



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

Ingrid Mathilde Meurer

Limites da Justiça como Equidade: uma avaliação feminista da Teoria de Rawls

Florianópolis

2020

Ingrid Mathilde Meurer

Limites da Justiça como Equidade: uma avaliação feminista da Teoria de Rawls

Dissertação submetida ao Programa de Pós Graduação
em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina
para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Denilson Luís Werle.

Co-orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Julia Sichieri Moura.

Florianópolis

2020

Ficha de identificação da obra

Meurer, Ingrid Mathilde

Limites da Justiça como Equidade : uma avaliação feminista da Teoria de Rawls / Ingrid Mathilde Meurer ; orientador, Denilson Luís Werle, coorientadora, Julia Sichieri Moura, 2020.

132 p.

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

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Justiça. 3. Feminismo. 4. Meio ambiente. I. Werle, Denilson Luís. II. Moura, Julia Sichieri. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. IV. Título.

Ingrid Mathilde Meurer

Limites da Justiça como Equidade: uma avaliação feminista da Teoria de Rawls

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

Prof. Dr^a. Julia Sichieri Moura

UFSC

Prof^a. Dr^a Ilze Zirbel

UFSC

Prof. Dr. Itamar Luís Gelain

Centro Universitário Católica de SC

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

Prof. Dr. Ivan Ferreira da Cunha

Coordenador do Programa

Prof. Dr. Denilson Luís Werle

Orientador

Florianópolis, 2020.

Este trabalho é dedicado aos meus pais, Eva e José Luiz, à minha filha, aos meus irmãos Andressa e Siegfried, e aos meus amigos e colegas de classe.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, prof. Dr. Denilson Werle, por ter me orientado na pesquisa, e à minha co-orientadora, prof^a. Dr^a. Julia Sichieri Moura, pelo apoio. Agradeço a ambos por terem me auxiliado a aprofundar meus conhecimentos e na minha formação como pessoa e como profissional. Sinto-me muito grata por esta oportunidade e por terem sido desde o início tão solícitos e compreensivos.

Agradeço a todos os professores do departamento de filosofia desta instituição, e em especial aos professores Alessandro Pinzani, Delamar José Volpato Dutra e Janyne Sattler, que com seus debates construtivos e suas sugestões ao meu trabalho, me ajudaram em muito na minha formação como pesquisadora. Agradeço, ademais, ao professor Itamar Luís Gelain, por estar na banca, e não somente, por me acompanhar nestes anos de pesquisa e por ser uma pessoa excepcional. À Dr^a. Daniela Rosendo, por participar da banca, e por estar desde já sendo tão valorosa nas minhas investigações feministas.

À minha família, em especial aos meus pais, Eva e José Luiz, pelo amor, incentivo e por estarem sempre presentes. Agradeço, mãe, por você sempre ter feito o possível e o impossível para que eu pudesse me dedicar aos estudos. Agradeço, pai, por todo apoio e por sempre acreditar em mim. Agradeço também aos meus irmãos Andressa e Siegfried, e à minha petinha, Nicole, por ser a minha principal admiradora e companhia de todas as horas.

À querida tia Lili, a quem admiro tanto.

Agradeço à Isabela Pierin, grande amiga. Obrigada por estar comigo nesses anos, por sua amizade sincera e por sua alegria contagiante.

Agradeço imensamente à Dr^a. Ilze Zirbel, que tanto participou da minha jornada no mestrado e do meu início na vida acadêmica. Sou muito grata por sua amizade.

Agradeço também a todos os amigos e colegas, sobretudo a Monica Franco, Helena Vieira Cardoso, Camila Kulkamp, Willian Martini, Kariane Marques, entre outros, por me auxiliarem diretamente na minha pesquisa.

“Uncontroversial ideas need not less but more critical scrutiny, since they generally get such an easy ride” (GARDNER, 2019).

RESUMO

Objetiva-se nesta pesquisa avaliar a teoria da justiça de John Rawls, conhecida como justiça como equidade, através da perspectiva feminista liberal e ambiental. A tese nuclear é de que a justiça como equidade, apesar de suas imprescindíveis elucidações no âmbito da justiça distributiva e de suas enormes contribuições para se pensar a justiça nas sociedades democráticas liberais da atualidade, pode não ter incorporado ou não estar apta para agregar demandas oriundas do feminismo liberal e de análises ambientais. Para tal, através do método dedutivo, com revisão bibliográfica, serão analisadas as premissas deste trabalho. No primeiro capítulo, serão abordados os conceitos estruturais da teoria de Rawls, por meio de suas principais obras, *A Theory of Justice* e *Political Liberalism*, tendo como foco a conexão sociedade-pessoa, na sua relação com a justiça e a moralidade, por ser o ponto fulcral deste trabalho. No segundo capítulo, serão avaliadas críticas feministas liberais à teoria rawlsiana a partir de autoras como Susan Moller Okin, Iris Marion Young e Nancy Hirschmann, relativas a conceitos como o de *self*, o véu de ignorância, os princípios de justiça e a família enquanto instituição. Também informará este capítulo a análise contratualista de Martha Nussbaum, que tem por base problemas não solucionados desde o *Political Liberalism*, quais sejam, da justiça para com animais não-humanos e da justiça em caso de impedimentos físicos e mentais (o caso dos deficientes). Com isto, será possível verificar como e por quê os animais e o restante da natureza não são objetos da justiça como equidade. No terceiro e último capítulo, serão objeto de debate a crítica de Carol Gilligan às teorias liberais tradicionais e as contribuições de Joan Tronto, autoras da Ética do Cuidado, para se auferir se as críticas são contundentes. Ao final, será feito um balanço das críticas para se avaliar no que elas podem contribuir para o aperfeiçoamento da teoria rawlsiana de modo a permitir a sua complementação ou revisão com as demandas feministas e ambientais.

Palavras-chave: Justiça. Feminismos. Meio ambiente.

ABSTRACT

This research aims to analyze John Rawls' Theory of Justice, known as justice as fairness, through the liberal feminist and environmental perspective. The nuclear thesis is that justice as fairness, notwithstanding its great elucidations regarding the distributive justice and its prodigious contributions to justice relating today's liberal democratic societies, may not be sufficient or able to take into consideration the liberal feminist and environmental demands. To this end, through the deductive method, with bibliographical revision, the hypotheses of this work will be analyzed. Therefore, in the first chapter, only the essential structural concepts of Rawls' theory of justice will be explored, based on Rawls' "A Theory of Justice" and "Political Liberalism", focusing on the society-person connection, considering its relation with justice and morality, once this is the focal point of this work. In the second chapter, it will be discussed liberal feminist critiques to the Rawlsian theory, based on the writings of Susan Moller Okin, Iris Marion Young and Nancy Hirschmann. They are related to Rawls' concepts of self, veil of ignorance, the principles of justice and the family, as an institution. Also in this chapter, it will be examined Martha Nussbaum's contractualist review about the unsolved problems of Rawls' Political Liberalism, justice to non-human animals and justice in case of physical or mental disabilities. Consequently, it will be possible to verify how and why animals and nature are not one of the objects of the justice as fairness. In the third and last chapter, it shall be analyzed Carol Gilligan's critique to traditional liberal theories and Joan Tronto's contributions to the debate, in order to assess if the critiques proceed or not. At last, it will be made an appraisal of all critiques to evaluate how they can contribute to the improvement of the Rawlsian theory, so that it is possible to complement or to revise it according to environmental and feminist demands.

Keywords: Justice. Feminisms. Environment.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

TJ Obra de Rawls “Uma teoria da justiça”/“A theory of justice”

LP Obra de Rawls “Liberalismo Político”/“Political liberalism”

SUMÁRIO

1.INTRODUÇÃO.....	15
2.A TEORIA DA JUSTIÇA DE JOHN RAWLS: CONCEITOS FUNDAMENTAIS DE “UMA TEORIA DA JUSTIÇA” E DO “LIBERALISMO POLÍTICO”.....	21
2.1 O PONTO DE PARTIDA DE RAWLS E A ESTRUTURA DE “UMA TEORIA DA JUSTIÇA” E DO “LIBERALISMO POLÍTICO”.....	23
2.2 CONCEITOS FUNDAMENTAIS DAS OBRAS RAWLSIANAS	27
2.3 MUDANÇAS NA JUSTIÇA COMO EQUIDADE E A CONCEPÇÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA.....	38
2.4 JUSTIÇA E DEMOCRACIA.....	49
3.CRÍTICAS FEMINISTAS LIBERAIS.....	52
3.1 CRÍTICAS AO CONTRATUALISMO.....	53
3.2 CRÍTICAS FEMINISTAS LIBERAIS.....	60
3.3 CRÍTICAS À TEORIA DA JUSTIÇA DE RAWLS.....	69
3.4 AS CRÍTICAS CONTRATUALISTAS DE MARTHA NUSSBAUM EM “AS FRONTEIRAS DA JUSTIÇA”.....	76
4.PATOLOGIAS DO LIBERALISMO.....	99
4.1 A ÉTICA DO CUIDADO DE CAROL GILLIGAN E DE JOAN TRONTO.....	100
4.2 UMA REAVALIAÇÃO DO SELF RAWLSIANO E O PAPEL DAS EMOÇÕES NA TEORIA DA JUSTIÇA.....	109
4.3 PATOLOGIAS DO LIBERALISMO ENQUANTO PROBLEMAS COM ORIGEM COMUM.....	115
4.4 ESTUDO DE CASO: OS REFUGIADOS CLIMÁTICOS.....	118
5.CONCLUSÃO.....	124
REFERÊNCIAS.....	128

1. INTRODUÇÃO

A teoria da justiça de John Rawls, conhecida como justiça como equidade, tornou-se um paradigma da filosofia política. Sua influência é tamanha que autores e autoras das mais diversas áreas do conhecimento se dispuseram ou a apontar pontos problemáticos da teoria e sugerir modificações ou então desenvolveram obras inteiras baseadas nos escritos rawlsianos. Sua genialidade está em retomar a questão das teorias da justiça nos dias atuais, como forma de buscar solucionar problemas que foram se tornando cada vez mais evidentes nas democracias liberais constitucionais modernas, em especial no contexto estadunidense. Tais problemas nos remetem a questões fundamentais de justiça distributiva - como devemos pensar numa distribuição justa de bens sociais básicos, tais como a riqueza, *status*, oportunidades - como alternativa ao utilitarismo e ao welfarismo. Além destes, podemos mencionar o problema da legitimação do poder, que se correlaciona ao ideal democrático de autogoverno; o problema do reconhecimento, expresso na teoria por meio do primeiro princípio de justiça e da sua distribuição igual e pelas bases sociais do autorrespeito; o problema da tolerância, objeto do consenso sobreposto e do equilíbrio reflexivo no liberalismo político; o problema da motivação moral dos indivíduos, relacionado à questão da congruência entre justo e bom, intimamente conectado com a preocupação de Rawls quanto à estabilidade. Estas são apenas algumas questões, que desde já demonstram a genialidade do autor.

Sua originalidade se dá ainda pelos conceitos novos que ele desenvolveu e por sua nova visão da teoria do contrato social. Rawls se apoia em Locke, Rousseau e Kant para elaborar sua teoria, e ao mesmo tempo, agrega elementos psicológicos e sociológicos. Neste sentido, constata-se que, além do autor escrever suas obras tendo em vista a conjuntura política e social da atualidade, sua teoria também se mostra como historicamente situada e correspondente às necessidades reais dos indivíduos, apresentados com seus elementos psicológicos, morais e políticos. Ele objetiva, ao retomar o parâmetro contratualista, não tanto pensar na passagem do estado de natureza à sociedade civil, mas sim tratar da legitimação do poder nas sociedades democráticas e criar um sistema que permita assegurar a justiça, e fazer retornar ao ponto zero quando as situações sociopolíticas geram o afastamento deste ideal.

Entre conceitos novos que Rawls trouxe como contribuições valiosas à filosofia política estão o da posição original, ocorrida sob a condição do véu da ignorância, o consenso sobreposto e o equilíbrio reflexivo. A posição original remete à sua visão de contrato social e na teoria representa o momento inicial em que participantes, sob o véu de ignorância, não sabendo de sua condição na sociedade, sua riqueza, *status*, seus gostos, preferências e habilidades, suas características naturais, e nem a qual geração pertencem, escolhem quais princípios regerão a sociedade, suas instituições e todos os acordos subsequentes. De acordo com Rawls, este acordo teria como resultado princípios de justiça, que orientarão a estrutura básica da sociedade, ou seja, as principais instituições políticas, econômicas e sociais. Tal motivo para se limitar o funcionamento dos princípios somente à estrutura básica, escreve o autor, é dado em função da grande influência que estas instituições têm na vida dos indivíduos, uma vez que elas podem limitar ou até mesmo impedir a realização de planos racionais e certas práticas condizentes com os seus poderes morais.

Sua sistematização da liberdade com igualdade realizada pelos princípios de justiça também é considerada muito relevante. Teorias anteriores à rawlsiana, em geral, tendiam a se posicionar mais favoráveis à igualdade ou à liberdade, solapando aspectos fundamentais que em tese deveriam ser tratados numa teoria, algumas inclusive apresentando extremos. Assim, Rawls tem o mérito de conciliar a liberdade com a igualdade de modo equilibrado, aspecto que percorre todo o seu desenvolvimento teórico.

O consenso sobreposto e o equilíbrio reflexivo, por sua vez, se devem ao fato de Rawls estar engajado para com o problema da tolerância, assinalado acima. Estes conceitos, que são elaborados de maneira a serem considerados algo novo, uma nova contribuição do filósofo, estão designados no âmbito político para serem o caminho de um consenso, nas sociedades democráticas, que são marcadas pelo pluralismo. O consenso sobreposto remete ao núcleo duro de natureza política que seria resultante do mínimo de consenso que se deve haver para se adequar a uma concepção política de justiça e deliberar na esfera pública, quando os cidadãos assumem suas doutrinas abrangentes e que conflitam entre si. Neste sentido, o equilíbrio reflexivo seria o próximo passo, em que este consenso dialoga com nossas convicções mais íntimas: estão em consonância nossos juízos e os princípios de justiça.

A partir destas considerações, é neste contexto que o primeiro capítulo está traçado. O primeiro capítulo, denominado “A Teoria da Justiça de John Rawls: conceitos fundamentais de ‘Uma Teoria da Justiça’ e ‘O Liberalismo Político’” examina conceitos basilares da justiça como equidade. Inicia-se nas bases gerais da teoria, a exemplo do liberalismo, do contratualismo e da sua comunicação com as teorias econômicas. Em seguida, trata-se da estrutura das obras que serão utilizadas no capítulo: “Uma Teoria da Justiça” e “O Liberalismo Político”, com o entendimento de que estas são as mais importantes obras, que a segunda apresenta continuidade à primeira e que são suficientes para uma introdução ao pensamento rawlsiano. O próximo passo é dado pela análise dos conceitos que embasam a teoria, tendo como foco a relação entre pessoa e sociedade, a moralidade e a justiça. Estes conceitos estão ligados aos problemas mencionados acima, e portanto, são os seguintes: a estrutura básica da sociedade, conceito de pessoa e de *self*, posição original e véu da ignorância, justiça distributiva, bens primários e princípios de justiça e níveis de validação normativa. Após, são examinadas as mudanças que ocorreram da primeira obra (TJ) para a segunda (LP) e como Rawls elaborou uma concepção política de justiça. Logo, os conceitos referidos são o da razão pública, do consenso sobreposto, do equilíbrio reflexivo, entre outros, salientando conceitos novos (ou que se tornaram ainda mais relevantes com a nova obra) e conceitos que foram deixados mais a segundo plano, uma vez que não se encaixavam tanto com o objetivo do filósofo neste novo texto. Ao final, serão feitas algumas ponderações sobre a relação entre justiça e democracia e as limitações da teoria que por ora se apresentam.

