claras as razões que justificam determinados princípios como normativamente ótimos. São essas mesmas razões que permitirão entender os ajustes, flexibilizações, alterações e exceções que serão justificáveis nos momentos (estágios) seguintes de teorização sobre a justiça, à medida que fatos mais específicos, eventualmente restritivos ou desfavoráveis, forem sendo paulatinamente introduzidos na reflexão sobre a relação interna e intrínseca entre os fatos, as possibilidades mais presas aos fatos e a possibilidade de estender os limites do viável aqui e agora, até um limite máximo do possível aqui e agora. Em vez de ser entendida como uma sequência de estágios rigidamente separados de aplicação da teoria, a sequência dos quatro estágios deve ser interpretada como uma imagem dos diversos graus de abstração-idealização que são respectivamente necessários em diferentes contextos da reflexão sobre a justiça, tendo em vista a necessidade de, em primeiro lugar, não permitirmos que os fatos da realidade social nos impeçam de articular as melhores possibilidades normativas e a possibilidade de estender o limite do viável aqui e agora, e, em segundo lugar, não

perdermos de vista as condições concretas da possível influência fáctica que o ideal normativo precisa ter para tornar-se uma resposta viável em relação aos diferentes tipos de problemas “reais” que a deliberação política precisa enfrentar em diferentes contextos e fóruns.

3 Considerações finais

Para elaborar esse tópico e finalizar esse trabalho, gostaria de desenvolver uma brevíssima reflexão a respeito do nível mais abstrato e “idealista” da utopia realista elaborada por Rawls, o da Posição Original. No âmbito de uma utopia realista, um princípio de justiça precisa ser viável, e para ser viável ele precisa atender à suposição de ser capaz de gerar entre cidadãos razoáveis uma disposição de adesão e cumprimento. Como afirmamos acima, no âmbito da utopia realista de Rawls a viabilidade prática é um valor ao lado de valores como razoabilidade, liberdade e igualdade; é um valor, mais precisamente, que remete à influência fáctica que determinadas articulações dos valores conteudísticos da liberdade e da igualdade têm ou podem ter para cidadãos que prezam o valor formal da razoabilidade. Embora seja um valor, a viabilidade é o valor que por assim dizer mais interage com os fatos da realidade, e é por isso que as considerações quanto à viabilidade variam bastante, em correspondência com o nível de abstração com que são considerados os fatos da realidade.

Ora, no nível da Posição Original são considerados apenas os fatos mais gerais da vida humana e social. Com base no que foi dito acima, gostaríamos de defender a interpretação de que esses fatos gerais, longe de constituírem um núcleo duro e inalterável de fatos e leis naturais, são relativos à perspectiva teórica de uma determinada situação histórica, e dizem respeito àquilo que, da perspectiva da “nossa situação”, pode ser apresentado como os limites mais amplos e desimpedidos das possibilidades normativas simultaneamente *ideais e viáveis*. É da perspectiva de uma utopia realista enraizada em determinada

situação histórica, e não da perspectiva de uma teoria moral pura e *a priori*, que Rawls propõe o princípio da diferença, como um princípio que matiza o valor ou ideal da igualdade, em consideração ao “fato geral” de que (em nosso tempo, ou em nossa situação) o conjunto das disposições motivacionais humanas geralmente inclui a necessidade de distinções simbólicas ou visíveis nas retribuições dadas no mundo do trabalho, como retribuições a diferentes tipos de capacidades, atividades, esforços e resultados que os participantes da vida social apresentam no mundo do trabalho. Para Rawls, nas condições de nosso tempo, uma formulação não matizada do valor (ou ideal) da igualdade não atenderia à suposição de ser capaz de gerar entre os participantes da sociedade justa uma disposição de adesão e cumprimento espontâneos. Por outro lado, porém, o princípio da diferença satisfaz o aspecto idealista ou utópico da teoria como um todo, na medida em que encarna uma aposta profundamente esperançosa na viabilidade motivacional e política de um princípio que restringe bastante a concessão “realista” à necessidade motivacional de diferenças de riqueza, isto é, restringe tal concessão à condição idealista (contida no ideal igualitário) de que tais diferenças sejam em última instância benéficas ou proveitosas para os membros mais desfavorecidos da sociedade, ou menos favorecidos pela loteria da vida humana. A necessidade motivacional existente é focalizada do ponto de vista da aposta esperançosa nas melhores possibilidades normativas da vida humana.

Referências

- HAMLIN, Alan e STEMPOWSKA, Sofia. “Theory, Ideal Theory and the Theory of Ideals”. In *Political Studies Review*, vol.10 (2012), p. 48-62.
- O’NEILL, Onora. *Towards Justice and Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- RAWLS, John (1971). *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

- RAWLS, John. *The Law of Peoples*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.
- RAWLS, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001.
- SIMMONS, Alan John. "Ideal and Nonideal Theory". In *Philosophy & Public Affairs* 38 (2010), n.1, p. 5-36.
- VALENTINI, Laura. "Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map". In *Philosophy Compass* 7/9 (2012), p. 654-664.

A prioridade da Liberdade na Teoria de Justiça de John Rawls¹

Julia Sichieri Moura

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.223.06>

1 Introdução

A ideia de prioridade lexical e a prioridade da liberdade são elementos-chave da “concepção particular de justiça” de Rawls (TJ, 77). Com base nesta ideia, Rawls desenvolverá uma compreensão da ordenação das “liberdades básicas iguais”, da “igualdade justa de oportunidades” e do princípio da diferença. O fato de existirem relações de prioridade entre diferentes princípios é o que torna a teoria de Rawls uma alternativa ao utilitarismo, que pretende reduzir todas as considerações a um único princípio de justiça.

O significado da prioridade da liberdade dependerá, portanto, não só da forma como o primeiro princípio é especificado mas também do esclarecimento do segundo princípio. Ao compreender a teoria de Rawls como um todo, com as alterações e revisões que foram efetuadas, é possível esclarecer o sentido da prioridade da liberdade, bem como os desafios de uma concepção liberal da justiça assim enquadrada.

Neste contexto, procederei em duas etapas neste artigo: inicialmente apresentarei os princípios de justiça propostos por John Rawls

¹ O texto foi publicado originalmente nos Anais Eletrônicos do 14º Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política (2024).

em sua teoria de justiça, denominada de *justiça como equidade* apontando para a recepção e problematização do segundo princípio proposto pelo autor, resgatando, para tal, a crítica interna realizada por Thomas Pogge, esta etapa esclarece e problematiza o viés igualitário da teoria, com foco no segundo princípio de justiça. Em uma segunda etapa, apresento a mudança no princípio efetuada por John Rawls em textos posteriores à *Uma Teoria de Justiça* e assinalo a problemática da lexicalidade para se pensar a liberdade na obra deste autor.

Na *teoria de justiça como equidade*, Rawls visou estabelecer os princípios que fornecessem uma alternativa ao utilitarismo, doutrina que dominou o pensamento político anglo-saxão até a publicação de *Uma Teoria de Justiça* (1971). Rawls buscou uma teoria de justiça sistemática, assim como o utilitarismo mas que, contrário a este, não reduzisse todas as considerações a um critério de utilidade, por este motivo torna-se necessário que se estabeleça relações de prioridade entre os diferentes princípios (Lister, 2022).

Com base nesse contexto, os princípios formulados originalmente² por Rawls são os seguintes:

Primeiro: 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 outras. (Rawls, 2002, p. 64).

Segundo: As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de modo a serem ao mesmo tempo (a) para o maior benefício esperado dos menos favorecidos e (b) vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades. (RAWLS, 2002, p. 88).

O primeiro princípio demanda a igualdade na atribuição de deveres e direitos básicos, enquanto o segundo princípio determina que desigualdades de riqueza e autoridade somente são justas quando

² Consideramos aqui os princípios de justiça como os mesmos foram apresentados por Rawls na primeira edição da obra *Uma Teoria de Justiça*.

resultam em benefícios compensatórios para todos, em especial para os menos favorecidos da sociedade. Pode-se constatar que a formulação desses princípios considera a estrutura social como composta por duas partes distintas (no que concerne à teoria de justiça): uma que trata dos aspectos do sistema social que definem e asseguram liberdades básicas iguais, e outra que diz respeito aos aspectos que especificam e estabelecem as desigualdades econômicas e sociais.

Van Parijs esclarece esta questão ao abordar a relação entre a *justiça como equidade* e seus dois princípios:

A justiça exige uma distribuição estritamente igual de certos bens primários: as liberdades fundamentais (princípio 1 ou princípio de igual liberdade) e as possibilidades de acesso às diversas funções e posições (princípio 2b ou princípio de igualdade equitativa de oportunidades), e uma distribuição de outros bens primários – prerrogativas e poderes ligados a essas funções e posições, riqueza e renda, bases sociais do autorrespeito – que maximiza a parte que cabe aos mais desfavorecidos (princípio 2a ou princípio da diferença). (Van Parijs, 1997, p. 69).

Rawls determina que esses princípios devem obedecer a uma ordenação *lexical*, que é a seguinte: o primeiro deverá ter prioridade sobre o segundo, e a segunda parte do segundo princípio será prioritária sobre a primeira. Esta conjunção hierarquizada dos princípios 1 (*princípio de igual liberdade*), 2b (*princípio de igualdade equitativa de oportunidades*), 2a (*princípio de diferença*) se apresenta como uma teoria rival do utilitarismo, este sendo formulado através de um único princípio: “é justa uma sociedade que maximiza a soma (ou a média) dos níveis de bem-estar (ou de utilidade) de seus membros” (Van Parijs, 1997, p. 69). Trata-se de uma “concepção específica de justiça” (TJ, p. 77) que estabelece uma hierarquia, com uma forma específica de prioridade que Rawls denominou de *lexical* que Lister exemplifica ao considerar a ordem lexical no alfabeto:

In alphabetic ordering AZZZ comes before BAAA no matter how many Z's and A's we add, words are ordered according to their first letter.

Similarly, social orders are ranked according whether or how close they come to satisfying the first principle, and only if two orders do equally well by this criterion do we then rank according to the second principle. For example, an inequality might raise the economic position of the worst off as required by the second principle but still not be permissible if it undermined equal political liberty, which is covered by the second principle. (Lister, 2022, p. 436)

Retomando a teoria de *justiça como equidade*, destaca-se que as instituições constituem a *estrutura básica da sociedade* (definida como a ordenação das principais instituições em um esquema de cooperação), que é considerada por Rawls como o “objeto primário da justiça” (RAWLS, 2002, p. 57). Ou seja, as questões que tangem à justiça devem ser tratadas prioritariamente no âmbito das regras gerais do ordenamento social.

É preciso esclarecer, finalmente, o objeto ao qual se destina a teoria de *justiça como equidade*, isto é, a *estrutura básica da sociedade*. Estes conceitos serão elaborados de modo mais detalhado nas seções a seguir recorrendo à análise crítica que Thomas Pogge efetua da teoria rawlsiana em *Realizing Rawls* (1989).

2 A crítica de Thomas Pogge ao segundo princípio de justiça

Thomas Pogge³ estabelece uma importante leitura crítica da definição de *estrutura básica* no livro *Uma Teoria de Justiça*, ao apresentar

³ Thomas Pogge, em seu livro *Realizing Rawls* (1988), busca resgatar dois conceitos que são centrais para a teoria de Rawls: a ideia de *estrutura básica* e a concepção *maximin*, pois é através da articulação entre ambos que se configura o critério de justiça proposto em *Uma Teoria de Justiça*. Para o autor, a maior parte das críticas que foram efetuadas ao projeto rawlsiano desconsiderou a distinção entre justiça e moralidade estabelecida por Rawls. Importa lembrar aqui que a defesa de Pogge é clara ao privilegiar a teoria do texto *Uma Teoria de Justiça* em detrimento das reformulações feitas por Rawls em sua teoria, as quais Pogge considera que tendem à abstração, ao conservadorismo e a vagueza (cf. Pogge, 1998, p. 4).

uma interpretação com algumas modificações à definição original. Fiquemos-nos, inicialmente, na definição rawlsiana de sociedade:

Vamos assumir, para fixar ideias que, que uma sociedade é uma associação mais ou menos autossuficiente de pessoas que em suas relações mútuas reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias e que, na maioria das vezes age de acordo com elas. (Rawls, 2002, p. 4).

Além dessa característica, Rawls afirmará que o outro traço da sociedade decorre do fato de que as pessoas obtêm, através dela, vantagens mútuas. Para Pogge, essa definição de sociedade é demasiadamente restrita, pois existem sociedades que não têm como traço constitutivo o reconhecimento por todos das regras de condutas obrigatórias, como também existem sociedades que não se caracterizam pela obtenção de vantagens mútuas. Para exemplificar, o autor destaca a possibilidade de uma sociedade cujas regras são formuladas apenas para as vantagens de uma minoria, mas são obedecidas por todos através da coerção ou devido à superstição. A sugestão de Pogge é que se substitua o termo “sociedade” por “sistema social”, um conceito mais abrangente do que o proposto por Rawls (cf. Pogge, 1998, p. 20).

Assim sendo, o conceito de *estrutura básica* engloba as instituições que, por serem constitutivas do “sistema social”, influenciam e perpassam a vida de todos os membros que estão inseridos em tal sistema. Deste modo, a *estrutura básica* vincula-se às regras básicas (*ground rules*) que configuram a sociedade, isto é, aos termos de interação social que afetam de modo significativo e envolvem todos os participantes que fazem parte do sistema em questão. As instituições que figuram de tal modo na *estrutura básica* são, por exemplo, as regras que limitam o uso da força, o mercado financeiro, a divisão de poderes, o controle de constitucionalidade (*judicial review*), entre outros. Neste caso, Pogge mostra que é necessário que se mantenha o conceito (*estrutura básica*) em aberto, pois mesmo sem sua exata formulação, é possível que se diferenciem as práticas sociais que são constitutivas da estrutura básica

da sociedade das que não são. Logo, continua Pogge, dentro de tal concepção de *estrutura básica*, qualquer sistema social abrangente é constituído por uma *estrutura básica* que pode ser avaliada no escopo da teoria de *justiça como equidade* de Rawls. Até mesmo o Estado mínimo defendido por Nozick apresenta regras de aquisição, transferência e retificação da propriedade, além de mecanismos básicos de adjudicação e de coerção. Por este motivo, Pogge afirmará que há uma aproximação entre Rawls e Nozick no que tange ao foco na justiça do esquema institucional (cf. Pogge, 1998, p. 20-23).

Estabelecendo o foco no esquema institucional⁴, o autor demonstra que há um contraste crucial entre duas questões concernentes à moralidade: uma que trata das instituições e outra que trata das condutas individuais. Vale seguir a argumentação de Pogge para que o argumento fique claro: o critério de justiça estabelecido por Rawls é aplicável às regras fundamentais que organizam determinado sistema social (podendo ser aplicado até mesmo por apenas duas pessoas que estejam sozinhas em uma ilha, por exemplo), mas não deve ser aplicado, por outro lado, para determinar como uma professora deve corrigir as notas de seus alunos ou até mesmo para determinar qual deve ser a política salarial de uma empresa. Isto se deve ao fato de que se trata de um critério que não questiona o funcionamento das instituições, e sim as próprias instituições.

Destaca-se que o enfoque de Rawls nas instituições aponta para o caráter *consequencialista*⁵ de sua teoria, fato que pode causar estranhamento quando se verifica que Rawls define sua abordagem como “deontológica”, contrapondo-a às teorias teleológicas utilitaristas. O caráter deontológico da teoria de Rawls decorre do fato de que, na teoria

⁴ Pogge afirma que preferirá tratar da estrutura básica como “esquema institucional”, mesmo reconhecendo que não são todas as instituições que constituem a estrutura básica, por considerar este termo mais descritivo e não particular da teoria de Rawls. (cf. Pogge, 1998, p. 25).

⁵ Tal caracterização é defendida por Pogge (1989, p. 36 -47) e Vita (2000, p. 32-35).

de *justiça como equidade*, os princípios de justiça têm primazia sobre o bem, ou seja, trata-se de uma concepção que define a prioridade do justo sobre as concepções particulares de bem. Esta linha argumentativa busca reafirmar a neutralidade da teoria liberal. Tal fato, no entanto, não inviabiliza que a mesma teoria seja considerada consequencialista.⁶ A obra *Uma Teoria de Justiça* sustenta, assim, princípios liberal-igualitários como fundamentos essenciais da *estrutura básica* da sociedade. O significado prático dessa proposta é o convite para a avaliação das instituições e a busca por se conceber instituições substancialmente mais igualitárias das que hoje conhecemos que, ainda assim, não façam exigências motivacionais que os indivíduos não possam honrar (Vita, 2000, p. 37).

Não é exagero afirmar que os elementos centrais da teoria originária de Rawls revolucionaram a filosofia política. Neste sentido, Álvaro de Vita afirma que o foco na *estrutura básica* corresponde a uma revolução copernicana na teoria política liberal (Vita, 2000, p. 35). Thomas Pogge destaca a radicalidade do projeto rawlsiano na articulação entre a estrutura básica e a prioridade aos menos favorecidos (Pogge, 1989, p. 9); Amartya Sen, por sua vez, lembra o entusiasmo que sentiu ao acompanhar Rawls transformar a filosofia política de um modo realmente radical (Sen, 2009, p. 52). Os mesmos autores são unânimes ao declarar que o caminho trilhado por Rawls após a publicação do texto *Uma Teoria de Justiça* trouxe mais problemas do que soluções para sua teoria, ao mesmo tempo em que abriu mão de importantes componentes dela. Não acompanho, vale destacar, a ideia de que Rawls modificou os elementos centrais de sua teoria de justiça (Moura, 2019) tampouco que a mesma perdeu sua dimensão distributivista com as mudanças efetuadas por Rawls, conforme demonstrarei a seguir.

⁶Seguimos aqui a argumentação de Vita. Destaca-se, porém, que a possibilidade de critérios consequencialistas atuarem em conjunção com critérios deontológicos também está presente na interessante discussão que Sen estabelece em seu livro *The Idea of Justice*, cap. 9 (Sen, 2009).

Com relação, assim, aos desafios que demandam atenção dos estudiosos da teoria de Rawls, destaca-se a classificação de Amartya Sen: a) a relevância incontornável dos comportamentos reais; b) as alternativas à abordagem contratualista da teoria; e c) a relevância da perspectiva global (Sen, 2009, p. 66-72). Não será possível aqui adentrar nestas críticas, mas desenho desde já o seguinte posicionamento que defendi em trabalhos anteriores. Uma das principais críticas ao sistema e herança de Rawls contemporaneamente se situa na diferença entre teoria ideal e teoria não-ideal, fruto da grande influência da obra *The Idea of Justice* (Sen), acredito que esta crítica estabelece uma dicotomia que não existe de fato na obra de Rawls, que considera o papel orientador da teoria de justiça sem se desconectar de aspectos práticos para a realização da mesma. Um dos elementos que demonstra este aspecto é a ideia do critério léxico de ordenação entre os princípios apresentados pelo autor.

É necessário lembrar, ainda que em linhas gerais, que após a publicação de *Uma Teoria de Justiça*, as críticas ao projeto rawlsiano não se limitaram aos princípios apresentados. A crítica traçada por Michael Sandel,⁷ por exemplo, explora o fato de a teoria liberal rawlsiana partir do pressuposto de um sujeito “desencarnado”, isto é, que forma sua identidade de modo indiferente e desinteressado dos outros. Ainda na vertente comunitarista, constata-se a crítica de que o enfoque liberal “segrega” os indivíduos, feita por autores como Alasdair MacIntyre.⁸ É curioso notar, no entanto, que foram as modificações efetuadas por Rawls para garantir a ideia de neutralidade e, portanto, a adequação de sua teoria ao “fato do pluralismo”, que acarretaram mudanças no conteúdo do seu segundo princípio e este posicionamento foi recebido com até mais críticas. Pode-se afirmar, assim, que além dos “tradicionais” críticos comunitaristas e libertários, autores que compartilharam

⁷ A crítica de Sandel está formulada no livro *Liberalism and the Limits of Justice* (1982).

⁸ Vide *After Virtue* (1986).

do projeto originário, entendendo que este tinha no igualitarismo seu traço essencial, rechaçaram as mudanças propostas por Rawls e passaram a identificar duas teorias divergentes, defendendo, assim, os textos do “1º Rawls”.⁹ Deve-se ressaltar, no entanto, que Rawls não reconhece que as mudanças efetuadas em sua teoria abdicaram do caráter igualitário da mesma e não endossa a visão fragmentada de seu projeto.

Ocorre, porém, que na própria lógica interna da teoria de *justiça como equidade* o segundo princípio de justiça – tal como está formulado em *Uma Teoria de Justiça*– deve ser reavaliado *dentro* da própria estrutura conceitual proposta por Rawls em 1971. Nesta linha argumentativa, Pogge examina o segundo princípio de justiça e estabelece considerações que consideramos fundamentais para o problema em questão.

Cabe aqui uma breve retomada da teoria de *justiça como equidade*. Os princípios de justiça em sua articulação léxica, conforme este trabalho já assinalou, foram apresentados por Rawls para estabelecer uma teoria alternativa ao utilitarismo. Faltou, porém, explorar o conceito de *bens primários*, em função dos quais Rawls formula seus princípios. Assim, os *bens primários* são definidos por Rawls como direitos, liberdades e oportunidades, assim como renda e riqueza. Destaca-se, ainda, que desde a primeira definição de bens primários, Rawls aponta para a autoestima como um “bem primário muito importante”, asserção que é resgatada por Pogge em sua problematização do princípio da diferença.

Alguns aspectos controversos do projeto rawlsiano originário são avaliadas por Thomas Pogge, que não só identifica alguns problemas da ordenação lexical dos princípios, como também sugere caminhos que esclarecem e reformulam o segundo princípio de *Uma Teoria de Justiça*. A crítica de Pogge é no sentido de que as reformulações à teoria de *justiça como equidade* que enfraqueceram o igualitarismo do

⁹ Philip Pettit, Brian Barry e Thomas Pogge se situam neste contexto.

projeto rawlsiano são debitárias da falta de clareza com relação ao *princípio da oportunidade* e sua função como “limitador” do *princípio da diferença*. Discordo do posicionamento de Pogge, principalmente com relação à mudança de escopo da teoria, mas considero que sua análise sobre a ordenação lexical colabora para a compreensão e problematização do que é central na compreensão de liberdade em tais termos.

Em linhas gerais, a ordenação lexical do segundo princípio proposta por Rawls resultará em duas condições quanto às desigualdades sociais e econômicas geradas pelo esquema institucional, ou seja:

As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de modo a serem ao mesmo tempo (a) para o maior benefício esperado dos menos favorecidos e (b) vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições equitativas de oportunidades. (Rawls, 2002, p. 88).

Nesse contexto, Pogge investiga o conteúdo do *princípio das oportunidades* (b) à luz da obra *Uma Teoria de Justiça* e destaca que há duas ambiguidades na interpretação que Rawls efetua do mesmo. A primeira imprecisão é que, apesar de Rawls indicar expressamente que se trata de uma *igualdade formal* de oportunidades, apontando para a exclusão das regras fundamentais que têm em seu conteúdo a supressão de determinados grupos ou pessoas de determinadas carreiras (trata-se de uma “igualdade como carreiras abertas a talentos”), tal critério não está suficientemente claro no que tange ao tipo de limitação que Rawls quer impor às desigualdades que arranjos institucionais permitiram surgir das contingências sociais.

Assim, por um lado, há indicativos de que Rawls distingue entre as desigualdades que os arranjos institucionais possibilitam que surjam, em decorrência de *contingências sociais* (como fazer parte do grupo menos favorecido de determinado sistema social), das desigualdades que decorrem de *contingências naturais* (por exemplo, ser portador de alguma deficiência), estas últimas devendo ser equalizadas pelo princípio da oportunidade, com o princípio da diferença regendo as

primeiras. Por outro, é possível encontrar na argumentação de Rawls elementos a favor de sua interpretação da igualdade democrática¹⁰ que apoiam o argumento de que Rawls quer que *todas* as desigualdades de oportunidade sejam limitadas pelo seu critério *maximin*.¹¹ Van Parijs aponta para o mesmo problema, ao questionar:

Segundo que parâmetros esse desfavorecimento deve ser caracterizado: indigência em matéria de bens naturais (os deficientes) ou somente em matéria de bens primários sociais (aqueles que têm um rendimento baixo, aqueles que não têm poder, etc.) e, em uma ou outra hipótese, o que fazer quando os mais desfavorecidos em relação a uma dimensão não o são em relação às outras? (Van Parijs, 1997, p. 70).

A segunda ambiguidade apontada por Pogge é com relação à questão “Igualdade ou Desigualdade de Quê?”, a questão essencial aqui é determinar se “oportunidades” fazem parte dos bens primários. Por um viés interpretativo, Rawls postula que as oportunidades sejam consideradas um bem primário independente de importância intermediária e como bem primário, de fato, as oportunidades fazem parte da lista de bens primários apresentada (Rawls, 2002, p. 64 e p. 94). Partindo-se de tal pressuposto, Rawls conseguiria apresentar a formulação lexical de seus princípios como

[...] uma estrutura básica através da qual os menos favorecidos sofrem um déficit no que tange à igualdade equitativa de oportunidades é sempre injusto, pois as oportunidades são incomensuravelmente mais importantes do que os “bens indexados”¹² (Pogge, 1989, p. 167).

¹⁰ Pogge está se referindo à argumentação do cap. 2 (§ 12) de *Uma teoria de Justiça*.

¹¹ Cabe esclarecer que o critério *maximin* é um critério de maximização do bem-estar mínimo. Destaca-se que Rawls aponta para o fato de que alguns economistas interpretaram este critério como sinônimo do princípio da diferença. O filósofo afirmará que são conceitos distintos já que o critério *maximin* é uma regra para a escolha em situações de grande incerteza, enquanto que o princípio da diferença é um princípio de justiça (Rawls, 1971, p. 542).

¹² Pogge se refere aos “*index goods*” para definir os bens que estão sujeitos à distribuição determinada pelo princípio da diferença. Estes bens são os seguintes: riqueza e renda,

A outra forma de se avaliar o posicionamento de Rawls seria considerar que ele estava se referindo às situações em que as contingências sociais seriam causadoras de desigualdades nos próprios “bens indexados”. Neste caso, as oportunidades não seriam um bem primário e sim (como a educação) um bem social, no mesmo plano dos bens indexados, por exemplo.

Seguindo, ainda, a argumentação de Pogge, constata-se que essas ambiguidades podem ser colocadas através dos seguintes questionamentos. Em primeiro lugar, na estrutura básica ideal, as desigualdades que surgem devido às contingências sociais devem ser (1) permitidas, contanto que *mantidas inalteradas todas as outras coisas*, elas melhorem a pior situação socioeconômica ou devem ser (2) estritamente proibidas? Paralelamente, cabe o seguinte questionamento: o princípio da oportunidade limita como as contingências sociais podem determinar o acesso aos (A) bens indexados ou (B) às oportunidades compreendidas como um bem social primário? Pogge mostrará que tais ambiguidades podem acarretar quatro leituras diferentes (1A, 1B, 2A, 2B) do segundo princípio da teoria de *justiça como equidade*.

Analizando essas interpretações, Pogge defenderá que somente a possibilidade 1A é passível de ser defendida no contexto intuitivo da teoria de *justiça como equidade*. É esta estratégia argumentativa que prepara o argumento do autor alemão que modifica e amplia o segundo princípio de justiça proposto por Rawls em *Uma Teoria de Justiça*.

Neste caminho, a hipótese 1A é apresentada como a mais adequada e sua formulação é a seguinte: “[1A] As desigualdades na distribuição dos bens indexados devem ser reguladas pelo princípio da diferença, condicionado apenas pela igualdade formal de oportunidades”¹³ (Pogge, 1989, p. 168). Para fundamentar esta interpretação,

bases sociais da autoestima, posições de responsabilidade e de poder.

¹³ Tradução livre de: [1A] *Inequalities in index goods are governed by the difference principle subject only to the condition of formal equality of opportunity.*

torna-se necessário demonstrar por que as outras três possibilidades são inadequadas.

Em primeiro lugar, cabe analisar as possibilidades que se originam a partir da interpretação “B”, isto é, da determinação das oportunidades como um bem primário independente. Neste contexto, a versão [1B] determina que

[...] as desigualdades dos bens indexados devem ser reguladas pelo princípio da diferença, contanto que a igualdade formal de oportunidades seja respeitada e que as desigualdades de oportunidades que surjam das contingências sociais (acesso à educação, por exemplo) só sejam permitidas quando tais desigualdades aumentarem as oportunidades dos menos favorecidos¹⁴ (Pogge, 1989, p. 168).

Esta leitura é problemática porque ao determinar que as oportunidades sejam consideradas uma categoria independente de bens primários (intermediária, colocando-se entre os bens do primeiro princípio e os bens indexados), chega-se a uma configuração de *estrutura básica* que otimiza o pior grupo de oportunidades (*opportunity set*). O problema é que tal interpretação não faz sentido quando as oportunidades são consideradas em termos absolutos (por exemplo, quando se avaliar a “quanto” de educação se tem acesso), pois se estabelece uma prioridade absoluta das oportunidades sobre os bens indexados (o que não faz sentido algum, já que esta defesa acarretaria uma prática de alocamento ilimitado de recursos à viabilização das oportunidades). Quando se estabelece, porém, uma leitura que considere as oportunidades em termos relativos (considerando-se o mesmo exemplo da educação, porém em comparação com a média, por exemplo), o segundo princípio veda totalmente as desigualdades de oportunidades se

¹⁴ Tradução livre de: [1B] *Inequalities in index goods are governed by the difference principle. Subject to the condition that there must be formal equality of opportunity and inequalities of opportunity (for example, in access to education) may be allowed to arise from social contingencies only if and insofar as allowing them to arise optimizes the opportunities of the least advantaged.*

definido nos mesmos moldes de 2B, o qual se expressa de modo similar ao 1B, com a única diferença de que *nenhuma desigualdade de oportunidade surja das contingências sociais*. No caso [2B], as oportunidades são compreendidas de modo relativo, pois o determinante não é que se tenha acesso ao máximo de educação possível, e sim que não se tenha menos acesso à educação do que os outros. O problema desta leitura é que ela legitima desigualdades de oportunidades que sejam em decorrência de contingências naturais, como por exemplo, que o acesso à educação só seja prioritário aos que tenham maiores talentos e este caso é vedado expressamente por Rawls (TJ, parágrafo 17). Estes desdobramentos acabam por inviabilizar a interpretação de oportunidades como um bem primário independente.

Assim, excluindo as possibilidades [1B] e [2B], Pogge aponta para a leitura de [2A], que segue abaixo:

A desigualdade dos bens indexados deve ser determinada pelo princípio da diferença, contanto que se respeite a igualdade formal de oportunidades e que se inviabilizem as desigualdades dos bens indexados (quando estas surgem das contingências sociais). Isto é, o acesso aos bens indexados deve ser igual para todas as pessoas que tenham os mesmos talentos, mas que tenham nascido em diferentes classes sociais¹⁵ (Pogge, 1989, p. 168).

Essa interpretação sustenta que as partes devem preferir um critério de justiça social que compreenda todas as desigualdades econômicas e sociais que as instituições tendem a acarretar, tomando por base a posição menos favorecida no que concerne aos bens indexados. No entanto, as partes não têm motivo algum para aceitar que esta posição seja diminuída apenas para equalizar em todas as classes sociais as perspectivas de acesso aos bens indexados para as pessoas que

¹⁵ Tradução livre de: [2A] *Inequalities in index goods are governed by the difference principle, subject to the condition that there must be formal equality of opportunity, and no inequalities in index goods may be allowed to arise from social contingencies (that is, access to index goods must be equal for similarly endowed persons born into different classes).*

tenham os mesmos talentos e estejam similarmente motivadas. Isto faz com que essa interpretação se identifique com a definição [1A] na qual o *princípio da diferença* regula todas as desigualdades de oportunidades, sejam elas decorrentes de contingências naturais ou sociais. Em tal leitura, o princípio da diferença se limitará apenas pela igualdade formal de oportunidades. No entanto, se o pressuposto é o de que as partes estão apenas preocupadas com os bens indexados, o princípio da oportunidade pode ser completamente excluído do sistema, movimento que Pogge identifica nos textos posteriores de Rawls. Para o autor, porém, é possível que se defenda o princípio da oportunidade mesmo quando este é considerado um bem primário independente, e este passo é necessário para se resgatar a intuição de Rawls de que o princípio da diferença tem que ser limitado por uma concepção mais forte do que a mera igualdade formal de oportunidades.

Trata-se de uma construção essencial à teoria de *justiça como equidade*, pois as quatro leituras demonstradas legitimam uma estrutura básica na qual pouco treinamento e educação são oferecidos para os menos dotados de habilidades/talentosos (*endowed*), com base no princípio da diferença. Assim, argui o autor, a falta de investimento na educação com base em uma suposta falta de habilidade e talento é até mais prejudicial à autoestima do que a impossibilidade de acesso à educação por falta de recursos para pagar os custos da mesma. Por este motivo, Pogge sugere uma nova interpretação do segundo princípio, a qual retoma a ideia de que a oportunidade deve ser um bem primário independente. Eis o princípio proposto:

As desigualdades nos bens indexados devem ser determinadas pelo princípio da diferença, contanto que se respeite a igualdade formal de oportunidades e *grosso modo* a igualdade de oportunidades reais (ou seja, os participantes devem ter, *grosso modo*, acesso equivalente à educação e equivalentes)¹⁶ (Pogge, 1989, p. 175).

¹⁶ Tradução livre de: [3B] *Inequalities in index goods are governed by the difference principle*,

Quanto à formulação de Pogge, mais esclarecimentos são necessários: o “acesso equivalente” deve ser definido em termos de custo, esta definição deve ocorrer em termos de acessibilidade e este acesso é inalienável (não podendo ser vendido, dado, etc.). Ainda, o princípio proposto vincula-se ao argumento “B” supra demonstrado, isto é, determina que as oportunidades sejam concebidas como bens sociais primários independentes e, ao mesmo tempo, assume o igualitarismo do critério “2” defendendo que as oportunidades devem ser concebidas de modo relativo. No entanto, apresenta uma concepção igualitária menos exigente, ao determinar maior limitação ao princípio da diferença. Para exemplificar e defender sua proposta, diferenciando-a da teoria rawlsiana, Pogge afirma que enquanto o segundo princípio da teoria de *justiça como equidade* poderia acarretar um posicionamento desfavorável à autoestima dos que têm aptidões menos evidentes (*worse endowed*) ao permitir que este grupo tenha menos acesso à educação (afirmando que mais pode ser feito por eles quando os esforços são concentrados nos mais talentosos), sua proposta é desconsiderar a divisão entre “mais” e “menos” talentosos, apontando para um sistema educacional que deve oferecer apoio e estrutura para o desenvolvimento dos diversos talentos.

Fica claro que uma avaliação mais cuidadosa da proposta de Pogge se faz necessária, pois mais esclarecimentos são devidos quando se pensa na efetivação desse princípio em outras áreas, como a da saúde, por exemplo, ou então como se deve pensar a questão das oportunidades que demandam mais recursos (aulas para velejar, viagens educativas, etc.). Neste aspecto, cabe lembrar que a proposta de Pogge é apontar para um caminho possível para o resgate do que ele considera os dois elementos centrais da teoria rawlsiana: o foco institucional e o critério igualitário da teoria de *justiça como equidade*.

subject to the condition that there must be formal equality of opportunity and rough equality of factual opportunity (that is, participants must have roughly equivalent access to education and the like).

A apresentação de sua interpretação aqui visa exemplificar as dificuldades práticas de interpretação e implementação dos princípios propostos por Rawls.

3 Críticas, herança e a importância do critério lexical na teoria rawlsiana

A análise de Pogge é exemplar de *uma* das formas como a herança do ideal da justiça distributiva permaneceu na filosofia política após a publicação de *Uma Teoria de Justiça*. Buscando este mesmo ideal, por exemplo, pode-se constatar a proposta de Amartya Sen como uma das mais influentes, com sua proposta de focar as “capacidades”¹⁷ também sendo digna de nota a teoria de Dworkin (a qual defende a ideia de “igualdade de recursos”), entre outras. Esses teóricos trabalham na lógica traçada por Rawls, com o debate sendo deslocado para o questionamento a respeito do que deve ser distribuído. Vale por fim destacar aqui que a popularização do termo “fetichismo dos bens primários” mostra bem que se o ideal de justiça distributiva resgatado por Rawls com *Uma Teoria de Justiça* conseguiu se consolidar como um tema hoje constitutivo da filosofia política, o mesmo não pode ser afirmado a respeito do conteúdo e método de sua proposta.

Sabe-se, porém, que Rawls foi intensamente criticado por ter em textos posteriores à publicação de TJ por sua teoria ter perdido força no que tange aos seus critérios distributivistas. Esta ideia decorre dos textos posteriores e, por fim, da publicação do *Liberalismo Político* (1993).

¹⁷ O texto clássico de Sen a este respeito denomina-se, inclusive, “*Desigualdade de Quê*”, e suas análises direcionando a ideia da igualdade para a concepção de “capacidades” – que teve sua formulação final no livro *The Idea of Justice* (2009) – são de enorme influência não só no âmbito teórico da filosofia política (Martha Nussbaum, por exemplo, se engaja diretamente no projeto seniano), como também na própria esfera de intervenções sociais realizadas em países miseráveis.

Segundo Nussbaum (2015), poderíamos, no entanto, afirmar o contrário: isto é, que seus textos posteriores são até mais radicais, pois se nos primeiros textos Rawls separava as questões de liberdade das questões econômicas devido à prioridade lexical, no Liberalismo Político Rawls reconhece que a liberdade tem pré-requisitos econômicos ao afirmar que:

In particular, the first principle covering the equal basic rights and liberties may **easily be preceded by a lexically prior principle requiring that citizens' basic needs be met**, at least insofar as their being met is necessary for citizens to understand and to be able fruitfully to exercise those rights and liberties. Certainly any such principle must be assumed in applying the first principle". (Rawls, 2005, grifo nosso)

Nussbaum assinala que há um deslocamento na teoria de Rawls entre TJ e LP, pois no primeiro Rawls sugere como algo possível que se consiga resolver as questões distributivas e de liberdade antes das questões econômicas e que Rawls posteriormente reconhece que a liberdade tem aspectos econômicos e não há forma coerente de se separar questões de liberdade da questão dos ordenamentos econômicos da sociedade. (Nussbaum, 2015, p. 19). Desta ideia, inclusive, surgem novas interpretações da teoria rawlsiana que o aproximam do socialismo (Edmundson, 2017).

Além das dificuldades demonstradas pelo segundo princípio de justiça, há que se considerar que para compreender a prioridade da liberdade visada por Rawls, deve-se buscar como o primeiro princípio é especificado. Se em *Uma Teoria da Justiça*, conforme se assinalou, afirma-se que "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 outras" no texto *Liberalismo Político* ocorre a substituição para a ideia de "fully adequate", conforme se verifica em:

each person has an equal claim to a **fully adequate scheme** of equal basic rights and liberties, which scheme is compatible with the same scheme for all; and in this scheme the equal political liberties, and only those liberties, are to be guaranteed their fair value. (Rawls, 2005 p. 5)

Neste sentido, o princípio cobre as liberdades básicas vinculase à adequação ao desenvolvimento e exercício dos poderes morais (não se trata mais do mais extensivo possível) sendo, assim, plausível que o mesmo usufrua de prioridade léxica sobre outras considerações. Trata-se de uma forma limitada do princípio liberal, pois, pode limitar prostituição, uso de drogas, apostas por *razões públicas* e não como, por exemplo o princípio de dano milliano, que previne as pessoas que se causem danos mutuamente (Lister, Freeman).

Um dos problemas da prioridade da liberdade é o da especificação das liberdades básicas. Por exemplo: a liberdade de expressão inclui propagandas comerciais? Caso positivo, a mesma só poderia ser limitada pela própria liberdade de expressão ou outras liberdades básicas, até mesmo se, por exemplo, a propaganda comercial colocasse em risco a saúde pública. Na edição revisada de *Uma Teoria de Justiça*, Rawls considera as aplicações centrais e não centrais da liberdade. A ideia de uma aplicação central refere-se aos casos nos quais a liberdade é essencial para realizar os poderes morais, neste sentido, o debate político receberia a proteção enquanto a liberdade de publicidade não teria o mesmo status (Lister). Mesmo assim, haveria o problema de da teoria não-ideal, no qual a garantia da liberdade depende de alocação de recursos para a sua proteção, além da garantia de segurança mínima, em um contexto de escassez de recursos, é difícil solucionar a questão de alocação de recursos públicos para garantir a liberdade de modo não-arbitrária. Lister, contudo, lembra que:

however, the fact that we must decide how much to spend on reducing the probability of rights violations and that we cannot fix a precise threshold at which spending switches from our first priority to a matter of indifference should not let us conclude that we should engage

in utilitarian balancing, allowing qualitative lesser gains for the many to outweigh the more urgent interests of a few (Lister, 2015 p. 117)

Verifica-se, assim, que a concepção de liberdade na teoria de Rawls passa necessariamente pela ideia de bens indexados que decorrem da ordem serial dos princípios de justiça. Qual combinação dos bens primários pode maximizar a liberdade dos menos favorecidos? É este o problema da indexação da teoria de Rawls. O fato de que este critério acarreta nas dificuldades já mencionadas leva ao questionamento sobre se o mesmo deve ser abandonado ou se deve haver continuidade em sua formulação e elaboração. Para evitar o problema de indexação, Ferreti (2022) lembra que autores como John Tomasi e Samuel Freeman propõem que se estabeleça a ideia de um bem primário, seja renda ou poder econômico, já Lister afirma que cabe aos “rawlsianos” a tarefa de refinar a ideia do ordenamento lexical pois:

Se todos os princípios receberem simplesmente uma ponderação, então, a dada altura, os interesses maiores de uma pessoa ao abrigo de um princípio serão ultrapassados pelos interesses menores de outras pessoas ao abrigo de outro princípio, devido a um certo valor de n em que será mais importante satisfazer o segundo princípio. Assumindo que queremos restringir essa agregação, o desafio é refinar, em vez de rejeitar, a ideia de prioridade lexical. (Lister, 2015, p. 435)

O objetivo aqui foi o de demonstrar a importância deste problema, o qual acarreta questões práticas e teóricas da teoria de Rawls, o problema das comparações interpessoais nas questões de justiça tratam da própria fundamentação da justiça e depende, também, da concepção de pessoas e unidade social que se busca. Rawls em *Social Unity and Primary Goods* (1982) afirma que:

The priority of the first principle of justice over the second, and the priority of part (b) over the second part of (a) **reflects** the preeminence of and the relation between the higher order interests in the conception of the person. (Rawls, 2001, p. 375)

Rawls afirma, neste sentido, que a ideia de bens primários é tanto um problema moral como um problema prático. Rawls reconheceu que a prioridade lexical poderia acarretar dificuldades e demandas excessivas, mas trata-se de um método de orientação em condições especiais. E, ainda que a prioridade da liberdade se aplica inicialmente nas condições de teoria ideal, onde se assume o comprimento dos princípios, além das condições favoráveis, o mesmo não se poderia exigir quando as condições sociais não permitem a realização das liberdades básicas. No entanto, mesmo nestas condições, a prioridade da liberdade atua como orientação para a um cenário de mais justiça.

O problema da prioridade lexical das liberdades básicas nas condições de comprimento parcial (não-ideal) é importante para a implementação e análise de esforço governamental para a sua proteção. Como outros elementos da teoria rawlsiana que são considerados infrutíferos por pertencer à teoria ideal, percebe-se que a dificuldade na solução do problema não deve ser substituída pela exclusão do mesmo. Esforço interessante neste sentido foi realizado por Ferreti ao estabelecer a importância das pesquisas empíricas para complementar a proposta rawlsiana e estabelecer uma combinação equilibrada de todos os bens primários. A métrica distributivista rawlsiana para mensurar a liberdade baseada nos recursos, os *proxies* sendo definidos como os “all-purpose and workable social primary goods”, isto é, os bens sociais primários polivalentes. O critério da polivalência evita o problema da perfectibilidade, mas também deve ser prático (deve haver possibilidade de mensurá-los objetivamente).

4 Notas finais

O artigo teve como objetivo demonstrar a ideia de prioridade da liberdade na teoria de Rawls, assinalando para complexidades e orientações que decorrem da ideia de ordenação lexical dos princípios de justiça. Neste sentido, mapeou-se desafios “internos” da teoria,

apresentados pelo autor Thomas Pogge, assinaei para a interpretação de uma mudança na ideia de liberdade que pode apontar para um olhar mais radical e continuamente comprometido com justiça distributiva do autor em seus textos posteriores, assim como a contínua importância da ideia de ordenação lexical dos princípios de justiça. Não obstante a ordenação lexical se estruturar à primeira vista como constitutiva da teoria ideal, percebe-se que este conceito, ao estar em íntima relação com outras ideias propostas por Rawls, como a ideia de bens primários e, principalmente, a compreensão de pessoa na teoria de Rawls. A análise da teoria como um todo ajuda a compreender o tipo de liberalismo que Rawls defende, além de colocar luz sobre a relação entre teoria ideal e teoria não-ideal, tópicos que demandam maior análise de pessoas que estudam a teoria da justiça como equidade.

Referências

- BARRY, Brian. John Rawls and the Search for Stability. *Ethics*, v. 105, n. 4, p. 874-915, 1995.
- BARRY, Brian. *Justice As Impartiality*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- BARRY, Brian. *Teorias de la Justicia*. Barcelona: Gedisa Editorial. 2001.
- BARRY, Brian. *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principles Doctrines in A Theory of Justice of John Rawls*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- BENHABIB, Seyla. *Another Cosmopolitanism [with commentaries by Jeremy Waldron, Bonnie Honig and Will Kymlicka]*. [s.l.]: Oxford University Press, 2006.
- BENHABIB, Seylah. The Law of Peoples, Distributive Justice and Migrations. *Fordham Law Review*, v. 72, p. 1761-1787, 2004.
- BERLIN, Isaiah. *The Hedgehog and The Fox: An Essay on Tolstoy's view of History*. England: Weidenfeld & Nicolson, 1953.
- BERLIN, Isaiah. Two Concepts of Liberty (1958). In: *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

- DWORKIN, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University, 2011.
- DWORKIN, Ronald. The Original Position. In: *Reading Rawls: critical studies on Rawls' A Theory of Justice*. New York: Basic Books, 1989.
- DWORKIN, Ronald. What is Equality? *Philosophy & Public Affairs*, v. 10, n. 3, p. 185-246, 1981.
- DWORKIN, Ronald. What is Equality? Part 2: Equality of Resources. *Philosophy & Public Affairs*, p. 283-345, 1981.
- EDMUNDSON, William A. *John Rawls: Reticent Socialist*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- FERRETTI, T. Measuring Freedom: Towards a Solution to John Rawls' Indexing Problem. *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, [S. l.], v. 15, n. 1, p. 1-31, 2022. DOI: 10.23941/ejpe.v15i1.538. Disponível em: <https://ejpe.org/journal/article/view/538>. Acesso em: 29 jul. 2024.
- FLEISCHACKER, Samuel. *A Short History of Distributive Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- FREEMAN, Samuel. Congruence and the Good of Justice. In: *Justice and Social Contract: essays on Rawlsian political philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- FREEMAN, Samuel. Distributive Justice and The Law of Peoples. In: MARTIN, Rex; REIDY, David A. (Orgs.). *Rawls's Law of Peoples*. 3. ed. Malden, MA: Blackwell, 2006, v. 23, p. 243-260.
- FREEMAN, Samuel. Introduction: John Rawls - An Overview. In: FREEMAN, Samuel (Org.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003.
- FREEMAN, Samuel. *Rawls*. New York, NY: Routledge, 2007b.
- GARGARELLA, Roberto. *As teorias de justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip. *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.
- LISTE, Andrew. Lexical priority: liberty, opportunity, wealth. In: *The Cambridge Rawls Lexicon*. Edited by: Jon Mandle, David E. Reidy. Cambridge University Press, 2015.

- MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: A Study of Moral Theory*. 3rd. ed. [s.l.]: University of Notre Dame Press, 2007.
- MACLEOD, Alistair M. Rawls's Narrow Doctrine of Human Rights. In: MARTIN, Rex; REIDY, David A. (Orgs.). *Rawls's Law of Peoples*. 3. ed. Malden, MA: Blackwell, 2006, p. 134-149.
- MICHELBACH, Philip A; SCOTT, John T; MATLAND, Richard E *et al.* Doing Rawls Justice: An Experimental Study of Income Distribution Norms. *American Journal of Political Science*, v. 47, n. 3, p. 523-539, 2003.
- MICHELMAN, Frank. Rawls on Constitutionalism and Constitutional Law. In: FREEMAN, Samuel (Org.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003.
- MOURA, Julia Sichieri. *A Violência Originária na Teoria de Justiça de John Rawls: uma crítica a partir de Jacques Derrida*. 2008. Dissertação de Mestrado, Direito, UFSC, Florianópolis.
- MOURA, Julia S. *Compreendendo a Utopia Realizável: uma defesa do ideal de justiça distributiva da teoria de John Rawls*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2019.
- NAGEL, Thomas. Justice , Justice , Shalt Thou Pursue: The rigorous compassion of John Rawls. *The New Republic*, p. 36-37, 1995.
- NAGEL, Thomas. The Problem of Global Justice. *Philosophy & Public Affairs*, n. 33, p. 113-147, 2005.
- NOZICK, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. [s.l.]: Basic Books, 1974.
- NUSSBAUM, C. Compassion & terror. *Daedalus*, v. 132, p. 10-26, 2003.
- NUSSBAUM, Martha. Kant and Cosmopolitanism. In: BROWN, Garret Wallace; HELD, David (Orgs.). *The Cosmopolitanism Reader*. [s.l.]: Polity, 2010a, p. 27-45.
- NUSSBAUM, Martha. Patriotism and Cosmopolitanism. In: BROWN, Garret Wallace; HELD, David (Orgs.). *The Cosmopolitanism Reader*. [s.l.]: Polity, 2010b, p. 155-162.
- NUSSBAUM, Martha. Women and The Law of Peoples. *Politics, Philosophy & Economy*, v. 1, p. 283-306, 2002.
- NUSSBAUM, Martha C. *Frontiers of Justice*. Cambridge, London: Belknap Press, 2007.

- NUSSBAUM, Martha C. The Capabilities Approach and Ethical Cosmopolitanism: A Response to Noah Feldman. *Yale L.J. Pocket*, v. 2, n. PART 123, p. 123-129, 2007b.
- NUSSBAUM, Martha. Introduction, *In: Rawls's Political Liberalism*. Edited by: Thom Brooks and Martha C. Nussbaum. Columbia University Press, 2015.
- POGGE, Thomas. An Egalitarian Law of Peoples. *Philosophy & Public Affairs*, v. 23, n. 3, p. 195-224, 1994.
- POGGE, Thomas. Are We Violating the Human Rights of the World's Poor? *Yale Human Rights & Development L.J.*, v. 14, n. 2, p. 1-33, 2011.
- POGGE, Thomas. Cosmopolitanism and Sovereignty. *In: BROWN, Garret Wallace; HELD, David (Orgs.). The Cosmopolitanism Reader*. [s.l.]: Polity Press, 2010, p. 114-133.
- POGGE, Thomas. Do Rawls's Two Theories of Justice Fit Together? *In: MARTIN, Rex;*
- POGGE, Thomas. *John Rawls: his life and theory of justice*. New York: Oxford University Press, 2007.
- POGGE, Thomas. *Realizing Rawls*. Cornell University Press: [s.n.], 1989.
- POGGE, Thomas. Response to the Critics. *In: Thomas Pogge and his Critics*. [s.l.: s.n.], 2010b.
- POGGE, Thomas. The Incoherence Between Rawls's Theories of Justice. *Fordham Law Review*, v. 1739-1759, 2004.
- POGGE, Thomas. *World Poverty and Human Rights*. Malden, MA: Polity Press, 2008.
- POGGE, Thomas W; HORTON, Keith (Orgs.). *Global Ethics: seminal essays*. St. Paul, MN: Paragon House, 2008.
- RAWLS. *Theory of Justice*. Original E. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University, 1971.
- RAWLS, John. *A brief inquiry to the meaning of sin and faith: with "on my religion"*. [s.l.]: Harvard University Press, 2009.
- RAWLS, John. *Collected Papers*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- RAWLS, John. Justiça como Equidade: uma concepção política, não metafísica. *Lua Nova*, v. 25, p. 25-59, 1992.

- RAWLS, John. *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- RAWLS, John. *O Direito dos Povos*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Ed. Ampl. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- RAWLS, John. *Political Liberalism*. Expanded E. Cambridge, MA: Columbia University Press, 2005.
- RAWLS, John. *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- SACHS, J. D. *The End of Poverty: Economic Possibilities of our Times*. New York: The Penguin Press, 2005.
- SANDEL, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- SEN, Amartya. *Desigualdade reexaminada*. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 2001.
- SEN, Amartya. *The Idea of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University, 2009.
- SILVEIRA, Pablo da. Teorias de la Justicia y Concepciones de Bien: el caso de John Rawls versus Sandel & Co. *Revista Latinoamericana de Filosofia*, p. 63-85, 1994.
- VAN PARIJS, Philippe. International Distributive Justice In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas (Orgs.). *A Companion to Contemporary Political Philosophy: Vol. 2*. Oxford: Blackwell, 2007, v. 2, p. 638-52.
- VAN PARIJS, Philippe. *O que é uma Sociedade Justa?* Ática. São Paulo: [s.n.], 1997.
- VITA, Álvaro de. *A Justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Unesp, 2000.
- WEITHMAN, Paul. *Why Political Liberalism? On Rawls's Political Turn*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

A democracia em um cenário de crise e contradições políticas no capitalismo: perspectivas no modelo de justiça de Nancy Fraser

Maria José Goulart Vieira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.223.07>

1 Introdução

Dentre as principais publicações mais recentes da filósofa estadunidense Nancy Fraser, como a Crise de legitimação? Sobre as contradições políticas do capitalismo financeirizado, em 2018, Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica, em 2020 e Capitalismo Canibal, em 2024, revela-se uma grande preocupação com o diagnóstico atual da sociedade globalizada e as relações sociais que emergem na esfera pública, onde os movimentos sociais transnacionais contestam o sistema nacional em que estão situados historicamente, bem como os conflitos de justiça daí resultantes, demandam uma ampliação aos novos limites da justiça. Fraser estrutura sua argumentação analisando o tema do livro *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, de Jürgen Habermas publicado em 1973, o que não se configura em mera crítica ao modelo discursivo do filósofo alemão, mas em um esforço em desenvolver uma proposta de reconstrução da teoria crítica e em especial,

¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UEL.

E-mail: majovieira24005@gmail.com

da teoria democrática, uma vez que considera insuficiente a concepção defendida pelo filósofo alemão. As diversas tentativas de interpretação da crise no capitalismo evidenciam as contradições internas da economia, que podem expressar-se por crises de superacumulação, superprodução e subconsumo. Neste processo de acumulação capitalista Fraser defende a ideia de que tal processo institucionaliza imperativos econômicos incompatíveis mutuamente, resultando em um cenário tendente à desestabilização e de crises econômicas periódicas. Fraser entende ainda que no período pós Guerra Fria, os processos sociais, ultrapassam as fronteiras territoriais, e, cada vez mais, as decisões em um Estado frequentemente impactam as vidas dos cidadãos que estão fora dele, como também as ações das corporações e organizações supranacionais, tanto governamentais como não governamentais, e ainda, a opinião pública transnacional, que se manifesta na comunicação de massa globais. Na análise de Fraser, a explicação estrutural das patologias da modernidade, tem o problema de não dar a devida atenção aos processos cognitivos e simbólicos e que, de certa forma tendem a tornar invisíveis os pontos de vista das mulheres e de outros grupos marginalizados no mundo familiar, cultural e social. Ou seja, os grupos com maior vulnerabilidade em razão de gênero, raça, etnia etc, estariam à mercê de ataques à vida pessoal, familiar e cultural, identificados e caracterizados a partir de unidades institucionais portadoras, na ordem cognitiva e simbólica, de poderes patriarcais.

Fraser parte da interpretação dos problemas atuais da democracia como manifestações do que ela descreve como contradições políticas inerentes ao capitalismo financeirizado.

No texto *“Crise de legitimação? Sobre as contradições políticas do capitalismo financeirizado”*, Fraser cita autores como Colin Crouch (2011), Wolfgang Streeck (2014), Wendy Brown (2006; 2015) e Stephen Gill (1998) que tentam explicar o contexto democrático atual como um cenário caracterizado pela desdemocratização da sociedade e diz que essas explicações nos levam para perto do cerne da questão, mas que

ao buscar apreender uma mudança de época, eles associam a crise democrática a uma mutação na natureza do capitalismo, ou seja, a transição do capitalismo estatalmente organizado do período do pós-guerra para o capitalismo globalizador do presente, o qual seria responsável por desestabilizar ordens políticas em todo o mundo e esvaziar os poderes públicos, como também as instituições democráticas, mas que se revelam em teorias falhas. (Fraser, 2018, pág. 154-155)

Ela parte do pressuposto de que o surgimento da pós-democracia não é simplesmente um evento acidental, mas algo enraizado profundamente na estrutura da ordem social. Esse desenvolvimento sugere que as atuais demandas sociais não resultam apenas de uma crise política isolada, mas têm raízes mais profundas. Além disso, devido à crise abrangente dentro da ordem social que a autora caracteriza como capitalismo financeirizado, torna-se evidente que os atuais processos de desdemocratização sugerem que há uma falha não apenas na forma atual do capitalismo, mas também na sociedade capitalista como um todo e essas questões não podem ser negligenciadas, inclusive na esfera transnacional.

Em seu principal argumento, Fraser sustenta que toda formação social capitalista incuba uma “tendência de crise”, ou “contradição”, política profundamente arraigada, onde por um lado, um poder público eficaz e legítimo é uma condição de possibilidade da acumulação continuada de capital; e de outro lado, o impulso do capitalismo para a acumulação sem fim tende a desestabilizar o próprio poder público do qual ele depende.

A autora defende que na raiz da atual crise política se encontra o esvaziamento do poder público, o que demonstra ser uma grande contradição do capitalismo. Algo presente no capitalismo concorrencial liberal do século XIX, no capitalismo monopolista estatalmente administrado do período do pós-guerra e no capitalismo neoliberal financeirizado do tempo presente, e por assim dizer, a crise democrática que experienciamos hoje é a forma que essa contradição assume na terceira

e mais recente fase do desenvolvimento capitalista, a forma financeirizada. (Fraser, 2018, p. 155).

2 A crise da democracia. O que realmente está em crise?

Em uma análise da sociedade atual, pode-se afirmar a existência de uma “crise da democracia”? Mas o que exatamente está em crise? Há fenômenos hoje que são sinais inequívocos de um progressivo esvaziamento das formas democráticas, como se observa, por exemplo, no processo eleitoral, é possível constatar elementos notadamente desestruturantes como o declínio no comparecimento eleitoral, a corrupção velada e dinheiro na política, uma elevação do extremismo de direita, o virtual colapso dos partidos tradicionais de esquerda no Norte Global, o agudo estreitamento do espectro das diferenças entre as diretrizes políticas na medida em que quase todos os partidos se apressam para apaziguar os mercados de títulos, a insatisfação generalizada com a União Europeia, o declínio da credibilidade dos Estados Unidos como protagonista de uma hegemonia mundial racional e legítima, a proliferação da violência política de um modo geral.

Embora tais fenômenos sejam verificáveis e incontroversos, sua interpretação e explicação, no entanto, não estaria tão evidente. Fraser defende que existem urgências em relação à democracia que são melhor compreendidas como expressões, sob condições contemporâneas historicamente específicas, de uma tendência geral à crise política que é intrínseca às sociedades capitalistas. Uma explicação geral do surgimento da “contradição política do capitalismo” enquanto tal, encontra-se em uma explicação da forma que essa contradição política se desenvolveu em uma fase específica da sociedade capitalista, a saber, a fase do capitalismo estatalmente administrado do período subsequente à Segunda Guerra Mundial. A partir dessa análise, Fraser explica os problemas atuais da democracia como expressões da contradição política do capitalismo em sua presente fase, a financeirizada.

A atual crise do capitalismo também é política. Paralisados pelo congestionamento e atados pelo sistema financeiro global, Estados que, no passado, alegaram ser democráticos falharam de forma recorrente em enfrentar problemas prementes, sem falar no interesse público: a maioria deles aposta na mudança climática e nas reformas financeiras, quando não bloqueia o caminho para as soluções. (Arruzza; Fraser, 2019, p. 87)

A crise da democracia resulta em uma democracia de fachada, dando início a um processo de desdemocratização, caracterizando um período de pós-democracia.

3 As contradições políticas do capitalismo financeirizado

Ao analisar o tema proposto no livro *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, de Jürgen Habermas publicado em 1973, sobre a explicação do desdobramento da contradição política existente no capitalismo em uma das fases históricas do desenvolvimento capitalista, a saber, o capitalismo monopolista estatalmente administrado do período posterior à Segunda Guerra Mundial, Fraser identifica um ponto “equivocado” no modo como Habermas teorizou as contradições políticas do capitalismo estatalmente administrado.

Segundo a autora, Habermas se equivocou ao dizer que a mudança do papel do Estado no regime pós-liberal de acumulação, se deu unicamente por funções adicionais de administração de crise. Em outras palavras, se, no regime liberal, os Estados haviam se preocupado principalmente em constituir a economia de mercado privado e em reprimir as revoltas contra ela, agora, no regime pós-liberal, se encarregaram de funções adicionais de administração de crise.

Habermas supôs que essas medidas haviam conseguido domesticar as contradições econômicas do capitalismo, o que se verificou não terem acontecido. Embora a tese de Habermas afirmasse que o regime capitalista teria contornado a tendência à crise econômica que lhe

é inerente, por meio de medidas e políticas específicas de contenção, por parte do Estado, isso não resolveu as contradições do capitalismo. E, ao invés disso, o que fez foi deslocar essas contradições, mudando o foco da crise da economia para o Estado, do campo econômico para o campo político. (Fraser, 2018, p. 166-167)

Da perspectiva da teoria crítica, Fraser defende que o capitalismo é melhor compreendido de maneira mais ampla, como uma ordem social institucionalizada, onde o “subsistema econômico”, na terminologia Habermasiana, é um importantíssimo elemento constitutivo dessa ordem social. Mas ele não é independente e não pode ser adequadamente compreendido caso seja abstraído de outros elementos constitutivos que são suas condições de possibilidade de fundo. Apenas uma compreensão alargada do capitalismo que abarque tanto sua economia oficial como as condições “não econômicas” de fundo dessa economia pode nos permitir conceituar e criticar toda a variedade de tendências de crise do capitalismo, incluindo aquelas implicadas nos atuais processos de desdemocratização.

De um lado, ele vive à custa do poder público, aproveitando-se dos regimes legais que protegem a propriedade privada e das forças repressivas que eliminam oposição, servindo-se das infraestruturas necessárias para a acumulação e de agências regulatórias com a missão de administrar crises. (Arruzza; Fraser, 2019, p. 89)

Por isso, toda formação social capitalista incuba uma “tendência de crise”, ou “contradição”, política profundamente arraigada. De um lado, um poder público eficaz e legítimo é uma condição de possibilidade da acumulação continuada de capital; de outro lado, o impulso do capitalismo para a acumulação tende a desestabilizar o próprio poder público do qual ele depende.

Fraser utiliza a formulação kantiana, “condições de possibilidade” e entende que não existe economia capitalista sem um sistema que dê ao capital acesso ao trabalho de cuidado e às energias da

reprodução social, acesso à natureza, acesso à riqueza e ao trabalho não livre ou semilivre de comunidades que não podem sequer reivindicar a remuneração de seus custos de reprodução, sem todos os bens e capacidades políticas que historicamente foram fornecidos pelos Estados.

O capital requer esses suportes, essas condições de possibilidade e para entender o porquê, consideremos que o subsistema econômico do capitalismo depende de ao menos três condições essenciais que são externas a ele. Uma dessas condições, é a reprodução social, que diz respeito à ampla variedade de atividades que, sendo frequentemente não remuneradas e desempenhadas por mulheres, criam e mantêm vínculos sociais e, ao mesmo tempo, também formam os sujeitos humanos do capitalismo, os quais são entre outras coisas os portadores da força de trabalho.

Uma segunda condição, a ecológica, tem a ver com a natureza, a qual fornece à produção de mercadorias os indispensáveis insumos materiais e energéticos; o sistema de esgoto para absorver o lixo de tal produção são a base de sustentação da vida humana e não humana. Tanto a reprodução social como a ecologia natural são indispensáveis condições de fundo de uma economia capitalista, economia que é inconcebível na ausência dessas duas condições. Ambas são importantes partes constitutivas de uma ordem social capitalista, mesmo que até agora tenham sido consideradas como não econômicas e situadas fora da economia monetizada em grande medida.

Isso também é verdadeiro quanto a um terceiro aspecto que é central para o argumento de Fraser, que concerne às condições políticas de possibilidade de uma economia capitalista. O que está em questão aqui é a dependência que o capital tem dos poderes públicos para estabelecer e fazer cumprir suas normas constitutivas, pois de um lado, as instituições estatais que antes eram receptivas às questões dos cidadãos são cada vez menos capazes de resolver seus problemas ou de satisfazer suas necessidades. De outro lado, os bancos centrais e as instituições financeiras globais que agora constroem as capacidades

estatais são politicamente independentes, não prestam contas aos públicos e são livres para agir em prol de investidores e credores. Enquanto isso, a escala dos problemas prementes, tais como o aquecimento global, excede o alcance e o peso dos poderes públicos.

Esses poderes, em todo caso, são superados pelas empresas transnacionais e pelos fluxos financeiros globais, os quais escapam ao controle das agências políticas que se encontram vinculadas a um território limitado.

Uma condição de fundo necessária significa que o sistema econômico capitalista não pode funcionar sem ela: a capacidade do capitalismo de comprar força de trabalho e colocá-la em funcionamento, de acessar matérias-primas e energia, de produzir commodities e vendê-las com lucro, de acumular capital, nada disso acontece a não ser que essas condições “não-econômicas” estejam em seus lugares. Portanto, essas condições de fundo possuem seu próprio peso causal.

O exemplo da reprodução social se configura da seguinte forma: as atividades, geralmente desempenhadas por mulheres fora da economia oficial, que sustentam os seres humanos constituem o “trabalho”. Então não apenas, por exemplo, o parto, o cuidado, a socialização e a educação de novas gerações; mas também a restauração dos trabalhadores adultos, que têm de estar alimentados, limpos, vestidos e repousados para voltar ao trabalho no dia seguinte, tudo isso é necessário para o funcionamento da economia capitalista.

Esse argumento foi desenvolvido por feministas que estavam elaborando a teoria da reprodução social², que é uma variante do feminismo marxista. Ela indica que se a reprodução social sair dos eixos, haverá sérios problemas para a produção econômica. E isso significa que a acumulação de capital é restringida por relações de parentesco, taxas de natalidade e de mortalidade, etc.

² Bhattacharya, Tithi. Teoria da reprodução social: remapear a classe, recentralizar a opressão. São Paulo: Elefante, 2023.

Um caso paralelo pode ser estabelecido a respeito das condições naturais ou ecológicas subjacentes. A produção e a acumulação capitalistas pressupõem a disponibilidade das coisas materiais das quais a produção depende como matéria-prima, fontes de energia, estações para despejo e tratamento de dejetos. E caso essas condições sejam comprometidas, isso também pode obstruir os trabalhos.³

Essa imagem da economia seria como uma espécie de ponta do iceberg e o saldo final é uma crescente incapacidade dos poderes públicos em limitar os poderes privados. Daí a associação do capitalismo financeirizado com a “desdemocratização” e a “pós-democracia”, uma associação que agora se revela como sistêmica.

Deste modo, Fraser desenvolveu uma concepção expandida de capitalismo, considerando que essa causalidade flui apenas em uma direção, da base econômica à superestrutura político-legal, o que a autora considera profundamente inadequado. Por isso, é preciso repensar a relação econômica entre o subsistema econômico da sociedade capitalista e o plano de fundo de suas condições necessárias que a tornam possível, assim entendidos os processos, as atividades e relações que são absolutamente essenciais para a economia capitalista, como a reprodução social, a natureza não-humana, os bens comuns que estão umbilicalmente ligados a esta causalidade unidirecional.

Disso se extrai que, em primeiro lugar, o advento da “pós-democracia” não é mera ocorrência acidental, mas uma ocorrência com profundas raízes sistêmicas na estrutura de nossa ordem social.

Em segundo lugar, o que esse desenvolvimento sinaliza não é simplesmente uma crise política, mas algo mais amplo, uma crise geral desta ordem social que Fraser chama de capitalismo financeirizado. O terceiro ponto, implica que os atuais processos de desdemocratização,

³ Entrevista com Nancy Fraser. Tradução Natanael Alencar e Isadora Xavier. Só um radical ecossocialismo democrático pode mudar o horizonte. 2021. Disponível em: <https://jacobin.com.br/2021/10/so-um-radical-ecossocialismo-democratico-pode-mudar-o-horizonte>

indicam uma deterioração e decadência não só na atual forma de capitalismo, a forma financeirizada, mas na própria sociedade capitalista.

Essas explicações alcançam o ponto central da questão buscando apreender uma mudança de época, onde associa-se a crise democrática a uma mutação na natureza do capitalismo. É a transição do capitalismo estatalmente organizado do período do pós-guerra para o capitalismo globalizador do presente que tem desestabilizado ordens políticas em todo o mundo, esvaziando os poderes públicos e reduzindo as instituições democráticas a meros cartórios de organização burocrática. (Fraser, 2018, p. 154-155)

4 Democracia em xeque: perspectivas para novos caminhos

Um dos resultados desses arranjos dos poderes privados pode ser uma crise administrativa, crise na qual falta aos poderes públicos o peso necessário para governar efetivamente. Em face do poder superior dos poderes privados, tais como as enormes empresas transnacionais, os poderes públicos são impedidos de criar e implementar as políticas necessárias à resolução de problemas sociais, incluindo problemas que, caso negligenciados, podem colocar em perigo as chances de sucesso duradouro da acumulação de capital. Privadas das capacidades necessárias para governar, as instituições políticas são incapazes de gerar os resultados dos quais o capital, assim como toda a população necessita. É possível argumentar que, no tocante ao aquecimento global e às finanças globais, é precisamente isso o que está ocorrendo hoje.

No período moderno, além disso, a saúde do capital requer, não apenas o poder estatal, mas um poder estatal legítimo, aparentemente democrático.

Os processos democráticos aparecem com arranjos eleitorais inclusivos que servem como uma força estabilizadora em tempos de

normalidade, assegurando a lealdade das massas ao sistema, alertando as elites da necessidade de reforma e propelindo esforços para disciplinar o capital em favor dele próprio.

Além disso, uma ampla mobilização democrática pode fornecer a força política indispensável em tempos de crise, quando o capitalismo deve se reorganizar para não sucumbir. Em todos os períodos, portanto, o poder estatal eficaz e legítimo é necessário para sustentar a acumulação em longo prazo.

Um segundo resultado pode ser uma crise de legitimação, crise na qual a opinião pública se volta contra um sistema disfuncional que não realiza o que promete. Nesse caso, as forças populares se mobilizam para se opor à captura e ao esvaziamento dos poderes públicos. Subtraindo legitimação aos arranjos existentes, esses atores buscam reconstituir agências políticas que possam servir ao interesse público. Protestando contra a subordinação da política à economia, bem como contra suas consequências para a ecologia e para a reprodução social, eles visam reconfigurar as relações entre essas importantes partes constitutivas da sociedade capitalista.

Essas “lutas fronteiriças”⁴ – como Fraser tem chamado – buscam resolver a crise transformando a topografia institucional da ordem capitalista. É possível sustentar que uma crise de legitimação desse tipo está fermentando hoje.

O saldo final é o esvaziamento da democracia em todos os níveis. As agendas políticas são estreitadas em todo o mundo, tanto por injunção externa (as demandas dos “mercados”, “o novo constitucionalismo”) como por cooptação interna (captura empresarial, subcontratação, a disseminação da racionalidade política neoliberal). Questões outrora consideradas como diretamente dentro do alcance da ação política democrática são agora declaradas como para além de seus

⁴ FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*. Trad. Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2020.

limites e delegadas aos “mercados” para benefício das finanças globais e do capital empresarial. A política deve se adaptar às leis da economia. No capitalismo financeirizado, os poderes públicos não podem prover soluções àqueles em cujo nome governam. Assim, a desdemocratização, em vez de um desenvolvimento contingente, é estrutural, embutida no DNA desse regime.

O atual regime neoliberal controla abertamente não apenas os armamentos militares, mas também a arma da dívida, enquanto de forma insolente atinge quaisquer poderes públicos e forças políticas que podem desafiá-lo – por exemplo, anulando eleições e referendos que rejeitam a austeridade, como na Grécia em 2015, e impedindo aqueles que podem rejeitá-la, como no Brasil em 2017-2018. (Arruzza; Fraser, 2019, p. 87)

Uma ordem institucional que tenta liberar a economia da política corre o risco de desestabilizar os poderes públicos dos quais o capital precisa para garantir um período de acumulação. Ao fazer isso, esse regime esvazia a capacidade de ação pública, tornando-o inoperante diante de questões internas dos Estados, mas que alcançam hoje todos os continentes, como o aquecimento global e o mercado financeiro, colocando em perigo as chances de longo prazo do desenvolvimento capitalista. E, o efeito disso se configura em uma grande crise sistêmica.

Há também uma crise administrativa que provém disso, uma vez que os poderes públicos se tornam cada vez mais incapazes de prover os resultados de que tanto o capital como toda a população precisam. E isso, por sua vez, pode desencadear uma crise de legitimação na qual a opinião pública se volta contra um sistema disfuncional e clama por transformação social.

Em nosso tempo, o capitalismo financeirizado, de fato, deu origem a uma aguda crise administrativa. Mas ele também desencadeou uma crise de legitimação? É certo que nossas instituições enfrentam déficits de legitimação em todas as escalas. Mas déficits de legitimação

não significam o mesmo que crise de legitimação. Essa crise depende das mediações entre “sistema” e “mundo da vida”. Ela depende, sobretudo, do senso comum político por intermédio do qual as disfunções sistêmicas são experienciadas e interpretadas pelos atores sociais.

Neste ponto, poderia se levantar as seguintes questões: o capitalismo financeirizado está destruindo o poder público institucionalizado ou apenas corroendo as instituições democráticas? No primeiro caso, a força do capital e do mercado financeiro estariam esvaziando a política, retirando sua relativa independência em relação à economia ou na verdade, estariam fazendo dela mais um instrumento do capital? No segundo caso, ele estaria criando uma nova forma de governança transnacional que reteria a capacidade de disciplinar o capital e, ao mesmo tempo, descartaria toda aparência de legitimidade democrática? No primeiro cenário, o capitalismo financeirizado faz uso da crise ao erodir o próprio poder público do qual o capital necessita para sustentar o processo de acumulação em longo prazo. No segundo cenário, o regime poderia evitar a crise, pois manteria uma capacidade de governança suficiente para amarrar o capital à regulação política e, assim, salvá-lo dele mesmo.

Se o primeiro cenário se apresenta mais catastrófico que o segundo, ele também parece mais provável. E ele certamente será o cenário efetivo se as atuais práticas de regulação transnacional da atividade empresarial apresentarem algum grau de eficácia, pois elas raramente subordinam os lucros de curto prazo à estabilidade de longo prazo.

No segundo cenário, se o poder público pudesse de fato, assumir o peso necessário para disciplinar o capital, sem o aval democrático, faltaria ao regime hipoteticamente concebido um contrapoder que se opusesse ao poder do capital no curso ordinário do vale-tudo político. Tal regime poderia, sem correr o risco da revolta, mobilizar energias populares para fazer com que passassem as reformas destinadas a salvar o sistema em conjunturas críticas? Neste caso, uma democracia de fachada seria útil ao capitalismo financeirizado?

Assim, mesmo nesse que seria o melhor cenário possível, ao menos para se pensar em uma estabilidade sistêmica, seria improvável escapar das tendências do capitalismo financeirizado à autodesestabilização.

No entanto, o objeto destas reflexões foi a vertente especificamente política de uma crise multifacetada e mais ampla, crise que também tem outras vertentes importantes como a econômica, a ecológica e a social, as quais, tomadas conjuntamente, resultam numa crise geral. Trata-se, no fundo, de uma crise do capitalismo – ou, melhor, de uma crise de nossa forma historicamente específica e atual de capitalismo: a forma financeirizada, globalizadora, neoliberal.

A vertente política dessa crise é especialmente importante e, em termos práticos, pode ser a chave para resolver as outras vertentes.

Sem uma reinvenção do poder público, não há qualquer esperança de lidar exitosamente com as dimensões social, econômica e ecológica da crise.

O processo de desdemocratização deve ser considerado não apenas enquanto representação de uma espécie independente de distúrbio político, ele expressa contradições sistêmicas profundamente arraigadas, embutidas na estrutura institucional do capitalismo financeirizado.

Em virtude da própria estrutura, portanto, o capitalismo nos priva da capacidade de decidir de forma coletiva exatamente o que e quanto produzir, sob qual base energética e por meio de quais tipos de relações sociais. Ele também nos rouba a capacidade de determinar como queremos usar o excedente social que produzimos coletivamente, como queremos nos relacionar com a natureza e as futuras gerações e como queremos organizar o trabalho de reprodução social e sua relação com o trabalho de produção. Em suma, o capitalismo é fundamentalmente antidemocrático. (Arruzza; Fraser, 2019, p. 88)

O que se segue disso é claro: quem quer que venha a falar sobre democracia hoje deverá falar também sobre capitalismo.

5 Considerações finais

A filósofa Nancy Fraser faz uma objeção ao pensamento habermasiano na teoria crítica em uma interpretação ampliada do capitalismo enquanto ordem institucional, que em razão de suas contradições políticas requer um sistema democrático de maior alcance aos contrapúblicos subalternos que se traduzem em vozes silenciadas no atual modelo democrático, ou seja, aqueles que não estão representados democraticamente.

Fraser defende a paridade de participação, pois entende que sem uma reinvenção do poder público, não há qualquer esperança de lidar exitosamente com as dimensões social, econômica e ecológica da crise. Portanto, a crise da democracia demanda atenção tanto no que diz respeito ao enfrentamento de injustiças e desigualdades como na defesa de direitos que surgem das injustiças sofridas pelos grupos minoritários de nossa sociedade.

A proposta de Fraser é clara no sentido de se reinventar o poder público hoje, o que não significa simplesmente reconstituir as capacidades do Estado territorial, levando-se em conta a escala de questões como o aquecimento global, a regulação financeira, a transnacionalização da produção e as exigências transnacionais da justiça, não há como retornar a uma ordem institucional nacionalmente enquadrada do qual os países ricos se beneficiam sob o capitalismo estatalmente administrado. Ela demonstra o quão importante para um avanço na teoria crítica é pensar por meio de uma análise estrutural, os pontos obscurecidos pela história e cultura hegemônicas e a partir dessa visão contextualizada em que toma por base todos esses aspectos relevantes como as condições de possibilidade de fundo e que foram negligenciados pelas principais teorias, em especial, na habermasiana.