Sobre os problemas evidentes da atualidade nas sociedades democráticas liberais modernas, informa-se que estes não são os únicos problemas a guiar a filosofia política hoje. Rawls trouxe inúmeras contribuições para este campo, porém as demandas atuais são bastante amplas. Deste modo, devemos pensar no que os feminismos nos mostram, bem como a ética do cuidado, e análises sobre o meio ambiente e os animais. O motor desta pesquisa, assim, são os problemas atuais da crise do cuidado e da crise ambiental. Com isto se quer dizer que, não apenas no contexto brasileiro, em que se prevê o agravamento da crise do cuidado e de problemas sociais interligados a este em função da inversão da pirâmide populacional nas próximas décadas, mas também no contexto mundial, em que o cuidado é um problema vigente - e articula redes internacionais de dominação e exploração de alguns (ou melhor, algumas) em favor do cuidado de outros - e que desemboca em inúmeras desigualdades de

gênero e raça; e como tudo isso se associa com a justiça, como a justiça social e distributiva. Ademais, se refere também à crise do meio ambiente, ou então a crise dos recursos naturais, que surgiu não muito após a Revolução Industrial, e que com exceção de alguns períodos desde então, em que o meio ambiente e os animais foi uma questão ética proeminente (como no século XIX), não tem sido dada a devida importância no contexto político e no contexto das teorias políticas, como é o caso de teorias da justiça. Ignora-se não somente o perigo de diminuição da biodiversidade e dos biomas (entre outros) como um problema ético e político intrínseco, como também o perigo que a crise ambiental apresenta à vida humana, à vida presente e das futuras gerações. Ignora-se, não somente, como a crise ambiental, a crise do cuidado e a justiça - além da economia - estão interligados e não podem, ou não deveriam, ser tratados individualmente como problemas sem nenhuma conexão. Como dito, por ser a teoria rawlsiana a melhor ou mais completa teoria política, considerada enquanto tal por diversos estudiosos, nos últimos anos, ela será analisada através destes vieses, ou seja, do cuidado e do meio ambiente. Intentava-se aqui empregar textos de ética ambiental e animalista, no entanto, por razões de ordem prática, e pensando numa primeira aproximação aos temas, a análise ambiental ficará a cargo das leituras de Martha Nussbaum principalmente, assim, a cargo e por meio da literatura feminista liberal, tendo por base a discussão sobre o contratualismo. A organização e escrita dos capítulos a seguir foi pensada como sendo em camadas: o que mais se aproxima (apresenta congruência no todo ou em parte) da teoria de Rawls está antes; é o capítulo 2, pois nele serão examinadas críticas feministas liberais que, por conseguinte, não tem por objetivo criticar ou aniquilar todo o projeto rawlsiano, mas sim criticam ao mesmo tempo que são favoráveis a ele ou ao liberalismo em alguns momentos. O capítulo 3, por sua vez, encontra-se mais distante “geograficamente” da teoria de Rawls, uma vez que desde já se destaca que o cuidado e questões relativas ao meio ambiente apresentam problemas mais difíceis de serem solucionados na ótica da justiça. Daí também a sua aparente descontinuidade - o objetivo é tanto de afastar, na medida em que são incongruentes em algum sentido, como de aproximá-los no que for razoável e cabível. Logo, os capítulos 2 e 3 serão orientados por estes pontos-chave, no diálogo com a teoria rawlsiana.

O capítulo 2, intitulado “Críticas feministas liberais”, tem por objetivo averiguar, por meio de uma visão mais conservadora, críticas originadas no feminismo liberal e que se destinam tanto às bases da teoria da justiça como à teoria propriamente dita. Portanto, inicia-

se com as críticas que são feitas no contexto do liberalismo, em especial à dicotomia entre público e privado, e ao contratualismo. Nesta parte, serão pontuadas questões (com conteúdo aprofundamento) que são alvo destas críticas como modo de destacar que há um panorama abrangente que sugere que estes problemas são derivados de algo maior do que a teoria de justiça, e do qual a teoria é grande devedora, no sentido de ser embasada neste pano de fundo. Logo, as críticas devem ser analisadas em conjunto, o que é feito ao se reunir pontos em comuns das autoras. Este conjunto de críticas parecem indicar os problemas que surgem a partir de uma teoria ideal, que orbita, na filosofia normativa da modernidade, no plano kantiano-rawlsiano, tendo como parâmetro a orientação da racionalidade que parece resultar num distanciamento da realidade palpável, e que renega, ou ao menos, não considera tão necessária, uma avaliação sociológica, antropológica ou até mesmo psicológica. Neste sentido, o que as autoras querem demonstrar é como o déficit sociológico de análise da condição da mulher na sociedade e de sua subordinação gera consequências normativas e práticas. Quanto às críticas realizadas à teoria de justiça, elas são direcionadas aos seguintes conceitos: ao *self*, à posição original e o véu de ignorância e aos princípios de justiça no domínio da família enquanto instituição. A parte principal deste capítulo diz respeito às avaliações de Martha Nussbaum dos problemas da justiça como equidade não solucionados mesmo após Liberalismo Político, dispostos na obra “Fronteiras da Justiça”. Nesta pesquisa, os problemas informados não são todos os presentes na obra de Nussbaum, mas sim os problemas quanto aos deficientes e ao meio ambiente e animais não-humanos. Esta obra é imprescindível para se verificar os conceitos rawlsianos que causam entraves para se ampliar o escopo da justiça, e não somente da moralidade, tendo por base o contratualismo.

O terceiro e último capítulo, designado “Patologias do liberalismo”, emprega um termo próprio da Teoria Crítica e que muito tem a ver com o que se deseja salientar nesta pesquisa. Apesar deste trabalho não ter vínculos com a Teoria Crítica, o termo sugere que há problemas que surgem por meio do liberalismo, ressaltado pelo fato de como as instituições liberais produzem prejuízos à sociedade como um todo. Neste sentido, busca-se demonstrar como o liberalismo pode nos afastar uns dos outros com seus pressupostos imperativos de individualidade e nos causar uma certa frieza quanto à necessidade universal de cuidado, e seus efeitos em cuidadores e pessoas que recebem cuidado. Assim, também se quer apresentar visões alternativas a conceitos considerados problemáticos na teoria de justiça, como o *self*,

ao se investigar a ética do cuidado de Carol Gilligan e a de Joan Tronto. A ética do cuidado, originada com as pesquisas da psicóloga estadunidense Carol Gilligan, destaca uma nova forma de se ver a moralidade e o *self*. Este *self*, contrário àquele das teorias da justiça, seria relacional, ou seja, teria como pressuposto a interdependência humana. A seguir, para contrapor esta visão da crítica subjacente à teoria da justiça como equidade, se traçará um paralelo com o papel das emoções na teoria, dentre elas o cuidado, para se verificar se a crítica é contundente. Além de se pensar sobre o *self*, se faz necessário verificar se a teoria teria capacidade de se adequar às premissas da ética do cuidado. Ao final deste capítulo, juntamente com a ética do cuidado, e retomando a questão da justiça para com o meio ambiente e animais não-humanos, serão perscrutadas as patologias do liberalismo enquanto problemas comuns: o que uma investigação global pode nos indicar como controvertido na teoria rawlsiana, e até mesmo no pano de fundo que informa a teoria e embasa outras teorias liberais.

2. A TEORIA DA JUSTIÇA DE JOHN RAWLS: CONCEITOS FUNDAMENTAIS DE “UMA TEORIA DA JUSTIÇA” E DO “LIBERALISMO POLÍTICO”

O tema da justiça é considerado um tema clássico da filosofia. Apesar de apresentar diferentes conceituações desde a *República* de Platão, variando conforme o período histórico e as distintas formas de organização de Estado e de governo, com considerações também em relação à economia, no seu formato hodierno, para os fins desta pesquisa, afirma-se que a teoria da justiça de John Rawls, conhecida como justiça como equidade (*Justice as fairness*), é a grande teoria que se tornou paradigma no final do século XX, - e assim permanece até os dias atuais - e que merece ser tida como um ponto de partida para uma avaliação aprofundada das instituições sociopolíticas e dos sujeitos morais na contemporaneidade. Apesar de completar quase 50 anos desde sua publicação, com *A Theory of Justice* de 1971¹, o debate rawlsiano sobre a justiça está longe de ser considerado acabado ou mesmo defasado. Encontramo-nos na terceira fase de rawlsianos, em que o ponto focal passa a ser não mais tanto o contratualismo, mas sim a justiça para com as futuras gerações, donde integra o debate avaliações feministas - por ser um tema que está cada vez mais em evidência - e avaliações ambientais e animalistas - pela necessidade de se assegurar o futuro dos seres humanos e da biodiversidade, entre outros.

A justiça, informa Rainer Forst, é geralmente representada por meio da deusa *Justitia*. Sua figura, atribuída a simbolismos, vem a significar a imparcialidade, a equidade (ou medida igual, através da ponderação) e a autoridade (seu caráter definitivo e coercitivo). A justiça como equidade, assim, muitas vezes é reconhecida pelo nome de justiça como imparcialidade, uma vez que o intuito de Rawls é de sinalizar que a justiça, enquanto conceito entendido por ele, é baseada na noção de imparcialidade, do qual o seu contrário é a arbitrariedade. Ela é, para Rawls, uma virtude das instituições políticas, é a sua virtude principal, e conforme Forst, é a virtude político-moral mais elevada, que serve de parâmetro para as relações que se desenvolvem no interior da estrutura básica da sociedade. Nesse sentido, podemos saber se uma determinada sociedade é justa se as relações da estrutura básica são justas (de acordo com a TJ) e se a justiça enquanto virtude político-moral está presente como intuição no seio desta sociedade, nas suas instituições e na consciência dos

¹ Na tradução brasileira, Uma Teoria da Justiça. Doravante será referida apenas como TJ, fazendo referência a esta obra como também à teoria de justiça como equidade.

cidadãos e, ademais, se é fruto de um consenso, ainda com diferentes e muitas vezes conflitantes doutrinas religiosas e filosóficas, que naturalmente há nas sociedades democráticas (conforme o Liberalismo Político²).

As obras de Rawls tratadas neste capítulo são *A Theory of Justice* (Uma Teoria da Justiça) de 1971 e *Political Liberalism* (Liberalismo Político) de 1993. Estas obras foram escolhidas por serem consideradas as mais importantes obras de Rawls, e suficientes para uma apresentação introdutória. A primeira por ser o texto em que o autor começa a desenvolver o que seria a justiça como equidade, e a segunda por ser considerada o complemento da primeira. Tem-se em mente que há interpretações conflitantes nesse âmbito. Algumas afirmam que o LP não deu continuidade à TJ, apresentando um *shift*, e algumas que consideram que o LP foi o resultado da insatisfação do autor com conceitos da terceira parte da TJ, em especial no que tange à estabilidade, e como maneira de responder às críticas mais relevantes provenientes desde a época de publicação da TJ. Deste modo, este capítulo dedica-se a apresentar os conceitos fundamentais da justiça como equidade, com base em Uma Teoria da Justiça e no Liberalismo Político, tendo como fundamento a ideia de unidade³ no pensamento rawlsiano, bem como apresentar as mais importantes mudanças que ocorreram no trajeto entre as obras e por que ocorreram, para se formar uma imagem mais abrangente da teoria, ainda que de modo introdutório.

O foco desta pesquisa será nas instituições que integram a estrutura básica da sociedade, que são o sujeito moral da teoria, e no *self*, no conceito de pessoa e de cidadão⁴, para uma discussão articulada entre sociedade e pessoa, inclusão ou exclusão da justiça e do

² Doravante LP.

³ “Deve-se ressaltar [...] 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” (MOURA, 2019, p. 22).

⁴ Nesta pesquisa são debatidos, alternadamente ou em conjunto, diversos conceitos relativos à pessoa/ao indivíduo, como o de *self*, o conceito de pessoa e o conceito de cidadão. Salienta-se que não se trata de um equívoco de precisão teórica, mas sim se quer debater sobre os diversos prismas que orientam a leitura sobre a pessoa em Rawls, seja em âmbito político, âmbito social ou contexto psicológico. Ressalta-se o *self* diz respeito à dimensão psicológica do sujeito, como ele se vê enquanto pessoa com dimensões particulares, sociais e políticas. Destaca-se que o *self* rawlsiano é uma interpretação sobre a pessoa que se realiza sobre a teoria rawlsiana; não é propriamente algo que o filósofo tenha se debruçado sobre ou expressamente declarado. Porém muitos comentadores de Rawls veem que há sim espaço e material suficiente que abre brecha para esta dimensão psicológica e que a mesma é fundamental para um exame mais atento de sua proposta. Tendo em vista que, não somente pelas razões expostas, no que tange à sua relevância na investigação, o *self* da justiça e o “*self* do cuidado” podem sugerir antagonismos, e estes conceitos são valiosos para se iniciar o debate sobre a justiça e o cuidado, sobre a teoria da justiça e a ética do cuidado. Por estes motivos, estes conceitos, em especial o *self*, tomam parte desta pesquisa.

escopo da moralidade, e para se refletir sobre a capacidade da teoria de abrigar as demandas atuais que podem permitir a sua realização também quanto às futuras gerações.

2.1 O PONTO DE PARTIDA DE RAWLS E A ESTRUTURA DE “UMA TEORIA DA JUSTIÇA” E DO “LIBERALISMO POLÍTICO”

O ponto de partida de Rawls são as críticas às sociedades democráticas liberais modernas: ele parte de um diagnóstico destas sociedades, em especial do seu local de fala, o contexto estadunidense. Como filósofo político, após um exame atento e crítico destas sociedades, passa a desenvolver uma teoria da justiça: uma alternativa às patologias sociais produzidas pelo capitalismo; uma contraproposta ao utilitarismo⁵ e ao intuicionismo moral; uma teoria que permita a realização das liberdades e o favorecimento do autorrespeito e da autoestima dos cidadãos através de princípios de justiça escolhidos democraticamente, e que corrigem injustiças, através da sua aplicação à estrutura básica da sociedade. Nesta teoria, a justiça é entendida como o oposto de arbitrariedades morais.

Bonella (1998, p. 267) reforça que as obras de Rawls não são descoladas da análise sociopolítica:

Uma Teoria da Justiça e Liberalismo Político, obras de John Rawls, buscam articular aquela que seria a melhor concepção de justiça para as sociedades democráticas atuais. Para Rawls, a Filosofia Política não é uma atividade solta no tempo e no espaço. Ela está vinculada aos conflitos profundos que emergem e se desenvolvem nas sociedades humanas.

Ainda, a articulação das ideias e conceitos presentes na justiça como equidade

não se dá visando a verdade da moral ou mesmo da política, mas a resolução dos conflitos profundos da tradição democrática sobre a tolerância e a justiça. Não existem, para Rawls, métodos específicos em Filosofia Política, distintos e fora da tradição de pensamento e prática política historicamente situada. Dentro desta tradição e por causa dos conflitos existentes é que a filosofia política pensa a generalidade dos ideais implícitos (BONELLA, 1998, p. 273).

⁵ Sobre o utilitarismo, ver KYMLICKA, Will. *Contemporary political philosophy: an introduction*. Oxford University Press, 2002.

Partindo da análise que Rawls faz das sociedades democráticas modernas, é necessário informar as bases da sua teoria que serão examinadas no momento: o liberalismo, o contratualismo e as teorias econômicas.

O liberalismo⁶ é o pano de fundo e a principal base da teoria. Através do liberalismo, Rawls desenvolve uma teoria da justiça, em que defende a prioridade lexical da liberdade à igualdade. Aqui deve ser feita uma ressalva das diferenciações necessárias. O liberalismo de que trata Rawls não é igual nem pode ser confundido com o Libertarianismo, que traz como afiliado Robert Nozick⁷ (um dos primeiros e grandes opositores/críticos de Rawls), e nem com o Liberalismo econômico, a exemplo de Adam Smith. O liberalismo de Rawls é o liberalismo igualitário⁸, em que, apesar da prioridade lexical da liberdade à igualdade, só pode haver a realização da liberdade se for combinada com a igualdade; todavia, não é uma igualdade restrita. Liberdade e igualdade andam juntas e devem ser equilibradas para que se haja a justiça. A primeira corresponde, deste modo, ao primeiro princípio da justiça, e a segunda, ao segundo princípio da justiça.

O contratualismo é colocado com a observação de neo, uma vez que o contratualismo clássico (de Locke, Rousseau e Kant) é revisitado por Rawls e é modificado para seus propósitos, no sentido de que é a segunda grande moldura da teoria, e que, no entanto, é diferente do contratualismo original⁹. Todavia, de acordo com Nythamar de Oliveira (2014), seria um equívoco reduzir Rawls a um neocontratualista, pois ele vai além da doutrina contratualista clássica e desenvolve um projeto bem mais grandioso, para além da justificação do Estado e de seu poder, além de agregar elementos sociológicos, psicológicos e filosóficos diversos. Ainda que haja a ressalva deste autor, pode-se entender como sendo uma doutrina neocontratualista, ainda que tenha mais elementos agregados. Isto porque “de forma geral, a diferença entre as diversas teorias neocontratualistas existentes recairá nas divergências a

⁶ A diferença entre liberalismo abrangente e liberalismo político será tratada no item 2.3.

⁷ A obra de Robert Nozick de que trata sua noção de justiça distributiva que se contrapõe a Rawls é “Anarchy, State, and Utopia” de 1974.

⁸ GARGARELLA, 2008.

⁹ Escreve Nedel (2000, p. 32): “o contrato social segundo Rawls é diferente de qualquer outro [...]. Com razão, o pensador é geralmente enquadrado como neocontratualista”.

respeito da concepção que se tem das partes contratantes, das condições de escolha e sobre qual deve ser o objeto central do contrato”¹⁰.

Denilson Werle (2018, p. 3) afirma que o objetivo de Rawls com o contratualismo não é o mesmo objetivo original do contratualismo-raiz, de justificar o Estado e seu poder:

Não se trata de pensar um estado de natureza a-político, anterior à vida social, nem questões sobre a natureza do poder, a necessidade de um estado de direito, a essência da soberania, das leis de natureza e do direito natural, etc. O que importa é retomar o princípio de justificação pública da tradição contratualista - segundo o qual normas e instituições são justas e legítimas quando puderem ser consideradas objeto de um acordo razoável, ou receberem o consentimento racional, entre indivíduos livres e iguais - no contexto social, político e jurídico de democracias constitucionais, onde certas ideias intuitivas fundamentais - como a ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação social e a ideia de cidadãos como pessoas livres e iguais - já estão incorporadas na cultura política pública e nas principais instituições.

Ou seja, Rawls parte do contratualismo, mas não está focando na origem do Estado e sim na justificação do poder. Apesar disso, Rawls esclarece que “a posição original de igualdade corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social”¹¹.

As teorias econômicas são ponto de intenso debate. Rawls, na segunda parte da TJ, analisa quais as teorias econômicas que melhor permitiriam a realização da justiça como equidade. Assim é importante ressaltar que um equívoco interpretativo recorrente é “aquela interpretação que vincula Rawls a um neoliberalismo estreito e míope, associado exclusivamente com idealizações abstratas e ideológicas sobre a natureza da vida social e dos indivíduos, voltadas a justificar o estado de coisas vigentes”¹². Uma vez que Rawls trata do *liberalismo político* e não do *liberalismo econômico*, muito menos de uma possível afiliação da sua teoria para com o neoliberalismo, e pelo fato de sua teoria ser uma contraproposta ao sistema capitalista e suas patologias¹³, o autor vem a esclarecer sobre a relação das teorias econômicas com a TJ. Os sistemas econômicos discutidos são:

¹⁰ COITINHO, 2014, p. 287.

¹¹ RAWLS, 2000, p. 13.

¹² WERLE, 2018, p. 2.

¹³ “um dos objetivos da teoria da justiça é oferecer aos cidadãos um esquema de orientação para poderem configurar arranjos institucionais (que possibilitem uma alternativa às patologias social geradas pela economia de mercado do tipo capitalista) que realizem os critérios normativos exigentes da justiça igualitária democrática [...]” (WERLE, 2018, p. 2).

a economia de livre mercado capitalista, a economia do socialismo de planejamento centralizado, a economia do Estado de bem-estar social, o socialismo liberal e a democracia dos cidadãos proprietários. Há uma certa dose de indeterminação sobre as particularidades institucionais do regime econômico que mais se aproxima da justiça como equidade - afinal, decidir isso é uma tarefa prática que os próprios cidadãos devem levar adiante - mas Rawls não deixa dúvida de que, em termos gerais, os dois últimos são os que permitem uma realização mais apropriada dos ideais de cooperação social em uma sociedade democrática¹⁴.

Quanto aos livros, “Uma Teoria da Justiça”, o primeiro livro fundamental e que deu início à justiça como equidade de Rawls tem por objetivo

estabelecer os princípios de justiça através de quatro estágios de implementação (seção 31 de TJ) com a convenção constituinte configurando a etapa subsequente à escolha dos princípios de justiça na *posição original*, sendo sucedida pela etapa legislativa e, por fim, pela aplicação dos princípios nos casos concretos, através da interpretação jurisdicional (MOURA, 2019, p. 44).

A referida obra apresenta uma estrutura tripartite. Suas três partes correspondem às seguintes: I. Teoria; II. Instituições; e III. Fins, cada uma com três capítulos. Werle (2018, p. 4) esclarece o que está presente em cada parte:

Na primeira parte da *Teoria da Justiça* Rawls apresenta a ideia central de justiça como equidade, seu objeto, os princípios da justiça e seu papel, um procedimento de justificação desses princípios e o usa para comparar diferentes alternativas para mostrar que a concepção de justiça como equidade mais bem expressa o ideal de igualdade democrática. Na segunda parte, dedica-se a explicitar a realização desses princípios no âmbito das principais instituições políticas, jurídicas e econômicas, discutindo temas como os limites da tolerância, participação política e regra da maioria, questões de desobediência civil, deveres morais individuais, e a compatibilidade ou incompatibilidade da justiça como equidade com diferentes sistemas econômicos [...]. Na terceira parte, trata da questão da estabilidade de uma sociedade justa, mostrando a congruência da justiça como equidade com uma teoria do bem e como as instituições justas tendem a gerar um senso de justiça e fomentar a psicologia moral do autorrespeito e autoestima.

A obra “O Liberalismo Político” apresenta uma estrutura diferente da obra referida anteriormente. Como afirmado, aqui a justiça como equidade é reformulada. Sua estrutura possui quatro seções e nove lições. Rieffel (2012, p. 1), neste sentido, afirma:

a primeira significativa reformulação das ideias desenvolvidas na sua obra 'Uma Teoria da Justiça', de 1971, ocorreu com a sistematização feita no livro 'Liberalismo Político' de 1993. O livro é resultado de várias conferências que vão de 1978 até 1989. [...] As conferências dão um panorama filosófico geral do liberalismo político no marco da razão prática, bem como tratam com mais detalhe as ideias principais do que vem a ser esse tipo de liberalismo. A unidade das conferências é dada pela fidelidade ao tema central do livro Teoria da Justiça, ou seja, a concepção de liberalismo político.

¹⁴ WERLE, 2018, p. 4.

No LP, Rawls responde a diversas críticas¹⁵ que foram surgindo a partir da publicação da TJ, inclusive de Jürgen Habermas¹⁶, importante filósofo da atualidade, no qual diferencia dois tipos basilares de justificação que ele utiliza na teoria dele, e trata, portanto, do consenso sobreposto, de propostas diferentes de liberdade e de concepções de justiça.

Rieffel (2012, p. 1) ressalta que as obras *Uma Teoria da Justiça* e o *Liberalismo Político* têm objetivos diferentes: “Um dos objetivos centrais do Liberalismo Político é dizer como a sociedade bem ordenada da justiça como imparcialidade (conforme disposta no livro *Uma Teoria da Justiça*) deve ser entendida quando está ajustada à ideia de um pluralismo razoável e regulada por uma concepção política de justiça”. Assim o LP surgiu diante da insatisfação de Rawls da explicação sobre a estabilidade na terceira parte da TJ, que, para ele, não é congruente com o restante da obra. A teoria apresenta uma concepção pouco realista de sociedade bem ordenada, em que “não se realiza no ‘Uma Teoria da Justiça’ uma distinção entre uma doutrina filosófica compreensiva e uma concepção política de justiça”¹⁷.

Moura (2019, p. 5) reafirma a importância das obras de Rawls:

A afirmação de que obra *Uma Teoria de Justiça* (1971) representa um divisor de águas da filosofia política contemporânea é um dos poucos fatos incontestáveis da teoria de John Rawls. Como se sabe, a teoria proposta por Rawls, denominada *justiça como equidade*, pode ser resumida como uma defesa do liberalismo, com tentativa de conciliar igualdade e liberdade, através do resgate do contratualismo (assim como este é compreendido a partir de Kant, Rousseau e Locke). Rawls efetuou sucessivas revisões em seu texto original e em 1993 publicou o *Liberalismo Político*, texto no qual consolida as principais modificações da teoria de *justiça como equidade*.

2.2 CONCEITOS FUNDAMENTAIS DAS OBRAS RAWLSIANAS

Aqui a teoria de justiça como equidade será tratada a partir de seus principais conceitos: a estrutura básica da sociedade, sociedade, pessoa e *self*, bens primários, posição original e véu da ignorância, princípios de justiça e níveis de validação normativa.

A justiça é aplicada primariamente à estrutura básica da sociedade. Nas palavras de Rawls, “o objeto primário da justiça é a *estrutura básica da sociedade*, ou mais exatamente, a

¹⁵ Cf. Okin (1993).

¹⁶ Rawls dedica toda uma lição das suas nove no *Liberalismo Político* para respondê-lo, o que pode ser verificado na “Lecture IX - Reply to Habermas”.

¹⁷ RIEFFEL, 2012, p. 1.

maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens decorrentes da cooperação social”¹⁸. Werle (2018, p. 6), por sua vez, esclarece que o termo é dado pelo autor de um modo um tanto vago, mas que, no entanto, pode ser definida da seguinte maneira:

Numa definição aproximada, entende-se por estrutura básica aquelas instituições mais importantes que formam os contextos básicos de socialização, integração social e cooperação social das pessoas e determinam, em grande parte, a realização de seus planos de vida: ‘a constituição política e os principais arranjos econômicos e sociais. A proteção legal da liberdade de pensamento e de consciência, os mercados competitivos, a propriedade particular no âmbito dos meios de produção e a família monogâmica constituem exemplos das instituições sociais mais importantes’.

O foco na estrutura básica é considerado pelos críticos um grande avanço de Rawls, que foi benéfico para o avanço da filosofia política, conforme assinalado por Moura (2019, p. 21):

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, 1998, p. 9); Amartya Sen, por sua vez, lembra o entusiasmo que sentiu ao acompanhar Rawls transformar a filosofia política de um modo realmente radical.

A autora ressalta que a justiça, como entende Rawls, não é aplicada à conduta dos indivíduos, mas sim é limitada à estrutura básica da sociedade: “O critério de justiça estabelecido por Rawls é aplicável às regras fundamentais que organizam determinado sistema social”¹⁹. Assim não é critério que diz respeito à moralidade nas condutas individuais, e sim que questiona as próprias instituições, e não o seu funcionamento. Moura (2019, p. 20) define o conceito:

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.

¹⁸ RAWLS, 2000, pp. 7-8.

¹⁹ MOURA, 2019, p. 20.

Afirma Rawls que “o Estado não é uma comunidade ética do bem”²⁰, assim como a cultura política pública não é guiada por uma doutrina moral abrangente (que possui uma concepção de bem). Forst (2010) afirma que na teoria de justiça como equidade há a distinção entre Estado e comunidade porque do contrário haveria uma “negação sistemática das liberdades básicas e ao uso opressivo do monopólio (legal) da força do Estado”, nas palavras de Rawls. Portanto, esta distinção “protege a liberdade subjetiva das pessoas como sujeitos do direito e também as habilita a compartilhar, como cidadãos, o fim *comum* da justiça política”²¹.

Sobre a proteção da identidade, Forst (2010, p. 40) afirma que os

direitos e deveres formam (segundo sua pretensão) uma *capa protetora* para as concepções éticas do bem. Os direitos subjetivos asseguram ao eu ético constituído comunitariamente um espaço de liberdade para poder desenvolver sua identidade e asseguram a possibilidade formal para examinar criticamente e revisar essa identidade. Tal possibilidade não tem implicações éticas diretas no sentido de ideais particulares individualistas da vida boa.

A sociedade é entendida enquanto um

sistema de cooperação social marcado por uma identidade de interesses, no sentido de que a cooperação torna a vida melhor para cada um e permite a realização de diferentes planos de vida, e por um conflito de interesses, em virtude dos indivíduos terem convicções diversas e, muitas vezes, incompatíveis sobre como devem ser distribuídos os benefícios e encargos da cooperação social (WERLE, 2018, p. 5).

Rawls define a sociedade na obra “Justiça como equidade”: “[...] 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”²². Moura (2019, p. 19) assinala que um traço importante da sociedade “decorre do fato de que as pessoas obtêm, através dela, vantagens mútuas”. Este ponto é fundamental, e será analisado adiante, quando tratada a crítica de Nussbaum sobre o contratualismo.

²⁰ FORST, 2010, p. 39.

²¹ FORST, 2010, p. 39.

²² RAWLS, 2002, p. 4.

Neste momento, serão analisados os conceitos de pessoa e de *self*, uma vez que são conceitos indispensáveis e entrelaçados. Assim, é importante ressaltar que a concepção de *self* tratada nesta parte é encontrada na obra inicial de Rawls, a TJ. Ao final, será revista, de modo breve, a concepção presente no LP.

O *self* rawlsiano é avaliado, de modo geral, a partir da sua vertente liberal. Assim o sujeito desta teoria é visto como um indivíduo autônomo, capaz de tomar suas próprias decisões e de levar a cabo seus projetos de vida. É também independente e racional; encontra sua maturidade moral ao identificar a justiça e a moralidade com princípios abstratos e universalizáveis. Nesse sentido, pode-se notar claramente a influência kantiana em Rawls, que tende a abstrair a moralidade e a justiça e cria um indivíduo cujo aspecto principal é a autonomia, derivado da liberdade. Porém, o sujeito rawlsiano possui qualidades outras que devem ser aprofundadas.

Reidy (2015) oferece uma visão sobre o *self* rawlsiano a partir das suas qualidades morais e argumenta que o objetivo de Rawls, ao construir este conceito, foi o de formulá-lo de modo a distingui-lo da noção presente na corrente utilitarista. Assim, de modo geral, pode-se afirmar que nesta corrente o sujeito faz parte de um projeto maior e pertence à sociedade, uma vez que é vigente o princípio de maximização da utilidade. Neste sentido, Rawls, indo na direção contrária, propõe um *self* que tenha as qualidades morais e as capacidades necessárias para satisfazer seus planos de vida razoáveis e racionais.