Referências

- ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. *Feminismo para os 99%: um manifesto*. Trad. de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.
- FRASER, Nancy. *Capitalismo canibal: como nosso sistema está devorando a democracia, o cuidado e o planeta, e o que podemos fazer a respeito disso*. Tradução de Aline Scátola. São Paulo: Autonomia Literária, 2024.
- FRASER, Nancy. *Scales of justice: reimagining political space in a globalizing world*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2009.
- FRASER, Nancy. Reenquadrando a Justiça em um mundo globalizado. *Lua Nova*, n. 77, pp. 11-39, 2009a.
- FRASER, Nancy. Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Postwestphalian World. In: FRASER, N. *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Global World*. New York: Columbia University Press, 2010.
- FRASER, Nancy. *Justiça interrompida: reflexões sobre a condição “pós-socialista”*. São Paulo: Boitempo, 2022.
- FRASER, Nancy. Crise de legitimação? Sobre as contradições políticas do capitalismo financeirizado. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 23; n. 2, p. 153-188, jul.-dez.2018.
- FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*. Trad. Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2020.
- HABERMAS, Jurgen. *Direito e democracia, entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1997.
- HABERMAS, Jurgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de Denílson Luiz Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

Seria a abordagem das capacidades suficiente para lidar com as injustiças? Reflexões teóricas sobre o problema dos refugiados e imigrantes

Mateus Soares Flores¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.223.08>

1 Introdução

A imigração é uma realidade global, impulsionada por fatores como conflitos, desigualdades econômicas, mudanças climáticas e busca por oportunidades. Muitos daqueles que deixam seus países em busca de um ambiente acolhedor e oportunidades, na prática, acabam enfrentando muitos desafios. Situações de discriminação e preconceito, barreiras linguísticas e culturais, falta de reconhecimento de suas qualificações e experiências profissionais podem levar a empregos abaixo de suas habilidades. A falta de segurança jurídica são obstáculos comuns na vida de muitos imigrantes. Além disso, os imigrantes em situação irregular ou com status migratórios precários vivem na incerteza e enfrentam riscos de exploração e abusos. Desafios relacionados ao acesso a serviços de saúde, segurança e educação, bem como acesso aos direitos civis mais básicos, também são grandes desafios que esses indivíduos enfrentam todos os dias. (Filho, 2022, p. 42-43)

Na realidade, este é apenas um pequeno quadro dos problemas da imigração e das dificuldades que os imigrantes enfrentam todos os

¹ Mestrando em Filosofia na Universidade do Vale dos Sinos no Rio Grande do Sul.

dias. Em outras palavras, este é um tema complexo. Uma discussão que aborda diversas dificuldades nas mais diversas dimensões da existência. Do aspecto econômico ao aspecto cultural e social, a cada dia surgem novos obstáculos que privam os imigrantes da possibilidade de viver a vida que valorizam. De suprir as expectativas de uma nova existência em uma nova nação. Com novos sonhos e novas escolhas.

Ao chegar em novas terras, o imigrante anseia pela oportunidade de viver e se identificar como um indivíduo que tem a liberdade de viver sua própria cultura, sua própria religião, que foram ensinadas pelos seus ancestrais. De poder trabalhar em um emprego para o qual tem qualificação e de poder andar sem ser discriminado por ser diferente. O imigrante, como qualquer ser humano - pois de fato, ele é um ser humano -, apenas anseia por obter as condições básicas mínimas que tornam a vida valer a pena.

Nesse sentido, dada a complexidade do problema, qual abordagem filosófica pode nos ajudar a refletir e analisar tal questão? Ora, uma perspectiva filosófica que apenas se foque em questões econômicas, apenas conseguiria lidar com as desvantagens econômicas que os imigrantes enfrentam, ignorando toda a gama de situações de discriminação cultural, xenofobia e insegurança jurídica que estes passam. Da mesma maneira, uma perspectiva que apenas olhasse para a discriminação cultural, acabaria, por sua vez, excluindo de sua avaliação as inúmeras injustiças referentes à obtenção de renda e riquezas que constantemente os mantêm em uma situação de pobreza e miséria. Logo, para lidar com essa questão, é necessária uma abordagem ampla e abrangente que consiga incluir as diversas dimensões de injustiças que os imigrantes sofrem.

Tendo isso em vista, este trabalho tem como objetivo defender a ideia de que a abordagem das capacidades elaborada pelo filósofo e economista indiano Amartya Sen (1999, 2001 e 2009) é suficientemente inclusiva e abrangente, capaz de lidar e refletir sobre as mais variadas manifestações de injustiças existentes na vida dos imigrantes. Nesse

sentido, na próxima parte será apresentado as principais ideias dessa abordagem, mostrando seus principais argumentos e refletindo brevemente sobre suas contribuições para o debate. Na segunda parte, irei elucidar a objeção realizada pela filósofa americana Nancy Fraser (2006) que, se verdadeira, faria da abordagem seniana muito limitada para lidar com as abrangentes questões sobre imigração. Na terceira parte busco responder a objeção da autora utilizando de comentadores e trechos de diferentes obras do filósofo indiano. Na última parte, minhas considerações finais sobre o assunto.

2 A abordagem das capacidades

Dentro do pensamento de Amartya Sen, a abordagem das Capacidades foi elaborada tanto nas discussões sobre economia do bem-estar (Sen, 2001, p. 147-164; Sen, 2009, p. 303-325) quanto nos debates sobre teoria da justiça (Sen, 2001, p. 127-147; Sen, 2009, p. 259-302). Em ambos os casos, a utilização de tal abordagem tinha como objetivo estabelecer critérios objetivos que permitissem uma avaliação arrazoada sobre os benefícios e desvantagens entre diferentes indivíduos e grupos sociais (Consani, 2016, p. 216). Segundo Amartya Sen (2009, p. 265), toda e qualquer teoria que visa apresentar uma abordagem avaliativa precisa escolher um foco informacional com o intuito de definir critérios objetivos para julgar a sociedade e avaliar a justiça e injustiça, estando apta para avaliar os benefícios e desvantagens existentes entre os diversos grupos e indivíduos.

Sendo a abordagem de seniana baseada em comparações e realizações sociais, e tendo uma grande preocupação com a vida das pessoas, não realizar reflexões sobre as mais variadas desigualdades existentes acabaria por não ter sentido algum (Pansieri, 2016, p. 156). Por exemplo, ao avaliar como injustas certas privações, como a escravidão negra, a falta de acesso a atendimento médico sistemático e a repressão das mulheres, é extremamente necessário realizar diferentes

comparações interpessoais que avaliem as situações e oportunidades desiguais entre os indivíduos que estão fora dessas circunstâncias em relação àqueles que estão dentro delas. Em outras palavras, é importante avaliar as vantagens dos indivíduos livres em relação às pessoas escravizadas (ou as desvantagens das pessoas escravizadas em relação às pessoas livres).

Da mesma forma, é necessário avaliar as vantagens das pessoas que têm acesso a atendimento médico em relação às que não têm, além de analisar as vantagens dos homens ou das mulheres de outras sociedades em relação às mulheres que são reprimidas em uma determinada cultura. No contexto dos imigrantes e refugiados, este é um tema central. Pois são necessários critérios racionais e razoáveis que permitam analisar de forma objetiva a situação dos imigrantes e refugiados, comparando tanto sua situação antes e depois do refúgio/imigração quanto às desvantagens e desigualdades em relação aos cidadãos nacionais.

Isso permite estabelecer um diagnóstico claro e preciso sobre as diversas situações de injustiça que eles enfrentam. Essa abordagem não apenas ajuda a entender melhor a situação dos imigrantes, mas também fornece uma base sólida de informações concisas que possibilitam a formulação de políticas públicas mais inclusivas, assim como a elaboração de argumentos racionais e reflexões filosóficas que realizam uma análise crítica sobre a situação dos imigrantes dentro do debate público. Nesse sentido, qual abordagem e critérios avaliativos conseguem dar conta dessa questão?

Segundo Sen (1999, p. 109), dentro da literatura econômica encontra-se estabelecida a ideia de que a avaliação das vantagens individuais deve ser baseada estritamente em informações sobre as rendas individuais. Os motivos para isso são claros, visto que a quantidade de renda que uma pessoa dispõe possui fortes influências, quando não determinantes, daquilo que podemos ou não podemos fazer. De fato, um incremento substancial na renda formal de uma pessoa com uma renda

abaixo do mínimo necessário certamente a ajudaria a se libertar de várias privações das quais ela sofre.

Sendo assim, parece ser praticamente impossível, ou até impen-sável, alguma teoria que deixe de lado a questão da renda ao querer analisar questões relacionadas às vantagens individuais. Pelo contrário, o que mais existem são fortes argumentos que afirmam que todo e qualquer trabalho em relação a tais disposições deveria se basear, se e somente se, nesse único tipo de informação. Entretanto, por mais que seja necessário, seria tal foco informacional suficiente? Seria realmente válido avaliar as vantagens individuais apenas em relação à renda?

Para o filósofo indiano, a resposta é negativa, visto que, ao se analisarem as situações de injustiças mais de perto, percebe-se que as desvantagens e privações que as pessoas enfrentam frequentemente transcendem o escopo dos problemas de renda e riqueza. Por exemplo, as desvantagens referentes à escravidão vão muito além dessas questões, pois também abrangem o fato de os escravos serem privados de direitos e liberdades básicas. Da mesma forma, as desvantagens referentes à privação da condição de agente dos imigrantes em certas sociedades onde existe uma forte dominação cultural também estão muito ligadas a determinadas restrições que se encontram fora do escopo da renda e riqueza.

Restrições de certas liberdades substantivas, como a de expressão e a de realizar trocas comerciais, assim como restrições relacionadas à falta de oportunidades de ter acesso à educação básica ou de exercer cargos públicos, são apenas algumas das situações que podem ser apontadas. Em ambos os casos, aumentos circunstanciais de renda e riqueza não conseguem remediar todas as desvantagens existentes. Uma segunda possibilidade de base informacional refere-se ao célebre argumento da ‘distribuição de bens primários’ de John Rawls (1971).

Nesta análise, além da renda, incluem-se muitos outros bens de uso geral, proporcionando um quadro mais amplo de recursos dos quais as pessoas necessitam. Basicamente, os bens primários podem ser

definidos como as coisas necessárias e exigidas por pessoas vistas não apenas como seres humanos, independentemente de qualquer concepção normativa, mas à luz da concepção política que as define como cidadãos que são membros plenamente cooperativos da sociedade. Nesse sentido, as necessidades dos cidadãos como pessoas livres e iguais vão muito além da simples satisfação das necessidades básicas de sobrevivência e informações sobre renda.

Logo, os bens primários são, pois, exigências para o desenvolvimento da concepção normativa de pessoa e para o pleno exercício da cidadania (WEBER, 2016; CORDEIRO, 2016, p. 69). Ainda segundo Dauou (2017, p. 6), os bens primários são entendidos como bens que todos escolheriam, definidos como coisas que sempre seria melhor ter mais do que menos, ou, em outras palavras, coisas que todo homem racional deseja mais do que outras ou deseja ainda que deseje outras. Segundo Sen (1998, p. 92): “Os bens primários são meios de uso geral que ajudam qualquer pessoa a promover seus próprios fins como direitos, liberdades e oportunidades, renda e riqueza e as bases sociais do respeito”.

E, ainda, para Kymlicka:

Estamos todos comprometidos com um ideal de boa vida e certas coisas são necessárias para perseguir estes compromissos, seja qual for seu conteúdo mais específico. Segundo a teoria de Rawls, estas coisas são chamadas de “bens primários”. Há dois tipos de bens primários: bens primários sociais –bens que são diretamente distribuídos pelas instituições sociais, como renda e riqueza, oportunidades e poderes, direitos e liberdades;2. bens primários naturais –bens como saúde, a inteligência, o vigor, a imaginação e os talentos naturais, que são afetados pelas instituições sociais, mas não são diretamente distribuídos por elas (Kymlicka, 2006, p. 83).

Em outras palavras, os bens primários são todos os bens que as pessoas racionais desejam para realizar seu próprio projeto. Para a perspectiva rawlsiana, as pessoas deveriam ter os direitos e as devidas oportunidades de buscarem seus próprios objetivos (Daou, 2017, p. 4).

Logo, uma distribuição equitativa de bens primários, tais como liberdades e direitos fundamentais, oportunidades, as bases do auto respeito, assim como renda e riqueza, forneceria os meios e os recursos necessários para que cada um pudesse ir atrás de seus próprios interesses e ‘concepção de bem’. Sendo assim, essa abordagem se revela sendo muito mais rica do que a anterior, pois apresenta uma base informacional mais ampla que compreende questões como a liberdade, direitos, oportunidades e afins. Possuindo uma forte influência no que se refere à resolução da pobreza e desigualdades sociais (Consani, 2016, p. 87).

Mas, para o filósofo indiano, tal percepção ainda seria insuficiente para resolver a questão. Dado que dentro desta abordagem de justiça distributiva, o principal objetivo seria concentrar-se nas oportunidades reais que o indivíduo possui para promover seus objetivos, interesses ou sua ‘Concepção de Bem’, a distribuição equitativa de bens primários, por mais extremamente necessária que seja, seria insuficiente. Além do acesso a tais bens, também é necessário considerar a real capacidade que as pessoas possuem para converter os recursos nos objetivos desejados. Em outras palavras, uma pessoa que é incapacitada fisicamente, seja por doença ou idade, realiza muito menos em termos de promoção de objetivos, mesmo tendo uma quantidade de bens primários maior do que a média. Da mesma forma que uma pessoa saudável consegue realizar muito mais na promoção de seus objetivos, com uma quantidade de bens muito inferior à de um indivíduo com alguma limitação física. A grande questão, identificada pelo indiano, é que a métrica dos bens primários oferece um tipo de solução geral que não consegue dar conta de determinadas particularidades que influenciam diretamente em nossas vantagens e desvantagens individuais, tais como:

...heterogeneidades pessoais (características físicas díspares relacionadas a incapacidades, doença, idade ou sexo), diversidades ambientais (circunstâncias climáticas, tais como secas ou inundações, etc, que

podem influenciar a renda das pessoas), variações no clima social (serviços públicos ofertados, educação, violência social, relações comunitárias, etc), diferenças de perspectivas relativas (necessidades de mercadorias associadas a padrões de comportamentos estabelecidos que variam de uma comunidade para a outra) e distribuição na família (as rendas auferidas por um ou mais membros de uma família são compartilhadas por todos os membros e, portanto, o bem-estar ou liberdade dos indivíduos dependerá da renda familiar utilizada para a promoção de interesses e objetivos). (Consani, 2016, p. 87).

Além disso, para Pansieri:

No caso, o economista critica o filósofo pela opacidade de sua teoria em lidar com casos que fogem à normalidade: ao procurar satisfazer as necessidades imanentes da comunidade tendo por base um raciocínio que congrega apenas a satisfação dos bens primários, Rawls negligencia o fato de que a realidade, determinada por fatores variantes, é bem mais complexa que a teoria. (Pansieri, 2016, p. 201).

Em outras palavras, o principal problema com essa abordagem é o foco na distribuição de forma generalista, sem dar a devida atenção às especificidades das diferentes situações. Isso torna essa abordagem excludente para grupos minoritários, como pessoas com deficiência e imigrantes. Além disso, vale ressaltar que a distribuição de bens primários está focada no contrato social feito por cidadãos nacionais dentro do dispositivo da posição original, o que deixa os imigrantes e refugiados ainda mais excluídos. Neste caso, para Sen (2009, p. 266), uma abordagem alternativa à dos bens primários, ou seja, que apresente uma base informacional satisfatória para a análise das vantagens individuais, seria a abordagem dos *funcionamentos* e das *capacidades*.

Primeiramente, o conceito de funcionamento, aqui, possui fortes raízes aristotélicas (Sen, 1998, p. 95), que refletem diretamente sobre as coisas que as pessoas têm razões para ter ou fazer. Para Kang (2016, p. 356), o conceito de *funcionamentos* consiste nos estados e atividades que as pessoas valorizam em suas vidas. Como exemplo de funcionamentos relevantes, temos o de estar adequadamente nutrido, gozar de

boa saúde, poder escapar de mortalidade prematura, ou até mesmo estar feliz, ter auto respeito ou fazer parte da vida da comunidade. Aquilo que uma pessoa realiza pode ser considerado um vetor de funcionamentos, tem relação com o bem-estar efetivamente alcançado.

Já, segundo Alves (2015, p. 53), os funcionamentos definem as várias coisas que os indivíduos podem considerar valiosas fazer ou ter, que vão desde as mais básicas, como ter saúde e acesso a alimentação, até outras mais complexas, como ler, aprender ou desenvolver aptidões para seguir ambições relacionadas ao trabalho. Em outras palavras, funcionamentos se referem às realizações efetivas que os indivíduos realmente fazem com o monte de bens primários disponíveis. Neste caso, esta abordagem se preocupa em saber se as pessoas estão conseguindo converter os recursos disponíveis nos funcionamentos nos quais os indivíduos têm razões para querer (como estarem bem nutridos e livres de doenças, serem adequadamente instruídos, ter auto respeito, etc).

Já o conceito de *capacidade* representa a liberdade substantiva de uma pessoa para realizar combinações alternativas de funcionamentos. Tal conceito também pode ser compreendido como um conjunto de vetores de funcionamentos, indicando a liberdade da pessoa, ou seja, suas oportunidades reais, para levar um tipo de vida ou outro (Zambrano, 2014, p. 218). Ou seja, ela se apresenta como uma abordagem que vai além do conceito de funcionamento, sendo mais bem definida como a liberdade real que os indivíduos possuem para realizar os funcionamentos desejados. Por exemplo, uma pessoa que, por motivos religiosos, se encontra em jejum, ficando dias sem comer (mas podendo voltar a comer quando quiser), e outra que, devido à miséria, também está dias sem comer, ou seja, na prática, ambas estão tendo uma mesma funcionalidade (estar em jejum). No entanto, apenas uma tem a liberdade de entrar e sair do jejum quando quiser, enquanto a outra não, estando em uma situação de jejum contra a sua vontade, sem ter a

liberdade para sair devido a uma situação de privação de suas capacidades.

Da mesma maneira, uma pessoa viaja para outro país por motivos de lazer e outra por estar refugiada ou exilada. Ambas possuem a mesma realização (estar em outro país). No entanto, apenas a primeira pessoa tem a liberdade de voltar à sua nação de origem quando bem entender, enquanto a segunda não tem a mesma liberdade, pois existem uma série de fatores externos que restringem a sua capacidade. Desta forma, a abordagem seniana estabelece que o importante para estimar a vantagem individual não é somente o nível de realização e funcionamentos efetivamente alcançados, mas também a liberdade que uma pessoa tem de escolher entre diferentes tipos de vida. Pelo contrário, a abordagem das capacidades de Amartya Sen coloca as pessoas no centro da discussão e busca entender as suas liberdades e oportunidades reais para viver uma vida plena e realizada. Essa perspectiva mais ampla e abrangente é valiosa para orientar políticas públicas mais efetivas e inclusivas, que busquem promover um desenvolvimento verdadeiramente humano e sustentável. (Bomfim, 2019, p. 162)

Além disso, ao contrário da métrica dos bens primários, a abordagem das capacidades considera a diversidade das pessoas e suas circunstâncias particulares (Sen, 1999, p. 94). Ela reconhece que diferentes indivíduos podem valorizar coisas diferentes e ter diferentes aspirações para suas vidas. Isso enfatiza a necessidade de políticas públicas que atendam às necessidades específicas de grupos vulneráveis e marginalizados.

3 Objeção a abordagem das capacidades

Como visto anteriormente, a abordagem das capacidades elaborada por Amartya Sen parte de uma perspectiva muito mais abrangente do que abordagens focadas em renda, riqueza e bens primários. Entretanto, será que a mesma é suficientemente ampla para lidar com

questões mais complexas como o problema dos imigrantes, ou será que possui suas limitações que a impedem de lidar com tais assuntos? Nesse sentido, uma objeção feita pela filósofa americana Nancy Fraser (2006) expõe supostos limites de avaliação da concepção seniana de justiça. Basicamente, esta autora classifica o filósofo indiano como pertencente ao conjunto de teóricos igualitários que, supostamente, privilegiam as questões referentes à justiça distributiva, negligenciando as questões sobre reconhecimento. Segundo Fraser:

Teóricos igualitários empreenderam grande esforço para conceituar a natureza dessas injustiças socioeconômicas. Suas concepções incluem a teoria de Marx sobre a exploração capitalista; a concepção de justiça de Rawls, como justiça na seleção dos princípios que regem a distribuição dos “bens primários”; a visão de Amartya Sen, de que justiça implica “capacidades de função” iguais; e a de Ronald Dworkin, de que justiça implica “igualdade de recursos”. Para meus propósitos neste trabalho, porém, não precisamos nos comprometer com nenhuma visão teórica em particular. Precisamos apenas subscrever uma compreensão geral e rudimentar da injustiça socioeconômica informada por um compromisso com o igualitarismo (Fraser, 2006, p. 232).

Ainda, de acordo com Alves:

Diante do exposto, é possível asseverar que muitos “teóricos igualitários têm, há muito tempo, buscado conceitualizar a natureza [das] injustiças socioeconômicas.” E entre esses teóricos destacam-se “a teoria de Marx de exploração capitalista, a visão de John Rawls de justiça como escolha dos princípios que governam a distribuição de ‘bens primários’, a visão de Amartya Sen de que justiça requer garantias de exercício igual das ‘capacidades para funcionar.’ (Alves, 2014, p. 79-80)

Em outras palavras, ao realizar essa classificação, a filósofa americana entende que a abordagem das capacidades de Amartya Sen se limitaria a fazer avaliações dentro do escopo da justiça distributiva, com foco em desigualdades econômicas e injustiças materiais, excluindo toda e qualquer consideração sobre raça, gênero, sexualidade,

direitos, nacionalidade e representatividade. Se de fato essa objeção for verdadeira, a abordagem seniana também se revelará como insuficiente para lidar com os problemas dos imigrantes.

Obviamente, limitações materiais e econômicas severas afetam diariamente a qualidade de vida dos imigrantes. Entretanto, muitas das privações desse grupo, tem origem nas diversas situações de discriminação, xenofobia, dominação cultural, falta de liberdade religiosa, falta de segurança jurídica... Nesse sentido, uma abordagem que não considere essas questões, não apenas ignora aspectos fundamentais da justiça, como também não é capaz de diagnosticar de forma abrangente e objetiva as diversas injustiças sofridas diariamente por grupos minoritários, tal como os imigrantes e refugiados.

4 Resposta a objeção de Nancy Fraser

Como visto anteriormente, se de fato objeção à teoria seniana das capacidades for correta, esta se mostra como mais uma abordagem limitante e não suficientemente inclusiva, e por tanto, deveria ser abandonada. Entretanto, o restante deste trabalho tem como objetivo argumentar sobre a improcedência da objeção de Fraser (2006).

A primeira maneira de responder a objeção, é questionar os fundamentos da própria objeção. Ora, se um dado sujeito a, faz uma afirmação sobre um dado sujeito b, ele no mínimo precisa mostrar as devidas informações e argumentos que sustentem a sua afirmação. Nesse sentido, ao classificar Sen, como um igualitarista que se limita a questões distributivas, econômicas e materiais, ela deveria apresentar as devidas razões que embasam a sua objeção. Entretanto, na citação mostrada acima, a autora realiza a sua classificação sem apresentar nenhum motivo razoável que a fundamenta. Evidentemente, o fato de não estar expresso neste trecho, não significa que a autora não possa ter expressado em outras situações. Mas, esse não parece ser o caso.

Segundo Lousao (2010, p. 10), as referências de Fraser a Sen são bastante escassas, sendo, geralmente, afirmações superficiais e pouco esclarecedoras. Para Fleck (2013, p. 118-119) a filósofa americana não apenas não apresenta as razões que fundamentam a sua classificação, como também realiza uma super simplificação da teoria seniana, ignorando as enormes diferenças existentes entre a abordagem de Sen (1992, 1999, 2009) e as dos demais teóricos igualitários como Rawls e Dworkin (Fleck, 2013, p. 131 e 132). Em outras palavras, as referências à teoria seniana na obra de Nancy Fraser, se resumiria a afirmações escassas e superficiais, sem nenhum aprofundamento mais elaborado que demonstrasse as devidas razões que justificassem sua classificação. Logo, a objeção de Fraser seria uma afirmação sem sólidos fundamentos e uma objeção que não apresenta seu embasamento, é uma objeção demasiadamente fraca para ser considerada.

Por outro lado, embora Fraser não apresente razões suficientes para sustentar suas afirmações, isso não significa que a abordagem das capacidades esteja livre de toda e qualquer acusação de estar limitada a questões distributivas e materiais, excluindo questões como as de reconhecimento, cultura e discriminação. Dentro desse contexto, nos próximos parágrafos serão analisados dois trechos de obras do filósofo indiano que, ao contrário dessa interpretação, mostram que as abordagens das capacidades colocam questões distributivas e de reconhecimento em pé de igualdade (Alves, 2014, p. 79)

O primeiro trecho a ser analisado encontra-se no capítulo quatro do livro “Desenvolvimento como Liberdade” (1999), intitulado “Pobreza como Privação de Capacidades” (p. 109-139). Neste capítulo, o economista indiano argumenta que a pobreza não deve ser entendida apenas como uma deficiência de renda. Indivíduos que se encontram nessa situação também costumam sofrer privações de vários tipos de liberdades substantivas que têm motivos para valorizar, como a liberdade de estar bem nutrido, de ter acesso a atendimento médico, assim como a liberdade de ter auto respeito, voz na comunidade, entre outras

(Vanzella, 2019, p. 426). A grande questão apresentada aqui é como a pobreza e a miséria também estão conectadas a outras dimensões elementares da vida humana que frequentemente transcendem as questões relacionadas à renda e à riqueza:

Primeiro, a relação entre renda e capacidade seria acentuadamente afetada pela idade da pessoa (por exemplo pelas cidades específicas dos idosos e dos jovens). Os papéis sexuais sociais (por exemplo, há responsabilidades especiais da maternidade e também as obrigações familiares determinadas pelos parentes). Pela localização (por exemplo, propensão inundações ou secas ou insegurança e violência em alguns bairros pobres). Pelas condições epistemológicas (por exemplo doenças endêmicas em uma região) e por outras variações sobre as quais uma pessoa pode um controle ou ter um controle apenas limitado. ao contratar grupos populacionais classificados segundo sexo localização essas variações para éticas são particularmente importantes. (Sen, 1999, p. 110).

Ou seja, há uma forte preocupação em considerar a influência de fatores que vão além das questões de riqueza e distribuição, os quais mantêm diversos indivíduos na miséria e privados das liberdades mais elementares (Spagnole, 2019, p. 189). Em outras palavras, a situação de pobreza de um determinado grupo social pode estar mais relacionada a preconceitos locais, que consideram certos indivíduos inferiores ou menos competentes. Isso resulta em um acesso reduzido às oportunidades sociais, como educação básica e empregos mais bem remunerados, assim como aos direitos básicos, como direitos políticos, propriedade e liberdade de expressão, minando o seu auto respeito e levando esses indivíduos a uma posição social subalterna (Kanikadan, 2017, p. 278).

Além das colocações acima, no mesmo capítulo existem outros trechos que refutam a ideia de Fraser, mostrando que o economista também se preocupa com questões relacionadas ao reconhecimento. Por exemplo, segundo Sen (1999, p. 112), é de grande importância refletir e analisar a privação que certos grupos sofrem ao serem

impedidos de participar dos debates públicos, isto é, de terem suas vozes ouvidas e seus interesses socialmente reconhecidos, para abordar temas relacionados à inclusão e valorização das identidades sociais. De acordo com o autor “Por exemplo, as dificuldades que alguns grupos de pessoas enfrentam para participar da vida da comunidade podem ser cruciais para qualquer estudo de exclusão social”. (Sen, 1999, p. 112).

E de acordo com Oss Emer:

A liberdade de reconhecer a própria identidade, mostrando-a no mundo por gestos, palavras, crenças e atitudes estas vinculadas às disposições sociais com que cada pessoa vive. Ainda que uma pessoa tenha acesso a bens e viva com tranquilidade se ela não desfrutar a liberdade de expressar seus valores através das particularidades culturais que formam a identidade de sua família. Por exemplo, algo muito importante estará sendo negligenciado, e uma dimensão fundamental da liberdade estará sendo perdida. Portanto, é fundamental que se reconheça o direito e a liberdade de cada pessoa para expressar, no mundo da vida, os elementos que formam a sua identidade sem ferir a identidade de outras pessoas (Oss Emer, 2019, p. 117).

Por fim, no capítulo onze, da obra *A ideia de justiça* (2009) intitulado *Vidas, Liberdades e Capacidades* (p. 259-286), o filósofo retoma a sua abordagem das capacidades sobre a perspectiva da justiça social (CONSANI, 2016, p. 206) onde volta a refletir sobre a necessidade de uma abordagem de justiça ter de decidir sobre qual foco informacional deve se concentrar para avaliar os diferentes níveis de justiça e injustiça dentro das sociedades. Para o filósofo, posições que realizam tais avaliações com base nas utilidades ou recursos possuem um foco insuficiente, preferindo assim, julgar a justiça social com base nas capacidades reais que os indivíduos possuem para fazer as coisas que eles têm razões para valorizar (Sen, 2009, p. 265). Entretanto, em virtude da existência da possibilidade de existir certos mal-entendidos, o autor realiza o seguinte comentário:

É importante ressaltar algumas características específicas das abordagens que devem ser esclarecidas desde o início, já que algumas vezes são mal-entendidos ou mal interpretadas. Em primeiro lugar, a abordagem das capacidades aponta para um foco informacional para jogar e comparar as vantagens individuais globais, e não propõe, por si mesma, qualquer fórmula específica forma específica sobre como essa informação pode ser usada. Com efeito, os diferentes os podem surgir em função da natureza das questões que estão sendo abordadas, (por exemplo políticas que tratam a respeito da pobreza, da incapacidade ou da liberdade cultural), e de maneira mais prática, em função da disponibilidade de dados de materiais informativos que podem ser usados. (Sen, 2009, p. 266).

Neste sentido, o indiano deixa claro que sua abordagem não se limita a avaliar apenas um tipo de justiça ou vantagem individual específica (seja distributiva, de reconhecimento ou qualquer outro tipo), mas sim se revela como sendo flexível, podendo ser usada de diferentes modos de forma eficaz, em diversas situações e perspectivas de justiça. Logo, a interpretação de Fraser, ou de possíveis críticos, de que a abordagem das capacidades de Amartya Sen não seria suficientemente abrangente para incluir na análise situações de injustiça relacionadas à discriminação, xenofobia, dominação cultural, falta de liberdade religiosa, falta de segurança jurídica, simplesmente não faz sentido.

5 Considerações finais

Segundo Sen (2009, p. 267), a métrica das capacidades se concentra na pluralidade da vida humana, algo que sua abordagem de justiça inevitavelmente considera. As diversas realizações de funcionamentos humanos que podemos valorizar são extremamente diversas, abrangendo desde a prevenção da morte precoce até a participação ativa na comunidade e o desenvolvimento de habilidades para alcançar nossos objetivos e ambições no trabalho. Portanto, a capacidade com a qual sua teoria se preocupa refere-se ao potencial de realizar várias

combinações de funcionamentos que consideramos valiosas em nossas vidas. Isso inclui não apenas a capacidade de obter renda e bens materiais ou exercer determinada profissão, mas também a capacidade de ter nossos interesses reconhecidos e de expressar nossas opiniões sem sofrer discriminação por motivos arbitrários.

Em sua objeção, a filósofa Nancy Fraser (2006) ignorou aspectos fundamentais da teoria seniana. Ao fazer isso, a autora também deixou de considerar que a teoria de Sen oferece mais recursos para diagnosticar e resolver os mesmos tipos de injustiça que ela aborda, além do potencial que a abordagem tem para enriquecer sua própria concepção de justiça (Robyens, 2008, p. 191). Por exemplo, dentro dos critérios expostos por Fraser (2006, p. 233-236), imigrantes e refugiados seriam vítimas tanto de injustiças econômicas quanto de injustiças de reconhecimento. Nesse sentido, esses grupos sociais são considerados como coletividades bivalentes (Fleck, 2013, p. 126).

Nesse sentido, ao se analisar a mesma situação com base na abordagem das capacidades, se avaliam as liberdades efetivas que esses grupos sociais realmente possuem para viver a vida que realmente desejam. E assim, seria constatado que imigrantes e refugiados são os que mais são privados das liberdades substantivas essenciais que são fundamentais para ter a vida que valorizam. As privações sofridas por tais grupos podem estar relacionadas tanto às suas liberdades econômicas (por exemplo, a uma baixa oportunidade de participação nas transações de mercado) quanto às suas liberdades culturais (por exemplo, uma situação de dominação cultural que restringe a participação desses grupos no debate público). Nesse sentido, políticas públicas poderiam ser elaboradas com o intuito de expandir as liberdades efetivas, estimulando a condição de agente e, assim, ajudando a melhorar a qualidade de vida de tais grupos sociais (Sen, 1998, p. 12, 14, 19, 110, 181 e 232; 2001, p. 96, 188, 190 e 193).

Por fim, vale ressaltar que uma das principais características da abordagem do filósofo indiano é o grande foco em realizações sociais

(Sen, 2009, p. 11). Isto é, a forte preocupação em buscar soluções que realmente resolvam o problema. Nesse sentido, ao se utilizar a abordagem das capacidades para propor resoluções para as injustiças sofridas por imigrantes e refugiados, a concepção seniana de justiça se focaria em analisar o impacto real que tais medidas tiveram na vida desses indivíduos, avaliando o quanto de injustiça foi realmente removido e quanto ainda persiste. Caso haja alguma injustiça que ainda persista, novas soluções pragmáticas serão buscadas, tendo agora um maior leque de informações que permitirão a busca de resoluções mais eficientes (Sen, 2009, p. 125, 138, 434 e 435).

Nesse sentido, a abordagem das capacidades pode não ser a única perspectiva filosófica abrangente que tem as devidas condições de trabalhar e refletir sobre os problemas dos imigrantes e refugiados. Entretanto, em termos de amplitude e fundamentação teórica, a abordagem das capacidades se mostra como uma teoria capaz de contribuir de forma significativa para a compreensão desses problemas. Ela oferece uma base ampla para diagnosticar situações de injustiça e desvantagens de forma mais objetiva, além de fornecer uma base argumentativa sólida para a elaboração de discursos e políticas que possam contribuir com a situação dos imigrantes e refugiados.

Referências

- ACNUR. *Protegendo refugiados no Brasil e no Mundo*. 2018. Disponível em: https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2018/02/Protegendo-Refugiados-no-Brasil-e-no-Mundo_ACNUR-2018.pdf.
- ALVES, Maria. Justiça distributiva e teoria do reconhecimento: contribuições para resolução dos dilemas sociais e culturais. *Revista Desenvolvimento Social*, No12/01, 2014.
- BOMFIM, Bruno. A crítica de Amartya Sen a métrica dos bens primários de John Rawls. *Estudos sobre Amartya Sen*. Volume 7: Anais do III Seminário Internacional Sobre a Teoria da Justiça de Amartya Sen [recurso

- eletrônico] / Ézio Francisco Salvetti; Janine Taís Homem Echevarria Borba (Orgs.) pp. 262- 279 -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.
- CONSANI, Cristina Foroni. Justiça focada em realizações? As concepções de justiça de John Rawls e Amartya Sen. *Saberes*, volume 1, n. 13, pp. 76-96, Natal, 2016.
- DAOU, Heloísa Sami. John Rawls e Amartya: Paralelo entre a teoria da justiça como equidade e a justiça focada nas realizações. *Rev. de Teorias da Justiça, da Decisão e da Argumentação Jurídica*, v. 3, n. 2 p. 1-21 Jul/Dez. 2017.
- DI CESARE, Donatella. *Stranieri Residenti. Una filosofia della migrazione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2017.
- FECHINE, Valéria. Refugiados e desenvolvimento econômico. *Ideias*, Campinas, SP, v.12, 01-23, 2021
- FILHO, Antônio de Pádua Parente. O reflexo do movimento migratório na economia. *Gralha Azul*. p. 40-49. Edição 12. jun/jul Periódico científico da ejud/PR 2022
- FLECK, Amaro. Sobre os conceitos de justiça e liberdade nas obras de Amartya Sen e Nancy Fraser. *Dissertatio*, UFPel , 37, p. 117 -138, 2013.
- FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós- socialista”. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 1-382, 2006.
- KANIKADAN, Andrea. O desenvolvimento como liberdade na comunidade quilombola do Carrasco no município de Arapiraca. *Revista Nera –Ano 20*, Nº. 40, 2017.
- KANG, Thomas. Justiça e desenvolvimento no pensamento de Amartya Sen. *Revista de Economia Política*, vol. 31, nº 3 (123), pp. 352-369, julho- setembro/2011.
- KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea: uma introdução*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Neurodireitos: em direção à regulação ético-jurídica das novas neurotecnologias¹

Alex da Silva Moreira² & Murilo Mariano Vilaça³

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.223.09>

1 Introdução

Os avanços notáveis da neurotecnologia nas últimas duas décadas, aliados às expectativas de progresso nos próximos anos, consolidam-se como um tema de grande relevância. Esses desenvolvimentos possibilitam uma visão moderadamente otimista quanto ao potencial de novas ferramentas para diagnóstico, prevenção e tratamento de doenças neurológicas e psiquiátricas (Muñoz e Marinaro, 2024). Por outro

¹ Este capítulo é uma ampliação do trabalho apresentado no XX Encontro da ANPOF, e nele abordamos, de forma introdutória, alguns dos desafios éticos e legais decorrentes do avanço das neurotecnologias, destacando a importância dos neurodireitos como uma nova fronteira dos direitos fundamentais. Nossa abordagem recorre à interdisciplinaridade, incluindo contribuições da neurociência, ética e do direito. Assim, pretendemos fomentar o debate sobre a necessidade de regulamentações específicas para proteger a autonomia mental, a privacidade cognitiva e a integridade psicológica, fornecendo alguns subsídios teóricos acerca do que podemos chamar de usos responsáveis das neurotecnologias.

² Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Bioética Aplicada e Saúde Coletiva pela Fiocruz. E-mail: alexmoreira.advogado@gmail.com. Bolsista CAPES.

³ Pesquisador Titular da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz/ENSP) Coordenador do GIFT-H+: Grupo de Investigações Filosóficas sobre Transumanismo e Biomelhoramento Humano (CNPq). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. Bolsista APQ do CNPq (PROGRAMA PÓR-HUMANIDADES; CHAMADA UNIVERSAL). E-mail: murilo.vilaca@fiocruz.br

lado, tecnologias capazes de monitorar, influenciar e modificar processos cerebrais já são uma realidade, levantando questionamentos éticos e legais sobre a necessidade de garantir, entre outras coisas, a autonomia mental e a privacidade cognitiva (Yuste et al., 2021).

A expansão acelerada da neurotecnologia traz consigo oportunidades promissoras e desafios éticos inéditos. Empresas como Neuralink, Synchron e CTRL-Labs estão na vanguarda da comercialização de interfaces cérebro-máquina, permitindo desde o controle de dispositivos por meio do pensamento até a reconstrução de imagens mentais em telas. Embora tais avanços sejam particularmente benéficos para pessoas com deficiência, promovendo maior autonomia e independência, também suscitam preocupações significativas quanto à privacidade e à integridade mental. Governos e corporações poderiam, teoricamente, utilizar essas tecnologias para monitorar emoções, influenciar pensamentos ou, mesmo, interferir no comportamento humano. O potencial transformador das neurotecnologias na relação entre mente e máquina é indiscutível, mas sem regulamentação adequada, a fronteira entre inovação e controle social torna-se preocupantemente tênue (Mccay, 2024).

Segundo Lighthart et al. (2023), as neurotecnologias podem ser agrupadas em três categorias principais: dispositivos que monitoram a atividade cerebral, como a eletroencefalografia (EEG) e a ressonância magnética funcional (fMRI); aqueles que intervêm na atividade neural por meio de estimulação elétrica ou magnética; e dispositivos bimotores, que combinam ambas as funções. No âmbito médico, tais inovações têm sido amplamente empregadas no tratamento de transtornos neurológicos e psiquiátricos. No mercado de consumo, há propostas de interfaces cérebro-computador (BCIs) voltadas para entretenimento e produtividade. No âmbito da justiça criminal, discute-se a viabilidade dessas tecnologias na identificação de estados mentais e na detecção de mentiras, enquanto no contexto militar, explora-se sua aplicação para aprimoramento cognitivo e comunicação neural. Com esse avanço

exponencial, surgem desafios regulatórios e éticos, especialmente no que concerne à privacidade mental e à possibilidade de manipulação da cognição humana.