De acordo com Reidy (2015, p. 853),

uma pessoa é um ser humano com dois poderes morais – o de formar, revisar e perseguir uma concepção do bem e o de propor e honrar termos justos de cooperação social – com uma concepção determinada, se for passível de revisão, do seu bem. [...] Rawls argumenta que a justiça como equidade oferece uma distinção diferente da unidade de pessoas particulares, ou *selves*, assim entendidos. Ele coloca esta concepção de modo a contrastar com a concepção da unidade de pessoas particulares, ou *selves*, implícito no utilitarismo em geral, o mais plausível rival teleológico à concepção de justiça como a justiça como equidade. Enquanto este contraste é trazido à conclusão no §85 da TJ, Rawls começa a desenvolvê-lo nos §§83 e 84.

Rawls faz esta separação entre a sua teoria e a doutrina utilitarista, neste ponto, uma vez que ele acredita que “se os participantes representados por agentes na posição original devem ser representados como pessoas plenas (*full persons*), então eles devem ser

representados como mais do que apenas recipientes da utilidade ou receptáculos da satisfação de preferências”.²³

Apesar disso, os interesses devem ser de certo modo estruturados para que esses agentes consigam chegar a uma decisão que melhor se adegue aos participantes que eles representam. Assim, dois pontos merecem ser destacados, conforme Rawls. Em primeiro, ainda que haja inúmeras possibilidades, todos devem ter uma “base racional compartilhada para selecionar e exigir todos os seus fins em sistemas particulares”.²⁴ Claro que isto não significa que o aconselhável seja anular sua personalidade para se adequar a estes fins, pois deste modo Rawls estaria cometendo o erro que quer evitar. Logo, esta premissa é complementada por uma segunda, que estabelece o seguinte:

duas características das identidades particulares dos participantes como *full persons* guiam o raciocínio dos agentes da posição original que tentam fazer avançar seus interesses. A primeira é que os todos os participantes partilham um interesse fundamental em certos meios universais, que Rawls chama de bens primários, entre seus muitos e heterogêneos fins. O segundo é que os todos participantes contam com dois interesses de ordem-maior – no desenvolvimento e exercício de cada um dos seus dois poderes morais [esclarecidos anteriormente] – entre seus muitos e heterogêneos fins que constituem suas identidades.²⁵

Já tendo desenvolvido este arcabouço teórico a respeito do *self*, Rawls, no PL, retoma este conceito e dá ênfase à figura de cidadãos. Em função da mudança para uma teoria política de justiça, o conceito de cidadão passa a ser crucial. Portanto, no LP, ele “conecta os bens primários e os interesses de ordem-maior num contexto de uma concepção política dos participantes como cidadãos plenos, desse modo fornecendo agentes na PO com uma visão unificada dos interesses que eles devem levar em conta no benefício dos participantes que eles representam”.²⁶ Isto porque, deste modo, será possível conseguir a maior parte razoável dos bens primários que a eles é cabível, ainda seguindo seus dois poderes morais.

²³ REIDY, 2015, p. 855.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Id., p. 856.

²⁶ Ibidem.

Em resumo, verifica-se que o liberalismo é bastante presente na concepção de *self* rawlsiana, todavia o indivíduo também possui poderes morais e *status* de cidadão²⁷. Rawls, assim, se distancia da corrente utilitarista e dá espaço, para que com esta concepção, cada um possa desenvolver sua personalidade e por em prática seus projetos de vida, e mais do que isto, para que a teoria seja compatível com o pluralismo político, isto é, com as diferentes concepções de bem. Apesar de ser uma concepção bastante interessante de sujeito, é frequente a interpretação de que na sua teoria haveria um sujeito desencarnado, próprio da teoria liberal, formulada com base na corrente comunitarista (a exemplo de Michael Sandel²⁸). Ainda assim, Rawls respondeu a estas críticas no LP e estas motivaram o autor a mudar seus textos posteriores para esclarecê-los. Exemplo disso é dado pela sua ênfase na neutralidade - em que não haveria o pressuposto de um sujeito ideal - e na estabilidade - no qual é fundamental que nossas convicções dialoguem com os princípios de justiça, num equilíbrio reflexivo - no Liberalismo Político²⁹.

Rawls reafirma no LP que a posição original³⁰ e o sujeito que ali existe não é um sujeito real, de modo a responder as críticas expostas. Destaca Bonella (1998, p. 270-271):

poderíamos suspeitar que a ‘original position’ exige de nós um compromisso com uma concepção metafísica de sujeito abstrato, anterior às suas características contingentes e à sua sociedade. A natureza essencial das partes que pactuam seria esta identidade abstrata, racional e egocêntrica. [...] Quanto à última crítica, Rawls considera que seja uma ilusão causada pelo fato de não se compreender a posição original e mesmo todo o dispositivo contratual como um recurso de representação, um dispositivo teórico que nos faz refletir com mais cuidado e clareza.

Logo, a posição original

não exige que pensemos de nós mesmos como entidades individualistas e racionalistas, fora da história e sem laços com outras pessoas e com a própria sociedade. Uma coisa é a caracterização das partes como criaturas artificiais, habitantes de um mundo fictício de representação. Outra coisa somos nós enquanto tentamos compreender a justiça e refletir sobre ela de acordo com nossas convicções bem refletidas” (BONELLA, 1998, p. 271).

²⁷ Na TJ, Rawls utiliza a figura do cidadão e, no LP, há a figura dos representantes dos cidadãos, na articulação do véu de ignorância. Apesar de Rawls ter mudado um pouco a sua concepção, a noção de cidadão parece ter se mantido na sua essência.

²⁸ Ver a obra de Sandel “Liberalism and the limits of Justice” de 1980.

²⁹ Cf. Moura (2019, p. 22).

³⁰ Este conceito será exposto a seguir, mas neste momento, podemos entender a posição original como a interpretação rawlsiana de contratualismo, em que sujeitos (com ignorância de fatos particulares e conhecimentos de fatos gerais) escolhem quais princípios regerão a sociedade e seus acordos subsequentes.

A concepção de justiça de Rawls é de justiça distributiva, ou seja, versa sobre como distribuir e compartilhar os direitos e deveres e benefícios resultantes da cooperação social. Ela é expressa na forma de bens primários, ou ainda, bens sociais básicos, dos quais o mais importante seriam as bases sociais do autorrespeito (ou da autoestima). Estes bens formam ainda uma concepção de bem implícita na teoria. São eles: liberdade, igualdade, oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais do autorrespeito (permite que cada um desenvolva sua própria autoestima e autonomia, e tenha *status* similar ao dos demais, mesmo com diferenças de renda, cargos e riqueza). É o que permite levar a cabo diferentes concepções de bem designadas em planos racionais de vida distintos e permite o desenvolvimento das duas capacidades morais dos cidadãos (senso de justiça e concepção de bem). Alguns bens pressupõem uma distribuição igual, como o da autoestima - pois todos têm direito a receber o mesmo *status* político perante a sociedade, e outros sugerem que a distribuição seja variável conforme a necessidade, desde que sejam respeitadas condições imperativas designadas na teoria, a exemplo de que estas diferenças venham a ser do benefício dos sujeitos menos favorecidos da sociedade.

Moura (2019, p. 23) reforça o que seriam estes bens: “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’”.

A posição original é a grande inovação de Rawls e sua interpretação da teoria do contrato social. De acordo com Moura (2019, p. 10), “a *posição original* é o conceito mais importante da obra *Uma Teoria de Justiça*, pois resgata a abordagem contratualista na esfera da filosofia política, ao mesmo tempo em que redefine quais bases, com quais conhecimentos e quais agentes participarão do contrato original”.

Ela ocorre sob o véu da ignorância, no qual há o conhecimento geral e a ignorância particular.³¹ As partes³² não sabem sua posição social, sua classe, renda e riqueza, talentos, objetivos, preferências pessoais, seu lugar presente ou futuro na sociedade, etc. Desconhecem

³¹ GOROWITZ *apud* NEDEL, 2000.

³² Escreve Moura (2019, p. 11): “Deve-se esclarecer que o termo *partes* também é constitutivo do sistema conceitual criado por Rawls na obra *Uma Teoria de Justiça*. Rawls afirmará que as *partes* se encontram na posição original para enfatizar que não se deve considerá-los ainda como os indivíduos da sociedade, já que têm acesso à totalidade das informações”.

sua "concepção de bem (elas não ignoram, no entanto, que terão um plano racional de vida e buscarão satisfazê-lo)"³³. São vedadas informações privilegiadas, o uso da coerção, da força ou fraude. Sabem tudo o que permite que o acordo seja racional enquanto pessoas morais racionais, livres e iguais, como o "entendimento das relações políticas, da psicologia moral e a respeito dos princípios da teoria econômica estabelecidos num dado ordenamento social"³⁴. O véu da ignorância vai sendo removido em camadas de acordo com a passagem dos estágios fundacional, constitucional, legislativo e judicial.

Rawls³⁵ define na obra "Justiça e Democracia" a posição original:

A posição original é definida de modo a ser um *status quo* no qual qualquer consenso é justo. É um estado de coisas no qual as partes são igualmente representadas como pessoas dignas, e o resultado não é condicionado por contingências arbitrárias ou pelo equilíbrio relativo das forças sociais. Assim, a justiça como equidade é capaz de usar a ideia de *justiça procedimental pura* desde o início.

A posição original é uma ferramenta teórica para se pensar o *status quo* de modo equitativo; é hipotético e a-histórico. Autores comunitaristas (como Michael Sandel³⁶), feministas (como Carole Pateman³⁷) e libertário (a exemplo de Robert Nozick³⁸) tendem a criticar esta ferramenta por deixar de lado fatores históricos. Nozick³⁹ critica especificamente o véu da ignorância e então apresenta, na sua concepção de justiça distributiva, princípios históricos, isto é, que tomam por base as circunstâncias históricas. Os princípios são: o princípio de aquisição, o princípio de transferência e o princípio de retificação. Todos eles têm o objetivo de se pensar a distribuição de bens de forma justa levando em conta como a aquisição desses bens realmente acontece na prática, quando estes bens, antes considerados comuns, passam a ser particulares.

³³ MOURA, 2019, p. 11.

³⁴ Ibidem.

³⁵ RAWLS, 2002, p. 129.

³⁶ Esta crítica está presente na obra citada de Sandel, "Liberalism and the limits of justice".

³⁷ De Carole Pateman, ver "O contrato sexual" de 1988. Aqui a autora demonstra como a doutrina contratualista é sempre analisada, mas se ignora o contrato sexual que existiria no contrato social, e que, dentre outros, causa a subordinação das mulheres. É uma obra feminista essencial.

³⁸ A crítica apontada aqui encontra-se também na obra de Nozick já mencionada, "Anarchy, State, and Utopia".

³⁹ "Para Nozick, a teoria da *justiça como equidade* se encontra fechada para qualquer tipo de princípio histórico" (MOURA, 2019, p. 12).

A posição original é o primeiro nível de validação normativa, ou seja, é o que legitima e fundamenta a escolha dos princípios e toda a noção de justiça da teoria. O equilíbrio reflexivo⁴⁰, que é intersubjetivo - “articula nossos juízos particulares com os princípios de justiça e nossas intuições morais cotidianas”⁴¹ - é o segundo. Rawls afirma: “A esse estado de coisas eu me refiro como equilíbrio reflexivo. Trata-se de um equilíbrio porque finalmente nossos princípios e opiniões coincidem; e é reflexivo porque sabemos das quais derivam”⁴².

O próximo conceito imprescindível a ser informado é o das circunstâncias da justiça, já que na posição original, sob o véu da ignorância, os princípios da justiça são escolhidos e as circunstâncias da justiça é o que permite que isto aconteça. Estas circunstâncias são de inspiração humeana e dão limites à justiça como equidade, pois somente com a existência dessas limitações é que a justiça, de que trata Rawls, toma forma. Autores como Krischke (1998) inclusive discutem sobre a possibilidade de se pensar a teoria em sociedades diferentes das descritas por Rawls, em que as circunstâncias são diferentes, como países em desenvolvimento. Julia Moura (2019, p. 11), descreve ao que este conceito diz respeito:

As circunstâncias da justiça são condições necessárias da teoria de justiça de Rawls (pois são situações que permitem que o ‘problema’ da justiça apareça). Estas podem ser classificadas em objetivas (as condições de escassez moderada) e subjetivas (os conflitos de interesses). Rawls destaca que ‘podemos dizer, em resumo, que as circunstâncias da justiça se verificam sempre que as pessoas apresentam reivindicações conflitantes em relação às vantagens sociais em escassez moderada. A não ser que essas circunstâncias existam, não há oportunidade para a virtude da justiça.

Voltando à justiça distributiva de Rawls, ela trata dos bens que ainda serão produzidos e adquiridos, com algumas exceções:

A teoria de *justiça como equidade* possibilita que as pessoas reivindiquem como sendo seus os bens que já foram adquiridos, contanto que duas condições sejam cumpridas: que se definam os direitos de propriedade de modo que tal posse não seja usada para, por exemplo, violar o princípio da oportunidade equitativa, e limitando o acesso a tais bens, para que ninguém obtenha vantagens através destes que não beneficiem o grupo menos favorecido da sociedade (MOURA, 2019, p. 12).

⁴⁰ Este conceito será retomado no item 2.3.

⁴¹ WERLE, 2018, p. 8.

⁴² RAWLS, 2000, p. 23.

Na teoria há a prioridade do justo sobre o bem. Isto dá limites à moldagem da estrutura básica; impõe limites ao bem, aos planos racionais de vida que as pessoas vem a desenvolver; é baseada na inviolabilidade da pessoa, de Kant; atenta ao pluralismo - diferentes concepções de bem -, e é marcada pelo princípio da neutralidade da justificação do Estado frente às diferentes concepções de bem. Com isto fica evidente que a teoria tem caracteres deontológicos, de acordo com Moura (2019, p. 20). Isto “decorre do fato de que, n[esta] teoria [...], 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”. O que vem a refletir a neutralidade da teoria, que é uma teoria liberal.

Os princípios de justiça, que sofrem então esta constrição, são o Princípio da Igualdade (*Liberty Principle*) e o Princípio da Diferença (*Difference Principle*). Eles foram sendo modificados. Na TJ encontra-se uma formulação e no LP há outra. Há a prioridade lexical da liberdade; a igualdade vem a seguir. Ou como afirma Van Parijs (1997, p. 69) com mais detalhes,

Rawls determina que esses princípios devem obedecer a uma ordenação *léxica*, 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 [...].

O autor ressalta aqui que estes princípios são opostos ao utilitarismo - relembrando que a teoria de Rawls tem como objetivo ser uma alternativa a esta última doutrina -, uma vez que o utilitarismo possui apenas um princípio que é o princípio de maximização da utilidade, utilidade entendida enquanto uma concepção de bem que deve ser estendida à maioria da sociedade, tanto quanto possível, o que indica seu caráter consequencialista.

O princípio da igualdade constitui um sistema de liberdades, dentro o qual não há hierarquia, não há um que seja absoluto em detrimento dos demais. Ele se encontra assim caracterizado na TJ: “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 as outras”⁴³. Este princípio também remete à influência kantiana de Rawls, uma vez que Kant, na obra “Metafísica dos Costumes”, assinala que a Doutrina do Direito tem a ver com a

⁴³ RAWLS, 2000, p. 64.

liberdade externa, e assim, ela se realiza através da coexistência dos arbítrios. Já o princípio da diferença é definido por Rawls na TJ desta forma: “as desigualdade sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites dos razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos”⁴⁴.

Como afirmado há pouco, há uma diferença na distribuição. O primeiro princípio (das liberdades) não deixa margem para uma distribuição diferenciada entre as partes como permite o segundo princípio:

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).

Finalmente, quanto aos níveis de validação normativa, temos que eles se referem à justificação pública dos princípios de justiça. Eles se encontram na teoria como sendo a posição original, que ocorre sob o véu da ignorância, e o equilíbrio reflexivo e o consenso sobreposto. A posição original, como analisado antes, revela o contratualismo da teoria, e é uma situação hipotética em que os participantes tem as informações particulares restringidas para que participem deste experimento mental.

Por sua vez, o consenso sobreposto, que é pauta do Liberalismo Político, é um conceito que afirma que, ainda que haja o fato do pluralismo (diferentes concepções de bem presentes na sociedade, por meio de distintas doutrinas abrangentes adotadas pelos cidadãos, e que podem ser filosóficas, morais ou religiosas), deve se haver, para efetivação da justiça, um mínimo político que é de acordo dos cidadãos. Eles aceitam serem regidos por normas de uma concepção de justiça política, mesmo que tenham suas diferenças, muitas vezes conflitantes, nas suas doutrinas. E por conseguinte, o equilíbrio reflexivo seria essa concordância que surge deste movimento entre nossas convicções pessoais e os princípios de justiça. Bonella (1998, p. 271) sustenta o seguinte:

⁴⁴ Ibidem.

Rawls, desde TJ, sempre argumentou que há um outro modo de justificação dos princípios de justiça, que é oferecido pelo ‘equilíbrio reflexivo’ dos juízos e convicções bem refletidas. Na TJ Rawls sustenta que esta metodologia consiste em refletir sobre os princípios de justiça averiguando se eles nos levam a posições que adotamos intuitivamente com muita confiança. Procuramos então acomodar nossa concepção de justiça a tais convicções, e também, acomodar nossas convicções menos seguras à concepção e seus princípios. A concepção como um todo seria vista como um curso hipotético de reflexão em que intuições e princípios vão e vêm em acomodações mútuas: não se apela à auto evidência nem à derivação de verdades, a concepção de justiça não é deduzida de premissas auto-evidentes, e sua justificação é matéria de um apoio mútuo de várias considerações.

O mesmo autor afirma que, apesar dos níveis de validação normativa, a teoria é justificada em si mesmo, como um todo:

Os princípios e suas condições são elementos e instrumentos da teoria, mas a justificação repousa na concepção inteira como um todo (as três partes - teoria, instituições e metas - formando um complexo teórico) e em como ela ajusta e organiza nossas convicções bem refletidas em equilíbrio reflexivo (BONELLA, 1998, p. 272).

2.3 MUDANÇAS NA JUSTIÇA COMO EQUIDADE E A CONCEPÇÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA

Da passagem de “Uma Teoria da Justiça” para “O Liberalismo Político”, a teoria de justiça como equidade foi bastante modificada. Como colocado em ponto anterior, há discussão se o LP é realmente uma continuação da TJ ou algo novo que o autor teve intuito de apresentar. No entanto, entendemos que o LP dá continuidade ao projeto rawlsiano. Nesta linha, Susan Moller Okin (1993, p. 1010) afirma sobre o Liberalismo Político: “John Rawls, o ilustre filósofo político do século, compilou aqui, na sua maior parte em considerável forma revisada, as lições que contêm seu pensamento sobre a justiça desde Uma Teoria da Justiça (1971)”.

Nesta obra (LP), além de desenvolver conceitos novos, porque necessários, Rawls trata de esclarecer conceitos já presentes na TJ (muitos foram mal interpretados) e de responder a diversas críticas que foram endereçadas a seu trabalho desde a publicação de seu primeiro livro. As críticas recebidas foram muitas, e autores e autoras das mais diversas áreas elaboraram seus comentários. Podemos citar entre eles Amartya Sen, Robert Nozick, Michael Sandel, Susan Okin, Martha Nussbaum, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Carole Pateman, Ronald Dworkin, Jürgen Habermas, etc. De acordo com Okin (1993, p. 1010),

A generosa receptividade de Rawls às críticas - reconhecida desde muito - é facilmente notada em seu novo livro, onde ele dedica cuidadosa atenção a muitos contra-argumentos e dá bastante crédito a colegas por ajudarem-no a esclarecer ou a repensar aspectos de sua teoria original. O Liberalismo Político é tanto uma sequência à Uma Teoria da Justiça que não é de pronto inteligível a alguém não familiarizado com seu trabalho anterior.

Sobre conceitos da TJ que não restaram muito bem compreendidos e que motivaram críticas, a posição original é um exemplo notável. Neste ponto, Rawls reafirma que a posição original é um procedimento hipotético e que não é se aplica a pessoas reais - é meramente uma figura de representação.

Ele também torna a diferenciação entre o racional e o razoável ainda mais clara. Enquanto a racionalidade é a capacidade do agente para adotar fins e interesses, decidir prioridades entre eles e encontrar os meios mais eficientes de alcançá-los, a razoabilidade, como Rawls emprega o termo, é muito próximo do significado de justiça e equidade (*fairness*). O resultado deste esclarecimento é que que agora não há chance que a justiça como equidade seja interpretada como uma teoria da escolha racional (OKIN, 1993, p. 1010).

Moura (2019, p. 42) também esclarece a diferença entre racional e razoável: “O razoável está representado pelo enfoque no senso de justiça, e o racional, pelo momento de legitimação da concepção política através da razão pública”.

Rieffel (2012, p. 4) aponta que a motivação de LP também se deve ao fato de que há conceitos que ficaram faltando na TJ. Estes conceitos então são desenvolvidos no LP:

1) [a] ideia de justiça como imparcialidade como ponto de vista independente e a ideia de um consenso sobreposto como parte da explicação de sua estabilidade; 2) distinção entre pluralismo simples e pluralismo razoável; e 3) explicação detalhada da ideia de razoável e do racional integrada à concepção do construtivismo político em oposição ao construtivismo moral a fim de estabelecer como foram postas as bases dos princípios do *correto* e do justo na razão prática.

Ademais, afirma-se que mais uma razão pela qual Rawls modificou sua teoria foi a de que ele estava insatisfeito quanto ao tratamento da estabilidade na terceira parte da TJ. Nas palavras de Okin (1993, p. 1010), “Rawls agora afirma que sua ideia de uma sociedade justa ou bem-ordenada cujos cidadãos endossam uma concepção de justiça filosófica ou moral abrangente não é realista, já que é instável”.

Sua instabilidade surgiria do “fato do pluralismo razoável”, que nada mais é do que a pluralidade de doutrinas morais, filosóficas ou religiosas abrangentes que existem

naturalmente pelo uso da razão nas sociedades democráticas, e que são quase sempre conflitantes. Esta não é uma condição passageira.⁴⁵ Portanto, fica mais claro o motivo de Rawls mudar sua teoria para uma concepção política, e não mais uma doutrina moral abrangente da justiça. Esta nova concepção, política, é aplicada então à estrutura básica da sociedade, e deixa os demais aspectos da vida particular e familiar, por exemplo, fora desta concepção e sob orientação das doutrinas abrangentes, que variam de acordo com a vontade dos indivíduos. Para assegurar a estabilidade, segundo Okin (1993, p. 1010), Rawls devota grande parte de seu esforço a tornar sua teoria uma teoria política, e para tal, é necessário que o autor reformule ou crie conceitos: “uma concepção política de pessoas (enquanto livres e iguais), uma nova consideração do ‘consenso sobreposto’, e uma descrição mais desenvolvida de ‘construtivismo político’”.⁴⁶

Deste modo, com esta mudança no foco político, e levando em conta o fato do pluralismo, a questão da tolerância passa a ser de suma importância nesta obra. Esta questão pode ser resumida assim: “Como é possível que pessoas vivam juntas, com seus sistemas de valores, conflitantes embora razoáveis, numa sociedade justa e estável?”⁴⁷. A resposta de Rawls é de que isto é possível desde que haja uma concepção política de justiça que seja resultante da razão pública dos cidadãos e que a teoria tenha como foco o consenso sobreposto (que seria um núcleo duro que resta mesmo com as doutrinas conflitantes dos mesmos). Assim, o “ Liberalismo Político é fruto do exercício da razão em condições de liberdade”⁴⁸.

Sobre a estabilidade, destaca Moura (2019, p. 42):

A preocupação de Rawls com a questão da estabilidade está diretamente relacionada com a mudança na ênfase de sua teoria. Assim como nos mostram Kukathas e Pettit, a teoria rawlsiana passa a se centrar cada vez mais nos argumentos para mostrar a possibilidade prática (*feasability*) de sua teoria e menos nos argumentos do que é ‘desejável’ (*considerations of desirability*) em uma teoria de justiça.

⁴⁵ “O filósofo estabelece que o *fato do pluralismo*, isto é, a diversidade de doutrinas (divergentes e irreconciliáveis) não é uma condição histórica passageira. Ao contrário, para o autor, trata-se de uma característica permanente da *cultura pública* das democracias modernas” (MOURA, 2019, p. 38).

⁴⁶ Sobre o conceito de construtivismo político: “O construtivismo político seriam os princípios da justiça política frutos de um procedimento de construção em que pessoas racionais ou seu representantes, sujeitas a condições razoáveis, adotam princípios reguladores da estrutura básica da sociedade. A razoabilidade permeia toda a construção” (RIEFFEL, 2012, p. 3).

⁴⁷ OKIN, 1993, p. 1010.

⁴⁸ RIEFFEL, 2012, p. 2.

Como assinala Moura (2019, p. 31-34), desde o texto “Justiça como equidade: uma concepção política e não metafísica” (1985), Rawls já manifestava sua intenção de delimitar o escopo da sua teoria, o que serve inclusive para assegurar a estabilidade. Aqui Rawls afirma que as concepções de justiça não podem ser fundamentadas em doutrinas filosóficas ou religiosas. Para se obter uma concepção política de justiça, ela não pode estar vinculada a uma concepção específica de bem e que esteja relacionada com estas doutrinas, ou seja, “A concepção de justiça deve ser independente das doutrinas filosóficas e religiosas opostas e incompatíveis que professem os cidadãos”⁴⁹. O mesmo é reafirmado por Bonella (1998, p. 273):

A concepção de justiça é política também no sentido de não ser derivada enquanto tal de doutrinas morais, filosóficas ou religiosas abrangentes, ou seja, ela não é geral, aplicada a todos os principais temas da vida humana e a todos os valores, mas apenas aos valores políticos importantes da tradição da tolerância das democracias.

Além do mais, a justiça como equidade “não depende de uma presunção de verdade universal e tampouco pressupõe uma identidade essencial da pessoa”⁵⁰. Quanto à pessoa, Rawls passa a incorporar “uma concepção política que adota a concepção de pessoa como *alguém que pode ser um cidadão*”⁵¹. Esta concepção política de pessoa é importante para que o autor responda as críticas e assim garanta uma concepção que não seja, de modo algum, o pressuposto de um sujeito ideal.

Segundo Rieffel (2012, p. 6-7), a ideia de uma concepção política de justiça é estruturada em três pilares: 1) o sujeito desta concepção - são as instituições políticas, sociais e econômicas, ou a estrutura básica da sociedade; 2) esta concepção é livremente aceita e é exclusiva para a estrutura básica; e 3) ideias implícitas na cultura política de uma sociedade democrática, que são a de sociedade concebida como sistema justo de cooperação através das gerações, a de cidadãos considerados livres e iguais e a de sociedade bem ordenada.

Levando em consideração que a concepção política de justiça é independente de doutrinas filosóficas ou religiosas e não se trata de uma concepção moral, seu papel é de

⁴⁹ RIEFFEL, 2012, p. 6.

⁵⁰ MOURA, 2019, p. 32.

⁵¹ Ibidem.

encontrar um consenso que seja “compatível com a diversidade de doutrinas e pluralidade de concepções divergentes”⁵². Esta concepção surge por meio de “ideias intuitivas tidas como implícitas na cultura política pública de determinada sociedade”⁵³. Sobre os conceitos já presentes na teoria que permitem a concepção política de justiça, é a de sociedade⁵⁴ e a de pessoa. Estas são ideias organizadoras. Sobre o primeiro, Rawls (1992, p. 35) afirma que é “a ideia da sociedade como um sistema equitativo de cooperação entre pessoas livres e iguais”. “A ideia de cooperação social, para Rawls, é caracterizada por três fatores fundamentais: é guiada por normas e procedimentos publicamente reconhecidos; a cooperação envolve termos equitativos de cooperação; e requer uma ideia de vantagem racional de cada participante”⁵⁵.

Retomando sobre o conceito político de pessoa, que se soma à de sociedade enquanto sistema de cooperação social,

surge a concepção rawlsiana de pessoa como alguém que pode ser um cidadão. Ou seja: *um membro plenamente cooperativo da sociedade ao longo de uma vida completa [...].* [Assim], os indivíduos são livres e iguais na medida em que dispõem das capacidades necessárias para participar de um sistema equitativo de cooperação (MOURA, 2019, p. 33-34).

Neste sentido, Silveira (1994, p. 37), quanto às capacidades morais referidas, ressalta que “já não se trata mais aptidões características de um sujeito autônomo no sentido kantiano e sim dos elementos essenciais de uma concepção de cidadão que se justifica em termos políticos”.

Estas ideias organizadoras são ideias presentes na cultura política pública. Assim,

Logo no início do seu último livro, Rawls (1993[p. 8]) apresenta um aspecto básico de sua concepção de cultura política pública: ‘Começamos por considerar a própria cultura pública como o fundo compartilhado de ideias e princípios implicitamente reconhecidos [...]. Coligimos estas convicções estabelecidas - tais como a crença na tolerância religiosa e a rejeição da escravidão - e buscamos organizar as ideias e princípios básicos, implícitos nestas convicções, numa concepção política coerente da justiça’ (KRISCHKE, 1998, p. 316).

Bonella (1998, p. 272), salienta o que faria parte desta cultura política pública:

⁵² MOURA, 2019, p. 32.

⁵³ MOURA, 2019, p. 35.

⁵⁴ “A justiça como imparcialidade pretende realizar isto a partir de uma ideia organizadora fundamental dentro da qual seja possível conectar e relacionar entre si, de forma sistemática, todas as ideias e todos os princípios [...] [que é a ideia de] sociedade como um sistema de cooperação justo entre pessoas consideradas livres e iguais” (RIEFFEL, 2012, p. 6).

⁵⁵ MOURA, 2019, p. 33.

as convicções bem refletidas são parte da cultura política pública das sociedades democráticas constitucionais modernas, e sua concepção ética é política e não moral. O conteúdo desta concepção política é dado pelas ideias implícitas nesta cultura política pública, que inclui as instituições políticas do regime constitucional e a tradição de sua interpretação.⁵⁶

Apesar de se ter afirmado que a concepção de justiça política de Rawls não deve estar relacionada a uma doutrina abrangente, de acordo com Moura (2019, p. 38),

interessa notar que Rawls destaca que a concepção política de justiça não deixa de ser uma concepção moral, pois seu conteúdo provém de certos ideais, princípios e modelos, e que essas normas articulam certos valores, isto é, valores políticos (RAWLS, 2001, p. 423s). A *concepção pública* de justiça diferencia-se, porém, das *doutrinas morais abrangentes*. Como exemplo destas, temos o utilitarismo e o perfeccionismo. Isso porque estas não conseguem estabelecer um *fundamento publicamente aceitável para uma concepção política de justiça*.