Nesse contexto, os chamados neurodireitos surgem como um conceito inovador e essencial, a fim de garantir que os avanços tecnológicos respeitem os direitos fundamentais dos indivíduos. Segundo Cornejo-Plaza (2023), os neurodireitos constituem uma noção emergente dentro do campo dos direitos humanos, formulada para proteger a integridade mental, diante do avanço das neurotecnologias. A necessidade de regulamentação dessas tecnologias tem sido amplamente debatida, especialmente na escolha entre *soft law*, que oferece diretrizes flexíveis e adaptáveis à evolução tecnológica, e *hard law*, que impõe normas mais rígidas e de cumprimento obrigatório, ou, como uma terceira via, uma complementação entre elas.

Os neurodireitos podem ser compreendidos como princípios éticos, legais e sociais voltados à proteção da liberdade e do direito ao domínio cerebral e mental do indivíduo, garantindo a preservação do cérebro e da mente humana (Ienca, 2021). Essa proteção inclui, entre outros aspectos, o direito à identidade pessoal, que visa resguardar o indivíduo contra alterações cerebrais que possam comprometer sua percepção do eu; o direito ao livre-arbítrio, assegurando que as decisões pessoais permaneçam livres de manipulações externas; e o direito à privacidade mental, garantindo o sigilo dos dados neurais e proibindo sua exploração comercial sem regulamentação adequada. Ademais, abrangem o direito ao acesso equitativo às tecnologias de aprimoramento cognitivo, promovendo igualdade de oportunidades, e o direito à proteção contra vieses algorítmicos, prevenindo discriminações decorrentes do uso de inteligência artificial (Yuste et al., 2021).

O Chile se tornou pioneiro ao constitucionalizar os neurodireitos, por meio da Lei nº 21.383, uma iniciativa que gerou tanto entusiasmo quanto críticas, sobretudo no campo da neuroética e do direito. As preocupações envolvem, principalmente, os impactos dessa

regulamentação sobre a pesquisa científica e o potencial entrave ao desenvolvimento de novas neurotecnologias (Cornejo-Plaza, 2023).

Enquanto no Chile esses direitos já são expressamente reconhecidos na legislação, no Brasil o tema ainda está em fase de discussão, com propostas legislativas como o Projeto de Lei nº 2.174/2023 e a Proposta de Emenda à Constituição nº 29 de 2023 sinalizando uma possível regulamentação futura.

Persiste, no entanto, um debate sobre a real necessidade da criação dos neurodireitos, uma vez que muitos dos princípios defendidos já estão contemplados em legislações vigentes que asseguram liberdade, privacidade e consentimento. Além disso, a formulação de novos direitos de maneira genérica pode gerar ambiguidades e dificultar sua efetiva aplicação. Uma abordagem mais pragmática poderia ser o fortalecimento da interpretação jurídica dos direitos já consolidados, acompanhada da implementação de regulamentações específicas para lidar com os desafios impostos pelas neurotecnologias (Borbón e Borbón, 2021).

Neste capítulo, nosso objetivo é contextualizar a incorporação dos neurodireitos na Constituição chilena. Além disso, buscamos identificar alguns dos desafios e oportunidades que essa regulamentação apresenta para a sociedade, considerando o impacto das neurotecnologias na autonomia e privacidade mental. Dessa forma, esperamos contribuir para um debate sobre a necessidade de garantir a proteção dos direitos fundamentais diante do avanço tecnológico, promovendo um equilíbrio entre inovação e salvaguardas éticas e jurídicas.

2 Classificação dos neurodireitos

A proposta de criação dos neurodireitos ganhou destaque e se fortaleceu com a fundação, em 2019, da ‘NeuroRights Initiative’, vinculada ao Centro de Neurotecnologias da Universidade de Columbia, sob a liderança do neurobiólogo Rafael Yuste. Essa categorização

influenciou diretamente o debate legislativo em diversos países, incluindo o Chile, que foi pioneiro na incorporação desses princípios em sua Constituição. O objetivo dessa iniciativa é garantir a proteção da integridade cognitiva e a privacidade mental diante dos avanços tecnológicos e suas implicações éticas. Em 2017, Yuste et al. publicaram o artigo *Four Ethical Priorities for Neurotechnologies and AI*, no qual os neurodireitos podem ser classificados da seguinte forma:

(a) O Direito à Identidade Pessoal: Devem ser estabelecidos limites para impedir que a tecnologia perturbe o senso de identidade. Tecnologias como implantes cerebrais podem modificar memórias e percepções, levantando questões sobre a continuidade da identidade pessoal. Quando a neurotecnologia conecta indivíduos a redes digitais, pode confundir a linha entre a consciência de uma pessoa e os inputs tecnológicos externos.

(b) O Direito ao Livre-Arbítrio: Os indivíduos devem ter controle absoluto sobre suas próprias decisões, sem manipulações desconhecidas provenientes de neurotecnologias externas. A possibilidade de influenciar escolhas por meio de estimulação neural levanta questões sobre a autonomia e o consentimento genuíno.

(c) O Direito à Privacidade Mental: Qualquer dado obtido a partir da medição da atividade neural (NeuroDados) deve ser mantido privado. Além disso, a venda, transferência comercial e uso desses dados devem ser rigorosamente regulamentados. Por exemplo, empresas já desenvolvem dispositivos capazes de capturar e interpretar padrões cerebrais, o que poderia abrir espaço para exploração comercial indevida.

(d) O Direito ao Acesso Igualitário ao Aprimoramento Mental: Devem ser estabelecidas diretrizes, tanto em nível internacional quanto nacional, para regular o desenvolvimento e as aplicações das neurotecnologias voltadas ao aprimoramento mental. Essas diretrizes devem basear-se no princípio da justiça e garantir igualdade de acesso a todos os cidadãos.

(e) O Direito à Proteção contra Viés Algorítmico: Contramedidas para combater vieses devem ser a norma para o aprendizado de máquina. O design de algoritmos deve incluir a participação de grupos de usuários para abordar o viés de forma fundamental. Sem essas salvaguardas, os sistemas de inteligência artificial poderiam reforçar desigualdades e excluir determinados grupos sociais.

Apesar dessas classificações, há divergências conceituais significativas entre os especialistas. Alguns argumentam que os neurodireitos devem ser tratados como uma extensão dos direitos humanos já existentes, enquanto outros defendem sua criação como uma categoria autônoma dentro do direito internacional (Ienca, 2021). Essas divergências refletem a complexidade do tema e a necessidade de maior debate para estabelecer bases conceituais sólidas.

De acordo com Ligthart et al. (2023), o debate sobre a proteção legal da mente e dos neurodireitos envolve três principais abordagens dentro do direito internacional e constitucional. A primeira defende a criação de novos direitos específicos voltados à proteção do cérebro e da mente contra interferências de neurotecnologias. Os defensores dessa posição argumentam que os direitos humanos existentes não foram concebidos levando em consideração os avanços tecnológicos recentes e, portanto, são insuficientes para proteger a privacidade mental, a integridade mental e a liberdade cognitiva. Dessa forma, seria necessária a formulação de direitos próprios para suprir essa lacuna jurídica e garantir a proteção legal adequada.

A segunda posição propõe uma adaptação e reinterpretação dos direitos humanos já existentes para abranger as novas questões trazidas pelas neurotecnologias. Os defensores dessa abordagem acreditam que o direito à privacidade, a liberdade de pensamento e a proteção da integridade física e psicológica já oferecem um arcabouço suficiente para a proteção da mente, desde que sua interpretação seja ampliada para cobrir os desafios impostos pelas novas tecnologias. Essa posição sustenta que, ao invés de criar novos direitos, seria mais eficaz

reformular e expandir o escopo dos direitos já consolidados, garantindo sua aplicação ao contexto das neurotecnologias. Um exemplo disso seria atualizar legislações de proteção de dados para incluir neurodados, garantindo que estejam protegidos da mesma forma que outras informações sensíveis.

Por fim, há uma terceira corrente que rejeita tanto a criação de novos direitos quanto a necessidade de reinterpretação dos direitos já estabelecidos, argumentando que a legislação atual já é suficiente para lidar com as implicações jurídicas do uso das neurotecnologias. Essa visão, embora menos comum no meio acadêmico, é frequentemente mencionada em debates jurídicos e políticos, especialmente por aqueles que acreditam que o avanço tecnológico pode ser regulado dentro do arcabouço normativo já existente, sem a necessidade de mudanças estruturais significativas.

Independentemente da abordagem adotada, é inegável que os neurodireitos representam um novo desafio para o direito internacional e a bioética. À medida que as neurotecnologias avançam, será essencial um esforço conjunto entre especialistas, formuladores de políticas públicas e a sociedade para garantir um equilíbrio entre inovação, proteção dos direitos humanos e desenvolvimento científico sustentável.

3 Incorporação dos neurodireitos na Constituição do Chile

O Chile foi pioneiro na regulamentação desse tema, sendo o primeiro país a incorporar os neurodireitos em sua Constituição, com a promulgação da Lei nº 21.383 em 14 de outubro de 2021. Essa legislação inovadora estabelece que o desenvolvimento científico e tecnológico deve respeitar a integridade física e psíquica das pessoas, especial-

mente no que se refere à atividade cerebral e às informações dela derivadas:

El desarrollo científico y tecnológico estará al servicio de las personas y se llevará a cabo con respeto a la vida y a la integridad física y psíquica. La ley regulará los requisitos, condiciones y restricciones para su utilización en las personas, debiendo resguardar especialmente la actividad cerebral, así como la información proveniente de ella (Chile, 2021, s/p.).

O processo de constitucionalização dos neurodireitos no Chile não pode ser dissociado do contexto do Estallido Social de 2019. A mobilização popular demandou mudanças significativas, incluindo maior proteção social, justiça econômica e a criação de uma nova Constituição que respondesse aos anseios por dignidade e equidade. Essas demandas refletiram o descontentamento com o modelo neoliberal imposto pela Constituição de 1980, promovendo um movimento político para sua reformulação (Heiss, 2020). Os neurodireitos emergiram como parte de um esforço mais amplo para modernizar o arcabouço legal e torná-lo mais responsivo às novas questões éticas e tecnológicas do século XXI.

A legislação chilena passou a classificar as neurotecnologias em três categorias — médicas, de pesquisa e comerciais —, estabelecendo regras distintas para cada uma. No caso das aplicações médicas, as neurotecnologias devem seguir os mesmos protocolos de autorização aplicáveis a dispositivos e tratamentos clínicos, exigindo aprovação por órgãos regulatórios antes de sua implementação. Para as pesquisas científicas, a legislação exige que os experimentos respeitem padrões éticos rígidos, garantindo o consentimento livre e informado dos participantes, conforme estipulado na Lei 20.584 sobre direitos e deveres dos pacientes. Já as aplicações comerciais, que incluem tecnologias destinadas ao consumo individual e corporativo, são submetidas a um nível ainda maior de escrutínio, demandando consentimento explícito e um processo detalhado de registro junto ao Instituto de Saúde Pública. Além

disso, a regulamentação permite que as autoridades restrinjam ou até proíbam o uso de neurotecnologias que apresentem riscos à autonomia dos usuários, explorem vulnerabilidades de determinados grupos ou comprometam a neuroplasticidade de crianças e jovens (Ruiz et al., 2024).

A constitucionalização dos neurodireitos gerou debates sobre a necessidade de novos direitos específicos. Embora os avanços da neurotecnologia tragam desafios inéditos, há quem argumente que a criação de neurodireitos pode ser precipitada. Carbonell (2021) sustenta que o sistema jurídico já dispõe de ferramentas para garantir a identidade e autonomia das pessoas contra essas ameaças e que, ao invés de criar neurodireitos como uma nova categoria, o mais prudente seria fortalecer e adaptar os direitos humanos existentes, assegurando sua eficácia diante das inovações tecnológicas. A criação de neurodireitos pode levar a uma inflação de direitos que, em última instância, enfraquece a proteção jurídica já consolidada. A resposta não deve ser legislar precipitadamente, mas sim avaliar com rigor as ameaças reais e a suficiência dos instrumentos jurídicos já disponíveis.

Cornejo-Plaza (2023) discute os impactos da regulamentação dos neurodireitos no Chile, destacando tanto os benefícios quanto os desafios dessa legislação. A proteção contra o uso indevido de neurotecnologias, especialmente em contextos comerciais, é um dos principais avanços trazidos pela norma, garantindo que neurodados sejam utilizados de maneira ética e consentida. No entanto, algumas críticas surgem em relação ao possível efeito dessa regulamentação na pesquisa biomédica, principalmente no que diz respeito a estudos com pacientes que não podem fornecer consentimento, como aqueles com Alzheimer ou em estado de coma. Apesar dessas preocupações, a autora argumenta que as restrições à pesquisa não decorrem dos neurodireitos em si, mas, sim, de legislações anteriores sobre a proteção de pacientes vulneráveis. Além do Chile, países como o Reino Unido já

consideram a implementação de regulações semelhantes, o que reforça a importância global desse debate.

A adoção dos neurodireitos como *hard law* permite a criação de salvaguardas legais que protejam os indivíduos sem impedir o avanço da pesquisa biomédica, que deve seguir regulamentos já estabelecidos no campo da saúde. Em termos jurídicos, a legislação chilena não interfere na condução de pesquisas médicas, mas estabelece padrões elevados para o uso de neurotecnologias fora do ambiente clínico e científico. Nesse sentido, a regulamentação dos neurodireitos se alinha a iniciativas internacionais, como as recomendações da Comissão Europeia sobre a comercialização responsável de neurotecnologias.

Longe de restringir a inovação, os neurodireitos podem servir como um catalisador para o avanço da legislação e da ética na era da inteligência artificial e da neurotecnologia. Cornejo-Plaza (2023) enfatiza que essa regulamentação não foi imposta sem debate público, mas sim resultado de um processo democrático e interdisciplinar, envolvendo especialistas de diversas áreas, incluindo direito, bioética e neurociência. Para que o tema continue evoluindo, é essencial manter o diálogo entre juristas, pesquisadores e formuladores de políticas públicas, a fim de equilibrar inovação tecnológica, proteção dos direitos humanos e desenvolvimento científico sustentável.

A experiência chilena serve de referência internacional, enfatizando a importância de estabelecer uma estrutura jurídica que assegure o respeito à integridade física e psíquica dos indivíduos, antecipando os potenciais riscos decorrentes das tecnologias emergentes, especialmente aquelas que interagem com o cérebro. No entanto, a plena implementação desses direitos depende de um esforço contínuo de harmonização entre diferentes países, a fim de criar uma estrutura global para proteger a integridade mental em face das crescentes capacidades tecnológicas.

4 Neurodireitos: alguns desafios e limites de um conceito, da sua implementação e efetividade normativa

De acordo com Borbón e Borbón (2021), a proposta dos neurodireitos apresenta desafios conceituais, éticos e práticos que precisam ser considerados, antes da sua incorporação como uma política global. Embora a iniciativa represente um avanço na neuroética, os autores destacam preocupações sobre a viabilidade e a necessidade de criar uma nova categoria de direitos humanos, visto que muitos dos princípios propostos já são contemplados em marcos legais existentes, como também já afirmamos. Nesse sentido, argumentam que uma abordagem regulatória mais estruturada e uma preparação adequada dos operadores da justiça seriam alternativas mais eficazes para lidar com os desafios decorrentes das novas neurotecnologias.

A reconceitualização dos direitos humanos para incluir os neurodireitos enfrenta desafios teóricos e normativos significativos. Um dos principais riscos apontados é o fenômeno da “inflação de direitos”, ou seja, a proliferação injustificada de novos direitos, o que pode diluir o significado e a força dos direitos humanos já consolidados. Como argumentam Muñoz e Marinaro (2023), esse fenômeno pode gerar ceticismo em relação ao próprio conceito de direitos humanos, tornando-os meros desejos morais ou reivindicações retóricas, em vez de instrumentos normativos eficazes na proteção de interesses fundamentais.

Embora a preservação da privacidade mental e da integridade cognitiva seja uma preocupação legítima, legislações excessivamente restritivas podem dificultar o progresso da pesquisa e limitar o acesso a tratamentos baseados em neurotecnologias. Por outro lado, a falta de regulamentação pode expor os indivíduos a riscos como o uso indevido de neurodados por corporações ou governos (RUIZ ET AL., 2024). Dessa forma, torna-se essencial um modelo regulatório equilibrado, que proteja os direitos fundamentais sem impedir avanços científicos e tecnológicos.

Do ponto de vista legal, embora o Chile tenha estabelecido precedentes com a Lei nº 21.383, ainda há muito que avançar para que exista uma proteção global. No Brasil, por exemplo, o Projeto de Lei nº 2.174/2023 e a PEC nº 29 de 2023 representam tentativas de preencher essa lacuna, mas ainda enfrentam desafios em termos de consenso político e técnico. A ausência de um marco regulatório global pode resultar em assimetrias na proteção dos neurodireitos. Enquanto países com regulações mais fracas podem se tornar alvos de exploração de dados neurais, nações com legislações mais rigorosas podem enfrentar desafios de competitividade tecnológica. Nesse sentido, a adaptação de tratados internacionais, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos (UDHR) e o Regulamento Geral de Proteção de Dados (GDPR), pode representar um caminho viável para garantir a proteção adequada dos direitos cognitivos e mentais (Lighthart et al., 2023).

Ruiz et al. (2024) destacam que a proposta de neurodireitos no Chile ainda carece de uma base epistemológica sólida. A distinção entre dados neurais e dados mentais, bem como a definição de conceitos fundamentais, são pontos pouco explorados, o que pode comprometer a clareza e a efetividade da legislação. Além disso, as neurotecnologias possuem impactos distintos, dependendo se atuam como ferramentas de neuroimagem, que apenas registram a atividade cerebral, ou de neuromodulação, que alteram diretamente os circuitos neurais e, consequentemente, o comportamento do indivíduo. Diferentes implicações éticas e jurídicas surgem a partir dessas distinções.

Outro problema central, segundo Ruiz et al. (2024), é a suposta urgência da regulamentação, frequentemente justificada por três argumentos: neuroessencialismo, neuroexcepcionalismo e *neurohype*. O neuroessencialismo reduz a identidade humana à atividade cerebral, argumentando que qualquer interferência no cérebro compromete diretamente a humanidade do indivíduo – uma visão criticada por sua simplificação excessiva. O neuroexcepcionalismo defende que os dados neurais exigem um tratamento jurídico distinto de outros dados

personais, embora essa suposição não esteja plenamente fundamentada. Já o *neurohype* explora temores exagerados sobre o avanço das neurotecnologias, frequentemente recorrendo a cenários mais próximos da ficção científica do que da realidade científica atual.

Borbón e Borbón (2021) analisam criticamente os neurodireitos propostos, destacando desafios éticos, conceituais e regulatórios em diversas áreas. Em relação ao neurodireito ao livre arbítrio, os autores argumentam que a própria concepção de livre-arbítrio é filosoficamente controversa, tornando problemática sua inclusão como um direito, especialmente considerando as evidências da neurociência que questionam sua existência. No que diz respeito ao neurodireito, ao acesso igualitário ao aprimoramento mental, apontam que a promoção da melhoria cognitiva pode gerar desigualdades sociais, criando um cenário de pressão para adoção dessas tecnologias, além de levantar dúvidas sobre o financiamento estatal dessas inovações, especialmente em países em desenvolvimento. Sobre o neurodireito à identidade pessoal, os autores ressaltam a dificuldade de definir e regular possíveis ameaças que as neurotecnologias podem representar para a identidade do indivíduo, considerando que qualquer modificação cerebral pode alterar a percepção do “eu”. No caso do neurodireito à proteção contra o viés algorítmico, afirmam que a erradicação total do viés pode ser uma simplificação inadequada, uma vez que alguns vieses podem, paradoxalmente, contribuir para a equidade e o cumprimento de padrões éticos. Por fim, ao discutir o neurodireito à privacidade mental, alertam para o dilema entre garantir a segurança dos dados neurais e viabilizar a inovação tecnológica, já que a restrição ao compartilhamento desses dados pode dificultar o desenvolvimento de neurotecnologias mais justas e eficientes.

Diante disso, outros mecanismos têm sido pensados para a proteção dos neurodireitos. Muñoz e Marinaro (2024) apresentam o *habeas cogitationem* como um novo remédio jurídico destinado a proteger a liberdade de pensamento contra interferências externas diretas, especial-

mente aquelas derivadas do avanço das neurotecnologias. Para ilustrar sua aplicação, os autores discutem cenários hipotéticos em que esse mecanismo poderia ser acionado, como a manipulação mental sem consentimento, a interferência na tomada de decisões por meio de algoritmos e o monitoramento indevido da atividade cerebral. Nessas situações, o *habeas cogitationem* serviria para impedir práticas que comprometam a autonomia mental e garantir que o pensamento individual permaneça livre de influências externas ilícitas.

Dado o impacto das neurotecnologias na privacidade, autonomia e direitos fundamentais, é essencial que o debate sobre os neurodireitos continue a evoluir de forma interdisciplinar, envolvendo especialistas em neurociência, direito, bioética e política pública. A regulamentação deve ser construída de forma cuidadosa, garantindo um equilíbrio entre inovação e proteção dos direitos humanos, sem cair em excessos que possam limitar tanto a liberdade individual quanto o progresso científico. Apenas com um esforço coordenado em nível global será possível estabelecer uma estrutura regulatória eficaz e ética para o futuro das neurotecnologias.

5 Considerações finais

Ao longo deste capítulo, foram abordados alguns aspectos e desafios relativos à incorporação dos neurodireitos no ordenamento legal. O caso chileno ilustra como a constitucionalização desses direitos pode representar um avanço significativo, mas também evidencia dificuldades conceituais e práticas. Além disso, o debate sobre a necessidade de novos direitos específicos *versus* a adaptação dos direitos humanos existentes revelou posições divergentes na literatura acadêmica. Finalmente, discutiu-se, brevemente, como uma regulamentação excessivamente restritiva pode prejudicar a inovação científica, ao mesmo tempo em que a falta de normatização pode resultar em riscos para a privacidade e autonomia dos indivíduos.

A ausência de um marco regulatório internacional uniforme pode levar a desigualdades no acesso às neurotecnologias, criando um ambiente propício para práticas abusivas em países com legislações mais permissivas. Nesse sentido, a cooperação entre nações e organizações internacionais pode ser importante para estabelecer padrões éticos e legais comuns, promovendo uma governança global que equilibre inovação e proteção de direitos fundamentais. A harmonização regulatória deve considerar a complexidade das neurotecnologias e sua interseção com diversas áreas do conhecimento, garantindo que legislações nacionais estejam alinhadas com diretrizes internacionais que assegurem o respeito aos direitos humanos.

Além da regulamentação jurídica, é fundamental investir na educação sobre neurodireitos, permitindo que cidadãos compreendam as implicações do uso das neurotecnologias e saibam preservar sua privacidade mental e autonomia. A criação de espaços de debate interdisciplinares, envolvendo especialistas em neurociência, direito e bioética, será crucial para tentar promover o desenvolvimento tecnológico de forma ética e democrática, tanto quanto possível. A conscientização social sobre os impactos dessas tecnologias precisa ser fomentada precocemente, tornando-se parte da formação educacional e dos debates políticos, a fim de estimular a participação ativa da sociedade na formulação de diretrizes e políticas públicas.

A formulação de diretrizes éticas e legislações locais e globais, aliada a mecanismos de fiscalização eficazes, parece ser importante, ainda que não suficiente, para que as neurotecnologias beneficiem a sociedade de maneira justa e responsável. Os neurodireitos, como parte desse esforço, poderão ser incorporados ao ordenamento jurídico de maneira coerente, equilibrando progresso tecnológico e valores, como responsabilidade, equidade e respeito aos direitos fundamentais. No nosso entendimento, em síntese, é fundamental que reguladores, cientistas, desenvolvedores de neurotecnologias e a sociedade civil trabalhem juntos, a fim de que tenhamos um ambiente jurídico seguro, mas

suficientemente adaptável às mudanças tecnológicas, de modo que o progresso tecnológico não comprometa os direitos fundamentais, mas, até mesmo, possa ajudar a promovê-los.

Referências

- BORBÓN, Diego; BORBÓN, Luisa. A Critical Perspective on NeuroRights: Comments Regarding Ethics and Law. *Frontiers in Human Neuroscience*, v. 15, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.3389/fnhum.2021.703121>. Acesso em: 05 fev. 2025.
- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.
- CARBONELL, Elisa Moreu. The Regulation of Neuro-Rights. *European Review of Digital Administration & Law - Erdal*, v. 2, n. 2, p. 149-162, 2021. DOI: 9791259947529. Disponível em: <https://www.erdalreview.eu>. Acesso em: 05 fev. 2025.
- CHILE. Ley Núm. 21.383, *Modifica la Carta Fundamental, para establecer o desenvolvimento científico e tecnológico ao serviço das pessoas*. Disponível em: <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1166983>. Acesso em: 14 out. 2024.
- CORNEJO-PLAZA, Isabel. Chilean neurorights legislation and its relevance for mental health: criticisms and outlook. *Salud Mental*, v. 46, n. 5, p. 269-274, set./out. 2023. DOI: 10.17711/SM.0185-3325.2023.034.
- HEISS, Claudia. Chile: entre el estallido social y la pandemia. *Análisis Carolina*, n. 18/2020. Fundación Carolina, abril, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.33960/AC_18.2020. Acesso em: 27 jan. 2025.
- IENCA, Marcello. On neurorights. *Frontiers in Human Neuroscience*, v. 15, p. 701258, 2021.
- LIGTHART, Sjors; IENCA, Marcello; MEYNEN, Gerben; MOLNAR-GABOR, Fruzsina; ANDORNO, Roberto; BUBLITZ, Christoph; CATLEY, Paul; CLAYDON, Lisa; DOUGLAS, Thomas; FARAHANY, Nita; FINS, Joseph J.; GOERING, Sara; HASELAGER, Pim; JOTTERAND, Fabrice; LAVAZZA, Andrea; McCAY, Allan; PAZ, Abel Wajnerman; RAINEY, Stephen; RYBERG, Jesper; KELLMEYER, Philipp. *Minding Rights: Mapping Ethical and Legal Foundations of 'Neurorights'*. Cambridge Quarterly of

- Healthcare Ethics, v. 32, n. 4, p. 461-481, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S0963180123000245>. Acesso em: 05 fev. 2025.
- MCCAY, Allan. Neurorights: the Chilean constitutional change. *AI & Society*, v. 39, p. 797-798, 2024. DOI: 10.1007/s00146-022-01396-0.
- MUÑOZ, J. M.; MARINARO, J. Á. “You shall have the thought”: habeas cogitationem as a new legal remedy to enforce freedom of thinking and neurorights. *Neuroethics*, v. 17, p. 18, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s12152-024-09551-8>. Acesso em: 27 jan. 2025.
- MUÑOZ, J. M., & MARINARO, J. Á. Neurorights as reconceptualized human rights. *Frontiers in Political Science*, 5, 1322922, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.3389/fpos.2023.1322922>.
- NEURORIGHTS INITIATIVE. *The Five Ethical NeuroRights*. Columbia University, [s.d.]. Disponível em: https://neurorights-initiative.site.drupaldist-test.cc.columbia.edu/sites/default/files/content/The%20Five%20Ethical%20NeuroRights%20updated%20pdf_0.pdf. Acesso em: 27 jan. 2025.
- RUÍZ, S.; VALERA, L.; RAMOS, P.; SITARAM, R. Neurorights in the Constitution: from neurotechnology to ethics and politics. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, v. 379, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.1098/rstb.2023.0098>. Acesso em: 04 fev. 2025.
- YUSTE, Rafael; GENSER, Jared; HERRMANN, Stephanie. It’s time for neuro-rights: new human rights for the age of neuro-technology. *Horizons Journal of International Relations and Sustainable Development*, Belgrado, n. 18, p. 154-164, 2021. Disponível em: <https://perseus-strategies.com/wp-content/uploads/2021/03/Neuro-Rights-Horizons-Winter-2021.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2024.
- YUSTE, Rafael; GOERING, Sara; et al. Four ethical priorities for neurotechnologies and AI. *Nature*, [s.l.], v. 551, n. 7679, p. 159-163, 2017. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/551159a>. Acesso em: 22 jul. 2024.

O resgate da fraternidade política

Moara Ferreira Lacerda¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.223.10>

1 Introdução

O inventário da filosofia política ocidental tem se desenvolvido com base nos valores de liberdade e igualdade, os quais se transformaram em princípios dificilmente desassociados das principais questões enfrentadas pela filosofia política, como as questões de justiça social, a relação entre perfeccionismo e liberalismo e os valores constitutivos da comunidade política liberal. Houve, entretanto, certo desdém com relação à fraternidade. Seja por uma associação com as teorias de amizade cívica ou com o sentimento fraternal cristão, pouca atenção tem sido dada à fraternidade política, de cunho emancipatório e universalista, nascida com a Revolução Francesa.

Ainda assim, a fraternidade não tem sido inteiramente negligenciada. Rawls, em sua obra “Uma teoria da justiça”, associa o princípio da diferença ao princípio da fraternidade. Para ele, o princípio da diferença expressa o significado fundamental da fraternidade do ponto de vista da justiça social, uma vez que corresponde ao seu significado natural: a ideia de não permitir vantagens maiores a menos que seja

¹ Doutoranda em Filosofia do PPGFIL/UFES e membro do grupo de pesquisa “Justiça, Direito e Democracia”. Bolsista Capes.

E-mail: moara.lacerda@gmail.com

para garantir o bem daquele que está em pior situação (2016, p. 125-127).

Outro acadêmico que busca colocar a fraternidade no centro das democracias liberais é Angel Puyol. Puyol busca demonstrar que a fraternidade ocupa uma posição central na teoria de Rawls (2019, p. 133) e que trata de um “direito individual de receber bens básicos que otimizam as expectativas dos menos favorecidos em uma sociedade desigual governada pelo princípio da diferença” (2019, p. 129, tradução nossa). Ele defende que só se consegue alcançar a melhor interpretação que se possa dar à liberdade e à igualdade, dentro da tradição liberal, por meio da combinação desses ideais com o ideal da fraternidade (2019, p. 63).

Partindo dessa concepção e da contribuição de Puyol ao debate, este trabalho visa compreender no que consiste a fraternidade política enquanto princípio associado ao princípio da diferença e como isso afeta a comunidade política liberal tradicionalmente associada às liberdades individuais e ao atomismo do agente moral. Afinal, o que devemos uns aos outros enquanto membros de uma comunidade liberal? Se a pouca atenção dada à fraternidade enquanto categoria política é sintoma do entendimento de que ela não seria essencial para as democracias liberais, os dilemas hoje enfrentados pelo liberalismo nos fazem disputar esse posicionamento com a seguinte pergunta: quanto de ausência de fraternidade política uma democracia liberal é capaz de suportar?

Para alcançar esse objetivo, o trabalho está dividido da seguinte forma: a primeira parte apresenta a fraternidade enquanto um valor político. Nessa seção, analisamos a definição de fraternidade política apresentada por Puyol (2019) e como ela se difere da solidariedade, da igualdade e da amizade cívica; posteriormente, analisamos o princípio da diferença de Rawls e o papel dado à fraternidade nesse princípio; ao final, apresentamos nossos questionamentos e conclusões sobre a

fraternidade política e sua importância normativa para uma comunidade política liberal.

2 A fraternidade política

A filosofia política ocidental possui alicerces em valores como liberdade e igualdade. Ambos se consolidaram, cada vez mais, como princípios centrais nas teorias políticas, principalmente a partir da Revolução Francesa no século XVIII. Em abordagens voltadas para estudos sobre moralidade e justiça, a liberdade e a igualdade são os pilares sobre os quais a justiça social é construída. Tornou-se impensável, nas discussões sobre o que constitui uma sociedade justa, deixar de abordar o papel das liberdades individuais, da igualdade de oportunidades e como ambos se interrelacionam nas comunidades liberais. A associação entre liberdade e igualdade e as diversas interpretações depositadas no grau de influência que cada um deve possuir sobre a esfera política tornou-se orgânica.

Apesar da centralidade ocupada pelos princípios da liberdade e da igualdade, a fraternidade política tem sido um tema amplamente negligenciado, especialmente no pensamento político moderno e contemporâneo. A fraternidade, em sua concepção política, surge como um conceito essencial também na Revolução Francesa, integrando o famoso lema “*Liberté, Égalité, Fraternité*”. Nesse contexto histórico, a fraternidade, enquanto valor político, visava inicialmente unir os cidadãos franceses, mas, posteriormente ocupa um papel universalista em defesa de um propósito comum de emancipação e liberdade para todos (Puyol, 2019). Por que, então, a fraternidade política foi relegada na filosofia política?

Em 1987, Harry Frankfurt já apontava incômodo com o fato de que estudos sobre liberdade e igualdade não estavam acompanhados por um aprofundamento teórico sobre a fraternidade. Para ilustrar claramente a disparidade, ele realizou um levantamento na Biblioteca

Memorial Sterling da Universidade de Yale e encontrou 1.159 entradas no catálogo de cartões sob o título “liberdade”, 326 sob “igualdade” e nenhuma sob “fraternidade” (Frankfurt, 1987, p. 24). Frankfurt sugere que a preocupação das democracias liberais com o individualismo faz com que os valores políticos que prevalecem sejam aqueles atrelados aos direitos dos indivíduos e não à fraternidade – o que abre margem para subentender que a fraternidade estaria atrelada à noção de comunidade. Ademais, ao contrário da fraternidade, a liberdade e a igualdade são vistas como passíveis de serem tratadas de maneira mais objetiva:

Na Biblioteca Memorial Sterling da Universidade de Yale (que abriga 8,5 milhões de volumes), há 1.159 entradas no catálogo de cartões sob o título “liberdade” e 326 sob “igualdade”. Sob “fraternidade”, não há nenhuma. Isso ocorre porque o catálogo se refere ao ideal social em questão como “irmandade”. Sob esse título, há quatro entradas! Por que a fraternidade (ou irmandade) tem tão menos relevância do que a liberdade e a igualdade? Talvez a explicação seja que, em virtude do nosso compromisso fundamental com o individualismo, os ideais políticos que mais nos atraem profundamente e ativamente estão relacionados ao que supomos serem os direitos dos indivíduos, e ninguém reivindica o direito à fraternidade. Também é possível que a liberdade e a igualdade recebam mais atenção em certos círculos porque, ao contrário da fraternidade, elas são consideradas suscetíveis a um tratamento mais ou menos formal. De qualquer forma, o fato é que houve muito pouca investigação séria sobre o que exatamente é a fraternidade, o que ela implica ou por que deveria ser considerada especialmente desejável” (Frankfurt, 1987, p. 24, tradução nossa)².

² Texto original: In the Sterling Memorial Library at Yale University (which houses 8.5 million volumes), there are 1,159 entries in the card catalog under the subject heading “liberty” and 326 under “equality.” Under “fraternity,” there are none. This is because the catalog refers to the social ideal in question as “brotherliness.” Under that heading there are four entries! Why does fraternity (or brotherliness) have so much less salience than liberty and equality? Perhaps the explanation is that, in virtue of our fundamental commitment to individualism, the political ideals to which we are most deeply and actively attracted have to do with what we suppose to be the rights of individuals, and no one claims a right to fraternity. It is also possible that liberty and equality get more

A associação entre fraternidade e comunidade é ainda mais evidente no pensamento de Dworkin e Rawls, dois dos principais autores na tradição liberal igualitária. Rawls resgata a fraternidade ao tratar de seu princípio da diferença, o qual abordaremos em mais detalhes na próxima seção. Dworkin, por sua vez, de forma bem resumida, argumenta, em sua obra, *“Law’s Empire”*, que a legitimidade política entre membros reside primordialmente na fraternidade, na comunidade, e em suas obrigações correlatas, isto é, nos fundamentos de uma verdadeira associação fraternal:

Finalmente, podemos considerar nossa hipótese diretamente: a melhor defesa da legitimidade política - o direito de uma comunidade política de tratar seus membros como tendo obrigações em virtude de decisões coletivas da comunidade - não deve ser encontrada no terreno árido dos contratos ou deveres de justiça ou obrigações de jogo justo que possam existir entre estranhos, onde os filósofos esperavam encontrá-la, mas no terreno mais fértil da fraternidade, comunidade e suas obrigações correlatas (Dworkin, 1986, p. 206, tradução nossa³).

Dworkin (1986, p. 206-209) sugere que vínculos de obrigações mútuas entre os membros de uma comunidade política possuem maior legitimidade ou força de obrigação moral quando fundadas em laços de fraternidade entre os membros e não apenas em obrigações legais ou princípios abstratos de justiça. Apesar de trabalhar com a concepção de associação entre fraternidade e comunidade política, Dworkin não

attention in certain quarters because, unlike fraternity, they are considered to be susceptible to more or less formal treatment. In any event, the fact is that there has been very little serious investigation into just what fraternity is, what it entails, or why it should be regarded as especially desirable (Frankfurt, 1987, p. 24).

³ Texto original: We are at last able to consider our hypothesis directly: that the best defence of political legitimacy - the right of a political community to treat its members as having obligations in virtue of collective community decisions - is to be found not in the hard terrain of contracts or duties of justice or obligations of fair play that might hold among strangers, where philosophers have hoped to find it, but in the more fertile ground of fraternity, community, and their attendant obligations (Dworkin, 1986, p. 206).

chega a desenvolver um conceito para a fraternidade. Esse desafio, é abraçado por Angel Puyol, que apresenta não só um conceito para a fraternidade, como busca responder à inquietação apresentada por Frankfurt acima e que perdura até hoje. Puyol (2019) em “*Political Fraternity*”, busca entender qual a natureza da fraternidade, quais são suas consequências e as razões para considerá-la um objetivo primordial.

Visando a esse fim, Puyol já começa sua obra apresentando os principais elementos presentes na concepção política de fraternidade (vínculo relacional, igualdade e ajuda mútua) e chega à seguinte definição: a fraternidade política pode ser compreendida como “um vínculo relacional específico entre membros de uma comunidade que os obriga a viver juntos como iguais e a fornecer ajuda mútua em caso de necessidade” (Puyol, 2019, p. 59, tradução nossa⁴). Puyol identifica esses três elementos da fraternidade política por meio de uma análise histórica, passando por diferentes períodos para demonstrar como a concepção de fraternidade foi se alterando, ao mesmo tempo em que esses três elementos se mantiveram, em maior ou menor grau, ao longo do tempo.

Puyol (2019) traça sua análise desde a amizade cívica de Aristóteles, passando pelo Cristianismo, Idade Média, Revolução Francesa e, por fim, na tentativa de secularizar a fraternidade por meio da solidariedade. Há diferenças na concepção e utilização do termo fraternidade em todos esses períodos. Não obstante, em sua visão, a existência de um vínculo relacional entre membros de uma comunidade que se consideram iguais e possuem dever de ajuda mútua quando necessário é algo que se manteve na essência da fraternidade e que ganha cunho político a partir da Revolução Francesa. Para Puyol, a fraternidade se torna política quando passa a ser introduzida nas instituições, nas leis

⁴ Texto original (Puyol, 2019, p. 59): The conclusion of the chapter is that the public ideal of fraternity is defined as a specific *bond* and *relationship* between the members of a community that compels them to live together as *equals* and to provide *mutual aid* in case of need.

e nas políticas públicas (2019, p. 2), assim como foi feito com os princípios de liberdade e igualdade. Pode-se dizer, então, que a fraternidade se torna política quando se infiltra na estrutura básica da sociedade no sentido rawlsiana.

Puyol (2019) ainda busca diferenciar a fraternidade política da solidariedade e da amizade cívica. Para ele, uma comunidade fraterna é uma sociedade de iguais; uma que busca a exclusão de qualquer forma de dominação e que seus membros compartilhem de um fim indivisível para a comunidade. A percepção de ajuda mútua como um dever e um direito é compartilhado pelo reconhecimento de todos os membros como sendo igualmente necessários para alcançar os objetivos da comunidade, isto é, os valores compartilhados que visam concretizar (Puyol, 2019, p. 63-66). Para além da igualdade relacional, a fraternidade fornece explicação e motivação sobre porque os membros de uma comunidade devem se preocupar com o outro. Não se trata apenas de eliminar qualquer forma de dominação, mas também combater a indiferença social (2019, p. 67), o qual tem sido um dos males das democracias liberais. A fraternidade política não se confunde com a amizade cívica, tendo em vista que aquela não depende de sentimentos ou relações íntimas, como pressupõe a amizade (2019, p. 77-78). Além disso, a fraternidade política seria menos abrangente do que a amizade cívica, apresentando um alcance mais limitado. Enquanto modelo de relações políticas, a fraternidade política não visa estabelecer que todas as relações entre os atores políticos sejam fraternas. Para Puyol, a fraternidade política deve se ocupar apenas das relações em que a liberdade e a igualdade fundamentais de todos os indivíduos estão em jogo (2019, p. 78).