Antes de se adentrar em mais aspectos do Liberalismo Político, é importante apontar o que Rawls modificou desde a Teoria da Justiça. Nesta linha, alguns conceitos passaram a ser secundários e não ter a mesma relevância que tinham na obra anterior e outros passaram a ser ainda mais importantes, eis que o autor desenvolveu estes conceitos para adaptá-los à necessidade de conferir mais estabilidade à teoria. Autores são unívocos no sentido de ressaltar que há grandes modificações. Moura (2019, p. 42) afirma:

Verifica-se que a reformulação de Rawls à teoria de *justiça como equidade* modificou-a consideravelmente. Neste sentido, Silveira afirma que: '[...] a *posição original*, por exemplo, que exercia um papel central na sua primeira formulação, se reduz agora a uma simples estratégia argumentativa (*a device of representation*). A ideia do *consenso sobreposto*, que não tinha a menor relevância na *Teoria...*, se converte em uma noção decisiva: os princípios de justiça não são provenientes de nenhuma geometria moral e sim da compreensão profunda das nossas tradições e das intuições divididas. Isso explica também uma reformulação na ideia de *equilíbrio reflexivo*. Na *Teoria* este equilíbrio significava um vai-e-vem entre os princípios formulados nas condições da posição original e nossas intuições morais individuais.

É notável, ademais, que Rawls tenha modificado mais partes de sua teoria. No LP, o foco não é mais tanto o contratualismo ou a justiça distributiva, mas sim o fato do pluralismo e a questão da tolerância. Os princípios 2a (princípio da oportunidade equitativa) e 2b

⁵⁶ Forst (2010), no final do capítulo 1, afirma também que a concepção ética de Rawls é política.

(princípio da diferença) não são mais essenciais constitucionais - ao contrário do que ocorre na TJ - e são delegados ao estágio legislativo da teoria.⁵⁷

Retomando os novos conceitos de LP, é importante salientar que as doutrinas abrangentes, sejam elas morais, filosóficas ou religiosas, não têm o consenso em geral dos cidadãos, e a justiça como equidade não deve ser compreendida como uma doutrina abrangente e nem deve ser uma, mas sim deve ser entendida enquanto uma concepção política de justiça. Por conseguinte.

O Liberalismo Político dá por existente um pluralismo razoável e não qualquer pluralismo. Ele enfrenta o problema de dar uma concepção de justiça política para um regime constitucional democrático que seja aceita e endossada pela pluralidade de doutrinas compreensivas razoáveis existentes (RIEFFEL, 2012, p. 2).

Assim se distingue entre razão pública e razão não pública, na qual a segunda é dada pelas doutrinas abrangentes. “Cada cidadão apoia tanto uma doutrina compreensiva como a concepção política focal”.⁵⁸ No primeiro caso, sobre a concepção de bem, ela é política e não baseada em doutrinas compreensivas.

A razão pública é o âmbito de deliberação no qual deve haver o consenso sobreposto. “Ela é o raciocínio dos cidadãos em foros públicos em torno de princípios constitucionais essenciais e das questões básicas da justiça. A concepção de justiça deve ser política e não metafísica”.⁵⁹

Como dito, para desenvolver sua concepção política de justiça, Rawls se afasta tanto quanto possível de doutrinas morais abrangentes e se apoia em ideias intuitivas implícitas que existem na cultura política pública das sociedades democráticas modernas. O fator de limitação para intervenção destas doutrinas no conceito político de justiça é a “razão pública, que determinará quais são os elementos não controversos e que podem ser aplicados na concepção pública de justiça”⁶⁰. Esta ideia

está indiretamente presente na obra *Uma Teoria de Justiça* (na seção 16), mas se desenvolve nos textos posteriores de Rawls (principalmente a partir do texto *Construtivismo Kantiano*) e a versão final de Rawls para esta ideia encontra-se no

⁵⁷ OKIN, 1993.

⁵⁸ RIEFFEL, 2012, p. 2.

⁵⁹ RIEFFEL, 2012, p. 6.

⁶⁰ MOURA, 2019, p. 39.

texto *The Idea of Public Reason Revisited* de 1997. Nesse texto, Rawls afirmará que a ideia de razão pública pertence à concepção de uma sociedade constitucional democrática bem-ordenada (Ibidem).

Como bem ressalta Julia Moura (2019, pp. 46-7), a razão pública é um conceito fundamental da teoria de justiça como equidade:

A razão pública é, assim, essencial à teoria de Rawls, pois trata diretamente da questão da legitimidade do poder ao apontar para a forma através da qual este deve ser justificado, considerando-se que o poder democrático político não deixa de ser um poder coercitivo do público, isto é, de cidadãos iguais e livres, atuando como uma coletividade política (RAWLS, 2005, p. 216). Assim, ao se questionar quais seriam os princípios e ideais que deveriam pautar o exercício do poder de modo a justificá-lo perante os outros, Rawls afirmará que a única justificativa possível (à luz do Liberalismo Político) é o exercício do poder de acordo com os princípios constitucionais essenciais, os quais se pode esperar que todos os cidadãos apoiem, à luz de princípios e ideais aceitos como razoáveis e racionais.

Sobre seu conteúdo, ele está relacionado à concepção pública de justiça, que: “(a) especifica os direitos básicos, liberdades e oportunidades; (b) indica a prioridade destes, especificamente quando estes colidem com o bem comum e valores perfeccionistas; e (c) consolida medidas para assegurar a todos os cidadãos os meios adequados para usufruir das liberdades básicas e oportunidades”.⁶¹

Como colocado, a razão pública é o âmbito de deliberação onde ocorre o consenso sobreposto. Por sua vez, esta ideia

estava presente no texto *Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica*. No entanto, é a partir de 1987, com o texto *A ideia do consenso sobreposto*, que Rawls passa a elucidar este novo conceito de sua teoria. Esse texto é essencial na teoria de Rawls e está presente (de forma revisada) no livro *Liberalismo Político*. Assim, sua primeira versão concentra-se em mostrar que o *consenso sobreposto* assegura a neutralidade da concepção pública de justiça. O autor também definirá pela primeira vez o significado de ‘fato do pluralismo’ e mostrará que sua teoria se encontra em posição intermediária entre a doutrina moral de Kant e o liberalismo de inspiração hobbesiana. Já no texto (com o mesmo título) publicado no *Liberalismo Político*, Rawls demonstra preocupação com o problema da legitimidade de sua teoria e retoma de forma mais detalhada a questão da estabilidade (MOURA, 2019, p. 37).

Uma vez que Rawls se preocupa com a imparcialidade da teoria ao desenvolver sua concepção política de justiça, esta se dá pelo fato desta concepção não ser contrária a nenhum tipo de doutrina abrangente razoável, ou seja, ela é imparcial. “Cabe destacar que Rawls

⁶¹ MOURA, 2019, p. 47.

expõe o Liberalismo Político não se auto-afirmando com uma concepção política verdadeira, mas com uma concepção razoável”.⁶²

Novamente, o consenso sobreposto é um conceito imprescindível e que tem papel vital na questão da estabilidade. Nesse sentido,

O ‘consenso sobreposto’ é conceito-chave da adequação efetuada por Rawls em sua teoria, tanto no sentido de justificá-la à luz do fato do pluralismo quanto para demonstrar a estabilidade que decorreria da mesma. Ou seja, trata-se da defesa de que a teoria de *justiça como equidade* como possível concepção de justiça passível de ser apoiada por um consenso sobreposto, o qual representaria a ‘razão pública compartilhada’. Em linhas gerais, inicialmente cabe destacar que a leitura que se consolidou é a de que o foco de Rawls passa a ser com a estabilidade de seu projeto, colocando a defesa de seu conteúdo em segundo plano (MOURA, 2019, p. 30).

Rawls (2001, p. 421) define o consenso sobreposto da seguinte forma:

Um consenso que seja afirmado pelas doutrinas religiosas, morais e filosóficas divergentes e que seja possível de se sustentar ao longo das gerações em uma democracia constitucional mais ou menos justa no qual o critério de justiça seja a própria concepção política.

O conceito de consenso sobreposto se conecta ao de equilíbrio reflexivo, já que deve haver a coerência do consenso com nossas convicções. Assim, o equilíbrio reflexivo “considera nossas convicções em todos os níveis de generalidade, sendo nenhum nível considerado fundador”.⁶³

Por fim, deve-se esclarecer sobre a natureza do liberalismo político, na medida em que este não é sinônimo do liberalismo abrangente. Sobre a diferença entre liberalismo político e liberalismo abrangente, afirma-se que Rawls foi se distanciando da filosofia de Kant⁶⁴ (sendo que este se enquadra numa doutrina moral abrangente), ao fortalecer sua concepção política de justiça, e com isso, no que tange à crítica ao sujeito moral, também foi possível responder a críticas comunitaristas. Esta diferenciação sugere então que o sujeito

⁶² RIEFFEL, 2012, p. 2.

⁶³ RIEFFEL, 2012, p. 6.

⁶⁴ “Rawls distancia-se de Kant em um aspecto essencial, isto é, sua teoria não tem mais uma fundamentação kantiana. Trata-se de uma mudança de entendimento bastante expressiva para um autor que sustentou que a posição original pode ser entendida como uma interpretação do imperativo categórico e da concepção kantiana de autonomia. Além disso, há que se enfatizar que, a partir desse texto [de 1985], Rawls passa a compreender a teoria de justiça como estritamente política” (MOURA, 2019, p. 36).

moral tão criticado pelos comunitaristas na verdade pertence ao liberalismo abrangente, e não ao liberalismo político, que é a base da teoria rawlsiana. Logo,

[na] teoria de justiça como equidade, a concepção de pessoa é estritamente política. Ou seja, [...] as pessoas podem aceitar essa concepção de si como cidadãos e utilizá-la na discussão de questões de justiça política sem estar comprometidas em outras dimensões de sua vida com os ideais morais abrangentes com frequência associados ao liberalismo [...]’ (MOURA, 2019, p. 35).

A respeito do liberalismo da justiça como equidade, “Rawls entende que sua teoria é uma teoria liberal que se encontra no meio termo dos liberalismos ‘hobbesianos’ e os liberalismos que se fundam em doutrinas morais abrangentes (assim como a de Kant, por exemplo”.⁶⁵ Entre estes dois pontos, Rawls (2001, p. 447) afirma que seu liberalismo político constitui uma terceira via:

O liberalismo político é representado pelo nosso caso-modelo de um *consenso sobreposto* tido como um terceiro ponto de vista uma vez que se assume a concepção política em questão como liberal. Assim entendido, o liberalismo político é o ponto de vista no qual, sob as condições favoráveis que possibilitam a democracia constitucional, instituições políticas que satisfazem os princípios de uma concepção liberal de justiça efetivam valores políticos e ideais que normalmente superam quaisquer outros valores que se opõem.

Numa das perguntas fundamentais que Rawls faz no LP, “ qual é a concepção mais adequada de justiça para especificar os termos justos da cooperação social entre cidadãos considerados livres e iguais, membros de uma sociedade com a qual cooperam durante toda uma vida de geração a geração?”, é feita uma comparação entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos, que pode ser verificada no texto de Benjamin Constant:

Liberdade dos antigos seriam as liberdades iguais e os valores da vida pública. (J. J. Rousseau é apontado por Rawls como o autor que valoriza estas liberdades). Já a liberdade dos modernos é de consciência e de pensamento, direitos básicos da pessoa e da propriedade e o Estado de Direito (Locke). Este contraste auxilia a fixar as ideias fundamentais do Liberalismo Político, afirma Rawls.⁶⁶

Por fim, o liberalismo político de Rawls é apresentado a partir de somente um ponto de vista em específico, apesar de o autor desenvolver três pontos diferentes na teoria, que são:

⁶⁵ MOURA, 2019, p. 39.

⁶⁶ RIEFFEL, 2012, p. 5.

“1) das partes na posição original; 2) dos cidadãos; e 3) de nós mesmos”.⁶⁷ A justiça é valorada por meio desta terceira ótica.

Após a apresentação das ideias fundamentais do LP, apesar de seu avanço nas questões referidas, Okin critica pois Rawls deixa de lado importantes questões que, segundo ela, deveriam ser tratadas ou comentadas, por serem presentes nas sociedades plurais modernas. A autora afirma:

Logo, [no LP] há numerosas discussões sobre escravidão mas nenhuma discussão aprofundada sobre gênero, raça ou etnia. Quanto às famílias, Rawls é muito menos claro do que em *Uma Teoria da Justiça*. Agora elas são tanto especificadas como parte da estrutura básica (p. 258) como afirmadas como sendo não-políticas (p. 10, 137, 195)” (OKIN, 1993, p. 1010).

Okin sugere que a nova interpretação de Rawls, que gera uma dicotomia, entre o político e o não-político é problemática. Ela é aplicada tanto a sua concepção de pessoa como de instituições. Instituições consideradas como não-políticas, como as famílias e as igrejas, “‘moldam o caráter e objetivos dos cidadãos’ - o que é [sem dúvida] uma das características definidoras da estrutura básica”.⁶⁸ Para a autora, a divisão conceitual da “pessoa” é problemática, assim como seu desenvolvimento de um senso de justiça, ou “virtudes políticas”, como é referido por Rawls nesta obra. Outro exemplo de partes não claras é sobre as doutrinas que não são razoáveis. Num momento o autor sugere que elas devem ser contidas e que somente as razoáveis serão autorizadas ou permitidas. Serão “desencorajadas ou até mesmo excluídas doutrinas e formas associadas de vida ‘em direto conflito com os princípios de justiça’, como aquelas que ‘requerem a repressão ou a degradação de certas pessoas por motivos raciais, étnicos ou perfeccionistas””.⁶⁹ Seguindo esta linha, concepções de bem que sejam conflitantes com estes princípios não serão permitidos na sociedade justa.

Ademais, o próprio autor do Liberalismo Político reconhece que sua teoria apresenta limitações, que são as seguintes: “1) deveres com as futuras gerações; 2) justiça entre os povos; 3) incapacidades físicas ou mentais; [...] 4) deveres para com os animais não

⁶⁷ RIEFFEL, 2012, p. 8.

⁶⁸ OKIN, 1993, p. 1011.

⁶⁹ *Ibidem*.

humanos”.⁷⁰ Destas limitações, as duas últimas serão examinadas nesta pesquisa, no capítulo 2.

2.4 JUSTIÇA E DEMOCRACIA

A justiça, para Rawls, como salientado por Forst (2018) é constituída de duas imagens: forma e conteúdo. Enquanto forma, é um procedimento de justificação, e enquanto conteúdo, o autor oferece uma concepção substantiva da justiça⁷¹. Há a justiça distributiva - a distribuição de todos os valores e vantagens resultantes da cooperação social, que podem ser dados de modo desigual, desde que atue em benefício de todos - são os chamados bens sociais básicos ou bens primários - e há uma imagem relacional da justiça (da prioridade lexical dos princípios de justiça - da prioridade da liberdade à oportunidade equitativa a cargos abertos a todos). Neste sentido, as duas imagens da justiça apontam para a relação intrínseca da justiça com a democracia. “A preocupação central de toda obra de Rawls é a questão da justiça e sua realização nas sociedades democráticas”⁷².

Na TJ, o foco de Rawls é da realização da justiça no interior da sociedade democrática; no LP, o foco, mais político e menos contratual, passa a ser a efetivação da justiça na sociedade democrática liberal constitucional (estadunidense); no Direito dos Povos, a justiça é no âmbito internacional; e a Justiça como Equidade dá fechamento ao projeto de justiça rawlsiano como um todo. Apesar disso, há problemas ainda não solucionados relativos à abrangência da justiça. Mesmo após o Liberalismo Político, restaram quatro temáticas que não são abarcadas pelo conceito rawlsiano de justiça: da justiça para com as futuras gerações; da justiça entre povos; da justiça relacionada a incapacidades físicas ou mentais; e deveres de justiça para com animais não humanos e o restante da natureza. O segundo ponto é examinado na terceira obra de Rawls, O Direito dos Povos, como já dito. Martha Nussbaum (2013), em “Fronteiras da justiça” aborda os três últimos problemas, com algumas diferenças:

Para Nussbaum, a teoria da justiça como equidade formulada por Rawls é a melhor teoria de justiça liberal já existente, mas possui lacunas e falhas que precisam ser

⁷⁰ RIEFFEL, 2012, p. 7.