Dizer que a fraternidade política seria restrita às relações em que a liberdade e a igualdade fundamentais de todos os indivíduos estão em questão não delimita muito bem a esfera de aplicação da fraternidade política, correndo o risco, inclusive, de aplicar um braço paternalista ao conceito, ao possibilitar um escopo de aplicação muito

abrangente. Parece mais adequado delimitar a fraternidade política como princípio ou valor a ser aplicado nas relações dentro da estrutura básica da sociedade, isto é, nas relações restritas às políticas públicas, às instituições, às leis, e não à esfera privada ou relações mais íntimas entre os membros. Até porque, a fraternidade política, ao trabalhar com a ideia de ajuda mútua enquanto dever e direito, reposiciona a individualidade e o atomismo associados aos valores de liberdade e igualdade como deveres da comunidade política. Existiria, portanto, uma proximidade entre individualismo e comunidade, sem que se extrapolasse a esfera da estrutura básica com a esfera mais abrangente da vida de cada um.

Com relação à distintividade entre fraternidade e solidariedade, esta se encontra no braço da igualdade que a fraternidade supõe. Se a solidariedade muitas vezes se confunde com a caridade e o altruísmo, decorrente de uma situação assimétrica entre aquele que ajuda e aquele que precisa de ajuda, a fraternidade política busca romper com qualquer forma de dominação e promover uma igualdade de status moral (Puyol, 2019, p. 71-72). A fraternidade política trabalhada por Puyol é vista como um dos pilares essenciais das instituições sociais, compondo junto à liberdade e à igualdade a razão de ser de uma sociedade justa (2019, p. 87).

Ao posicionar a fraternidade política como um princípio político que consiste em garantir o exercício da liberdade e igualdade de todos os membros de uma comunidade, ao mesmo tempo em que garante que “ninguém será excluído dos principais encargos e benefícios da sociedade da qual fazem parte” (Puyol, 2019, p. 87), Puyol recorre à concepção de fraternidade política indicada por John Rawls em “Uma teoria da justiça”, ao apresentar o princípio da diferença. Ele afirma, inclusive, que “A fraternidade é um direito individual de receber os bens básicos que otimizam as expectativas dos menos favorecidos em uma sociedade desigual, governada pelo princípio da diferença” (Puyol, 2019, p. 129). Na próxima seção, vamos explorar mais o

princípio da diferença de Rawls e sua concepção de fraternidade política a fim de entender melhor esse conceito democrático esquecido pela filosofia política.

3 Fraternidade e o princípio da diferença de Rawls

John Rawls, em seu livro “Uma teoria da justiça”, cuja primeira edição é de 1971, propõe um modelo de justiça como equidade para sociedades bem ordenadas e com conformidade estrita. Para chegar aos princípios que compõem a justiça como equidade, Rawls propõe um modelo de exercício hipotético no qual se imagina uma posição original para criação de um contrato social entre os membros, que estabelecerá os princípios que organizarão uma sociedade justa. Na posição original, as pessoas se juntam sob um “véu de ignorância”, isto é, sem saber suas características pessoais, seus talentos, ou as condições sociais e históricas que terão ao sair da posição original. Por meio do véu de ignorância, todas as pessoas, livres e iguais, decidirão imparcialmente os princípios que irão reger a sociedade.

Através desse exercício mental de representação, Rawls chega à conclusão de que existiriam dois princípios de justiça que as pessoas na posição original elegeriam para organizar uma sociedade justa (Rawls, 2016, p. 73-79, p. 150-153). Os princípios, portanto, “são entendidos como resultantes de um acordo hipotético” (Rawls, 2016, p. 138). O primeiro princípio é o princípio da máxima liberdade igual, também conhecido como o princípio das liberdades básicas. O segundo princípio é composto por duas partes: o princípio de igual oportunidade (primeira parte) e o princípio da diferença (segunda parte) (Rawls, 2016, p. 150).

Os princípios da justiça se aplicam à estrutura básica da sociedade, onde ocorre a atribuição de direitos e deveres e onde se regula a distribuição das vantagens sociais e econômicas. Ao explicar cada um desses princípios, Rawls divide a estrutura social em duas partes onde

será aplicada cada um dos princípios: uma parte da estrutura social engloba os aspectos do sistema social que definem e garantem as iguais liberdades; a outra parte se refere ao sistema social que estabelecem as desigualdades sociais e econômicas, como a distribuição de renda e riqueza (Rawls, 2016, p. 73-75). Em primeira análise, a primeira parte da estrutura social é o espaço de aplicação do princípio da máxima liberdade igual; já a segunda parte da estrutura social é onde se aplica o segundo princípio, o qual por sua vez, pode ser explicada com base na seguinte afirmação de Rawls sobre a distribuição de riqueza: “Embora a distribuição de riqueza e de renda não precise ser igual, deve ser vantajosa para todos e, ao mesmo tempo, os cargos de autoridade e responsabilidade devem ser acessíveis a todos” (Rawls, 2016, p. 74). Tendo em vista que a segunda parte do segundo princípio é o que nos interessa nesse momento, partiremos dessa afirmação de Rawls para compreender melhor o princípio da diferença.

Como dito, Rawls entende que uma sociedade justa é uma sociedade regida pelo princípio da diferença. Para ele, não é necessária uma distribuição igualitária de riqueza, bastando que a distribuição de riqueza seja vantajosa para todos. Aqui reside o alicerce do princípio da diferença: uma distribuição desigual de um valor social não é necessariamente injusta, desde que a desigualdade seja vantajosa para todos (Rawls, 2016, p. 75). “A injustiça se constitui, então, simplesmente de desigualdades que não são vantajosas para todos” (Rawls, 2016, p. 75). Pode-se traçar um paralelo desse pensamento com o apresentado por Frankfurt, posteriormente, ao questionar o valor moral atribuída à igualdade econômica por si só. Para Frankfurt (1987, p. 21), igualdade econômica não possui uma importância moral particular. No que diz respeito à distribuição de renda e riqueza, o mais importante, moralmente, é que todos tenham o suficiente e não que haja uma igual distribuição, pois “se todos tivessem o suficiente, não teria qualquer consequência moral o fato de alguns possuírem mais do que outros” (Frankfurt, 1987, p. 21, tradução nossa). Para o princípio da diferença,

não há necessidade de distribuição igualitária das rendas e riquezas, desde que haja igual oportunidade. O que se desencoraja é uma distribuição de riqueza que não seja vantajoso para todos. Ou seja, os mais favorecidos só devem beneficiar de sua boa sorte, talento ou vantagens sociais e econômicas em condições que melhorem a situação dos menos favorecidos (Rawls, 2016, p. 121).

O princípio da diferença defende uma espécie de sistema equitativo de cooperação social (Rawls, 2016, P. 124). Nele podemos identificar os elementos da fraternidade delimitados por Puyol: vínculo relacional, igualdade entre os membros e ajuda mútua. Ao falar de ajuda mútua, Puyol parece tratar de uma forma mais direta de ajuda mútua, enquanto o princípio da diferença parece abranger um sistema mais complexo de ajuda na forma de uma cooperação social que evita vantagens desnecessárias ou ainda vantagens que sempre beneficiam a todos. O princípio da diferença corresponde, portanto, a uma interpretação do princípio da fraternidade política (Rawls, 2016, p. 124-130). Mais ainda, a fraternidade em sua concepção política que abarca o princípio da diferença torna-se praticável e um ideal que tem lugar nas questões políticas e na teoria democrática. A fraternidade política exige das instituições políticas que as desigualdades sejam permitidas apenas quando contribuem para o bem de quem está em pior situação (Rawls, 2016, p. 124-130).

Embora timidamente desenvolvido na teoria de Rawls, a fraternidade política diretamente associada ao princípio da diferença ocupa um papel central em sua teoria da justiça que merece maior exploração. É uma relação simbiótica. A fraternidade política funciona como um instrumento democrático para interpretar o princípio da diferença (Rawls, 2017, p. 127), ao mesmo tempo que o princípio da diferença estabelece base para interpretar o princípio da fraternidade. Por outro lado, Rawls não chega a desenvolver conceitualmente a fraternidade, ou quais seriam as obrigações associadas ao direito à fraternidade para além do princípio da diferença, ficando apenas em explicações sobre os

sentimentos e as motivações envolvidas na ideia de fraternidade (Munoz-Dardé, 2018, p. 110).

O ideal político da fraternidade ainda se apresenta como um conceito evasivo, porém atraente (Munoz-Dardé, 2018, p. 122), para os estudos da justiça e teoria democrática. Há perguntas em aberto, sobre questões relativas à fraternidade política, como: se a definição de Puyol é satisfatória ou não, qual a natureza da dinâmica entre fraternidade, liberdade e igualdade e se a fraternidade seria um princípio de justiça. Não obstante, o pouco que se viu sobre a fraternidade até aqui demonstra todo seu potencial contributivo para as teorias da justiça e para as teorias democráticas. As democracias liberais enfrentam diversas questões urgentes de injustiça que a filosofia política ainda não conseguiu abordar de maneira eficaz. Nesse sentido, os princípios de liberdade e igualdade dominantes na normatividade liberal democrática, não se apresentam como satisfatórias para analisar e trazer respostas a essas injustiças e direcionar caminhos. Considerando isso, uma pergunta surge de forma inquietante: quanto de ausência de fraternidade política uma sociedade justa é capaz de sustentar? Talvez o resgate da fraternidade possa auxiliar a responder às várias questões urgentes que desafiam as teorias democráticas – questões relacionadas ao meio ambiente, às migrações internacionais, ao acúmulo de riqueza, ao desinteresse político, à indiferença social. A fraternidade enquanto princípio político e enquanto princípio diretamente associado ao princípio da diferença pode nos fornecer respostas normativas e direcionar caminhos práticos para o alcance de uma sociedade bem-ordenada e justa.

4 Considerações finais

Ao longo desta produção, tentou-se demonstrar que a fraternidade política, embora historicamente marginalizada no pensamento político ocidental, possui função essencial na construção de uma comunidade política mais equitativa e justa. A partir de autores como Rawls

e Puyol, compreendemos que a fraternidade possui bagagem normativa que complementa os princípios da liberdade e da igualdade. A fraternidade política também é capaz de os ressignificar ao introduzir uma dimensão relacional de ajuda mútua ou benefícios mútuos dentro da estrutura social.

A abordagem rawlsiana do princípio da diferença revela que a fraternidade política pode ser entendida como um critério normativo fundamental para a justiça, pois exige que as desigualdades existentes, assim como as vantagens de alguns, sejam justificadas em benefício dos menos favorecidos. Já o trabalho de Puyol reforça a necessidade de conceituar a fraternidade e realçar seu caráter político, garantindo que ela não se limite a um ideal abstrato, ou a emoções, e nem se confunda com caridade ou amizade. A fraternidade política, compreendida como princípio, pode ser orientadora das instituições, das políticas públicas e das relações sociais.

Assim, questionar quanto de ausência de fraternidade uma democracia liberal pode suportar torna-se crucial diante dos desafios contemporâneos. Questões urgentes como acúmulo de riqueza, intolerância, discriminação racial e de gênero, migrações internacionais, indiferença social, entre outras, exigem respostas que vão além daquelas que as abordagens tradicionais de justiça têm apresentado. O resgate da fraternidade política, ao lado da liberdade e da igualdade, pode oferecer um novo arcabouço normativo para a construção de democracias liberais mais justas.

Referências

DWORKIN, Ronald. *Law's empire*. Harvard University Press, 1986.

FRANKFURT, Harry. Equality as a moral ideal. *Ethics*, v. 98, n. 1, p. 21-43, 1987.

MUNOZ-DARDÉ, Véronique. *Daimon*. *Revista Internacional de Filosofía*, suplemento nº 7, p. 107-123, 2018.

PUYOL, Angel. *Political fraternity: democracy beyond freedom and equality*. New York: Routledge, 2019.

RAWLS, John. *Uma Teoria da justiça*. 4ª ed. rev. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

A dupla crise do capitalismo neoliberal: uma avaliação das alternativas de Habermas e Streeck¹

Tiago Mendonça dos Santos²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.223.11>

1 Introdução

O presente capítulo tem por objetivo apresentar primeiramente um diagnóstico de que vivemos no período de uma dupla crise do capitalismo neoliberal, uma crise que tanto é econômica, quanto política, e que esses dois elementos são indissociáveis entre si e necessitam ser analisados conjuntamente para uma adequada compreensão, tal como propõe Streeck (2021).

Partindo desse diagnóstico de uma dupla crise do capitalismo neoliberal, nessa pesquisa buscarei investigar as alternativas de solução para essa situação de impasse, a partir das propostas apresentadas tanto por Habermas (2012 [2011], 2014), que apresenta uma “solução para cima” (*Ausweg nach oben*) em relação à proposta de Streeck (2021),

¹ Este capítulo apresenta parte dos argumentos da minha tese de doutoramento, intitulada *Problemas de legitimação no capitalismo neoliberal*, defendida na Universidade Federal de Santa Catarina (Santos, 2023).

² Bacharel em Direito e em Economia. Mestre e Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor do Curso de Direito na Universidade do Vale do Itajaí (UNIVALI). E-mail: mendoncadossantos@gmail.com.

que apresenta uma “solução para baixo” (*Ausweg nach unten*) sob a forma do modelo keynesiano-polanyiano de Estado.

Para alcançar esse objetivo, farei uma apresentação do argumento de ambos os autores, com mais ênfase no argumento streeckiano, tendo em vista que as propostas habermasianas vêm sendo analisadas há mais tempo, enquanto a obra de Streeck recém obteve sua tradução para a língua inglesa e ainda não possui tradução ao português.

Apresentadas as duas propostas, na última seção proponho uma análise comparativa, considerando quais dessas alternativas tem capacidade (ou não) de orientar os imaginários para a solução da situação de dupla crise aqui diagnosticada.

2 A dupla crise do capitalismo neoliberal

O consenso do pós-2ª Guerra Mundial, de que o capitalismo havia sido domado e de que a adoção de políticas keynesianas era a receita para um processo de contínuo crescimento econômico, baseado no pleno emprego que, desta forma, garantisse a prosperidade não apenas dos mais ricos, mas para toda a sociedade foi substituído na passagem para o capitalismo neoliberal.

Como aponta Streeck (2021, p. 103), a “revolução neoliberal” atacou o consenso do modelo de capitalismo dos “trinta gloriosos” da essencialidade da atuação do Estado como instância mediadora das relações entre capital e trabalho, ao argumento de que ele era o fator que impedia o crescimento econômico e que suas intervenções tinham mais efeitos perniciosos do que benéficos, em termos de baixo crescimento e inflação, e que esta última seria mais prejudicial aos mais pobres do que aos mais ricos.

A despeito das promessas de que as políticas de liberalização dos mercados e a crescente globalização econômica eram a receita para o crescimento econômico e prosperidade, de que o mecanismo de mercado seria mais adequado para a alocação e distribuição de bens e de

serviços e de que quando os ricos têm espaço para enriquecer ainda mais, e de que todos seriam beneficiados com isto, verifica-se que no mundo do capitalismo neoliberal houve um crescimento das desigualdades de renda e de propriedade, como demonstradas por Piketty (2014 [2013], 2020 [2019]).

Na virada de 2007 para 2008 o mundo sentiria os impactos de uma crise iniciada no seio dos mercados financeiros e que rapidamente se alastrou em todo o mundo e colocou os Estados na condição de resgatar as instituições que foram em grande medida causadoras da crise, pois elas eram “grandes demais para falir” (*too big to fail*). Os pacotes de resgate adotados pelos países centrais os lançaram em uma armadilha, da qual se revelariam presas do mercado financeiro que haviam recém resgatado, especialmente no contexto europeu, já em 2011. A estratégia de “comprar um pouco de tempo” (“*buy some time*”) teve um elevado custo, como demonstra Streeck (2018).

Com estes eventos verificamos um retorno das crises econômicas como uma característica de nosso tempo, crises decorrentes tanto de contradições do funcionamento do próprio sistema capitalista, como o caso dos eventos mencionados acima, mas também relacionadas com eventos “exógenos”, para utilizar o jargão economicista, como é o caso da pandemia do novo coronavírus. A ascensão dos novos regimes autoritários e da direita radical, assim como os episódios de invasões armadas acrescentam novos elementos ao quebra-cabeça.

Na leitura de Streeck, em parte já presente em *Tempo Comprado*, mas avançada em sua obra mais recente, de 2021, *Zwischen Globalismus und Demokratie: politische Ökonomie im ausgehenden Neoliberalismus*³, os eventos recentes apontam para uma crise de legitimação do Estado não apenas com seus cidadãos, mas também com o capital, que foi o fio condutor do processo de globalização neoliberal e, com esta, da

³ O livro não possui tradução ainda para o português. Em novembro de 2024 uma tradução para a língua inglesa foi publicada com o título *Taking back control?: states and state systems after globalism*, publicado pela Verso.

construção de uma governança global (*global governance*). Este projeto, todavia, foi abruptamente interrompido não somente em razão do retorno das crises econômicas, mas também em razão da crise democrática nascida de cidadãos que não mais acreditam nas promessas da globalização e que, pelo contrário, se sentem ameaçados por ela, assim como por outras pautas voltadas à maior inclusão e redução das desigualdades promovidas pelos mesmos governos democraticamente eleitos que implementavam as medidas neoliberais.

Com isso vemos a ascensão da direita radical em diversos países e, com ela, a visão de que o capitalismo pode seguir muito bem com a redução ou mesmo eliminação da forma de vida democrática, sendo substituída seja por uma tecnocracia econômica, seja pela ascensão de regimes autoritários (Streeck, 2021; Wolf, 2023).

O que se pode constatar disso é uma dupla crise do capitalismo neoliberal, uma crise que não somente é econômica, mas também política, e que ambos os fenômenos precisam ser estudados de forma conjunta para uma melhor compreensão não somente dos desafios do tempo presente, mas também das alternativas de solução disponíveis para o enfrentamento desses desafios (Streeck, 2011, 2018, 2021).

Streeck (2021) indica que esta crise⁴ que assola as sociedades democráticas é dupla, justamente por não ser somente uma crise econômica, mas também política. Do ponto de vista econômico trata-se de

⁴ Este é um aspecto importante para anotar o sentido utilizado para a palavra crise nesta seção. Falo da dupla crise do capitalismo neoliberal, como uma dupla crise que não apresenta uma alternativa de melhoria, em um sentido gramsciano. Estamos, como apresenta Streeck (2021) aprisionados (*Steckengeblieben*) em uma situação, sem uma perspectiva de saída. Para representar essa situação de crise o recurso à figura do zumbi é bastante explicativo e como argumenta Nunes (2022) isso pode explicar sua presença recorrente na cultura popular recente. Como um zumbi, o capitalismo neoliberal segue em frente, como um morto-vivo. Apesar de estar em crise, a hegemonia do neoliberalismo no campo dos afetos faz com que ele não seja percebido como o causador da crise, mas como sua suposta solução e a única alternativa possível. “Pouco importa que os excessos e as crises sejam, hoje, produzidos pelo próprio neoliberalismo; não vivemos mais a crise da gestão, mas a era da gestão por meio das crises” (Nunes, 2022, p. 60).

uma crise de estagnação do crescimento econômico, que se faz manifesta a nível global, enquanto a crise política se manifesta como uma crise de confiança nas intuições e nos representantes dos governos das últimas décadas, abrindo espaço ao radicalismo, especialmente da direita, o que se faz manifesto em grandes movimentos recentes, como o Brexit, a eleição e reeleição de Donald Trump e também a eleição de Bolsonaro ou de Javier Milei. O capitalismo neoliberal, todavia, segue funcionando, como um zumbi, para usar a metáfora de Nunes (2022, p. 55-56): “cambaleando, olhos vidrados, repetindo palavras de ordem mecanicamente – mas de pé”.

Vale reforçar, a crise não é meramente econômica, nem meramente política, ou mesmo não se trata de apenas dois fenômenos isolados, que assim deveriam ser analisados. Esta crise está relacionada à mudança das relações entre Estado e economia, em especial, da relação entre o capitalismo e democracia. O triunfo do neoliberalismo ao mesmo tempo traz a sua crise, pois sozinho e sem o apoio do Estado, a máquina capitalista não consegue manter o seu processo de contínuo crescimento e de aumento da taxa de lucro. Por outro lado, o Estado e os políticos em geral, sem credibilidade, até mesmo desaconselhados pelo receituário neoliberal e aprisionados pela globalização neoliberal, não são capazes de implementar ações eficazes como forma de promover o crescimento econômico (Streeck, 2021).

De forma complementar à análise de Streeck (2021), as investigações de Wendy Brown contribuem no sentido de entender como o neoliberalismo não somente solapou as bases da sociedade democrática (Brown, 2015), como, também a ascensão da direita radical em suas múltiplas faces é uma criatura indesejada do neoliberalismo, conforme *Nas ruínas do neoliberalismo* (Brown, 2021).

Brown (2015) argumenta que a racionalidade liberal configura todos os aspectos da vida em termos econômicos, o que, de forma silente desfaz elementos básicos da democracia, como vocabulários, princípios de justiça, culturas políticas, hábitos de cidadania e sobre-

tudo os imaginários democráticos. A razão neoliberal se prorrompera para todas as esferas, não apenas sociais, mas também dentro da estrutura do Estado. Não somente no discurso político, mas também nas práticas administrativas, judiciais, na perspectiva sobre a educação e cultura, que são transformadas em termos econômicos. Isso vai além da perspectiva de uma conformação da democracia aos termos do mercado, visto que esta revolução “silente” desfaz os vínculos pelos quais a sociedade democrática é possível.

Brown (2021) reconhece, todavia que a união entre neoconservadores e neoliberais não foi uma casualidade, pois o neoliberalismo possui dentro de si um componente moral de matriz conservadora, que faz com que o estado de coisas presente seja uma criatura frankensteiniana da “revolução neoliberal”. O ponto é que o neoliberalismo não somente levantou as massas em razão dos malefícios que o processo de globalização neoliberal produziu, mas o fato de que as práticas de desconstrução das bases do social e do político promoveram resultados não esperados pelos idealizadores do neoliberalismo.

O destronamento da política democrática, como uma forma de garantir o reinado do mecanismo de mercado assegurado juridicamente padeceu por conta do déficit político inscrito nessa ideia. Afinal, tanto a teoria, quanto a prática neoliberal, conforme indica Brown (2021) desprezaram de tal forma o âmbito do político e do democrático, que impediu os neoliberais de teorizar a respeito de ambos os domínios com o cuidado necessário, o que deixou seu projeto vulnerável, não somente aos interesses de dominação dos mercados pelo grande capital (contrário à visão de uma perfeita competição de um mecanismo de mercado funcionando plenamente), mas também à ascensão de grupos radicais com suas pautas anti-identitárias, religiosas e ultraconservadoras.

O desafio posto é encontrar uma luz no fim do túnel, se é que ela existe, no sentido de como se restaurar a democracia, em um sentido mais forte, capaz de fazer frente não apenas aos problemas

enfrentados pelo sistema democrático, mas para construir, a partir dela, um mecanismo pelo qual as políticas não somente de reconhecimento, mas também de distribuição sejam deliberadas de forma democrática, uma forma em que decisões políticas fundamentais com impacto econômico sejam resolvidas primeiro democraticamente, para depois pensar na melhor forma econômica.

Quais são as possíveis soluções para esse estado de coisas? Existem aparentemente dois caminhos que se destacam quase que intuitivamente. O primeiro, seria o retorno do Estado e da soberania nacional, na linha de uma desglobalização e de um reforço da autoridade dos Estados nacionais ou ainda de um restabelecimento do Sistema de Bretton Woods mais de meio século depois do seu abandono (Bello, 2004). De antemão, elimino aqui a possibilidade de um simples retorno à dimensão dos Estados, visto que há questões cuja possibilidade de solução ultrapassam os seus limites, como é o caso do próprio capitalismo globalizado, mas também da mudança climática, das migrações internacionais e outras questões nesta linha.

Elimino, também, a possibilidade de um retorno ao capitalismo dos 30 anos gloriosos e com sua versão do Estado de Bem-estar social, tal como aponta uma certa literatura crítica ao processo de globalização do capitalismo neoliberal e ciente de sua crise anunciada (Bello, 2004; Reich, 2016; Streeck, 2018⁵). Considero que o retorno é inviável, pois:

a) as condições que possibilitaram a criação do Sistema de Bretton Woods eram específicas do contexto relacionado ao fim da 2ª Guerra Mundial, com a afirmação, de um lado dos Estados Unidos como potência hegemônica global e, do outro, a ameaça do bloco soviético à liderança estadunidense, condições que não se fazem presentes hoje;

⁵ Em *Tempo Comprado* Streeck (2018) argumenta em favor de um Bretton Woods europeu, como uma solução alternativa para a desconstrução da União Monetária Europeia, como veremos na seção 4 em *Zwischen Globalismus und Demokratie* a posição de Streeck (2021) se modifica.

b) o Sistema de Bretton Woods, embora tenha como resultado os 30 anos gloriosos do capitalismo global, não foi capaz de manter-se estável passado este período e mostrou-se, desta forma, como um sistema em que a capacidade de atendimento do Estado às pressões relacionadas à direção da economia era limitada;

c) querer voltar ao Sistema de Bretton Woods é um anacronismo, haja vista as restrições verificadas no sistema antecedente;

d) por fim, como pesquisador que fala de um país do sul global, não se pode negar que o próprio Sistema de Bretton Woods conviveu com experiências de injustiça e de dominação na periferia e semiperiferia do capitalismo, fruto deste mesmo sistema e que com ele coexistiram perfeitamente.

Identifico aqui duas alternativas à vista, uma solução, ainda para cima, na forma de uma democratização das relações internacionais e das instituições internacionais, como faz Habermas. A outra solução vai para baixo, no sentido de uma recuperação da soberania nacional, aliada com a integração de Estados, sob a forma de um planejamento regional, dentro da proposta de um modelo keynesiano-polanyiano do Estado e das relações internacionais. Isso nos conduz ao debate entre Habermas e Streeck. A seguir, primeiramente apresentarei a solução habermasiana, para depois apresentar a proposta streeckiana e em seguida avalio-as.

3 A solução para cima: democracia transnacional?

O caminho habermasiano é o que chamo aqui de uma saída para cima, que envolve a democratização das instituições internacionais, como um caminho para resolver os problemas relacionados à tecnocracia global, reconhecendo que diversas das questões de nosso tempo não estão mais no alcance da alçada dos Estados para serem resolvidos.

Especialmente no contexto da União Europeia (UE), Habermas (2001, 2018 [1996], 2012 [2011], 2014 [2013]) tem sido uma das principais vozes na promoção de uma democracia transnacional como o caminho para reduzir o déficit democrático das instituições e dos perigos do poder dos tecnocratas. Habermas, todavia, também argumentos em favor de uma integração internacional para além dos limites da UE, organização que poderia ser compreendida como um passo para a construção de uma sociedade mundial constituída politicamente (Habermas, 2012, p. 40).

Desde os escritos do fim da década de 1990 Habermas (1998, 2001) tem defendido que o processo de transnacionalização de certas atividades tradicionalmente atribuídas aos Estados nacionais é o caminho para se poder lidar com os desafios de uma economia globalizada, que reduz a capacidade de ação estatal. “No futuro, ou nos limitaremos ao *status quo* de uma Europa integrada pelo mercado ou então devemos decidir se queremos nos dirigir para uma democracia europeia” (Habermas, 2001, p. 70).

É a partir disso que surge a proposta de transposição de parte das atribuições próprias do Estado ao plano transnacional, como uma forma de constituir efetivamente uma condução política de pautas de interesse comum. Como enfatiza Habermas (2012, 2014) o objetivo é abarcar não somente as políticas públicas (*policies*), mas também uma concepção de política (*politics*) no plano internacional. Para isso, Habermas propõe uma forma de se mudar o rumo no sentido de uma política interna mundial (*Weltinnenpolitik*), sem repousar em um governo mundial (Habermas, 2001).

A forma como essa passagem é possível somente é apresentada por Habermas nos seus escritos da década passada, que é o argumento que apresentarei a seguir.

3.1 A proposta habermasiana para a União Política Europeia

Habermas (2012, 2014) entende ser possível a construção de uma democracia transnacional, uma ordem supraestatal que permita a formação de um governo comum europeu, em que os cidadãos possuem um duplo papel ou dupla propriedade. Eles de um lado são cidadãos do governo comum, ou seja, são cidadãos europeus, e do outro lado são cidadãos do respectivo Estado-nacional, português ou italiano, por exemplo, Estados-nacionais, representados por governos que foram incumbidos por seus cidadãos de constituírem os respectivos Estados-nacionais como membros da UE. Nessa linha, a legitimação democrática se estende para além dos limites nacionais para uma comunidade política desestatizada.

Em razão da composição da assembleia constituinte, formada por cidadãos e povos europeus (Estados-nacionais presentes na figura dos representantes eleitos), o processo da constituinte europeia seria imbuído de uma força legitimadora de uma soberania popular “partilhada”, que seria assim transferida para uma coletividade supranacional desestatizada.⁶ Ou seja, não se trata de constituir um Superestado europeu ou mesmo uma federação de Estados, mas, permitir que os três pilares constitutivos de uma ordem política, tradicionalmente encontrados nos Estados-nacionais se façam presentes em um contexto supranacional.⁷ Os freios para a constituição de uma federação

⁶ Para tanto, Habermas (2012) é enfático no sentido de eliminar um “bloqueio mental” que sugere uma dependência conceitual entre soberania popular e soberania estatal. Ao se conceber uma ordem democrática supraestatal, a soberania popular se amplia para fora dos limites da soberania estatal, a qual ainda será conservada, embora modificada ou reduzida. A transnacionalização da soberania é resultado da transposição de três processos já presentes na dimensão dos Estados nacionais: a comunitarização democrática de pessoas de direito livres e iguais, com a organização das capacidades de ação coletiva supraestatal, integrada por uma solidariedade civil entre estranhos.

⁷ Estes três pilares, segundo Habermas (2014), são a junção entre o “povo do Estado” (Staatsvolk), portador da formação da vontade política, com a ordem política, que capacita a ação coletiva dos cidadãos e com a “comunidade civil constituída”, formada pela associação voluntária entre livres e iguais.

européia são decorrentes da própria assembleia constituinte, haja vista que os representantes dos Estados-nacionais (dos povos europeus) seriam delegados nos limites da incumbência dada pelos respectivos cidadãos do Estado nacional.

Este modelo de democracia transnacional, segue Habermas (2012, 2014) permite a participação em pé de igualdade de cidadãos e de Estados-nacionais, que já são constituídos por seus próprios cidadãos, o que seria o ponto de partida para refletir sobre como se integrar os elementos dessa nova ordem transnacional. Para Habermas os Estados-nacionais, enquanto membros de uma democracia supranacional desempenham o papel de poderes constituintes dessa ordem, mantendo dessa forma competências mais fortes no interior das suas coletividades constituídas e sendo fiadores “[...] de *um nível de liberdade historicamente já realizado* (Habermas, 2014, p. 114, grifo do autor). Esses Estados, assim, mantêm sua “substância estatal”, no sentido de serem dotados do monopólio da violência e dotados de uma Administração Pública.

O funcionamento da União Política estaria baseado na participação paritária dos cidadãos europeus e dos Estados-nacionais na formação do governo, bem como da comissão formada para o governo perante o Parlamento e Conselho Europeus. Isto é, os cidadãos não tomam parte apenas no ato constitutivo da União Política Europeia, mas fazem parte da vida democrática, dando legitimidade às decisões políticas tomadas no âmbito da União. Assim “[...] a unificação europeia iria se converter de um projeto de elites em um modo de cidadania” (Habermas, 2014, p. 121).

O que poderia fundamentar o compromisso dos cidadãos europeus e dos Estados nacionais na direção da construção de uma União Política Europeia, sobre a União Monetária Europeia já constituída? Habermas (2012, 2014) aponta para a solidariedade⁸ entre os Estados e

⁸ Habermas (2020 [1992]) discute *Facticidade e validade* a solidariedade como um recurso

cidadãos. A solidariedade, para ele, é uma categoria política que aponta para uma irmanação dentro de um tecido social, que fundamenta as expectativas exigentes de uma parte que vão para além do estritamente exigido, tendo-se por base a confiança de que a outra parte adotará um comportamento recíproco no futuro.⁹

A solidariedade, prossegue Habermas (2014), por vezes é ocultada sob o manto do nacionalismo, que faz com que o comportamento solidário possa ser confundido com uma eticidade pré-política. O que confere ao comportamento solidário, todavia, uma nota especial, é o caráter ofensivo da urgência de cumprir uma promessa já inscrita na pretensão de legitimidade em cada ordem política e isso vem à tona especialmente nos processos de ação econômica, situações em que a solidariedade é demandada para ampliar as formas de integração sobrecarregadas de uma ordem política atropelada pelos processos econômicos. Nesse sentido, a solidariedade pode se fazer presente em um contexto europeu, no qual os cidadãos europeus reconhecem a urgência de construção de uma ordem política comum, que permitirá regular os processos econômicos e abrandar os efeitos críticos, de forma que os cidadãos de Estados mais afluentes tenham uma expectativa legítima de que os cidadãos dos Estados menos afortunados com a União Monetária adotariam o mesmo comportamento em um momento futuro de necessidade.

A solidariedade, prossegue Habermas (2014) não se refere obrigatoriamente a um contexto de vida existente, mas a um contexto de vida pressuposto e configurável politicamente. Por conta desse componente semântico tem-se a possibilidade de se falar sobre a

fundamental para a subsistência de uma comunidade política de forma estável em coesa. Nas obras de 2012 e 2014, Habermas procura defender a necessidade do desenvolvimento de uma forma de solidariedade para com os cidadãos de outros países.

⁹ Isso distingue a solidariedade do direito e da moral: “‘moral’ e ‘direito’ se referem às liberdades iguais de indivíduos autônomos; ‘solidariedade’ ao interesse comum, incluindo o próprio bem-estar na integridade de uma forma de vida política comum” (Habermas, 2014, p. 143).

solidariedade europeia e, nessa linha, fundar a necessidade de uma União Política sobre uma solidariedade dos cidadãos dos Estados europeus.

3.2 A proposta habermasiana para a democracia transnacional global

Os argumentos de Habermas também se direcionam ao processo de democratização transnacional global. Como ele destaca, “[...] a narrativa que propus para a unificação europeia encontra sua continuação na reflexão sobre uma sociedade mundial constituída politicamente” (Habermas, 2012, p. 90). Habermas destaca encontrar vestígios da subordinação dos Estados a uma ordem superior por força da evolução do Direito Penal Internacional e também no quadro institucional das Nações Unidas.

Os fatores que induzem à necessária discussão sobre o plano internacional seguem as considerações de Habermas já expostas em *A constelação pós-nacional* a respeito dos desafios de se lidar não somente com a questão econômica e dos mercados globalizados, mas também com a questão ambiental e da tecnologia de massa, questões que nas últimas duas décadas tornaram-se ainda mais prementes. O problema a ser considerado, todavia é se no âmbito global se mostra possível uma cooperação das potências mundiais para o desenvolvimento de normas e procedimentos eficazes globalmente, assim como capacidades de ação política disseminadas (Habermas, 2012).

Espelhando-se no longo processo de unificação europeia, verifica-se que a pacificação dos Estados no contexto pós 2ª Guerra Mundial foi condição para uma cooperação internacional ainda maior. Habermas (2012) pensa assim em uma reforma das instituições internacionais, especialmente das Nações Unidas e de seu Conselho de Segurança, para a partir delas construir uma democracia transnacional global. Nesse sentido, as Nações Unidas deveriam ser reorganizadas como uma comunidade politicamente constituída de Estados e cidadãos,

com atuação limitada às funções centrais de garantia de paz e de imposição global dos direitos humanos. Nessa mesma linha, Habermas defende uma reforma do Conselho de Segurança e das Cortes de Justiça.

Um outro resultado mais desafiador é construir um sistema de negociação normativamente integrado da comunidade mundial, voltado aos problemas urgentes, uma política interna mundial, para lidar com as questões que envolvem a mudança climática, os riscos globais representados pela tecnologia de massa, a regulamentação do capitalismo financeirizado e os problemas distributivos que surgem como resultado da economia globalizada. Para tanto, Habermas entende que faltam tanto vontade política, quanto também atores globais¹⁰ que queiram implementar os acordos em âmbito global.

Para superar este desafio, Habermas (2012) aponta para a necessidade de constituição de uma comunidade de cidadãos do mundo (*Weltbürgergemeinschaft*) que, sob o espelho do caso da União Europeia, envolva a cooperação constituinte entre cidadãos e Estados, de forma que a atual comunidade internacional entre Estados seria complementada por uma comunidade cosmopolita. Dessa forma que seria possível verificar também no âmbito global a dupla cidadania já discutida na seção anterior. Nesse caminho, não se estaria a constituir uma república mundial, mas uma associação supraestatal composta por cidadãos do mundo e povos dos Estados, de forma que os Estados-nacionais ainda dispusessem dos meios para a utilização legítima do poder.

A essa Assembleia Geral renovada seria conferida a responsabilidade por criar padrões obrigatórios mínimos para o desenvolvimento da Carta da ONU, dos pactos de direitos humanos e do direito internacional, os quais se caracterizam por (a) formar a base legal da política de direitos humanos e para a garantia da paz, exercida pelo Conselho de Segurança e pelas cortes globais, (b) comprometem os

¹⁰ Por atores globais ou *global players* podemos entender as potências mundiais capazes de conduzir o processo deliberativo e decisório.

Estados nacionais em realizar os direitos fundamentais de seus cidadãos, e (c) impõem limites normativos às decisões da política interna mundial no âmbito transnacional, como freio para a construção de algum tipo de poder hegemônico.

A ONU e o Conselho de Segurança reformados permitiriam a definição de um âmbito de atuação com funções limitadas, mas elementares, no sentido de garantir a paz internacional, com uma proibição da violência, uma garantia da ordem interna dos Estados, a garantia dos direitos humanos e a proteção das populações contra governos criminosos por meio de intervenções humanitárias que incluíssem a obrigação para a construção de infraestruturas funcionais duradouras. Para isso o Direito Internacional Humanitário necessitaria se desenvolver na direção de um direito de polícia, de forma que os Estados, ainda detentores do monopólio da violência se subordinem às resoluções do Conselho de Segurança, em última instância controladas pelas cortes internacionais.

Um grande desafio a essa proposta está relacionado à ampliação a nível global da solidariedade, enquanto vínculo capaz de unir os cidadãos de diferentes Estados, enquanto cidadãos do mundo. Isso porque a vinculação dos cidadãos do mundo por meio dos espaços de comunicação de uma esfera pública mundial não se insere no contexto de uma cultura política comum, presente nos Estados nacionais no contexto europeu. Assim, a ampliação transnacional da solidariedade a nível global representa o maior desafio empírico à democracia transnacional global. Nessa linha, Habermas vê no âmbito das tarefas das Nações Unidas de garantir a proibição do uso da violência e a realização dos direitos humanos uma ação mais jurídica, do que política, tendo em vista que os Direitos Humanos circunscrevem a parte do universalismo moral que pode ser traduzida sob a forma do direito coercitivo, aplicado pelas Cortes internacionais.

Apresentadas as propostas habermasianas, a seguir apresentarei a solução streeckiana.

4 A solução para baixo: planejamento regional

Streeck (2021) apresenta uma proposta sob a forma de uma integração regional entre Estados, uma integração que não vai no sentido de uma comunidade política supranacional, e que não comete os equívocos de se encaminhar para uma governança global, sem todavia apostar em Estados-nacionais isolados. Essa proposta está baseada no que o autor chama de forma de Estado keynesiano-polanyiano, baseado em uma estrutura de pequenos Estados (*Kleinstaaterei*) unidos, mas não unificados em torno de uma organização comum.

A base do modelo de Estado keynesiano-polanyiano, como o nome indica, se assenta nas contribuições de John Maynard Keynes e de Karl Polanyi¹¹, mas não nas obras mais conhecidas de ambos os autores. A referência aqui são artigos de Keynes (1933) e de Polanyi (1945), que serão apresentados antes de discutir a proposta streeckiana.

4.1 Keynes: autossuficiência nacional

O artigo *National self-sufficiency*¹² de Keynes (1933) foi publicado pouco tempo depois do *Tratado sobre a moeda*, de 1930, mas ainda três anos antes do lançamento da *Teoria Geral*. Neste breve ensaio Keynes começa se reconhecendo como, dentre muitos outros ingleses um defensor do livre-comércio baseado na teoria das vantagens comparativas. Keynes reconhece que seu entendimento sobre a matéria mudou em razão do seu tempo, no contexto posterior à 1ª Guerra Mundial, ao fim do padrão-ouro e principalmente após a Crise de 1929. Para Keynes os “hábitos mentais e métodos do séc. XIX” necessitavam ser alterados na mudança do século.

Keynes (1933) aponta para quatro promessas do liberalismo do séc. XIX, a saber: (a) racionalidade, sob a perspectiva de que a divisão

¹¹ A saber, a *Teoria geral do emprego, do juro e da moeda*, publicada por Keynes em 1936, e *A grande transformação*, publicada por Polanyi em 1944

¹² O título pode ser traduzido como “Autossuficiência nacional”.

internacional do trabalho era inegavelmente correta e que qualquer opositor estaria errado ou de ignorância ou de auto interesse contrário ao interesse geral da sociedade, (b) que a divisão internacional do trabalho resolveria o problema da pobreza em escala global, pelo uso dos melhores recursos e habilidades a nível mundial, (c) que estava se promovendo não apenas a sobrevivência do mais economicamente apto, mas também garantindo a livre iniciativa e o mérito individual, a capacidade inventiva das pessoas, combatendo as forças do monopólio e da obsolescência e (d) que o progresso econômico asseguraria a paz internacional e a justiça econômica entre as nações.

Estas promessas, todavia, na avaliação de Keynes não foram entregues, conforme prometido e, no novo contexto pós-guerra e pós-crise, era necessário reconhecer que mais do que o livre comércio, a autossuficiência nacional era um valor a ser reconhecido e defendido. Keynes, assim, encontrava condições econômicas que não somente permitiam, mas favoreciam a autossuficiência nacional, ainda que esta pudesse como resultado ter um custo econômico maior do que em um cenário de economia perfeitamente integrada com o exterior. A promoção da autossuficiência nacional envolvia não somente razões econômicas (eficiência), mas tão ou mais relevantes para a sociedade.

Keynes (1933, p. 4-5) destaca que o mundo de seu tempo estava sendo objeto de uma variedade de experimentos político-econômicos, que coexistiam com o capitalismo liberal. Nesse contexto a busca por autossuficiência poderia ser valorizada, não como um fim em si mesmo, mas como uma forma para se criar um ambiente que permita que outras ideias, novas alternativas possam ser desenvolvidas e buscadas, uma oportunidade de experimentação em favor da criação da “república social ideal do futuro”.

Por estas razões, Keynes (1933) vê na autossuficiência nacional e, com ela, em uma economia planejada, como um objetivo a ser buscado no período do pós-guerra, como uma oportunidade de transição

para um modelo distinto e melhor do que o capitalismo *laissez-faire* do séc. XIX.

4.2 Polanyi: planejamento regional

A outra contribuição para o conceito do Estado keynesiano-polanyiano vem de um artigo *Universal capitalism or regional planning*¹³ publicado por Polanyi logo após o fim da 2ª Guerra Mundial e um ano após *A grande transformação*, novamente em um contexto de extrema incerteza política e econômica, o que representava um período de oportunidades para se pensar em modelos alternativos. Nesse cenário, Polanyi olha para o que ele chama de “organização da vida internacional” e, com ela, a organização geopolítica e do capitalismo no pós-guerra.

Olhando para as potências que permaneceram após o fim da 2ª Guerra, especialmente para Grã-Bretanha, EUA e União Soviética e para as políticas internacionais desses países, Polanyi (1945) verifica que as três potências apontavam para dois caminhos, um voltado ao passado, trilhado pelos Estados Unidos, enquanto Grã-Bretanha e União Soviética se encaminhavam a um outro padrão, uma transição para uma nova forma de se estabelecer as relações internacionais.

Para Polanyi (1945) o fim da 2ª Guerra representou não somente a reconquista da paz, mas o fim de três formas de sociedades universalistas: o capitalismo *laissez-faire* do séc. XIX, o socialismo revolucionário global e também a dominação racial representada tanto pelo nazifascismo, quanto também pelo colonialismo¹⁴.

Uma das heranças do sistema do capitalismo do *laissez-faire*, principalmente resultante da integração econômica pelo padrão-ouro foi a necessidade de que cada país cuidasse não apenas de sua

¹³ Este título pode ser traduzido como “Capitalismo universal ou planejamento regional?”.

¹⁴ Polanyi (1945) não deixa tão claro no texto sobre quem ele falava, quando destacava o modelo de dominação racial. Concordo com Streeck (2021) neste ponto, de que este modelo engloba tanto a dominação colonial francesa, inglesa e de outros países europeus, como também as pretensões do nazismo.

economia doméstica, mas também daquilo que Polanyi (1945) chama de “economia externa” (*foreign economy*)¹⁵ e que podemos chamar com termos atuais de o “setor externo” da economia, característico de Estados com economias abertas, ou seja, que façam transações com outros países.

O fluxo de operações da “economia externa” durante os anos do capitalismo *laissez-faire* era apresentado como operações entre indivíduos que compram e vendem, emprestam e tomam empréstimos e fazem a conversão de moedas estrangeiras em moedas locais e vice-versa, como se estes indivíduos fossem membros de um mesmo país. A “economia externa”, assim, aparentava ser uma atividade de pessoas privadas e o mecanismo de mercado era acreditado como aquele que miraculosamente balanceava as transações externas de todos os países “automaticamente”. Polanyi (1945) destaca que esta concepção utópica colapsou com a queda do padrão-ouro e estava fadada ao fracasso em razão do desemprego que ela causou.

Com o colapso do padrão-ouro¹⁶ os países tiveram que passar a atentar suas relações com outros Estados, o que, inclusive, se mostrou desastroso no período do entreguerras, marcado por um momento do verdadeiro uso das taxas de câmbio como mecanismos de competição.¹⁷ Polanyi (1945) reconhece que novos órgãos precisavam ser desenvolvidos, novas instituições criadas para lidar com a situação das relações entre Estados, pois o cuidado com a “economia externa”, com o câmbio, o comércio exterior e os empréstimos contraídos com o exterior se tornaram uma questão de governo.

Vale destacar, ainda, que enquanto as instituições domésticas variam muito, as instituições constituídas para lidar com a “economia

¹⁵ Conforme Polanyi (1945) destaca em nota de rodapé, por “economia externa” ele entende os movimentos de bens, empréstimos e pagamentos ao longo das fronteiras de um país, transações que hoje são lançadas no balanço de pagamentos.

¹⁶ Conforme descrito em *A grande transformação* (Polanyi, 2012).

¹⁷ Vale acrescentar que os problemas com o sistema internacional após o fim do padrão-ouro foram uma das razões para a construção do Sistema de Bretton Woods.

externa” tendiam a ser praticamente idênticas. Polanyi (1945) vê, assim, o caminho para um novo padrão das relações internacionais a partir da construção de sistemas regionais que coexistem lado a lado e que dentro do seu âmbito estipulam normas comuns sobre questões econômicas de interesse regional, sem que para isso seja necessária uma ordem global, mas também sem depender das relações bilaterais entre Estados.¹⁸

Polanyi (1945) via na Grã-Bretanha e na União Soviética a possibilidade de comprometimento com um novo modelo de relações internacionais e de transações econômicas internacionais. Os Estados Unidos, todavia, eram uma exceção notável e um perigo para este sistema, visto que ele permaneceu como o lar do capitalismo liberal e com força capaz de restabelecer a ordem global anterior a 1914.

O que interessa aqui não é a acurácia histórica do diagnóstico polanyiano, mas em sua indicação do planejamento regional como uma ordem internacional multilateral distinta daquela verificada não somente no capitalismo do séc. XIX, mas também nos anos seguintes, tanto do Sistema de Bretton Woods, quanto da globalização que se seguiu ao capitalismo neoliberal. Polanyi destaca a necessidade de um sistema internacional que permita a integração das economias domésticas com o resto do mundo, a “economia internacional” e que se ocupe da distribuição de matérias-primas, da estabilização dos preços e da garantia do pleno-emprego em todos os países. “A alternativa à utopia reacionária de Wall Street é o desenvolvimento deliberado de novos instrumentos e órgãos de comércio internacional, empréstimo e

¹⁸ Embora Polanyi (1945) não deixe claro quais são estes sistemas, pela própria menção a Estados Unidos, Grã-Bretanha e URSS pode-se presumir que o mundo estaria dividido entre estas áreas de influência, talvez acrescentando-se ainda a França como outra ex-potência colonial. Nessa linha, o mundo estaria marcado pela área de influência dos países abarcados pela União Soviética, pelos países da Commonwealth britânica, a França e suas ex-colônias e os Estados Unidos e sua área de influência ao menos nas Américas, como resultado da doutrina Monroe.

pagamento, que constituem a essência do planejamento regional”¹⁹ (Polany, 1945, p. 6).

O planejamento regional, nesse sentido, dá espaço para o fortalecimento da democracia e com ela, da soberania nacional e, por outro lado, não faz com que a expectativa de uma resolução dos problemas de um capitalismo tornado cada vez mais globalizado se dê exclusivamente na esfera dos Estados, sem uma ordem internacional. Por outro lado, não se espera a construção de uma ordem global, que integre todos os países e que possua meios de democratizar a relação entre todos.

4.3 O Estado keynesiano-polanyiano

Baseado em Keynes e Polanyi, Streeck (2021) apresenta um caminho alternativo, que enfatiza o papel dos Estados nacionais ainda como a instância dotada da capacidade de um autogoverno democrático que possa não somente traçar os limites do econômico a partir do político, mas também garantir um primado da sociedade sobre o capitalismo.

Dois elementos são basilares nesta perspectiva de uma organização estatal capaz de fazer frente ao processo de mercantilização de tudo promovido pelo capitalismo em sua fase neoliberal. Primeiramente, os Estados ainda são a instância que permite o exercício de uma cidadania democrática, de uma forma que não é visível nas instituições internacionais, uma cidadania que é inclusive capaz de formar uma vontade democrática no sentido do controle do capitalismo e de sua conformação à sociedade e não o oposto. O primeiro ponto relevante, então, é o fato de que os Estados ainda são uma instância que pode permitir o controle do processo de acumulação do capital.

O segundo elemento é a soberania do Estado nacional, soberania que permite que a vontade democraticamente construída seja aplicada dentro do território nacional. É claro, não se pode ser inocente

¹⁹ “The alternative to the reactionary Utopia of Wall Street is the deliberate development of the new instruments and organs of foreign trading, lending and paying, which constitute the essence of regional planning” (Tradução livre).

para não reconhecer que os ataques à soberania nacional são fatos recorrentes na história próxima. Assim, para que o Estado seja capaz de ser soberano é necessária uma ordem global não imperial, que permita que a soberania estatal não seja uma mera fachada.

O Estado keynesiano-polanyiano surge como uma estrutura que mantém uma distância amigável das relações econômicas e políticas com outros Estados. Amigável, pois há uma abertura ao intercâmbio e à cooperação, mas sob distância, pois o Estado protege a liberdade de escolha e de comercialização da sua população.

O objetivo do Estado é proteger a cidadania politicamente representada de qualquer tipo de dependência que não seja de sua própria escolha, garantir a capacidade dos seus cidadãos de formarem uma vontade política rica em consequências, ou seja, de exercerem a soberania estatal (Streeck, 2021, p. 439)²⁰.

Dentro dessa proposta, o elemento que faz referência a Keynes aponta que em um balanço entre as relações internas e externas, o Estado possui uma preferência pela internalização das relações econômicas e comerciais, mesmo que a custos econômicos maiores, desde que estes custos representem ganhos em outras áreas relevantes para a sociedade e nos termos por ela própria definidos.²¹ Embora haja essa direção em favor da autossuficiência, isto não significa recair, por outro lado, em um isolacionismo, que não torne possível relações de troca e

²⁰ „Staatsziel ist der Schutz der politisch vertretenen Bürgerschaft vor nicht selbstgewählten Abhängigkeiten jeder Art, zur Gewährleistung der Fähigkeit seiner Bürger zu folgenreicher politischer Willensbildung, also zur Ausübung staatlicher Souveränität“ (Tradução livre).

²¹ São exemplos dos valores não-econômicos a minimização da dependência externa ou a promoção de um mínimo de estabilidade social. Assim, mesmo que o comércio para além das fronteiras nacionais possa promover maior especialização e mobilidade de capital, *i.e.* uma alocação de recursos mais eficientes, estes resultados podem ser indesejados em um Estado-keynesiano-polanyiano, por gerarem dependência externa inaceitável ou por gerarem uma separação inaceitável entre propriedade e responsabilidade do capital. Outros aspectos são o perigo de uma intervenção imperialista em outros Estados pelos interesses dos investidores.

de cooperação entre países. O Estado keynesiano-polanyiano é caracterizado assim pela interação entre as o Estado e o mundo, entre as relações intraestatais e as relações exteriores, promovendo um balanço da complexidade interna e externa das relações estatais.²²

Conforme segue Streeck (2021), essa modalidade de Estado pode permitir a construção de uma ordem internacional distinta, companheirista-confederal (*genossenschaftlich-konföderal*), horizontal, no lugar de vertical, e é aqui que vem o elemento polanyiano do modelo. Essa é uma ordem de Estados que estão dispostos à cooperação, disposição que nasce dos interesses regionais em primeiro lugar, depois dirigindo-se às relações com as demais regiões e que nas relações internacionais, os Estados tratam os demais Estados como autônomos e dispostos à cooperação. A integração regional desejada, portanto, não é no sentido de uma ordem quase-federal, como a da UE, nem mesmo são exemplos o Mercosul ou organizações similares.

No sistema de Estados keynesiano-polanyianos a economia política é o resultado de compromissos frágeis, históricos e localizados territorialmente entre a dinâmica de acumulação capitalista e a vida social. Nesse sentido, de acordo com a fórmula keynesiana, o Estado keynesiano-polanyiano abre o caminho para a busca pela “República social ideal”, a partir de diferentes formas de composição da relação entre capitalismo e democracia, que não se conformem a um modelo de economia de mercado ideal, nem o do capitalismo do *laissez-faire*, nem do modelo do Estado de Bem-estar, nem também do modelo do capitalismo neoliberal. Assim, os compromissos entre capitalismo e sociedade variarão de Estado para Estado, de acordo com condições tanto internas quanto externas que tornem uma modalidade mais propícia. E esses compromissos serão objeto de uma decisão democrático-política (Streeck, 2021).

²² Streeck (2021) todavia não especifica os âmbitos em que haveria uma preferência pelas relações internas e/ou externas deixando isso como um ponto aberto, ponto que voltarei mais adiante.

Streeck (2021, p. 442) não possui e nem pretende apresentar uma resposta de como exatamente um Estado como este poderia ser formado e também as relações com outros Estados, dadas as diferenças entre diferentes formas de Estados. Assim, é mais fácil saber o contrário, com o que este tipo de Estado não se aparenta ser. O Estado keynesiano-polanyiano não é:

a) Um Estado membro da União Monetária Europeia, que entrega sua capacidade de fazer política monetária a uma instituição internacional como o BCE, se sujeitando ao regime de uma moeda comum;

b) Um Estado que tenha um teto de endividamento de 60% do seu PIB e um limite aos gastos orçamentários de 3% a.a.;²³

c) Um Estado que integra uma zona de livre circulação de bens, serviços, capital e de trabalho;

d) Um Estado em que os conflitos ou dúvidas são sanados por uma corte econômica internacional, não constituída por um legislador democrático e de cuja decisão ninguém possa corrigir.

Verifica-se que os exemplos acima são muito dirigidos à UE e às críticas do autor ao bloco e à possibilidade da integração europeia. Do mesmo modo, Streeck declara que não será um Estado keynesiano-polanyiano aquele que seja adequado ao modelo de Estado dos sonhos dos neoliberais.

Streeck (2021) constrói uma argumentação baseada nos seguintes pontos considera ainda como pontos favoráveis ao seu modelo o fato de que (a) Estados pequenos possuem vantagem sobre Estados grandes, (b) o Estado keynesiano-polanyiano não defende um retorno do patriotismo, e (c) o modelo keynesiano-polanyiano pode ter melhor capacidade de ação e assim lidar melhor com as crises.

²³ Essas são as regras de teto de endividamento e de gastos públicos definidas no Tratado de Maastricht, que criou a União Europeia, assinado em novembro de 1992.

O primeiro ponto é uma defesa de estruturas de Estados menores. Visto sob o olhar econômico, há uma impressão de que os resultados de Estados maiores são melhores e de que, portanto, o aumento do Estado gera vantagens econômicas. Todavia, Streeck (2021) procura comprovar o oposto, que há uma correlação negativa entre o desempenho econômico de uma economia e o seu tamanho, citando como exemplo o fato de que os países menores da União Europeia têm um crescimento médio maior que os países de tamanho médio ou maiores, têm maiores níveis de igualdade e são menos endividados.²⁴

Streeck (2021) cita os estudos de Jörke (2019), no sentido de que a democracia tende a funcionar melhor em Estados pequenos do que grandes. Estados maiores são mais diversos, consideradas suas regiões e as populações que nelas habitam e uma maior diversidade tem impactos negativos na capacidade de formação de uma vontade comum, enfraquecendo, dessa forma a possibilidade de formação de vontade democrática e aumentando a necessidade de um poder central que controle o Estado.

Um segundo ponto é o fato de que o fato dos Estados voltarem para a sua busca por autossuficiência nacional não caminha conjuntamente com a promoção de uma forma de nacionalismo ou mesmo de um novo patriotismo. Como pontua Streeck (2021), mesmo o movimento em favor da globalização econômica não foi conduzido estritamente em uma visão globalista ou antinacionalista, mas motivos nacionalistas econômicos levaram os países a buscar uma maior integração econômica como forma de obterem vantagem. Grande exemplo disso é o caso dos próprios Estados Unidos e das razões pelas quais nos anos 1990 até o governo Bush os EUA tenham sido os protagonistas do processo de globalização e da construção de uma governança global.

²⁴ Para os fins da pesquisa o tamanho foi definido com base na população, não na área territorial.

Além disso, este modelo de Estado em si não tem por objetivo a promoção de valores nacionais ou patrióticos como base para a busca pela autossuficiência, o retorno a uma “pátria perdida” ou outras espécies de narrativas similares, tradicionalmente utilizadas pela direita. O Estado keynesiano-polanyiano ainda se mantém aberto e conectado com o resto do mundo. A questão em si é impedir a livre circulação do capital pelo mundo e a possibilidade de que a “economia externa” seja conduzida pelo critério autorregulador do mercado. Este modelo de Estado, assim, não é fechado a um cosmopolitismo ou a uma perspectiva colaborativa entre diferentes Estados.

Em terceiro lugar, o modelo keynesiano-polanyiano de Estado pode conferir uma nova capacidade de ação política, removida com o processo do capitalismo neoliberal globalizado, ao enfatizar as características democrática e soberana do Estado. Este processo, destaca Streeck (2021) poderia ser promovido por e como forma de uma revitalização da democracia.

Streeck (2021) aponta ainda cinco questões que o Estado keynesiano-polanyiano necessita resolver, para poder seguir um caminho diverso ao do capitalismo neoliberal globalizado: (a) a redução das cadeias de produção globais e um condicionamento dos sistemas de produção de forma territorial, que se conecta à (b) adoção de medidas protecionistas, e à (c) internalização do processo de produção, voltada ao fortalecimento do mercado doméstico, (d) o na economia do dia-a-dia ou economia fundacional e, por fim, (e) lidar com a questão da acumulação de capital e reduzir a dependência do capital externo, especialmente do capital financeiro.

Uma primeira questão é o encurtamento das cadeias de produção global, de forma a não ficar dependente das relações com outros Estados, assim como para evitar conflitos com outros Estados, promovendo-se uma autarquia parcial, que não é baseada ao apelo a uma noção de “segurança nacional” ou pela preocupação com a matriz energética, mas evitar o risco de ser chantageado no jogo internacional em

razão da dependência externa ou mesmo evitar a dependência de países cuja produção é mais competitiva ou barata em razão de violações aos direitos humanos. As cadeias de produção são uma matéria de interesse não somente econômico, mas relacionado à capacidade de produção nacional, à geração de empregos e à menor dependência tecnológica externa (Streeck, 2021).

Streeck (2021) pensa e cita aqui as discussões que surgiram no contexto dos jogos olímpicos da China ou mesmo a copa do mundo do Catar e o apoio a Estados opressores com seus trabalhadores ou com determinados grupos sociais e minorias. O autor destaca também a questão das redes sociais, que factualmente se apresentam como infraestruturas públicas, mas que são na realidade redes privadas que se encontram sob o controle de grupos estrangeiros.²⁵ Uma possível medida a ser adotada seria a divisão das empresas multinacionais em seus departamentos nacionais, como ocorre com mercados regulados, como o sistema bancário, que poderia permitir que estas empresas estivessem subordinadas efetivamente ao Direito e ao sistema tributário estatal.²⁶

O segundo ponto indica para uma atitude mais protecionista dos Estados, principalmente para desfazer a ordem constituída a partir da lógica do capitalismo neoliberal globalizado, com vistas a reduzir a

²⁵ A publicação da obra de Streeck (2021) é anterior à questão da proibição do TikTok nos Estados Unidos, ou mesmo aos embates entre o X, antigo Twitter, de Elon Musk, com a Justiça brasileira, ou mesmo com a recente mudança de política da Meta de reduzir seu nível de controle da veiculação de notícias falsas em suas plataformas. Todos são claros exemplos dos desafios relacionados com a regulação das redes sociais e mesmo com a resposta dessas grandes empresas às ameaças de maior regulamentação, seja pela UE, seja mesmo pelo Brasil.

²⁶ Vale acrescentar que o menor fluxo de circulação de mercadorias entre países, principalmente a longas distâncias, criaria menores incentivos para o comportamento da fuga da tributação. Se sair dos Estados Unidos, da União Europeia ou mesmo do Brasil para pagar menos impostos significasse a perda do acesso mercados a esses mercados, as empresas teriam menos incentivos para procurarem se estabelecer em países de menor tributação.

dependência da produção externa.²⁷ Aqui novamente entra em questão não apenas a estrutura do planejamento nacional, mas também da política de planejamento regional do Estado com seus vizinhos e parceiros próximos (Streeck, 2021).

Assim, destaca-se a necessidade de um processo de desespecialização para pôr fim a dominação cega da economia de escala. Essa regressão da produção para a região corresponde a “fazer mais, comprar menos”²⁸ (Streeck, 2021, p. 466) e somente pode ser realizada por passos e deve ser guiada contra a evitar a concorrência por preços menores de produtos estrangeiros. Embora não faça menção, Streeck aparenta indicar à uma política de substituição de importações, na linha defendida pelo desenvolvimentismo cepalino²⁹. A mudança setorial e o combate às disparidades regionais podem ainda ser objeto de intervenção por intermédio de subsídios estatais.

A saída por intermédio do planejamento regional representa uma política industrial seletiva na busca pela autossuficiência nacional, o que é o oposto do que foi alcançado no âmbito dos tratados de livre comércio, assim como na UE.

²⁷ A pandemia da Covid-19, por exemplo, deixou claro os custos de grande parte da produção de circuitos eletrônicos ser concentrada no sudeste asiático, com uma grande carência de material em todos os países.

²⁸ “more make, less buy”. Tradução livre

²⁹ O desenvolvimentismo cepalino, que tem como grandes expoentes Raul Prebisch e de Celso Furtado, pode ser considerado uma das poucas abordagens econômicas genuinamente latino-americanas e que traz um conjunto de pensamentos e propostas voltados a tornar os países da região em economias desenvolvidas. O desenvolvimentismo cepalino enfoca, como o nome indica, em estratégias para tirar os países latino-americanos de seu estado de subdesenvolvimento, envolvendo estratégias para o desenvolvimento nacional e uma política de substituição de importações de produtos com valor agregado por produtos industriais nacionais. A ideia é utilizar o excedente obtido com a exportação de produtos primários para financiar o processo de industrialização. A Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL) da ONU acolheu Raul Prebisch, que publicou seus escritos mais relevantes nesse período, razão pela qual se faz referência aos estudos da CEPAL com o desenvolvimentismo (Fonseca, 2015).

Conectado com o ponto anterior, o terceiro aspecto indica que a saída da globalização econômica neoliberal envolve também um processo de crescimento baseado no consumo interno, assim como no aprimoramento dos bens e dos serviços públicos, que podem favorecer um melhor desenvolvimento nacional, como os sistemas de transporte público e logística, o sistema de saúde, a seguridade pública, o sistema escolar e universitário e também as redes físicas e sociais relacionadas com a socialização (Streeck, 2021).

A luta contra a mudança climática também pode ser inserida aqui, como um incentivo de que, no retorno à produção local, sejam promovidos meios de produção e produtos e serviços com menor impacto ambiental, envolvendo as tecnologias utilizadas nos processos da construção civil, uma substituição da matriz energética em favor de fontes de energia renováveis e o alcance de uma infraestrutura para veículos elétricos. Do mesmo modo, destacam-se investimentos em saúde pública e cuidado dos idosos, assim como investimentos em educação, pesquisa e desenvolvimento, para não depender da tecnologia estrangeira. Streeck (2021) ressalta que para a reversão do fluxo de uma economia voltada às exportações para uma economia voltada ao mercado interno mecanismos de política cambial e monetária podem ser utilizados pelo Estado. Para isso, a soberania monetária é um aspecto essencial.

O quarto ponto enfatizado por Streeck, conectado com o anterior, é o fortalecimento do que pode ser denominado como economia do dia a dia (*Ökonomie des Alltagslebens*) ou economia fundacional (*foundational economy*), o conjunto de bens e serviços que permitem uma vida normal moderna: a) sistema de transportes públicos; b) sistema de saúde; c) seguridade social; e) escolas e o sistema universitário. Ou seja, as redes físicas e sociais que permitem o funcionamento de uma sociedade.

Estes tipos de bens e serviços são públicos por natureza, no sentido de ou serem fornecidos diretamente pelo Estado, ou são fornecidos

pela iniciativa privada regulada pelo Estado e que podem ser objeto de escolha ou autodeterminação democrática, podendo ser considerados como bens e serviços pertencentes a um “comunismo do dia a dia” dentro de uma ordem ainda capitalista (Streeck, 2019). Esses bens e serviços públicos podem ser caros e por esse motivo são constantemente ameaçados pela busca do capital por privatização por obter lucro no fornecimento desses bens e serviços.³⁰

Por fim, o desafio de um Estado keynesiano-polanyiano é tornar-se menos dependente do capitalismo global e isto envolve um processo de menor exposição e dependência do ingresso do capital estrangeiro e também de uma retirada da sujeição às normas internacionais relacionadas ao livre-comércio e à livre circulação de capitais. Resgatando Keynes, a economia necessita ser nacional, mas acima de tudo o sistema financeiro, e este seria o caminho para uma menor dependência internacional que deixasse os países menos suscetíveis às crises geradas pelo sistema capitalista. Além disso, inclui-se aqui o desafio de combater a fuga do pagamento de impostos e de se promover controle de capitais e o cultivo de um capital próprio do país por intermédio de uma propriedade comum ou por meio de cooperativas, a participação minoritária do Estado em grandes empresas de caráter estratégico para o país, novas formas da propriedade para fins de moradia, individual ou coletiva. Todas essas possibilidades, dentro e para além do espectro do capitalismo como conhecido hoje, se fazem abertas e disponíveis para discussão dentro do modelo do Estado keynesiano-polanyiano.

As medidas aqui apresentadas apontam para uma redemocratização radical do capitalismo, um esforço para fazer com que a economia capitalista seja compatível com uma opinião pública igualitária

³⁰ Streeck (2021) enfatiza aqui o fato de que muitos dos serviços públicos outrora privatizados, como o fornecimento de água, piscinas públicas, dentre outros, foram reestatizados. Além disso, a pandemia do Coronavírus lançou dúvidas sobre um sistema de saúde integralmente privatizado. O mesmo pode se falar sobre a infraestrutura de transportes.

formada, o que pode indicar a construção de uma economia participativa (*Beteiligungsökonomie*), uma forma democracia econômica, que conduz a reprodução material da sociedade.

A democracia no modelo de Estado keynesiano-polanyiano aponta, então, para um regime pelo qual os cidadãos se tornam responsáveis pelo próprio destino, como autodefesa e autoadministração conjuntamente, como busca pelos interesses sociais e pela solidariedade em uma forma de agir ativa, no lugar de uma espera “passiva-regressiva” por uma cura ou por uma profissão de fé politicamente correta. A mudança proposta por Streeck (2021) aponta para uma prática comunitária autogerida, no lugar de um reformatório moral, como uma iniciativa própria baseada no reconhecimento de que em uma democracia o destino final não pode ser outro que aquele escolhido por cidadãos, que são responsáveis não somente pela escolha, mas também pelo resultado alcançado.

Apresentada a proposta de Streeck, na próxima seção avaliarei ela em conjunto com a proposta habermasiana.

5 O embate Habermas-Streeck: avaliação das vias de solução propostas

Um retorno ao debate entre Streeck e Habermas é praticamente inevitável. O fato de Streeck (2018) em *Tempo comprado* retomar a discussão da teoria das crises do capitalismo, bem como sua proposta de um “Bretton-Woods” europeu, foi o estopim de um embate com Habermas, manifesto em uma série de publicações entre os anos de 2013 a 2017. Pode-se considerar que a obra de 2021 seja a tentativa mais recente e mais robusta de resposta a Habermas.³¹

³¹ Não avançarei nesta publicação os termos do embate entre os dois autores na década passada, mas eles podem ser encontrados em minha tese (Santos, 2023).

Interessantemente, embora Streeck (2021) tenha também dirigido suas críticas ao modelo habermasiano, as menções a Habermas são tópicas. Streeck argumenta contra as tentativas de construção de uma governança global e também com os projetos de refundação da UE a partir de uma federação de Estados, mas não avalia ou mesmo argumenta sobre a solução habermasiana, como se ela estivesse fora de questão.

Assim, nesta seção assumo o desafio de buscar avaliar as propostas de ambos os autores e, considerando que os dois ingressam em um direcionamento utópico sobre a refundação tanto da UE, quanto também da ordem internacional global.

Habermas e Streeck apontam para duas direções de solução para a dupla crise do capitalismo neoliberal. Por um lado, a partir de Habermas tem-se caracterizada uma proposta de solução para cima, que reconhece que a forma para se lidar com os problemas de um capitalismo globalizado necessariamente passa por uma transposição da democracia para instâncias internacionais, Streeck, vai no sentido contrário com sua solução voltada para baixo, um retorno à dimensão do Estado nacional, como a única instância em que a democracia pode funcionar bem e ser dotadas de meio para o reacoplamento do sistema de produção com a sociedade, na linha de Polanyi. Este processo, poderia ser promovido a partir do modelo de Estado keynesiano-polanyiano.

Meu intuito aqui não é simplesmente fazer uma comparação entre modelos e os resultados propostos, afinal, tal comparação não é possível de maneira direta, dados os diferentes pressupostos que baseiam ambas visões e também a complexidade de se fazer uma matriz de comparação de propostas sobre formas de organização, que apontam para as linhas fundamentais do que caracterizaria uma ordem alternativa à atual, sem se tratar de um projeto esquemático e fechado de como os dois modelos propostos funcionariam, afinal, ambos autores se propõem a valorizar a democracia como a instância capaz de formular e validar uma ordem política distinta daquela atual. Assim, o que

buscarei é investigar alguns dos principais elementos que permitem compreender as duas propostas.

Como critério para se determinar qual seria um modelo mais adequado, considerarei qual de ambos se mostra uma utopia realizável, ou se ambos apontam para tal possibilidade, ou se nenhuma das hipóteses manifesta tal potencial. O ônus da prova recai especialmente sobre Streeck, considerando que a proposta habermasiana já foi e tem sido objeto de intenso recenseamento pela literatura e pelo próprio Streeck (2017).

O primeiro aspecto que gostaria de enfatizar e talvez um dos que ficam mais claros a partir dos embates entre Habermas e Streeck é que ambos os autores partem de perspectivas distintas para analisar o problema do capitalismo neoliberal globalizado. Enquanto Streeck desenvolve seu argumento a sob a perspectiva de um resgate da Economia Política, e com esta, problematizar a relação entre capitalismo e democracia no tempo presente e as formas pelas quais este liame, rompido pela evolução do capitalismo neoliberal pode vir a ser recuperado, Habermas apresenta nos escritos mais recentes, especialmente os posteriores a *Facticidade e Validade* uma perspectiva voltada mais à legitimidade democrática a partir do Direito democrático.³² Como Habermas (2012, 2014) enfatiza, suas contribuições a respeito da transnacionalização da democracia se dão no escopo de uma perspectiva sobre a constitucionalização do Direito Internacional.

Estes fundamentos tornam o debate em praticamente um cabo de guerra entre duas concepções irreconciliáveis sobre o Estado e sobre o potencial de uma ordem internacional pós-estatal. Streeck (2021) discute esse conjunto de relações sob a perspectiva voltada a como o capitalismo neoliberal globalizado procurou impor um sistema de Estados

³² Sobre este ponto, destaco a análise de Pinzani (2022), de que se as acusações de um déficit sociológico na teoria de Habermas, especialmente da TAC eram infundados, estas críticas poderiam ter mais fundamento quando dirigidas a *Facticidade e Validade* e à produção posterior a essa obra de Habermas.

conformado sob a forma de uma governança global neoliberal, que esvazia o espaço de ação dos Estados, minando as possibilidades de controle democrático da economia no âmbito dos Estados, por decisões implantadas em instâncias superiores e a União Monetária Europeia é para ele claramente o exemplo disso, de forma que qualquer tentativa de maior integração europeia implicará na constituição de uma ordem superior hegemônica, um Superestado ou uma Federação de Estados desprovidos de soberania. Assim, para Streeck não há alternativa alguma nos termos de uma ordem política supranacional. Chama a atenção, todavia, que Streeck não argumenta de forma explícita contra o projeto habermasiano em seu livro, o que surge apenas em alguns comentários esparsos, como se tais proposições não fossem dignas de nota e, nessa linha, Streeck defende que com a derrocada do projeto neoliberal global nos encontramos presos (*Steckengeblieben*) em uma situação irresoluta e sem alternativas à vista.

Habermas (2001, 2012, 2014), por outro lado, reconhece que na fase do capitalismo globalizado o fato da construção de uma ordem internacional baseada em instituições que, a despeito de não serem formadas por representantes democraticamente eleitos, efetivamente decidem questões que impactam na vida das pessoas, o que já ocorre na dimensão da ONU e de outros organismos internacionais, mas é ainda mais patente no âmbito da EU, traz o desafio de como se legitimar as instâncias decisórias e garantir que elas estejam baseadas na soberania popular, condição para a cooriginariedade entre Direito e Democracia, o que permite um sistema composto por normas que são ao mesmo tempo assentidas e destinadas aos mesmos cidadãos. Para poder resolver essa questão, Habermas (2012) procura apresentar novas concepções sobre o conceito de soberania e de cidadania, assim como a perspectiva a partir da qual o vínculo entre cidadãos de diferentes Estados-nacionais, unidos sob uma ordem política comum pode ser constituído a partir da solidariedade ou ainda sobre o reconhecimento dos direitos humanos.

Conectado com o argumento apresentado acima, fica claro que Habermas (2012, 2014) procura fornecer um critério normativo para a possibilidade de uma organização supranacional dotada de soberania no caso europeu, o vínculo que pode servir de liame para pessoas que não são cidadãos do mesmo Estado-nacional, mas que se reconhecem como integrantes de uma comunidade política maior, como a União Política Europeia proposta, é a solidariedade civil que pode também surgir fora dos limites de um Estado-nacional. No âmbito global, não se pode esperar no estágio atual que as pessoas reconheçam um vínculo de solidariedade com pessoas de outras partes do globo, mas o reconhecimento e a busca por proteção dos direitos humanos podem ser o critério que funda uma ordem normativa transnacional.

Agora, qual é o fundamento normativo que sustenta a proposta de Streeck? Esta é uma pergunta que o referido autor não responde e, do mesmo modo, da leitura de seu livro mais recente não se encontra tal fundamento. Com efeito, assim como já verificado em *Tempo Comprado*, a capacidade descritiva de Streeck no sentido de permitir a formulação de um diagnóstico do tempo presente é particular e se deve a uma capacidade de integrar a literatura econômica, sociológica, filosófica e ainda de uma análise de dados empíricos que permitem ao autor formular uma abrangente leitura do tempo presente. O livro de 2021 nesse sentido, é um esforço ainda mais amplo para apresentar a dupla crise do capitalismo neoliberal e como nos encontramos presos diante dela no momento atual.

Todavia, no momento de propor a solução, de como promover um reacoplamento (*Rückbettung*) entre economia e sociedade, mediante um controle democrático da economia, Streeck (2021) resgata as propostas de Keynes e de Polanyi para a partir delas apresentar um modelo alternativo, sem apresentar o fundamento pelo qual tal proposta seria de fato desejável. Refletindo sobre a construção do autor, verifica-se que, quando muito, Streeck guiado pelo princípio de que quanto maior for a ordem social, maior será sua complexidade e menor será a

capacidade de condução dessa forma social, o que se faz com um recurso ao economista Herbert Simon, para defender uma forma de complexidade decomposta (*zerlegte Komplexität*). Resultado disso é não somente a oposição contra uma ordem política transnacional, quanto também a defesa recorrente no livro de que Estados menores têm melhores condições de lidar com os desafios da vida moderna do que grandes Estados, de onde vem a questão: e o que fazer com o fato de que o mundo é composto por diversos grandes Estados? Questão que tratarei mais adiante.

Assim, há efetivamente uma nostalgia de Streeck do tempo quando as soluções de contenção do capitalismo se davam na dimensão do Estado, um tempo em que ainda que o capitalismo já funcionasse de forma global, não se fazia presente a globalização neoliberal, com o avanço das companhias multinacionais, com o avanço também da financeirização e dos mecanismos de governança global, fatores que tornaram improvável se pensar que um simples retorno da ênfase na soberania nacional democrática seja capaz de fazer frente aos desafios postos não somente no contexto da dupla crise do capitalismo, mas também de outras questões que necessitam como os problemas relacionados com a mudança climática ou mesmo com a regulação das *big techs*. Essa nostalgia do Estado repercute, dessa forma, em uma perspectiva de um modelo de Estados que faça políticas regionais, sem, todavia, conceder parte da soberania para organismos supraestatais.

Alguém poderia considerar que o fundamento normativo streeckiano está em sua ênfase na democracia, enquanto instância capaz de um processo de tomada de decisão coletiva, de exercício da soberania popular contra os imperativos de um capitalismo neoliberal globalizado. Todavia, Streeck (2021) não deixa claro ao longo de todo o livro qual é o significado de democracia ou mesmo qual é o fundamento normativo da democracia da forma como ele a pensa. Certamente, Streeck não concebe a democracia como um mero mecanismo de agregação de preferências individuais ou também não confia

cegamente no modelo democrático-representativo do presente, mas Streeck não deixa claro qual seria o modelo de democracia que poderia existir dentro de um Estado keynesiano-polanyiano, ainda que seja possível encontrar pontualmente críticas a uma perspectiva deliberativa da democracia, como parte do tom crítico de Streeck apresenta às propostas habermasianas³³. Streeck faz uma comparação entre uma democracia social e uma democracia liberal, mas não aprofunda esses elementos, para se poder falar em uma base democrática de sua teoria e sequer define o que se entende por uma democracia social inserida dentro de uma sociedade capitalista.