⁷¹ Cf. WERLE, 2018, p. 14.

⁷² WERLE, 2018, p. 2.

corrigidas a fim de incluir indivíduos que estão fora do pacto, como os deficientes físicos e mentais, os cidadãos em países em desenvolvimento e também os animais⁷³.

Para tanto, a proposta da filósofa de possível solução aos problemas mencionados é a abordagem das *capabilities*⁷⁴, e portanto segue a vertente liberal. Inevitavelmente, a autora também deixa lacunas, pois não trata em específico da justiça para com o restante da natureza: os biomas, ecossistemas e toda a biodiversidade.⁷⁵ Assim, mesmo com a enorme contribuição de Nussbaum, a teoria da justiça de Rawls parece seguir com limitações.

Quanto aos animais, além dos escritos de Nussbaum⁷⁶, há a dissertação de mestrado de Geoff Cousins, “Justice for animals: a Rawlsian approach”. Nesta dissertação, o autor busca expandir a teoria rawlsiana de modo a abrigar os animais, e num primeiro momento afirma que seria possível estendê-la de modo a respaldar a proteção da justiça aos primatas por se assemelharem aos humanos em alguns pontos.

Em resumo, numa primeira leitura sugere-se que os sujeitos primários da justiça continuam sendo os sujeitos livres e racionais de matriz kantiana, e mesmo com “enfraquecimento” do contratualismo no LP e da resposta que Rawls deu às críticas, ainda falta tratar da justiça para com as futuras gerações. Este é tema das pesquisas de Axel Gosseries e Lukas Meyer.⁷⁷ E outros autores têm tratado do tema em conjunto com o tema do

⁷³ CASTRO, 2013, p. XXIX.

⁷⁴ Para uma breve explanação sobre esta abordagem, vide item 3.2 (Críticas feministas liberais) desta pesquisa, nota 59. O tema será retomado adiante no item 3.4 (As críticas contratualistas de Martha Nussbaum em “As fronteiras da justiça”).

⁷⁵ Sobre este tema, ver: PEPPER, A. “Delimiting Justice: animal, vegetable, ecosystem?”, In: *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, 13 (1), p. 210–230, 2018.

⁷⁶ Ver também: GARNER, Robert, “A Theory of Justice for Animals: Animal Rights in a Nonideal World”, Oxford: Oxford University Press, 2013; PLUNKETT, David, “Justice, Non-Human Animals, and the Methodology of Political Philosophy”, In: *Jurisprudence*, vol. 7, n. 1, p. 1-29, 2016; ATTFIELD, Robin e HUMPHREYS, Rebekah, “Justice and Non-Human Animals”, In: *Bangladesh Journal of Bioethics*, 8(1): p. 44-57, 2017; MIYATA, Ainar Petersen, “Animals and the Scope of Rawlsian Social Justice”; ABBEY, Ruth, “Rawlsian Resources for Animal Ethics”, In: *Ethics and the Environment*, vol. 12, n. 1, p. 1-22, 2007; ASANO, Kozi, “A Rawlsian Theory of Human and Animal Rights”; CORAZZA, Michael, “Non-Rational Persons and the Original Position: a Rawlsian Defense of Animal Citizenship”, University of Iowa (Thesis) 2018.

⁷⁷ Ver GOSSERIES, Axel e MEYER, Lukas H. (eds.), “Intergenerational Justice”, Oxford: Oxford University Press, 2009. Para aprofundamento sobre a justiça intergeracional, ver: DIERKSMEIER, Claus, “John Rawls on the rights of future generations”, In: TREMMEL (ed.), *Handbook of intergenerational justice*, Cheltenham-UK: Edward Elgar Publishing, 2006; CANEY, Simon, “Justice and future generations”, In: *Annual Review of Political Science*, 21: 475-93, 2018; TAYLOR, Joel, “Intergenerational Justice: a useful perspective for heritage conservation”.

meio ambiente, ou melhor, justificando que uma justiça para com o meio ambiente também se trata da justiça para com as futuras gerações.⁷⁸

⁷⁸ Ver: MATHIS, Klaus, “Future generations in John Rawls’ theory of justice”, In: MATHIS, Klaus (ed.), Efficiency, Sustainability and Justice to Future Generations; HENDERSON, Gail E., “Rawls & sustainable development”.

3. CRÍTICAS FEMINISTAS LIBERAIS

As críticas feministas geralmente são classificadas conforme sua vertente, uma vez que cada vertente possui abordagens, objetivos e propostas diferenciadas. O pensamento feminista, de acordo com Jaggar (1983)¹, apresenta-se em diversas variedades, como a liberal, a socialista e a radical, e mais recentemente, a ecofeminista e a pós-colonial (ou decolonial). Neste capítulo, serão analisadas críticas feministas liberais, uma vez que dialogam diretamente com autores liberais como John Rawls. Sua ênfase na liberdade é um importante fator para se verificar se uma teoria contribui para a emancipação das mulheres, no sentido de permiti-las escolhas autônomas. É recorrente, ademais, que informe o debate a questão das escolhas consideradas livres realizadas na esfera privada, e feministas não formam um consenso se elas devem ser realmente avaliadas como livres, tendo em vista o contexto do patriarcado. Estas escolhas, sejam elas livres ou “livres”, podem ser motivadas por fatores psicológicos, sociais e econômicos, muitas vezes com prejuízos à sua liberdade e à sua identidade. Não seria razoável, portanto, desconsiderar os fatores que levam a estas escolhas. Neste sentido, também não seria razoável desconsiderar as relevantes críticas que são feitas a conceitos como o de família, de princípios de justiça, de *self* e de contrato social, os quais são objetos desta pesquisa.

O patriarcado, como é utilizado neste capítulo, refere-se a uma forma de estrutura de poder, que atravessa dinâmicas sociais, econômicas e políticas e tem por base a crença de que o homem, em especial o chefe de família masculino, possui autoridade maior, em detrimento das mulheres e do restante da família. Assim, o pensamento feminista está diretamente atrelado a uma crítica ao patriarcado, já que neste contexto é necessário deliberar sobre a liberdade das mulheres, sua condição na sociedade, seu *status* e suas oportunidades. O patriarcado, tal como é avaliado por autoras feministas, é um sistema marcado pela violência, podendo ser física, psicológica, epistêmica², entre outros.

Este capítulo, pelos motivos expostos, busca examinar conceitos fundamentais da teoria da justiça de Rawls, mas mais do que isso, investigar se os conceitos considerados problemáticos pelas autoras feministas são desta forma em função do pano de fundo

¹ Conforme o texto de Anca Gheaus (2015) “Feminism and Gender”, p. 167.

² Para um exame mais aprofundado sobre o tema, ver FRICKER, Miranda, “Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing”. Oxford: Oxford University Press, 2007.

abrangente, mais conservador e tradicional - e que pode ser desvelado pelos próprios conceitos -, tendo por consequência um escopo bastante limitado, e fazendo com que tais críticas feministas e avaliações ambientais não sejam compatíveis no todo com a teoria. Por esta razão, as críticas devem ser analisadas no conjunto - dado seu caráter introdutório e geral -, mais do que pelo possível aprofundamento de cada uma de maneira isolada.

Nesta pesquisa, primeiro serão tratadas as críticas ao contratualismo. Estas críticas serão úteis para se auferir quem são os sujeitos primários da justiça, ou seja, a quem é destinada a justiça, o que se encontra intrinsecamente conectado a quem é capaz de formular demandas. O contrato social, de acordo com Carole Pateman, possui uma face oculta e que é sustentado pelo patriarcado. O contrato sexual, como refere a autora, transborda nos aspectos do contrato social, que como na posição original da teoria rawlsiana, podem servir para ignorar e reforçar injustiças sofridas pelas mulheres. Em seguida, serão tratadas as críticas feministas liberais, isto é, formuladas por autoras feministas liberais. Uma das críticas mais relevantes é a da dicotomia entre público/privado, e que apesar de não ser imposta pelo liberalismo, está presente no contexto liberal e tem a ver com a formulação contratual das esferas pública e privada, com a família fazendo parte da segunda. A seguir, informarão o debate as críticas mais direcionadas à teoria de justiça como equidade. Estas críticas são quanto aos conceitos de *self*, do véu da ignorância na posição original e da família, enquanto instituição e sua relação com os princípios de justiça. O último tópico do capítulo será a análise de Martha Nussbaum em “As fronteiras da justiça” (2013). Nesta obra a autora dedica-se a investigar os problemas não resolvidos da teoria rawlsiana depois do Liberalismo Político, dos quais informam este trabalho a questão da justiça para com os deficientes e a da justiça para com os animais não-humanos, em conjunto com uma avaliação ambiental da teoria.

3.1 CRÍTICAS AO CONTRATUALISMO

As críticas feministas ao contratualismo são fundamentais, tendo em vista que a teoria de justiça como equidade é uma teoria neocontratualista. O contratualismo é uma teoria que tem por objetivo, no seu formato clássico, informar a passagem do estado de natureza à sociedade civil e fundamentar a constituição do Estado. No contratualismo rawlsiano, porém,

o objetivo é de legitimar o poder. Esta corrente também tem por característica informar quem participa do contrato; na teoria de Rawls está diretamente ligada à posição original e a quem são os sujeitos primários da justiça, motivo pelo qual este será o primeiro passo em relação ao exame das críticas feministas.

Serão abordadas aqui as críticas apresentadas por Pateman na sua obra “O contrato sexual”. Adiante, em tópico específico, serão analisadas demais críticas ao contratualismo, tanto da tradição, em geral, como ao neocontratualismo rawlsiano, assinaladas por Nussbaum (2013). Para o início da análise da obra de Pateman, é importante salientar que esta obra não se refere às críticas da autora ao liberalismo. Neste sentido, Pateman afirma em “Afterword”³:

N[a obra] O Contrato Sexual (1988) o meu argumento a respeito da subordinação civil depende de um contexto de liberdade individual e jurídica e de equidade, geralmente tomado como sendo uma das marcas registradas do ‘liberalismo’, mas meu livro não era sobre liberalismo. Era sobre a teoria contratualista, uma linha distinta de argumentação.

Então, apesar desta obra não tratar do liberalismo propriamente, mas sim do contratualismo, e de ser considerada uma das obras mais importantes da filósofa, pode-se afirmar que Pateman apresenta uma crítica *sui generis*, se vista por meio das lentes da teoria da justiça de Rawls. Isto porque Pateman vai além e demonstra como a teoria do contrato social, o liberalismo e a sociedade atual estão permeados [quase que] completamente pelas ideias e imposições próprias do patriarcado⁴. Neste sentido, ‘O contrato sexual’ “[...] sem dúvida, é uma obra de grande influência por si só, pioneira no ataque ao contrato social. [A

³ PATEMAN, 2008, p. 233.

⁴ O patriarcado é uma forma de estrutura de poder, que atravessa dinâmicas sociais, econômicas e políticas e tem por base a crença de que o homem, em especial o chefe de família masculino, possui autoridade maior, em detrimento das mulheres e do restante da família. É um sistema que assegura a dominação das mulheres pelos homens, através da afirmação da superioridade e da autoridade masculina, da heteronormatividade, e privilégios que incluem o de raça e de classe. Tem por efeito a violência estrutural, que pode se expressar por violência física, verbal ou psicológica, em âmbito público, privado ou doméstico, ou que pode se expressar por meio de políticas ou leis baseadas no gênero. É, ainda, baseado na ideia de essencialismo ou determinismo biológico, no qual a diferença entre os sexos feminino e masculino geraria papéis sociais diferenciados a serem desempenhados por homens ou mulheres. Dito de outra forma, os papéis sociais seriam predeterminados de acordo com os sexos, que por sua vez determinaria o gênero. Como decorrência deste sistema social, tem-se a discriminação e subjugação sofridas pelas mulheres em geral, e em específico, por não se adequarem a papéis baseados em gênero, não seguirem a lógica heteronormativa, ou não concordarem com a divisão sexual do trabalho, por exemplo. Sobre a relação entre patriarcado e feminismo ver ANDERSON, Pamela Sue, “Feminism and Patriarchy”. In: JAY, JASPER, HASS (Eds.). *The Oxford Handbook of English Literature and Theology*, 2009, e BUTLER, Judith, “Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity”. New York and London: Routledge, 1999.

filósofa] contou-nos que ela foi movida a escrevê-la porque o contrato sexual nunca é mencionado.”⁵

De acordo com Luis Felipe Miguel⁶, “o Contrato Sexual, da cientista política britânica Carole Pateman” marca a passagem para um projeto feminista de revisão do pensamento político ocidental, que começa com temas como “democracia, representação, justiça, cidadania, identidade”. Ela desenvolve sua parte nesta revisão com o conceito de contrato social, pela ótica feminista. O contrato social dominou a filosofia política nos séculos XVII e XVIII e foi mais uma vez trazido ao debate, com força renovada, por volta de 1970 (sem dúvida por influência de Rawls), o qual tem por objetivo formalizar a igualdade civil. Ainda segundo o autor, “Pateman avança na direção de uma crítica abrangente ao contrato, que para o pensamento liberal garante a possibilidade de cooperação social sem coerção, na medida em que se baseia em consentimentos voluntários e acordos mútuos, mas que ela descreve como produtor de padrões de submissão”⁷. Assim, mesmo na sua fase “pré feminista”, conforme Miguel (2017) Pateman questiona o significado social do consentimento e formas naturalizadas de submissão. Com suas investigações sobre a natureza e problemas derivados da obrigação política, Pateman chega à conclusão de que a teoria da democracia liberal é uma defesa ideológica do *status quo*, e este será um dos elementos que fará parte dos seus escritos posteriores, incluindo o Contrato Sexual.

Por meio do pensamento liberal, Pateman analisa o contrato por três vieses distintos, porém entrelaçados: “o contrato social, o contrato de trabalho e contrato de casamento. A teoria política dominante, diz ela, deturpa sistematicamente os dois primeiros e ignora o último”⁸. Sua análise, apesar de ser abrangente e englobar mais elementos, é mais voltada para se tentar entender qual a relação entre a sujeição das mulheres aos homens (e como os últimos, de certa forma, obtém vantagens nisso), o contrato de casamento e o contrato social. A subordinação é central nesta análise, já que a autora quer investigar sobre as relações falsamente igualitárias que se estabelecem entre homens e mulheres, firmadas especialmente no contrato de casamento, e ela destaca que por trás destas aparências, há uma relação de

⁵ HUANG, s.d., p. 2.

⁶ MIGUEL, 2017, p. 2.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem, p. 4.

autoridade (do homem sobre a mulher) e que esta subordinação abre espaço para que se tenha a exploração (do primeiro sobre o segundo). A suposta liberdade que se teria numa relação contratual como esta estaria respaldada na noção de “individualismo possessivo”, no qual os indivíduos têm seus direitos, mas eles são externos aos participantes, podendo ser utilizados em contratos, como o contrato de trabalho ou o de casamento. Enquanto proprietários de si mesmos, é possível alienar parte de sua autonomia, através de um contrato, sem que isso corresponda a um ataque ou à perda da sua liberdade; desta maneira, o contrato perfectibilizaria um elo criado de forma voluntária. Duas críticas surgem a partir deste argumento: tanto que “tais decisões, vistas como ‘livres’, são frutos de imposições materiais e simbólicas e da ausência de alternativas” e que, esta “é mais central para Pateman e que se inspira em Rousseau, é que não pode ser aceito um contrato que, ainda que livremente acordado, retira de uma das partes a liberdade que era condição para seu próprio estabelecimento”⁹. Ou seja, são problemáticos contratos que limitam o gozo dos direitos, que os alienam. Neste sentido, esta concepção está envolta em dubiedade. Se por um lado pode ser bem vinda na requisição política de direitos individuais de mulheres, pode resultar, “por outro lado, [...] [na legitimação de] formas de abdicação de direitos e de subordinação, impedindo que se avance na crítica à sociedade presente”¹⁰.