Streeck (2021) também aponta que o modelo de Estado keynesiano-polanyiano pode permitir que a democracia represente uma efetiva responsabilidade dos cidadãos por seu destino coletivo, uma forma de autodefesa e de autogoverno que permita uma prática comunitária autorresponsável. Todavia, não se encontra no autor uma perspectiva mais robusta sobre a forma de democracia que permitiria a realização destes objetivos, ou mesmo se a democracia não é outra instância cooptada pelo capitalismo neoliberal a tal ponto, de que este caminho indicado se torna inviável.

Streeck (2021), assim não é capaz de propor uma solução efetiva à crise política que ele diagnostica. No contexto de sociedades fragmentadas, do ressurgimento da direita radical e antidemocrática, de uma verdadeira destruição das bases de uma sociedade democrática, como é possível enfatizar a democracia como valor a ser defendido e como elemento fundamental para um reacoplamento da economia na sociedade?

Enfim, no embate entre Habermas e Streeck, considerada a ótica da democracia, Streeck possui um desafio maior, com o qual não sei se

³³ Streeck (2021) critica a democracia deliberativa, no sentido de promover a democracia em uma postura moral (*moralische Haltung*) cosmopolita, no lugar de uma instituição plebeia (*plebejischen Institution*), que resulta em na democracia como um sistema de valores despoloetarizado (*Demokratie als entpoloetarisiertes Wertesystem*).

o autor está efetivamente comprometido, de apresentar qual seria a sua teoria democrática, ou mesmo, qual perspectiva democrática seria um fundamento para sua teoria. Esta é uma grande falta para um autor que justamente se propõe de partida a resgatar a possibilidade de ação democrática contra o globalismo neoliberal. Habermas, por outro lado, apresenta sua proposta de solução baseado em uma longa construção do entendimento sobre a democracia, com maior ênfase também a partir de *Facticidade e Validade*, mas que se faz presente em outros textos, como o capítulo sobre os *Três modelos normativos de democracia* (Habermas, 2018). Se Streeck (2021) não entende que uma perspectiva deliberativa sobre a democracia é capaz de fazer frente aos desafios postos no contexto da dupla crise do capitalismo neoliberal, ele não apresenta efetivamente qual seria o modelo democrático que seria desejável.

Prosseguindo, gostaria de enfatizar algumas questões problemáticas, que não são claramente resolvidas por Streeck (2021) ou que ficam em aberto. A seguir considerarei (a) a defesa de Streeck a um regime de pequenos Estados como a forma adequada para se lidar com os desafios do capitalismo global neoliberal, (b) questionarei a possibilidade de implantação do sistema de Estados keynesiano-polanyiano (c) também argumentarei se o modelo keynesiano-polanyiano não demanda ou implica em uma defesa de um novo desenvolvimentismo, considerando quem teria capacidade de autarquia no contexto atual e (d) avaliarei se a proposta de Streeck, embora pretensamente global, não olha apenas para uma alternativa à extinção da EU.

Considerando a defesa de Streeck (2021) dos pequenos Estados (*Kleinstaaterei*), este é um argumento problemático. Primeiramente, a análise do autor se baseia em estudos que focam a comparação entre Estados europeus grandes e pequenos, não havendo uma distinção entre o desempenho dos países pequenos e mais ricos, com uma economia extremamente voltada à exportação, como Bélgica e Países Baixos, com outros países de renda menor, como Portugal e Grécia. Streeck aponta diversas razões pelas quais Estados menores potencialmente

têm mais condições de enfrentar os problemas da atualidade, por terem a ser mais homogêneos e com menor nível de complexidade do que Estados grandes. No entanto, Streeck não inclui em sua discussão a capacidade de Estados pequenos e pobres de fazerem este movimento, países em que inclusive a ausência de níveis adequados de uma acumulação primitiva, torna difícil se pensar em um processo de desenvolvimento nacional pelas próprias forças, como os países africanos que dependem de transferências internacionais para funcionar.³⁴

Streeck (2021) é certo em criticar a necessidade de se repensar a UE, como uma nova forma de união de Estados, que não possua um caráter quase-federal, com uma estrutura central separada do controle democrático representada pela tecnocracia de Bruxelas e também de Frankfurt. Agora, Streeck não deixa claro se a solução seria promover não somente a extinção da UE para então se construir algo novo e do zero, mas também dos grandes países europeus, como é o caso da própria Alemanha e França que, como países populosos, caem no conceito de grandes Estados. Para além das fronteiras europeias, o que dizer então de Brasil, Estados Unidos, Rússia, China, Argentina, Austrália, etc.? Esperar pela divisão dos Estados nacionais é cair em uma utopia irrealizável do mundo dos Estados pequenos, que representa os mesmos problemas que Streeck diagnostica na defesa de uma ordem supranacional: as fronteiras dos Estados, por mais que possam estar baseada em conflitos armados e até mesmo no extermínio de populações originárias, são fronteiras estabilizadas na maior parte dos países do globo.

Olhando para o Brasil, em meio a toda convulsão social, as referências a separar o Brasil do nordeste não implica em uma proposta séria de pessoas que realmente pensam que os Estados do nordeste

³⁴ Com base em dados do FMI, Allen (2021) aponta para o fato de que países como Cabo Verde, Comores, Gâmbia, Lesoto e o Sudão do Sul receberam mais de 10% do seu PIB proveniente de transferências internacionais. Além disso, em uma pesquisa 47% dos lares (*households*) de Gâmbia se declararam dependentes de transferências internacionais, incluídas aqui as remessas oficiais de países ricos e também as transferências particulares feitas por imigrantes.

deveriam ser excluídos da federação, o que, aliás, nem é possível de acordo com a Constituição de 1988. Do mesmo modo, movimentos como “O sul é o meu país” não são capazes de captar o sentimento local sob a forma de um desejo efetivo de separação do Rio Grande do Sul ou dos três Estados do sul. Aliás, nos termos da proposta de Streeck não seria suficiente apenas fatiar a República Federativa do Brasil em 27 Estados nacionais autônomos, como também provavelmente São Paulo, com uma população de mais de 40 milhões, comparável à Espanha, Itália e à vizinha Argentina, necessitaria ser dividido também para formar um Estado pequeno.

Enfim, isso somente mostra como é improvável avançar seriamente em uma defesa de uma ordem internacional de pequenos Estados. Se a esperança do modelo streeckiano repousasse apenas na redução do tamanho dos Estados, sua proposta já teria de lidar com fato de que o mundo já se encontra dividido em organizações estatais que fora da região da Europa são consideravelmente grandes, e que ainda assim podem funcionar como regimes democráticos.³⁵

Entendo que a força ou a relevância do argumento de Streeck não repousa nessa tese dos Estados pequenos (*Kleinstaaterei*) e que o argumento em favor de uma ordem internacional voltada ao planejamento regional poderia permitir que Estados grandes e pequenos coexistiam e ingressem em relações de cooperação entre si e não estritamente voltadas ao benefício econômico dos países e de suas empresas.

Uma outra questão que surge então é em que medida a solução streeckiana poderia ser viável, considerada a ordem internacional atual? Streeck (2021) aponta que o momento atual representa um contexto favorável a se pensar no planejamento regional como alternativa, semelhante à época de Polanyi. Streeck compara, nesse sentido, a

³⁵ Deixo de lado aqui a questão se estes regimes democráticos dos Estados grandes funcionam bem.

posição atual da China com a da URSS da análise de Polanyi, considerando-a uma potência econômica que não mostra até aqui pretensões de ser uma nova potência hegemônica global. Por outro lado, os Estados Unidos hoje enfrentam desafios que não fazem deles os grandes defensores de uma governança global.

Todavia é de se lançar dúvidas sobre estes argumentos. Ainda que Streeck não se comprometa a fazer uma análise conjuntural aprofundada, eles procura interligar o contexto em que ele escrevia o livro, entre 2020 e 2021, com Polanyi em 1945 olhando para o fim da 2ª Guerra Mundial e argumentando em favor de uma ordem internacional fundada no planejamento regional. É de se questionar as alegadas baixas pretensões hegemônicas da China, considerado o fato de que nos últimos 20 anos a China tem se tornado o principal parceiro comercial, ou seja, a principal nação que faz comércio com boa parte de outras nações do mundo, o que não ocorria com a URSS, e que tem gerado uma escalada de tensão comercial na relação entre EUA e China.

Um terceiro aspecto a ser considerado é o fato de que a proposta de um Estado guiado pela autossuficiência nacional em muito recorda o desenvolvimentismo, enquanto movimento econômico que busca retirar um país do nível de atraso através de um conjunto de estratégias, em sua maioria promovidas pelo Estado, no sentido de melhorar o desenvolvimento econômico de um país. Uma das propostas identificadas no pensamento cepalino é o uso de políticas de substituição de importações como mecanismo de promover e avançar uma indústria nacional que supra as necessidades da economia, no lugar da importação dos produtos do exterior. Em alguns pontos a argumentação de Streeck aparenta apontar para uma perspectiva desenvolvimentista, embora o autor não faça menção não somente ao pensamento cepalino.

Embora a proposta streeckiana não fique restrita ao âmbito de uma teoria desenvolvimentista, já que se dirige tanto a países centrais, desenvolvidos, quanto aos países periféricos, as propostas de como reduzir a dependência externas dos países em muito recordam as

estratégias desenvolvimentistas. Esse ponto traz a questão sobre quais nações seriam mais capacitadas de se dirigir em favor a uma autossuficiência nacional e quais outras teriam mais dificuldades ou também sobre como o planejamento regional poderia auxiliar a suprir os problemas das nações que atuam de forma coordenada. Além disso, uma proposta como a de Streeck não considera os efeitos potencialmente danosos de uma estratégia dessas para nações que têm uma maior proeminência justamente pelos excedentes de exportações que elas são capazes de gerar, como é o caso de países como Alemanha, Bélgica, Países Baixos ou mesmo a Coreia do Sul.

Esta reflexão nos conduz a um último ponto, que é referente ao destinatário da proposta de Streeck (2021). Aparentemente Streeck discute os problemas da excessiva integração econômica global e apresenta uma proposta alternativa ao capitalismo neoliberal globalizado, mas na prática a proposta do Estado keynesiano-polanyiano considera muito mais os Estados europeus, especialmente os participantes da União Monetária Europeia e vislumbra uma solução europeísta, mas não dependente da UE, no sentido de substituir uma ordem internacional verticalizada e que limita a soberania dos Estados europeus, substituindo-a por uma ordem cooperativa e confederada de Estados europeus. Nesse ponto vale citar aqui uma parte do último parágrafo do livro, em que Streeck (2021, p. 511) diz:

Como resultado, sobre as ruínas do emperrado “projeto europeu” da UE, poderia surgir um continente de Estados de pequeno e médio porte pacíficos, dotados dos mesmos direitos, cooperando entre si, que não têm outra escolha, a não ser assumir a responsabilidade democrática por conta própria, para a qual seus cidadãos também poderiam levá-los, se necessário.³⁶

³⁶ „Im Ergebnis könnte auf den Ruinen des steckengebliebenen ‚europäischen Projekts‘ der EU ein Kontinent friedlicher, gleichberechtigt miteinander kooperierender Klein- und Mittelstaaten entstehen, die keine andere Wahl haben, als jeweils für sich auf jeweils eigene Rechnung eine demokratische Verantwortung zu übernehmen, zu der

Com efeito, Streeck por um lado enfatiza sua posição como um eurocético mas, por outro, revela uma confiança no histórico da integração europeia, de forma que uma união que também nasceu do espírito de não se ver mais guerras entre países europeus, permita que os Estados europeus permaneçam na direção de uma integração mesmo com o fim do Euro ou mesmo com o fim da UE. Streeck deposita sua expectativa novamente na responsabilidade democrática, embora não saibamos que tipo de democracia Streeck tem em mente. Todavia, isso pode ajudar a explicar por que o autor se ocupou pouco do desafio de como desintegrar um mundo economicamente integrado, pois Streeck tem em mente um passo para trás da integração europeia como visão mais clara. Falta a Streeck, nesse sentido, delinear de maneira mais clara quais seriam suas propostas para o resto do globo.

Considerado tudo o que foi até aqui apresentado, uma questão que surge é se a democracia é importante para Streeck por ser o melhor mecanismo para controlar o processo de expansão do capitalismo neoliberal, ou a democracia importa como um valor em si, devendo-se promover a redemocratização da sociedade e dotá-la nesse caminho de meios efetivos para poder controlar o capitalismo? Esta questão é relevante, pois se formos analisar de um ponto de vista pragmático (ou realista?) o país que tem apresentado o maior sucesso em controlar ou guiar o processo de expansão do capitalismo é a China, que o faz sabidamente não comprometida com um projeto democrático.³⁷

ihre Bürger sie notfalls auch ziehen könnten”.

³⁷ A política de Covid zero adotada pelo governo Chinês é um exemplo disso. Trata-se de uma política que somente um governo não democrático seria capaz de implementar, considerados todos os custos não somente econômicos, mas principalmente sociais de uma medida tão severa de controle da difusão do vírus. A política teve um grande custo não somente para a economia chinesa, mas também para a economia mundial. Não só isso, ainda com protestos da população chinesa ou mesmo com protestos de países ou organizações estrangeiras, a China manteve a política, assumindo todos os custos sociais, de vidas e econômicos que ela poderia trazer.

Se o objetivo é controlar o capitalismo, custe o que custar, doa a quem doer, um governo autoritário pode ser muito mais eficaz do que um democrático. E se o governo chinês decidisse em um determinado momento adotar medidas para conter o impacto das emissões chinesas no globo, certamente ele seria capaz de fazê-lo com muita agilidade e impondo a decisão a todas suas empresas, o mesmo podendo ser dito de uma decisão do governo por controlar ou fracionar todas as grandes empresas de tecnologia cujas bases de dados tivessem controle sobre os cidadãos chineses. Aliás, vale acrescentar que as *big techs* estadunidenses sequer têm atuação autorizada no país, o que reforça o ponto de que se o objetivo é simplesmente resolver os problemas mundiais, um governo como o chinês está dotado de melhor capacidade de ação do que um governo democrático.

Nesse sentido, a esperança vazia em uma solução democrática, ou que os cidadãos, se pudessem, forçariam democraticamente seus governos a adotarem as medidas necessárias para o controle do capitalismo, para conter a catástrofe climática ou mesmo controlar as *big techs* não mostra um prognóstico adequado. É necessária uma razão para uma perspectiva democrática e, nesse sentido, Habermas traz elementos que justificam o seu argumento no sentido da democratização transnacional, baseada em uma perspectiva de que os cidadãos não sejam meros destinatários das leis, mas que sejam verdadeiros autores da norma a qual estão sujeitos, na condição de cidadãos, seja de um Estado-nacional, seja como pessoas dotadas de uma dupla cidadania, também atrelada a uma democracia transnacional europeia ou mesmo global.

Sob essa perspectiva, Streeck (2021) apresenta um poderoso diagnóstico do tempo presente e como nos encontramos presos entre uma crise econômica e política, mas não apresenta uma solução satisfatória para ambas as crises. O modelo de Estado e de relações internacionais keynesiano-polanyiano não se mostra como uma alternativa mais realizável do que a proposta habermasiana. Dessa forma, ainda

que o processo de democratização transnacional habermasiano ainda se mostre distante, este se mostra uma alternativa mais viável, no sentido de uma utopia realizável.

Como uma última reflexão, destaco que ainda que estejamos sob as amarras de uma economia globalizada e interligada de acordo com o projeto neoliberal, os Estados-nacionais ainda têm mais capacidade de ação do que é assumido por parte da literatura. Não considero que os Estados-nacionais sozinhos sejam capazes de se desfazer do capitalismo ou mesmo empregar mecanismos eficazes de combate à questão climática, mas certamente têm meios para disciplinar essas duas questões, bem como adotar medidas legislativas mais firmes quanto à atuação das *big techs*. Nesse sentido, o Estado-nacional tem mais margem de ação do que é convencionalmente dito e possui meios para atuar no contexto dessa dupla crise. Como o Estado deveria fazer isso, todavia, é uma questão que fica para além do escopo desta pesquisa.

6 Considerações finais

Esta pesquisa foi desenvolvida com o objetivo de avaliar duas propostas de solução à dupla crise do capitalismo neoliberal, considerando o projeto habermasiano de uma transnacionalização da democracia, assim como a contraproposta streeckiana de uma solução para baixo a partir do modelo de Estado keynesiano-polanyiano.

Ao analisar ambos os modelos, foi possível verificar que Streeck (2021) não conseguiu apresentar uma proposta de solução tão robusta quanto a de Habermas (2012, 2014) e isso considera as diversas dimensões de análise apresentadas na seção 5. Gostaria de enfatizar aqui o fato de que falta à proposta de Streeck um critério normativo que justifique porque o autor entende que o retorno à dimensão dos Estados-nacionais e sua remodelação, no sentido de se tornarem Estados-keynesianos-polanyianos é necessária ou desejável. Streeck defende que

esse modelo permite um reacoplamento entre economia e sociedade, mas isso não fica claro em sua exposição. Além disso, na ausência de uma teoria democrática, a esperança de Streeck de uma retomada do controle democrático sobre o capitalismo se mostra uma esperança ao vazio. Retomando a frase descrita na epígrafe desta investigação, se, como alega Streeck (2014) não é possível fazer teoria democrática sem uma Economia Política, Streeck permaneceu apenas no âmbito da Economia Política, ausente e ainda por apresentar uma teoria democrática correspondente.

Assim, concluo minha pesquisa entendendo que Streeck não foi capaz de apresentar uma solução alternativa à de Habermas. Enquanto Habermas desenvolve um esforço de ampliar as imaginações políticas, para que se possa conceber uma noção de soberania popular para além dos limites dos Estados-nacionais, sem a necessidade de se defender ou promover um governo global ou uma federação internacional de Estados, Streeck aparenta estar apegado a uma nostalgia do Estado-nacional enquanto instância ainda potente de poder fazer controle aos processos de acumulação de capital e à distribuição dos resultados da produção econômica.

Isto não quer dizer que a solução habermasiana se mostre viável em um horizonte próximo, ela ainda nos permanece distante, como a visão cosmopolita de todos se reconhecerem como iguais em uma comunidade internacional. Todavia, a proposta habermasiana é ainda mais concreta que a tentativa de solução apresentada por Streeck.

Este trabalho se estendeu até este ponto, mas existem aspectos que ainda permanecem em aberto e que podem servir de base para futuras investigações sobre o tema. Um primeiro projeto que gostaria de enfatizar como uma possível continuidade dessa pesquisa é a investigação sobre que tipo de democracia poderia reconquistar a capacidade de controle da economia e reverter o processo em andamento de destruição das bases de uma sociedade democrática, se isso ainda for possível. A questão aqui então envolve investigar primeiro se é possível

reconstruir o demos, após o projeto neoliberal de desconstrução e de eliminação do político, em favor de uma tutela de uma “esfera privada ampliada” (BROWN, 2021), para em seguida investigar que tipo de democracia permitiria esse processo e poderia servir de um contraponto ao modelo atual.

Um outro caminho de investigação que ainda se encontra em aberto e apontado por Pinzani (2022) seria uma tentativa de atualizar o diagnóstico habermasiano dos problemas de legitimação, de olho no contexto do capitalismo neoliberal globalizado. Embora me baseie nos estudos de Habermas de 1973, não me comprometi em fazer essa atualização de diagnóstico, que envolveria empregar as categorias que serviram de referência para a análise daquele livro.

Uma outra questão que demanda investigações futuras envolve os desafios postos não somente pelo capitalismo neoliberal globalizado, mas também a questão da catástrofe ambiental, talvez o verdadeiro limite ao processo de acumulação capitalista. Com efeito, como Piketty (2014) apresenta, o pensamento econômico foi construído a partir de sucessivas visões de uma catástrofe que seria o fim dos processos econômicos, mas agora tem-se uma situação que realmente pode se tornar o limite do sistema.

Além da catástrofe ambiental, a ascensão das *big techs* é um outro ponto que merece maior atenção e que representa uma grande ameaça à possibilidade da democracia conforme argumenta Bartlet (2018). Assim, a forma como as grandes companhias de tecnologia atualmente têm a possibilidade de influir nas decisões governamentais ou mesmo no processo democrático é um fenômeno que se conecta, é claro, com a questão do capitalismo neoliberal, mas que representa um outro fenômeno de análise. Nessa mesma linha, o desafio representado pela evolução da inteligência artificial é um outro ponto de investigação, que por um lado é recebido com perspectivas de auxiliar na qualificação do processo democrático mas que por outro lado (minha posição inclusive) é uma outra forma de ameaça à soberania popular democrática.

O que fica claro é que esta pesquisa se finaliza, mas não o campo de estudos ou as possibilidades de investigação. E com isso, fica em aberto o desafio sobre como é possível pensar uma forma de organização social democrática, justa e igualitária capaz de lidar com a forma das relações sociais e econômicas no contexto da dupla crise do capitalismo neoliberal.

Referências

- ALLEN, C. *Remittances in sub-saharan africa: an update*. 2021. Disponível em: <https://www.imf.org/-/media/files/publications/covid19-special-notes/en-special-series-on-covid-19-remittances-in-sub-saharan-africa-an-update.ashx>.
- BARTLETT, J. *The people vs tech: how the internet is killing democracy (and how we save it)*. London: Penguin, 2018.
- BELLO, W. *Deglobalization. Ideas for a new world economy*. London, New York: Zed Books, 2004.
- BROWN, W. *Undoing the demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*. Cambridge (Ma): Zone, 2015.
- BROWN, W. *Nas ruínas do neoliberalismo: ascensão da política antidemocrática no ocidente*. Tradução de Mario A. Marino e Eduardo A. Camargo Santos. São Paulo: Politeia, 2021 [2019].
- FONSECA, P. C. D. Desenvolvimentismo: a construção do conceito. In: Dathlein, r (Org.). *Desenvolvimentismo: o conceito, as bases teóricas e as políticas*. Porto alegre: UFRGS, 2015. p. 13-72.
- HABERMAS, J. Jenseits des nationalstaates? Zu einigen folgeproblemen der wirtschaftlichen globalisierung. In: Beck, U. (Hrsg.). *Politik der globalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, p. 67-84.
- HABERMAS, J. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. Tradução De Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001 [1998].
- HABERMAS, J. *Sobre a constituição da Europa*. Tradução De Denílson Luis Werle, Luiz Repa E Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2012 [2011].
- HABERMAS, J. *Na esteira da tecnocracia: pequenos escritos políticos xii*. Tradução De Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014 [2013].

- HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de Denílson Luis Werle. São Paulo: Unesp, 2018 [1996].
- HABERMAS, J. *Facticidade e validade*. Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia. Tradução de Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2020 [1992].
- JÖRKE, D. *Die grösße der demokratie*. Über die räumliche Dimension von Herrschaft und Partizipation. Berlin: Suhrkamp, 2019.
- KEYNES, J. M. National self-sufficiency. *The Yale Review*, v. 22, n. 4, 1933. Disponível em: <http://gesd.free.fr/knat33.pdf>. Acesso em: 26 mar. 2023.
- NUNES, R. *Do transe à vertigem: ensaios sobre bolsonarismo em um mundo em transição*. São Paulo: Ubu, 2022.
- PIKETTY, T. *O capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. Rio De Janeiro: Intrínseca, 2014 [2013].
- PIKETTY, T. *Capital e ideologia*. Tradução de Dorothée de Bruchard e Maria Fátima Oliva do Couto. Rio De Janeiro: Intrínseca, 2020 [2019].
- PINZANI, A. Apresentação à edição brasileira. In: Habermas, J. *Sobre a constituição da Europa*. Tradução de Denílson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, p. XI-XXI, 2012 [2011].
- PINZANI, A. Habermas and capitalism: a historic overview. *Cadernos de filosofia alemã*, 27(2), 2022, p. 51-68. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v27i2p51-68>. Acesso em: 15 abr. 2023.
- POLANYI, K. *A grande transformação: as origens da nossa época*. 2. ed. Tradução De Fanny Wrobel. Rio De Janeiro: Elsevier, 2012 [1944].
- POLANYI, K. Universal capitalism or regional planning? *The London Quarterly Of World Affairs*, v. 10, n. 3, 2012 [1944], p. 86-91. Disponível em: https://www.karlpolanyisociety.com/Wp-Content/Uploads/2018/10/Universal-Capitalism-Or-Regional-Planning_E.Pdf. Acesso em: 15 Mar. 2023.
- REICH, R. *Saving capitalism: for the many, not the few*. New York: Vintage, 2016.
- SAMUELSON, P. A. The way of an economist. In: Samuelson, P. A. (ed.). *International economic relations: proceedings of the third congress of the international economics association*. London: Macmillan, 1969, p. 1-11.

- SANTOS, T. M. *Problemas de legitimação no capitalismo neoliberal*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, 2023. 236f. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/250253>. Acesso em: 15 fev. 2025.
- STREECK, W. The crisis in context: democratic capitalism and its contradictions. *Mpifg discussion paper*. Köln: Max-Planck-Institut Für Gesellschaftsforschung, 2011. Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1950558. Acesso em: 20 nov. 2022.
- STREECK, W. *Tempo comprado: a crise adiada do capitalismo democrático*. Tradução de Marian Toldy e Teresa Toldy. São Paulo: Boitempo, 2018 [2013].
- STREECK, W. Small-state nostalgia? The currency union, Germany, and Europe: a reply to Jürgen Habermas. *Constellations*, v. 21, n. 2, 2014, 213-221. Disponível em: 10.1111/1467-8675.12083. Acesso em: 14 nov. 2022.
- STREECK, W. What about capitalism? Jürgen Habermas's project of a European democracy. *European political science*, v. 16, 2017, p. 246-253. Disponível em: doi: 10.1057/eps.2016.3. Acesso em: 14 nov. 2022.
- STREECK, W. Der alltägliche Kommunismus: eine neue Ökonomie für eine neue linke. *Blätter für deutsche und internationale politik*, v. 64, n. 6, 2019, p. 93-105. Disponível em: <https://www.blaetter.de/ausgabe/2019/juni/der-alltaegliche-kommunismus>. Acesso em: 24 abr. 2023.
- STREECK, W. *Zwischen Globalismus und Demokratie*. Politische Ökonomie im ausgehenden Neoliberalismus. Berlin: Suhrkamp, 2021.
- WOLF, M. In defence of democratic capitalism. *Financial times*. 2023. Disponível em: <https://www.ft.com/content/877d1a2d-67df-46a4-a3af-8e28198b944a>. Acesso em: 28 jan. 2023.

Revisitando o Equilíbrio Reflexivo Amplo numa Teoria Crítica da IA

Nythamar de Oliveira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.223.12>

1 Introdução

Neste artigo, proponho uma reformulação do equilíbrio reflexivo amplo (*wide reflective equilibrium*), como foi originariamente concebido por John Rawls e posteriormente evocado por eticistas e teóricos da Bioética, Neuroética e, mais recentemente, da Ética da Inteligência Artificial (IA)². Em última análise, trata-se de elaborar o que seria uma teoria crítica decolonial da IA, visando a uma reconstrução normativa, desde uma perspectiva teórico-crítica no Brasil e na América Latina, de um *ethos* democrático que, apesar de suas fraquezas e déficits normativos, seja capaz de promover uma democracia cada vez mais deliberativa, participativa e igualitária, fazendo uso extensivo de novas tecnologias digitais (abrangendo sistemas de IA e governança digital) na atual conjuntura geopolítica monopolizada pelas *high techs* e teorias

¹ Professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e Bolsista de Produtividade do CNPq - nível C1. E-mail: nythamar@yahoo.com

² Este texto reflete os resultados parciais de dois projetos de pesquisa em andamento: “Uma Teoria Crítica Decolonial da Tecnologia: Naturalismo, Normatividade, Inteligência Artificial” (PQ CNPq Processo 310285/2023-2) e Projeto RAIES (Rede de IA Ética e Segura, 2022-26), apoiado com fomentos da FAPERGS e do CNPq-MCTI, perfazendo mais de R\$3.500.000,00, incluindo a criação de uma plataforma digital RAIP (Responsible AI Platform): <https://raies.org/>.

desenvolvidas em países do Atlântico Norte. A IA está em todas as áreas do saber e tem encontrado aplicabilidade em todos os segmentos e atividades da existência humana. Sabemos, por exemplo, que hoje o campo da Inteligência Artificial e Sustentabilidade se tornou uma área de investigação interdisciplinar emergente, dentro do contexto das Humanidades e Ciências Sociais Aplicadas, e ganhou popularidade em todo o mundo nos últimos anos. Organizações privadas, públicas e não-governamentais têm publicado diretrizes propondo uma IA sustentável capaz de promover a sustentabilidade (ambiental, social e econômica), através de princípios éticos para a regulação e a governança de sistemas inteligentes autônomos, incluindo também projetos de educação ambiental e letramento digital, de forma a integrar regiões do Sul Global e de promover uma maior interlocução com sociedades do Atlântico Norte. No entanto, regiões como a América Latina e o chamado Sul Global, continuam excluídas deste debate, até o momento bastante monopolizado pelos Estados Unidos, União Europeia e países da Commonwealth (UK, Canadá, Austrália e Nova Zelândia). No Brasil, o Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovações (MCTI) prevê investir R\$500 milhões no Programa de Sustentabilidade e Energias Renováveis para IA, como parte do Plano Brasileiro de Inteligência Artificial (PBIA).³ Nossa pesquisa no Instituto Nacional de IA e Sustentabilidade (INCT-IAS) se propõe a preencher essa lacuna e assumir o protagonismo através da proposição de diretivas para a implementação de políticas públicas digitais, na consultoria ético-jurídica-educacional junto a desenvolvedores e empresas que produzem aplicações por meio de sistemas de IA e fornecendo estruturas e programas educacionais para a sociedade brasileira, assim como em outras cidades, regiões e em outros países. Trata-se de implementar um projeto de pesquisa

³ Conferir a notícia no Portal do MCTI: <https://www.gov.br/mcti/pt-br/acompanhe-o-mcti/noticias/2025/02/pbia-preve-r-500-milhoes-para-data-centers-verdes-que-alias-tecnologia-e-sustentabilidade>. Nosso projeto de criação de um INCT-IAS na PUCRS, a partir da RAIES, foi aprovado em 20/03/2025 com um fomento de quase R\$ 15 milhões.

interdisciplinar de forma a educar para o uso crítico, ético e responsável da IA considerando a sustentabilidade ambiental, social e econômica, tanto para promover uma IA sustentável quanto uma sustentabilidade fomentada por sistemas de IA. Os processos formativos disseminam, destarte, princípios e questões éticas essenciais, tanto para qualificar os produtores de sistemas de IA quanto os usuários desses sistemas, incluindo o apoio às startups e empresas consolidadas na área de tecnologias junto aos ecossistemas de inovação. Neste artigo, limito-me aos aspectos metaéticos e ético-normativos que subjazem aos desdobramentos prático-teóricos de nossas pesquisas em ética da IA. Ora, a Inteligência Artificial (IA) e as novas tecnologias de informação, através de plataformas digitais globais, integram hoje um número exponencialmente crescente (com mais de 4 bilhões de usuários) de comunidades virtuais, aplicativos e redes sociais, utilizando também *big data*, a Internet das Coisas, IA generativa, *chatbots* e inovadores recursos interativos. Se postularmos que a inteligência humana é o que permite a execução de tarefas como a percepção visual, o reconhecimento de fala, a tomada de decisões e a tradução entre idiomas, a IA poderia ser entendida como um complexo técnico-teórico de sistemas computacionais e de novas tecnologias e algoritmos que otimizam a capacidade de aprender e executar tarefas cognitivas levando a resultados com grande precisão e celeridade em ambientes materiais e virtuais, incluindo o aprendizado de máquina (*machine learning*), o aprendizado profundo (*deep learning*) e o aprendizado por reforço (esses dois últimos são geralmente incluídos numa visão abrangente do primeiro), assim como diferentes aplicações da engenharia de LLM (*large language models*). A fim de lidarmos com os inúmeros desafios normativos e problemas ético-morais neste cenário, enfocando a questão crucial do alinhamento de valores numa perspectiva teórico-crítica (em autores como Marcuse, Habermas e Feenberg), tenho postulado um programa de pesquisas que parte do déficit fenomenológico da teoria crítica para propor uma tentativa de solução numa abordagem procedimental do chamado

equilíbrio reflexivo amplo, aproximando os modelos algorítmicos dos modelos normativos de inspiração rawlsiana, viabilizando destarte uma leitura naturalista da fenomenologia moral, contraposta a modelos normativistas e fisicistas.

2 O equilíbrio reflexivo amplo em Rawls

O núcleo argumentativo dessa reformulação do equilíbrio reflexivo rawlsiano se resume à promoção do igualitarismo interseccional (socioeconômico, de gênero, racial-étnico, ambiental) por meio da inclusão digital, o que só nos parece viável a partir de uma perspectiva capaz de acomodar as reivindicações normativas de uma teoria crítica decolonial combinada com uma visão naturalista da sustentabilidade, dentro de um programa de pesquisa que chamei de “construcionismo social mitigado” em resposta ao déficit fenomenológico de teorias normativas e naturalistas (incluindo a teoria crítica, a neurofilosofia e as ciências cognitivas, amplamente concebidas). Se o que importa, afinal, é a normatividade, a fim de evitar uma divisão entre o naturalismo e a normatividade não-naturalista, por um lado, e os modelos cognitivistas e não-cognitivistas, por outro, uma alternativa não-fundacionalista consiste em recorrer a relatos fenomenológico-morais, hermenêuticos e procedimentais da normatividade como pistas úteis para dar sentido ao “problema naturalismo-normatividade”, evitando interpretações reducionistas tanto do naturalismo (Churchland) quanto do normativismo (Parfit). Eu proponho retomar a proposta quase-realista de Simon Blackburn de forma a responder ao dogmatismo dos modelos normativistas, religiosos e moralistas (especialmente o realismo moral) e abordar os desafios normativos do expressivismo e do relativismo moral. A minha hipótese de trabalho é que o equilíbrio reflexivo amplo de Rawls pode ser, portanto, reformulado na ética e governança da IA sem os compromissos ontológicos (nos termos de Quine, algo que existe em uma teoria científica se e somente se esse algo puder ser formalizado

pela lógica de predicados) da divisão realista-antirrealista antes da concepção de uma “epistemologia naturalizada” e sem as aporias epistemológicas antes da virada metodológica do conhecimento situado (*situated knowledge*) e das epistemologias do ponto de vista (*standpoint epistemology*), especialmente após as críticas sistemáticas dos feminismos. Como alguém que não pode reivindicar um lugar de fala das colegas feministas mulheres e militantes LGBTQIA+ na primeira pessoa, tenho buscado partir das contribuições seminais dos feminismos plurais (recorrendo ao termo empregado por Djamila Ribeiro e independentemente reivindicado por feministas tão diversas quanto originais, tais como Angela Davis, Seyla Benhabib, Nancy Fraser, Judith Butler, Drucilla Cornell, Amy Allen, Lélia Gonzalez, Conceição Evaristo, Rahel Jaeggi, Wendy Brown *et alii*) para propor o que seria uma teoria crítica decolonial da IA. Dada a minha socialização (incluindo uma formação étnica-religiosa híbrida — judeus, católicos reformados, afro-brasileiros, ameríndios ou povos originários no Brasil), ao fazer uma reconstrução normativa decolonial enquanto crítica imanente genealógica, proponho evocar tais contribuições dos feminismos plurais para a gramática moral e as mudanças de paradigma (guinadas, reviravoltas, viradas, conversões) da libertação para a decolonialidade, destacando como a crítica feminista pode nos ajudar a saldar o déficit fenomenológico da teoria crítica e do naturalismo através de uma abordagem interseccional, para além do normativismo e das abordagens reducionistas na neurociência, neuroética e ética da IA. As contribuições feministas e do pensamento decolonial se inserem no âmbito de um equilíbrio reflexivo amplo. Pode-se, com efeito, partir do chamado problema de pano-de-fundo (*background problem*) nas formulações originais de uma teoria da justiça como equidade, onde temos, antes de mais nada, os problemas de conflitos de interesse e do senso de justiça nas circunstâncias da justiça (como Rawls os formulou, por exemplo, no capítulo 10 de *A Theory of Justice*), incluindo o conhecimento limitado das pessoas, seus vieses e raciocínios tendenciosos, as tendências egoístas, as

teorias de fundo relevantes e as diferenças doutrinárias que levam a conflitos de interesse – todas essas diferenças podem ser filosóficas, religiosas, sociais ou políticas. Como exemplo de uma divergência entre teorias de fundo relevantes e de uma diferença ético-moral, acredito que a crítica rawlsiana ao intuicionismo moral e ao problema da relação entre ética e matemática, permite-nos partir das observações de Rawls sobre o construtivismo em ética e filosofia política e na matemática, recorrendo aos trabalhos de Charles Parsons (*mathematical intuitionism as constructivism*) em contraposição aos modelos intuicionistas de Cambridge (Moore) e de Oxford (Parfit). É nesse sentido preciso que tenho buscado desenvolver reflexões filosóficas sobre o construtivismo rawlsiano, onde se insere o problema do arcabouço teórico-conceitual de seu equilíbrio reflexivo amplo: para além da revisão de juízos morais e da articulação entre princípios e normas (que muitos ainda entendem, erroneamente, como um procedimento jurídico-legal, num certo tipo de principialismo aplicado), tenho procurado articular essa visão estreita (*narrow*) com uma revisão de teorias normativas decorrentes de uma concepção ampla (*wide*), como propôs o próprio Rawls em sua esquiwa de concepções metafísicas, epistemológicas e teórico-filosóficas que ainda permitiriam uma leitura fundacionista de sua proposta original de uma teoria da justiça como equidade (*justice as fairness*), concebida como doutrina abrangente (*comprehensive doctrine*) –de resto, foi por isso mesmo que Rawls a reformulou em seus escritos culminando com o *Political Liberalism*, após as celebradas Dewey Lectures de 1990, assumindo explicitamente uma postura pragmatista.⁴ Posso dividir essa breve comunicação em três momentos, a saber:

i. Por que Rawls se situa dentro da chamada teoria crítica da sociedade e por que sua contribuição pode responder ao problema do

⁴ Cf. meu “Revisiting Political Pragmatism and Education: Rawls, Dewey, Bernstein”. *Cognitio* v. 25 n. 1 (2024): <https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitiofilosofia/article/view/64973/44931>.

déficit fenomenológico em teorias da normatividade e teorias políticas como um todo.

ii. Por que podemos reformular o equilíbrio reflexivo amplo em Rawls, revisitando as ideias de dispositivo e de algoritmo como formas de modelagem, em consonância com uma “gramática moral” de inspiração wittgensteiniana em Rawls, Honneth e Forst, com uma teoria normativa da pessoa (de forma alternativa a modelos transcendentais em Kant, Strawson e Parfit) e com um programa de reconstrução normativa que encontra sua inspiração teórico-conceitual em Dewey, Chomsky e Kohlberg e que se mostra como forma alternativa de deliberação pública a modelos de democracia reflexiva (Giddens), de liberdade reflexiva (Habermas) e de liberdade social (Honneth).

iii. Por que os desafios normativos de uma teoria crítica da tecnologia podem ser satisfatoriamente respondidos por uma versão decolonial de uma teoria crítica da IA incluindo os problemas fundamentais do alinhamento de valores, da governança de IA e da articulação orgânica entre sociedade e indivíduo. O meu programa de pesquisa perpassa esses três momentos como partes integrantes de uma teoria da justiça como libertação, sendo esta metáfora da “libertação” entendida de forma concreta, a partir de práticas populares e movimentos sociais “pé-no-chão” (*down-to-earth liberation, based on grassroots practices*), em contraposição a relatos teórico-estecistas como a recente proposta de Christoph Menke (*Theorie der Befreiung*) e de autores eurocêntricos que partem de concepções hegelianas ou de teorias visando uma certa aplicabilidade. A palavra “libertação” é retomada em continuidade com todos os movimentos de resistência ao autoritarismo e opressão sistêmicos desde que o termo foi utilizado em oposição à “escravidão” (por exemplo, entre os hebreus antigos em seus relatos mítico-religiosos do êxodo) ou à dominação e “ocupação colonial” (por exemplo, na ocupação nazista da França e de territórios europeus e nas guerras anticoloniais e lutas pela independência política em ex-colônias francesas, portuguesas e europeias na África, Ásia e América Latina).

Ademais, o termo “libertação” foi autoproclamado e estendido nos anos 1950, 1970 e 1970 a movimentos feministas (*women’s liberation*), movimentos negros (*black liberation*), movimentos LGBTQ (*gay liberation*) e movimentos de libertação animal (*animal liberation*). No caso da libertação latino-americana, desde a Revolução Cubana de 1959 e através de todos os movimentos liberacionistas que resistiram às ditaduras militares e aos regimes autoritários que foram impostos nesse subcontinente, a crítica descolonizante à modernidade e a suas patologias sociais do racismo e sexismo estruturais permitem uma clara antecipação do que seria agora denominada uma virada decolonial.

Em um programa de pesquisa sobre uma teoria crítica da libertação, tenho procurado articular o discurso liberacionista --mais conhecido pelos escritos teológicos da libertação a partir dos anos 1960, mas que também conheceu alguns escritos seminais em “filosofia da libertação”-- a partir da recepção brasileira da chamada primeira geração da Escola de Frankfurt e do pensamento crítico-identitário que vai da Semana de Arte Moderna de 1922 até a ditadura militar de 1964-1985. Como recordamos meio século depois, *Uma Teoria da Justiça* foi publicada no mesmo ano em que Gustavo Gutiérrez tornou públicas suas reflexões sobre *Uma Teologia da Libertação*, consagrando o mais importante movimento intelectual daquela época, ao mesmo tempo em que cristalizava os movimentos sociais populares e movimentos culturais como o chamado grupo cepalino (da Comissão Econômica para América Latina, CEPAL) em torno de Celso Furtado e seu concorrente opositor, a “teoria da dependência”, que ao suposto subdesenvolvimento e à suposta falta de modernização das estruturas nacionais opunham o diagnóstico do atraso periférico à inserção dependente de ex-colônias dentro do sistema capitalista mundial, com suas novas colônias e semi-colônias culturais e socioeconômicas. A minha contribuição tem sido elaborada à luz da recepção brasileira da teoria crítica, que é anterior à emergência da chamada filosofia da libertação nos anos 1960 e com ela se integra de forma simbiótica na sua práxis emancipadora e suas

abordagens de uma hermenêutica descolonizante. Segundo a corrente definição de “filosofia da libertação” postulada por um de seus mais reputados estudiosos, Eduardo Mendieta (2020), na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*,

Philosophy of Liberation is the collective name for a philosophical movement and method of doing philosophy that emerged at first in Argentina during the late sixties, but that went on to spread throughout Latin American during the early seventies. It is for this reason that sometimes some critics and historiographers of the philosophy of liberation make reference to a “strict” and a “broad” conception of the philosophy of liberation, in order to refer to the immediate context of its earliest articulations, and to its later general dissemination and development.

3 Rawls e a teoria crítica

Se quisermos recapitular por que Rawls pode ser situado dentro do amplo espectro de uma teoria crítica da sociedade, podemos recorrer a vários escritos comparativos que já deram conta dessa filiação ou *rapprochement*, ainda nos anos 1990, em expoentes da teoria crítica como Ken Baynes (1992) e Rainer Forst (1996). Como estou assumindo essa postura, limitar-me-ei apenas a esboçar em que sentido essa identificação teórico-política pode nos ajudar a responder ao problema do déficit fenomenológico em teorias da normatividade e, particularmente, em teoria crítica. Políticas públicas que visam a promover o igualitarismo social favorecem a leitura de Rawls, para além dos debates opondo liberais e comunitaristas, como um igualitarista relacional, em contraposição a uma errônea interpretação da justiça como equidade como se fosse um tipo de *luck egalitarianism* (igualitarismo de sorte), como defendem libertários e meritocratas. Contra tal leitura, Baynes (2014) e Forst (2020) enfatizam a má interpretação da justiça distributiva em Rawls quando insistem que a filosofia política rawlsiana, mesmo no nível da teoria ideal, pressupõe uma descrição socialmente situada e

sensível aos fatos de sua tarefa normativa, embora isso não signifique abandonar qualquer reivindicação de objetividade ou de verdade adequadamente interpretada. Afinal, como argumentava Rawls (1999, p. 398), as concepções de justiça devem ser justificadas pelas condições de nossa vida tal como a conhecemos.⁵ Portanto, não podemos reduzir o problema do igualitarismo a uma funcionalidade distributiva, mas temos de levar em consideração os projetos de vida pessoais e como bens primários (que incluem a ideia de autoestima e autorrespeito) podem ser equitativamente acessíveis a todas pessoas que subscrevem ao sistema equitativo de cooperação social. Embora o termo “equilíbrio reflexivo” só tenha sido popularizado (ao menos, em círculos acadêmicos) em 1971 com a publicação da obra-prima de Rawls, sabemos que o processo de equilíbrio reflexivo foi proposto pela primeira vez por Nelson Goodman (1963) como um método para justificar nossa teoria dedutiva (e, subsequentemente, indutiva) como lógica. Em termos gerais, a proposta de Goodman é que venhamos a ser justificados em acreditar em certos princípios lógicos (dedutivos) na busca de um estado de equilíbrio entre nossos juízos iniciais sobre a validade de argumentos particulares (linguagem natural) e os princípios lógicos que constituem nossas teorias lógicas, assim como no equilíbrio que se obtém ao calibrarmos diferentes intuições e crenças mesmo que embasadas em teorias científicas onde há desacordo epistêmico entre pares –como na meteorologia, em sua época, e como acontece ainda hoje com relação ao aquecimento global e à mudança climática (mesmo descartando os negacionistas). Desde a apresentação inicial do método por Goodman, o equilíbrio reflexivo foi apropriado por outros subcampos da filosofia e proposto como aplicável a uma gama de áreas do conhecimento, incluindo a ética, as ciências naturais e a filosofia da mente e da

⁵ Sobre este e outros problemas afins na mais recente recepção de Rawls, cf. Oliveira, Nythamar de; Moura, Julia S. ; Consani, Cristina F. , Orgs. *Justiça e Libertação: A Tribute to John Rawls*. Porto Alegre: Fundação Editora Fênix, 2021. <https://doi.org/10.36592/9786581110482>.

linguagem. Assim, de acordo com a ampliação da proposta, na medida em que teorias lógicas podem ser justificadas pelo estabelecimento de algum estado adequado de equilíbrio entre nossos julgamentos iniciais sobre casos específicos e a teoria, as teorias em outras áreas do conhecimento também poderiam ser justificadas pelo estabelecimento de um estado de equilíbrio reflexivo entre a teoria e os dados relevantes. Rawls implicitamente assumiu que a deliberação entre cidadãos sobre as questões dos fundamentos constitucionais tende a girar em torno da justificação das normas orientadoras e que a razão pública é inevitável e necessariamente evocada para assegurar legitimidade e, portanto, estabilidade para a concepção de justiça. Quando Rawls introduziu as diretrizes para uma ideia democrática de deliberação pública, essas diretrizes se referem àquelas que podem ser introduzidas para justificar qualquer norma específica em equilíbrio reflexivo. O algoritmo do equilíbrio reflexivo que Rawls postula se traduz pelo processo através do qual a razão pública ou a esfera pública (assumindo a aproximação familiar entre Rawls e Habermas nessa reformulação deliberativa da ideia kantiana de publicidade, *Öffentlichkeit*) exige da parte daqueles que apresentam a norma ao propor a sua justificação. No entanto, também podemos pensar na deliberação pública como um processo através do qual “os públicos e contra-públicos” – usando aqui os termos de Fraser (1992) – indagam sobre as relações de poder na sociedade. A razão pública especifica os fundamentos normativos a partir dos quais a “dimensão de profundidade” das relações de poder na sociedade é examinada e avaliada. Podemos reformular a justiça como equidade como uma preparação do cenário para tal avaliação crítica, calibrando uma teoria ideal da justiça com uma teoria não-ideal, nos termos consagrados pela reformulação rawlsiana da justiça como equidade em seu *Liberalismo Político* de 1993.

Interessantemente, foi nesse contexto de calibragem reflexiva entre teoria ideal (por exemplo, os princípios de justiça e a sociedade bem-ordenada) e teoria não-ideal (onde pessoas de carne e osso

escolhem seus representantes, legisladores e governantes em processos eleitorais que pressupõem algum tipo de deliberação e iteratividade sistêmicas) que a contribuição rawlsiana mais se aproximara de uma hermenêutica e de uma fenomenologia moral em reconstrução normativa. Chomsky chegou, inclusive, a sugerir com propriedade que a teoria rawlsiana é neste sentido muito devedora da linguística – como Rawls, de resto, o reconhece ao referir-se à gramaticalidade em sua *Teoria da Justiça*. (Mikhail, 2011) Como foi recapitulado, Forst (2014, p. 175) pôde refutar, na esteira de Habermas, a filosofia da história hegeliana e seu eurocentrismo metodológico ao reconstruir normativamente ideias universalizáveis familiares sem, no entanto, confundi-las com as concepções familiares particulares de um movimento ou grupo social determinado. Forst optou por manter a intuição rawlsiana de que a força normativa dos ordenamentos justificatórios reside no argumento de raciocínio moral (*moral reasoning*), inerente ao senso de justiça e ao senso comum de intuições e crenças compartilhadas num *ethos* democrático em termos pragmáticos, favorecendo a universalizabilidade de direitos humanos que têm uma base moral intransponível, mesmo quando variamos os contextos de justificação de uma cultura a outra. Observo, *en passant*, que tal articulação entre crenças compartilhadas e o senso de justiça *vis à vis* princípios regulativos de um *ethos* social (por exemplo, em termos constitucionais e de eticidade, como diriam os hegelianos) também pode ser evocada como exemplar de um equilíbrio reflexivo amplo (Andreazza, 2015) e restrito (Silveira, 2009).

Destarte, pode-se reexaminar em que sentido a articulação entre uma teoria ideal e uma teoria não-ideal na trilogia rawlsiana logra reabilitar um modelo deontológico procedimental de inspiração kantiana de forma a responder aos desafios de um igualitarismo social num modelo cognitivista pragmatista e pluralista, capaz de abrigar diferenças identitárias nas suas aspirações, pautas e reivindicações normativas. Neste sentido, pode-se mostrar que o conceito jurídico-formal de igualdade em Rawls, de matriz kantiana, torna sua utopia política realista,

não apenas no sentido de mostrar-se exequível, mas ainda de ser defensável e capaz de responder às exigências da instável condição humana de insociável sociabilidade e de conflitos persistentes. Na medida em que Rawls rejeita a tese da meritocracia em sua defesa do igualitarismo, procura-se aproximar tal procedimento da igualdade jurídico-formal, em termos da universalizabilidade da máxima de que “somos todos iguais na medida apenas em que temos todos a mesma liberdade”. Ou seja, não tanto que sejamos todos livres do mesmo modo *de facto*, mas que sejamos todos *de jure* igualmente livres. Esta situação hipotética é obviamente um construto da razão prática e que embora todo mundo conheça a existência de algum artigo na Constituição de seu país que postule tal igualdade e disso se sirva para reivindicar direitos concretos particulares (aqui e alhures), o que em Kant seria uma proposição sintética a priori em Rawls não passa de um dispositivo procedimental de representação. O construtivismo rawlsiano, assim como o equilíbrio reflexivo de seu correlato coerentismo epistêmico-moral, servem para explicitar a correlação que se busca estabelecer entre igualdade e liberdade na própria formulação de princípios universalizáveis de justiça, segundo tal igualitarismo, reformulando a concepção kantiana de igualdade nos termos democráticos da justiça distributiva e a influência de fatores arbitrários – loterias naturais e sociais – nos desdobramentos de uma vida exitosa.

Seguindo uma intuição de Brian Barry (1989), a ideia filosófica de justiça tem oscilado através dos séculos entre duas tradições que remontam ao argumento de Glaucon na *República* de Platão e ao Iluminismo moderno, remetendo-nos ora ao regramento de vantagens e de interesses mútuos (reformulado por Hobbes, Hume e Gauthier) ora à noção reguladora de imparcialidade (Kant e utilitaristas). Esta tensão parece ainda persistir na própria concepção rawlsiana da “posição original” (Rawls, 1999, § 4), precisamente quando buscava explorar e esgotar os argumentos então disponíveis para resolvê-la nos termos de uma teoria da escolha racional. Com efeito, é nesse mesmo contexto

conceitual que devemos entender que se postulou sua apropriação crítica do modelo procedimental de “equilíbrio reflexivo”, quando Rawls o aproxima da justificação de princípios de inferência em Goodman e o afasta da neutralidade imparcial defendida por Thomas Nagel: a objetividade em questão, segundo Rawls, serve apenas para descartar as aporias opondo posicionamentos extremos de relativismos e objetivismos. E foi neste sentido preciso, que Rawls encontrou no construtivismo kantiano uma terceira via entre concepções teleológicas (éticas das virtudes e utilitarismos) e intuicionistas da moral. Como observa Baynes (1992, p. 8) no seu estudo seminal sobre Kant, Rawls e Habermas, a formulação construtivista da filosofia prática sustentada por estes pensadores visa a “um procedimento capaz de avaliar criticamente a legitimidade de normas e instituições sociais pelo crivo de uma concepção normativa de razão prática”. Outrossim, ao explorar os argumentos centrais de tais versões de construtivismo, este se mostra uma defensável elucidação dos elementos normativos da crítica social, cuja justificação é em última análise reflexiva ou recorrente, no sentido não-fundacionista de não se poder mais apelar para alguma instância além da ideia do que pode ser racional e consensualmente aceito por pessoas livres e iguais. Se o construtivismo rawlsiano é mais defensável e viável do que o de seus precursores e interlocutores permanece uma questão em aberto, mas o seu programa pragmatista de justificação pública da justiça social em nossas democracias constitucionais mantém-se fiel ao princípio socrático (Rawls, 1999, p. 579) na medida em que uma teoria moral sempre nos conduz a rever nossos princípios e juízos, concedendo que “a justificação reside na concepção [da justiça] como um todo e como esta se encaixa e organiza nossos juízos em equilíbrio reflexivo”. Somente assim poderíamos passar a uma “teoria substantiva da justiça”. Pela sua implícita reformulação de uma teoria procedimental da sociedade e de uma teoria normativa da pessoa moral, uma teoria da justiça como equidade deve nos parecer mais defensável e mais viável do que outras versões do contratualismo. (Rawls, 1999, p. 584)

4 Reformulando o equilíbrio reflexivo

O procedimentalismo rawlsiano coincide precisamente com a sua apropriação do construtivismo kantiano, na auto-regulação recorrente de uma cooperação social entre pessoas livres e iguais. Portanto, na medida em que direitos, valores e normas politicamente objetivados numa Constituição são reivindicados através de práticas cotidianas intersubjetivas (pelo voto, por reformas constitucionais, por atos de desobediência civil, pelo exercício pleno da cidadania, através de reivindicações normativas e movimentos sociais e culturais, desde a reforma agrária até os movimentos negros, feministas e LGBTQIA+) as aparentes defasagens entre os ideais reguladores de uma situação hipotética (situação original, sociedade bem-ordenada, os dois princípios da justiça) e nossas experiências concretas de existência social são gradativamente corrigidas de forma a “consolidar” (*to entrench*) o processo democrático-constitucional. O equilíbrio reflexivo (tanto no sentido restrito dos princípios morais e juízos ponderados particulares quanto no sentido amplo da natureza humana, teorias econômicas, teorias identitárias e suas formas de vida sociais) sempre nos remete ao processo de construção de uma sociedade bem-ordenada, de forma a nos integrar com a interminável tarefa de recorrer à posição original enquanto dispositivo procedimental de representação. Embora somente em suas reformulações tardias do construtivismo político encontraremos essa explícita articulação entre normatividade e facticidade sociais, já no seu texto seminal de 1971 identificamos 23 ocorrências do equilíbrio reflexivo. Destacamos logo a seguir três dessas passagens tão perspicazes quanto instrutivas, servindo não apenas para desvelar a dimensão social de uma teoria crítica da justiça como equidade mas ainda a sua sensibilidade ao contexto de formação do eu (*self*) enquanto agente moral e político, que não se dá *in abstracto* mas em todas as dimensões que poderiam ser reconstruídas normativamente em termos fenomenológico-hermenêuticos, por exemplo, numa psicologia social, numa ideia

co-constitutiva de significado e razão pública e numa justificação pública desta mesma ideia:

The role of the Aristotelian Principle in the theory of the good is that it states a deep psychological fact which, in conjunction with other general facts and the conception of a rational plan, accounts for our considered judgments of value. The things that are commonly thought of as human goods should turn out to be the ends and activities that have a major place in rational plans. The principle is part of the background that regulates these judgments. Provided that it is true, and leads to conclusions matching our convictions about what is good and bad (in *reflective equilibrium*), it has a proper place in moral theory. Even if this conception should not be true of some persons, the idea of a rational long-term plan still applies. We can work out what is good for them in much the same way as before. (Rawls, 1999, p. 370)

The first task in the theory of justice is to define the initial situation so that the principles that result express the correct conception of justice from a philosophical point of view. This means that the typical features of this situation should represent reasonable constraints on arguments for accepting principles and that the principles agreed to should match our considered convictions of justice in *reflective equilibrium*. Now, the analogous problem for the theory of the good does not arise. There is, to begin with, no necessity for an agreement upon the principles of rational choice. Since each person is free to plan his life as he pleases (so long as his intentions are consistent with the principles of justice), unanimity concerning the standards of rationality is not required. (Rawls, 1999, p. 392)

I do not hold that the conception of the original position is itself without moral force, or that the family of concepts it draws upon is ethically neutral (§23). This question I simply leave aside. I have not proceeded then as if first principles, or conditions thereon, or definitions either, have special features that permit them a peculiar place in justifying a moral doctrine. They are central elements and devices of theory, but justification rests upon the entire conception and how it fits in with and organizes our considered judgments in *reflective equilibrium*. As we have noted before, justification is a matter of the mutual support of many considerations, of everything fitting together into one coherent view (§4). Accepting this idea allows us to leave

questions of meaning and definition aside and to get on with the task of developing a substantive theory of justice. (Rawls, 1999, p. 507) [meus itálicos]

O método de equilíbrio reflexivo amplo se define, portanto, como uma tentativa de produzir coerência em um triplo ordenado de conjuntos de crenças mantidos por uma pessoa em particular, a saber, (a) um conjunto de juízos morais ponderados, (b) um conjunto de princípios morais e (c) um conjunto de teorias de fundo relevantes (Daniels 1996, p. 22). Como foi inicialmente apropriado em Bioética e Ética Aplicada, seguindo esse entendimento, o equilíbrio reflexivo amplo inclui e pressupõe um equilíbrio reflexivo restrito e adiciona ainda um terceiro nível: Daniels considera essa extensão de teorias de fundo (*background theories*) relevantes não apenas inevitável, mas ainda necessária. Isso ocorre porque as teorias de fundo podem apoiar princípios éticos independentemente de julgamentos morais existentes e justificar sua aceitação diante de alternativas (Daniels, 1996, p. 49).

5 Uma teoria crítica de IA

Aqui já podemos encaminhar essas reflexões em direção ao uso bastante problemático que tem sido feito do equilíbrio reflexivo amplo em modelos computacionais de linguagem, LLM (*large language models*), a partir de redes neurais artificiais e com grande aplicabilidade em IA generativa, como tem sido popularizado pela disseminação de diferentes versões comercializadas do ChatGPT (OpenAI) e similares. Assim como ocorreu com as primeiras aplicações do modelo rawlsiano em bioética, houve sempre uma desconfiança sobre a indeterminação e falta de confiabilidade em tal metodologia que parece promover um certo relativismo moral, na medida em que intuições, juízos e crenças morais são revisadas *ad infinitum*, sem nenhuma garantia de ancoragem em alguma crença básica (ou num determinado conjunto de crenças básicas, como ocorre com modelos religiosos, teológicos, meta-

físicos, intuicionistas, teleológicos, utilitaristas, deontológicos e fundacionistas em geral). Por analogia com a lógica da pesquisa científica, no sentido popperiano de falsificacionismo, creio ser possível postular teorias morais que podem ser aperfeiçoadas ou até mesmo superadas por outras mais defensáveis e críveis, na medida em que podem ser refutadas por meio da experiência e das evidências disponíveis, podendo ser consideradas como mitos ou incompatíveis com a ciência e nosso conhecimento atualizado da natureza como um todo. A ideia que defendo é de levar a sério o naturalismo e o realismo científico num modelo heurístico que, dentro da perspectiva que se põe como tarefa incessante de preencher o déficit fenomenológico da teoria crítica, de teorias normativas e do próprio naturalismo científico, tenho caracterizado como um construtivismo social mitigado: nem tudo é construção social (ao contrário de pós-modernos e pós-estruturalistas que tendem ao subjetivismo e ao relativismo) mas várias instituições e concepções o são, por exemplo, o dinheiro, os fatos sociais e os chamados “fatos normativos” ou objetos da moral, do direito e da política. No caso da IA e dos modelos algorítmicos, o problema ético-normativo se configura em torno do chamado *alinhamento de valores*, sendo necessário especificar o que está em jogo ao traçar a linha divisória entre valores morais e valores não-morais, uma distinção que, em última análise, conduz ao problema do naturalismo-normatividade. Afinal, o que são valores? E o que faz dos valores que sejam morais? Já em 2012, Nick Bostrom vaticinava sobre “valor final” e carga de valor na IA, mesmo antes do alinhamento de valores se tornar um problema para a investigação em IA. A ética da IA emergiu recentemente como um campo caracterizado por questões normativas sobre o potencial aparentemente infinito e imprevisível de uma IA forte ou AGI (*Artificial General Intelligence*, Inteligência Artificial Geral), seguindo a afirmação de Bostrom (2012, p. 14) de que a “tese da ortogonalidade sugere que não podemos ingenuamente supor que uma superinteligência necessariamente compartilhará qualquer um dos valores finais estereotipados associados à

sabedoria e ao desenvolvimento intelectual dos humanos - curiosidade científica, preocupação benevolente pelos outros, iluminação e contemplação espiritual, renúncia à ganância material, gosto pela cultura refinada ou pelos prazeres simples na vida, humildade e altruísmo, e assim por diante.” Com efeito, como observou acertadamente Paula Boddington (2023, p. 43), o termo “alinhamento de valores” é por vezes utilizado quase como sinônimo de “ética da IA”. Ora, para tecer uma reflexão normativa que justifique em termos públicos a passagem de um problema ético aplicado (no caso, ética da IA) a uma teoria crítica, temos de evitar modelos de aplicabilidade (do tipo kantiano, que por extensão aplica à política e ao direito o que está justificado em filosofia moral) ou de justificação normativista (como acaba ocorrendo com modelos rawlsianos, na medida em que simplesmente assumem uma teoria da equidade como uma doutrina abrangente – algo rechaçado pelo próprio Rawls em sua reformulação de um liberalismo político).

Portanto, ao seguir uma aproximação como a de Waelen (2022) entre a ética da IA e a teoria crítica, tenho defendido uma reformulação decolonial e emancipatória do problema ético-normativo do alinhamento de valores, conforme corretamente identificado por Russell e Norvig (2022) enquanto desafio normativo para alcançar um acordo entre valores e objetivos humanos em sistemas de IA e aprendizado de máquina. No entanto, recuso ir tão longe a ponto de equiparar a ética da IA à teoria crítica por vários motivos que podemos desvendar aqui. Pois embora eu concorde que os princípios éticos mais comuns da IA estão primariamente preocupados com o empoderamento individual (poder disposicional) ou com a proteção daqueles que estão sujeitos a relações de poder (poder relacional), não creio que nem a Ética da IA nem a teoria crítica tenham abordado com êxito questões de poder e de emancipação para os impotentes e oprimidos do mundo, na medida em que ambos precisam levar em conta uma viragem pragmatista e decolonial nas suas premissas e objetivos programáticos. Ademais, a ética da IA, enquanto ética aplicada, não pode ser equiparada a uma

teoria crítica ou a qualquer teoria política da sociedade democrática. Nesse sentido, podemos retomar o principialismo bioético e nossos juízos e intuições morais em pesquisas em ética da IA, para concluirmos provisoriamente que podemos manter formulações de modelos ético-normativos híbridos, em equilíbrio reflexivo, de forma a conjugar premissas tão distintas quanto as que encontramos nos três mais conhecidos modelos ocidentais, a saber:

i. Modelo deontológico: A humanidade deve ser preservada e tomada sempre também como um fim em si (em termos kantianos);

ii. Ética das virtudes: há valores humanos que devem ser cultivados como virtudes, de uma geração a outra, constituindo nossas intuições morais e crenças compartilhadas em um *ethos* democrático, republicano, deliberativo e inclusivo;

iii. Há princípios e normativas utilitaristas que podem beneficiar o progresso moral, na medida em promovem o florescimento humano e o bem-estar de todos, maximizando a felicidade e o prazer de grupos sociais e mitigando a dor e o sofrimento, em concepções capazes de promover também o altruísmo.

iv. Todos esses princípios se mostram compatíveis com a beneficência, a não-maleficência, a autonomia moral-política e a justiça social, assim como podemos reivindicar de pesquisas em IA transparência, equidade, confiabilidade, interpretabilidade e explicabilidade. (Crisp, 2006; 2015; Floridi, 1999)

Procedemos agora às questões pragmáticas da democracia, da justiça social e da sustentabilidade socio-ambiental para revisitar os desafios normativos da IA e das novas tecnologias para a consolidação de uma esfera pública democrática cada vez mais dominada por plataformas digitais, mídias sociais e o uso desenfreado de algoritmos para a formação da opinião, com o risco de disseminar a desinformação, as *fake news* e a manipulação de grupos sociais que se comportam como rebanhos humanos. Em seu último livro, Habermas (2023) argumenta que se não lograrmos uma regulamentação adequada dos meios de

comunicação digitais, esta nova transformação estrutural corre o risco de esvaziar as instituições através das quais as democracias podem moldar os processos sociais e econômicos para resolver problemas coletivos urgentes, que vão desde a crescente desigualdade social até à crise climática. Habermas defende destarte um conceito amplo de razão humana, um processo de aprendizagem colaborativa que opera através de discussões nas quais os participantes devem recorrer apenas à força do melhor argumento. Diferentes tipos de discussão – sobre fatos científicos, normas morais ou juízos estéticos – empregam diferentes padrões de justificação e o que conta como uma razão válida depende do contexto, mas todo progresso, independentemente do campo, depende de seguirmos o caminho ao longo do qual a razão nos conduz. A principal afirmação de Habermas é que a razão humana, adequadamente utilizada, mantém o seu potencial emancipador para a nossa espécie. Assim como o seu primeiro livro, *A transformação estrutural da esfera pública* (Habermas, 1962), traçou o surgimento da esfera pública no século XVIII enquanto espaço social funcionalmente distinto, localizado entre a privacidade da sociedade civil e os gabinetes formais do Estado moderno, onde os cidadãos podiam participar de processos de deliberação democrática, Habermas chama agora a atenção para uma série de fenômenos contemporâneos, incluindo a organização da opinião pelos partidos políticos e o desenvolvimento dos meios de comunicação de massa financiados pela publicidade, que perturbaram a possibilidade de um debate político generalizado e bem informado. A democracia moderna, argumenta Habermas, está cada vez mais caracterizada pela organização tecnocrática de interesses, e não pela discussão aberta de princípios e valores. Com o avanço das tecnologias de informação e comunicação, especialmente da Internet, novas mudanças surgiram na esfera pública, na medida em que a imprensa escrita começou a perder espaço e importância para o jornalismo digital. Essas mudanças, consideradas por vários autores como parte dos sintomas de uma condição pós-moderna, teriam dado origem a novas

formas de interação social e a novos espaços públicos. No seu último livro, portanto, Habermas começa por abordar a relação entre a teoria normativa e a teoria empírica, antes de explicar por que e como devemos compreender o processo democrático, uma vez institucionalizado em condições sociais marcadas pelo individualismo e pelo pluralismo, à luz da política deliberativa, concluindo estas reflexões teóricas preliminares com uma recapitulação das condições improváveis que devem ser preenchidas para que uma democracia capitalista propensa a crises permaneça estável. Dentro desse quadro teórico, para o qual a *Transformação Estrutural* de 1962 forneceu uma análise histórico-social preliminar, Habermas se propõe a descrever como a digitalização está transformando hoje, cada vez mais, a estrutura dos meios de comunicação social e o impacto que esta transformação tem no processo político e suas polarizações hodiernas. O avanço tecnológico marcado pela comunicação digitalizada fomenta inicialmente tendências para a dissolução de fronteiras, mas também para a fragmentação da esfera pública. O caráter de plataforma dos novos meios de comunicação termina por criar, com a esfera pública editorial, um espaço de comunicação em que leitores, ouvintes e telespectadores podem assumir espontaneamente o papel de autores. O alcance dos novos meios de comunicação é demonstrado pelos resultados de um inquérito longitudinal sobre a utilização da oferta alargada de meios de comunicação social na Alemanha e alhures. Embora a utilização da Internet tenha aumentado exponencialmente nas últimas duas décadas e tanto a televisão como o rádio tenham conseguido se manter, em grande medida, o consumo de jornais e revistas impressos despencou. A ascensão dos novos meios de comunicação social está ocorrendo hoje à sombra da exploração comercial da comunicação virtual não regulamentada pela Internet. Por um lado, isso ameaça minar a base econômica dos editores de jornais tradicionais e dos jornalistas como grupo ocupacional responsável. Por outro lado, um modo de comunicação semi pública, fragmentada e fechada em si mesmo parece se espalhar entre os utilizadores exclusivos

dos meios de comunicação social, o que distorce a sua percepção da esfera pública política como tal. Se esta conjectura estiver correta, um importante pré-requisito subjetivo para um modo mais ou menos deliberativo de opinião e formação de vontade está comprometido entre uma parcela crescente da cidadania.

6 Considerações finais

Com efeito, a tese programática habermasiana da colonização do mundo da vida (especialmente nos dois volumes da *Teoria do agir comunicativo*) reflete vários estudos seminais e reflexões anteriores sobre a alienação, o fetichismo do mercado e a reificação num sentido que já antecipa a sua proposta normativa de resgate de um sistema comunicativo capaz de evitar a mera instrumentalização e tecnificação do mundo social e de suas relações de produção, reduzindo-os a algo independente e totalmente indiferente à vontade e às reivindicações normativas dos atores sociais. O prognóstico habermasiano é consistente com a denúncia atual do paradoxo crucial que acomete o desenvolvimento dos sistemas de IA, ou seja, quanto menor a participação de uma parte interessada no ciclo de vida do sistema de IA, mais influência terá na forma como o sistema funcionará. Isto implica que o impacto social na justiça do sistema está nas mãos daqueles que são menos impactados por ele, refletindo outros paradoxos da modernidade já apontados pela chamada “primeira geração da Escola de Frankfurt”. Nas palavras de Habermas (1997, p. 310), “Um sistema democrático como um todo fica prejudicado quando a infraestrutura da esfera pública não é mais capaz de direcionar a atenção dos cidadãos para as questões relevantes que precisam ser decididas e, ainda, garantir a formação de opiniões públicas concorrentes. – e isso significa opiniões filtradas qualitativamente.”

A crítica de Habermas à filosofia da tecnologia de Marcuse (*Técnica e ciência como ideologia*, 1968) já refletia a sua visão perspicaz de uma

sociedade mais democrática e justa, caracterizada pela comunicação aberta e pelo discurso racional. Habermas mostrava-nos, então, que a tecnologia poderia desempenhar um papel importante na concretização desta visão, mas apenas se fosse utilizada de forma consistente com os valores democráticos e o respeito pela dignidade humana. Segundo Habermas, Marcuse vinculou a racionalização progressiva da sociedade (seguindo a crítica marxista do capitalismo e a interpretação weberiana da secularização) à institucionalização do desenvolvimento tecnocientífico, na medida em que a tecnociência permeia as instituições sociais e as transforma radicalmente, para em detrimento de antigas legitimações e códigos tradicionais de normatividade social. A filosofia social de Marcuse denuncia, portanto, a peculiar fusão da tecnologia com a dominação e da racionalidade com a opressão, numa abordagem unidimensional da racionalidade instrumental que provoca alienação, reificação e colonização. Como Habermas e Feenberg observaram corretamente, Marcuse segue Heidegger na aparente demonização da tecnologia moderna, mas em vez de procurar refúgio ontológico numa nova linguagem histórica do Ser, Marcuse defende a libertação humana e a utopia social através de movimentos sociais (especialmente estudantes, trabalhadores e protestos). Habermas alerta-nos agora para as ameaças do controle algorítmico da comunicação que flui dos mercados hegemônicos e desregulamentados, bem como do poder concentrado nas grandes corporações da internet (*big techs*). Assim, fica posta a tarefa inacabada de levar a cabo uma teoria crítica decolonial da IA e das novas tecnologias, que hoje parecem aumentar o abismo geopolítico que separa as nações do Hemisfério Norte do Sul Global.

Referências

- ANDREAZZA, Tiaraju. “Equilíbrio Reflexivo Amplo e a Revisibilidade das Crenças Morais”. *Ethic@* vol. 14 n. 3 (2015): 473-89.
- BARRY, Brian. *Theories of Justice: A Treatise on Social Justice*. Vol. I. Berkeley: University of California Press, 1989.

- BAYNES, Kenneth. *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, Habermas*. Albany, NY: SUNY Press, 1992.
- BAYNES, Kenneth. "Critical Theory and Habermas". In: *A Companion to Rawls*. Edited by Jon Mandle and David Reidy. Malden, Mass.: Blackwell, 2014, p. 487-503.
- BENHABIB, Seyla and Drucilla CORNELL, Eds. *Feminism as Critique: On the Politics of Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- BENHABIB, Seyla. "The methodological illusions of modern political theory: The case of Rawls and Habermas". *Neue Hefte für Philosophie* 1982.
- BENHABIB, Seyla. *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Polity Press, 1992.
- BLACKBURN, Simon. *Ruling Passions*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- BLACKBURN, Simon. *Essays in Quasi-realism: A defence of quasi-realism as applied to ethics*. Oxford University Press, 1993.
- BODDINGTON, P. 2023. *AI Ethics. A Textbook. Artificial Intelligence: Foundations, Theory and Algorithms*. London: Springer.
- BOSTROM, Nick. *Superinteligência: Caminhos, perigos e estratégias para um novo mundo*. Rio de Janeiro: Darkside Books, 2018. [2012]
- BUTLER, Judith. "What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue". In: David Ingram, ed., *The Political: Readings in Continental Philosophy*. New York: Basil Blackwell, 2002.
- CHALMERS, David. *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*. W. W. Norton, 2022.
- CRISP, Roger (editor). *The Oxford Handbook of the History of Ethics*. Oxford University Press, 2015.
- CRISP, Roger. *Reasons and the Good*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- DANIELS, Norman. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1996.
- FEENBERG, Andrew. *Technosystem: The social life of reason*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2017.
- FLORIDI, Luciano. "Information ethics: On the philosophical foundation of computer ethics", *Ethics and Information Technology* 1/1 (1999): 33-52.
- FORST, Rainer. *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1994. Em

- port.: *Contextos da justiça. Para além de liberalismo e comunitarismo*. Trad. D.L. Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.
- FORST, Rainer. *Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics*. Trans. C. Cronin. Cambridge: Polity Press, 2014.
- FORST, Rainer. "The Point of Justice. On the Paradigmatic Incompatibility between Rawlsian 'Justice as Fairness' and Luck Egalitarianism." In Jon Mandle and Sarah Roberts-Cady (eds), *John Rawls: Debating the Major Questions*. Oxford University Press, 2020, p. 148-160.
- FRASER, Nancy. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy". In Craig J. Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*. Boston: MIT Press, 1992.
- GOODMAN, Nelson. *Fact, Fiction, and Forecast*, second edition. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1965.
- HABERMAS, Jürgen. "Technology and Science as 'Ideology'," in *Toward a Rational Society*. Oxford: Polity Press, 1987. [*Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt: Suhrkamp, 1968]
- HABERMAS, Jürgen. 1984. *The Theory of Communicative Action I: Reason and the Rationalization of Society*. Trans. T. McCarthy. Boston: Beacon Press.
- HABERMAS, Jürgen. 1989. *The Theory of Communicative Action II: Lifeworld and System*. Trans. T. McCarthy. Boston: Beacon Press.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: Entre facticidade e validade*. Volume I e II. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*. Frankfurt: Suhrkamp, 2022. Em português: *Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa*, trad. Denilson Werle, Editora Unesp, 2023.
- KAUFMAN, Dora. *Desmistificando a Inteligência Artificial*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- MARCUSE, Herbert. *One-Dimensional Man*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.
- MENDIETA, Eduardo. "Philosophy of Liberation", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/liberation/>.
- MENKE, Christoph. *Theorie der Befreiung*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2024.

- MIKHAIL, John. *Elements of Moral Cognition: Rawls' Linguistic Analogy and the Cognitive Science of Moral and Legal Judgment*. Cambridge University Press, 2011.
- MÜLLER, V. C. "Ethics of Artificial Intelligence and Robotics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (ed.), 2021. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/ethics-ai/>.
- OLIVEIRA, Nythamar de; MOURA, Julia S.; CONSANI, Cristina F. , Orgs. *Justiça e Liberdade: A Tribute to John Rawls*. Porto Alegre: Fundação Editora Fênix, 2021. <https://doi.org/10.36592/9786581110482>.
- OLIVEIRA, Nythamar de. "Revisiting Political Pragmatism and Education: Rawls, Dewey, Bernstein". *Cognitio* v. 25 n. 1 (2024). <https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitiofilosofia/article/view/64973/44931>.
- PARFIT, Derek. *On What Matters*, 3 vols. Oxford University Press, 2011.
- PARSONS, Charles. *Philosophy of Mathematics in the Twentieth Century: Selected Essays*. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2014.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Harvard University Press, 1999.
- RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993. (Paperback edition, 1996)
- RUSSELL, Stuart J.; NORVIG, Peter. *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. 4th Edition. London: Pearson, 2022.
- SAAR, Martin. "Genealogy and Subjectivity". *European Journal of Philosophy*. Vol. 10 / 2 (2002): 231-245.
- SILVEIRA, Denis Coitinho. "Posição Original e Equilíbrio Reflexivo em John Rawls: O Problema da Justificação". *Trans/Form/Ação*, v. 32, n. 1 (2009): 139-157.
- TEIXEIRA, João Fernandes. *Filosofia da Mente e Inteligência Artificial*. Campinas: Unicamp, 2016.
- WAELEN, R. 2022. "Why AI Ethics is a Critical Theory". *Philosophy & Technology*. 35(9): p. 1-16.
- YOUNG, H. P. 2008. "Social Norms". In: *New Palgrave Dictionary of Economics*, edited by Steven N. Durlauf and Lawrence E. Blume. Palgrave MacMillan.



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

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Esta coletânea contém alguns dos estudos apresentados durante o XX Encontro Nacional de Pós-graduação em Filosofia da ANPOF em Recife entre 30 de setembro e 04 de outubro de 2024 no Grupo de Trabalho Teorias da Justiça. O GT Teorias da Justiça (GTTJ) reúne periodicamente seus pesquisadores ao menos uma vez por ano, seja durante o Encontro Nacional de Pós-graduação em Filosofia da ANPOF, seja durante a realização do Simpósio Internacional Principia em Florianópolis. O GT Teorias da Justiça, também tem organizado em parceria com outras instituições eventos relacionados com as implicações éticas e políticas de novas tecnologias. Ao reunir, em tais ocasiões, os pesquisadores e as pesquisadoras para discutir este tipo de implicações, muitas vezes são convidados conferencistas para apresentar suas pesquisas em formato on-line ou presencialmente para ampliar a rede temática e de pesquisadores do GTTJ.