Na teoria contratualista de Rawls, o autor “fazia sua imaginária ‘posição original’ ser monopólio dos ‘chefes de família’. Aceitando a crítica de autoras feministas (Okin, 1989), adicionou explicitamente a igualdade de gênero a seu ideal normativo, sem julgar que ela promove alterações substantivas na proposta (Rawls, 2001)”¹¹. Miguel (2017, p. 6) ressalta assim que, de acordo com Pateman, “manifesta-se a tendência de transformar a diferença sexual e também a esfera privada em questões politicamente irrelevantes”.

O que Pateman pretende então dizer com o *Contrato sexual*? “O contrato sexual é uma dimensão oculta da teoria contratualista, uma parte integral das escolhas racionais da família e do acordo original.”¹² Isso quer dizer que muitos dos teóricos não viram e não veem esta face oculta e que é necessário desvelá-la para que sejam desmentidas as falsas promessas racionais

⁹ MIGUEL, 2017, p. 5.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem, p. 6.

¹² HUANG, s.d., p. 2.

e igualitárias presentes no contrato e no liberalismo. De acordo com o que Pateman argumenta ao longo da obra, os teóricos do contrato de forma geral, com exceção de Thomas Hobbes, afirmam que a submissão da mulher ao homem se deve a um direito natural porque, por suas características, a mulher é naturalmente inferior e, assim, precisa e deve estar vinculada a um homem que a represente.¹³ Os homens, contudo, são vistos como seres racionais, iguais e livres, de modo que a legitimação de seu “poder superior” se dá por meio do contrato.¹⁴ “Trata-se, então, de entender que o *contrato sexual*, que determina a sujeição das mulheres aos homens, é indissociável do *contrato social*, que cria uma sociedade em que esses homens serão pretensamente livres e iguais”¹⁵. Logo, “Pateman lê **a teoria do contrato como uma atualização da ideologia do patriarcado**, adaptada a circunstâncias políticas renovadas”¹⁶. Em resumo, o contrato sexual não se separa do contrato social, é anterior a este e condição *sine qua non* deste; é, ademais, uma face do contrato social que não se é considerada, e, nos raros casos em que é considerada, não seria algo tão relevante a ponto de ser necessária uma revisão estrutural das teorias tradicionais.

Contra a ideia de algumas autoras feministas que entendem que a noção de patriarcado é circunscrita a um dado período histórico, Pateman (1988) argumenta que o termo patriarcado possui força política, pois um problema sem nome pode ser facilmente ignorado ou colocado junto com outros problemas gerais, ignorando assim características particulares deste problema em questão, como o fato de os homens se encontrarem (e continuarem estando) no polo dominante, enquanto as mulheres se encontravam (e continuam estando) no polo que sofre a dominação.¹⁷ Ademais, a noção é especialmente valiosa para se

¹³ Ainda que Hobbes não siga a tradição neste ponto ao afirmar que as mulheres possuem uma inferioridade natural aos homens, elas passariam a ser inferiores tão logo se tornam responsáveis por seus filhos (pelo seu cuidado), seria, portanto, um motivo circunstancial, cf. MIGUEL, 2017, p. 6.

¹⁴ HUANG, s.d.. PATEMAN, 1993.

¹⁵ MIGUEL, 2017, p. 6.

¹⁶ Ibidem. Apesar de estar incluída a noção de patriarcado nesta pesquisa, com explanação anterior sobre o tema, nota-se que não há consenso na literatura feminista sobre o emprego do termo. Algumas autoras tendem a se posicionar afirmando que o conceito de patriarcado é limitado a condições históricas que não mais se encaixam na contemporaneidade, outras distinguindo conceitos vários do mesmo, outras ainda separando (conceitualmente) patriarcado e dominação masculina, entre outras alternativas. No entanto, entende-se neste momento que a leitura de Pateman é bastante apropriada: ela compreende que o conceito de patriarcado se aplica ao contexto político atual e faz distinções entre períodos históricos. A seguir, será informado sobre estas diferenciações feitas pela autora, porém, por não se ter objetivo aqui de se fazer uma leitura aprofundada ou mesmo exaustiva a respeito do tema, entender-se-á o patriarcado na sua ideia geral destacada acima. Para uma explicação concisa, vide MIGUEL, 2017.

¹⁷ Cf. MIGUEL, 2017, p. 7.

apreender a dominação masculina contemporânea. Para trilhá-lo, Pateman produz uma reinterpretação da história do pensamento patriarcal, que ela periodiza em três etapas. O patriarcado *tradicional* estabelece uma analogia entre a autoridade na família e a autoridade no Estado. [...] Tal relação é reforçada na segunda etapa, que ela chama de patriarcado *clássico* e que estabelece não uma mera analogia, mas uma identificação completa entre o poder do pai e o do governante. A maior expressão do patriarcado clássico surgiu no século XVII, no livro *Patriarcha*, obra póstuma de Robert Filmer.¹⁸

Neste mesmo sentido, é necessário reforçar que o patriarcado é muitas vezes ignorado, e as origens da civilização e do poder não são questionadas, de modo que quaisquer narrativas sobre o tema são aceitas como dadas a exemplo até mesmo daquela desenvolvida por Freud:

As histórias de Freud, como aquelas do Sir Robert Filmer e dos teóricos do contrato, começam com um pai que é, desde o princípio, um pai. Os argumentos a respeito do direito político original todos começam após a gênese física, após o nascimento do filho que faz de um homem um pai. Mas o pai não pode se tornar um pai a menos que a mulher se torne uma mãe, e ela não pode se tornar uma mãe sem o ato sexual. Onde está a história da verdadeira origem do direito político? Nas histórias das origens políticas, o direito sexual é incorporado ao direito paternal, e isto obscurece, de forma patente, o fato de que está faltando um começo necessário. Em todas as histórias falta um livro político da gênese.¹⁹

Após Pateman nos remeter ao patriarcado tradicional e ao patriarcado clássico, a filósofa, se referindo ao período em que se teve a queda do absolutismo (o livro de Filmer²⁰ é um exemplo de sua defesa) e a passagem para um novo período em que os teóricos escreviam sobre o governo civil (como em Locke), ela informa uma terceira manifestação do mesmo, em que haveria o patriarcado moderno. Este “é definido não pela soberania de um indivíduo, mas pela igualdade entre homens e sua soberania coletiva sobre as mulheres”.²¹ Em análise semelhante, Okin (1989) salienta que “nas sociedades ocidentais contemporâneas, as relações de subordinação direta de uma mulher específica a um homem específico, que eram

¹⁸ MIGUEL, 2017, p. 7.

¹⁹ PATEMAN, 1988, p. 104-5.

²⁰ Contra as ideias de Filmer, Pateman o contesta ao salientar que antes de se haver o direito patriarcal, o homem precisa de uma esposa, o que faz revelar a existência de um contrato sexual prévio. Antes do homem ser pai, ele se torna um marido; para tal fato acontecer, só é possível se houver uma esposa, logo, o direito sexual de acesso às mulheres é anterior e é o que permite que o homem se torne uma autoridade - tanto na família como no governo. Vide Pateman, 1988, p. 87.

²¹ MIGUEL, 2017, p. 8.

características do patriarcado histórico, foram substituídas em grande medida por formas coletivizadas de dominação”.²² Em resumo,

ao reler a teoria patriarcal tradicional e clássica, Pateman estabelece um processo em três passos. Há a submissão da mulher ao homem, por intermédio do contrato de casamento. [...]. O segundo passo é a submissão dos filhos aos pais, determinada pelo modelo familiar patriarcal. Essa submissão aparece como fonte metafórica ou factual para a autoridade monárquica, o que corresponderia ao terceiro passo.²³

A questão é que mesmo após a superação dos regimes monárquicos, o primeiro destes passos subsiste. No estado liberal, os homens são livres, mas exercem a dominação das mulheres, de forma coletiva. Assim, é interessante notar que o liberalismo sustenta esta falsa impressão de que as ideias de liberdade, igualdade e racionalidade se aplicam a todos/todas, indiscriminadamente, o que não é o caso. Não só porque teoria e prática se distanciam de forma muito evidente, mas também porque na própria teoria já está presente a premissa da subordinação das mulheres, tanto que um exemplo disto é verificado na perenidade da dicotomia público/privado. Ainda, o “o patriarcado moderno, em particular, se esforça para produzir o consentimento pelo qual as mulheres aceitariam ser subordinadas ao homem”²⁴.

Na teoria do contrato social há esta contradição: ao mesmo tempo que as mulheres não possuiriam capacidade para firmar contratos (por serem naturalmente inferiores, não estando em situação de igualdade, ou por não possuírem o uso da razão), a elas é obrigatória a participação num contrato de casamento, ainda que este dê origem e respaldo para a dominação sexual, o uso indiscriminado de seu corpo de modo a satisfazer o homem da forma que melhor lhe aprouver. “Os contratos de casamento e de trabalho estabelecem relações de subordinação entre indivíduos específicos, assim como os pretensos contratos sexual e social originários criam narrativas que sustentam a subordinação das mulheres aos homens e dos governados aos governantes”.²⁵

Por fim, sem um real questionamento das suas origens, nem mesmo na atualidade, ou seja, na continuação do reforço desta narrativa, pode-se dizer que o resultado é a convivência e sua reprodução conjunta pela maioria, senão todos os indivíduos, até mesmo aqueles que são

²² Ibidem, p. 7.

²³ MIGUEL, 2017, p. 8.

²⁴ Ibidem, p. 9.

²⁵ Ibidem, p. 10.

diretamente afetados por estas questões, as mulheres. Daí a importância da referida obra de Pateman, em revelar o contrato sexual implícito no contratualismo e na sociedade atual e suas consequências, dado o caráter de denúncia assumida desta obra. Nesse sentido, é importante salientar que Rawls, por ser um herdeiro do contratualismo clássico, reproduz a mesma lógica.

3.2 CRÍTICAS FEMINISTAS LIBERAIS

Dentre as críticas feitas pelas feministas ao liberalismo encontram-se diversos pontos, alguns mais específicos, outros mais abrangentes. Nesse sentido, a análise desta crítica se mostra muito pertinente, uma vez que Rawls é considerado um liberal, ainda que a sua teoria tenha fortes preocupações igualitárias.²⁶

As autoras apresentadas neste trabalho, quando chamadas a tratar do liberalismo, criticam a teoria da justiça, seja de modo implícito, seja de modo expressamente direcionado a Rawls, sendo favoráveis a esta doutrina, ou ainda sugerindo diversos aprimoramentos, ou então rejeitando-a completamente. Carole Pateman, *e.g.*, destaca-se como uma forte crítica do liberalismo como um todo, argumentando a partir do patriarcado e do contrato sexual (imbuído na teoria contratualista) e seus efeitos na estruturação da sociedade, de modo que não há o que deva ser mantido se se quer uma mudança efetiva na questão da igualdade de gênero.²⁷ Todavia, há filósofas que discordam desta visão, a exemplo de Martha Nussbaum, e que, portanto, propõem a revisão e aperfeiçoamento da doutrina liberal, tendo em vista a necessidade da manutenção dos direitos individuais e das liberdades dos indivíduos pelo Estado.²⁸

Uma das críticas feministas liberais considerada fundamental é a crítica à dicotomia público/privado, ou como referido por Flávia Biroli (2014)²⁹, a dualidade entre a esfera

²⁶ GARGARELLA, 2008.

²⁷ Esta análise pode ser feita a partir de Pateman (2013), com um olhar global para o pensamento desta teórica, apesar de sua obra bastante conhecida e estudada, intitulada “O contrato sexual” não constituir uma crítica ao liberalismo.

²⁸ NUSSBAUM, 2000.

²⁹ O livro citado é em coautoria com Luis Felipe Miguel; todavia, tendo em vista que o capítulo empregado aqui foi escrito pela autora, as citações que se seguem constam como Biroli (2014). Nas referências desta pesquisa, esta obra está como BIROLI; MIGUEL (2014).

pública e a esfera privada. “Trata-se, como definiu Carole Pateman em sua análise das teorias do contrato, de expor a história não contada da construção da esfera pública e dos direitos individuais na modernidade a partir da posição das mulheres”.³⁰ Como o nome sugere, a crítica expõe que há uma separação entre as esferas pública e privada, de modo que, numa pretensão de universalidade, diversos temas são definidos como pertencentes à última e, portanto, são excluídos do debate público por não serem demarcados como políticos. Esta separação tende a ignorar que há aplicação do poder até mesmo na esfera privada, e como Pateman (1988) atenta na sua crítica ao contrato, as mulheres são excluídas da participação na esfera pública, há a dominação das mulheres pelos homens e estes obtêm vantagens nestes acordos “voluntários”. O problema central não é tão somente a distinção entre as esferas, mas sim o fato de que a esfera pública é considerada superior, ou ainda, mais importante do que a esfera privada; que a primeira é formulada em conjunção com uma noção de universalidade (excludente); que as relações de poder na vida privada e seus efeitos (como a violência, a dominação e a exploração) são ignorados, como acontece em relações familiares e de trabalho; que se desconsidera que ambas as esferas estão intimamente conectadas e são complementares; assim, é para esta direção que a crítica feminista aponta. Sobre a esfera pública, escreve Biroli (2014, p. 31):

O destaque para as exclusões implicadas na conformação de *uma* esfera pública mostra que os valores que nela imperam não são abstratos nem universais, mas se definiram, historicamente, a partir de uma perspectiva de alguns indivíduos em detrimento de outros. A projeção de uma esfera pública homogênea, silenciando sobre a existência de públicos distintos e conflitos, é um de seus efeitos; a restrição do universo da contestação pública legítima, por meio da definição do que é do âmbito privado, é outro.

Se na esfera pública a caracterização das pessoas que dela participam é dada pela universalidade, impessoalidade e racionalidade, na relação privada há espaço para a individualidade. Todavia, as relações de poder que atravessam as esferas fazem com que sua ação no âmbito privado seja disfarçada, e como consequência, não fiquem em evidência situações de vulnerabilidade, a hierarquia sexual existente, os estereótipos (que inclusive reforçam a divisão sexual do trabalho e a atribuição de papéis conforme o gênero) e a distribuição desigual de responsabilidades, entre outros. Esta mesma observação é pertinente às teorias políticas, uma vez que a deliberação na esfera pública entre iguais tende a suspender

³⁰ BIROLI, 2014, p. 31.

a análise das desigualdades ocorrentes na esfera privada e que têm implicações quanto à participação na esfera pública, ou seja, são ignoradas as desigualdades que fazem com que as mulheres tenham, além de diversas desvantagens, menos voz política.³¹ Exemplos de teorias políticas em que isto - tanto quanto à caracterização das pessoas como a exclusão das mulheres tomada como fato contingente - ocorre são as de Rawls e Habermas, de acordo com Biroli (2014). Adiantando sobre a ética do cuidado, que será estudada no último capítulo, outro exemplo seria a de teoria de Bruce Ackerman³², conforme Tronto (2009). Neste caso, “o entendimento do que se passa na *esfera pública* é deficiente, nesse caso, porque ficam suspensas e mal compreendidas as conexões entre as posições e as relações de poder na vida doméstica, no mundo do trabalho e na esfera dos debates e da produção das decisões políticas”.³³ Deste entendimento deficiente, um de seus efeitos é a exclusão da pauta política de temas necessários para a autonomia das mulheres: aqueles relativos ao cuidado, ao trabalho doméstico, desigualdades de gênero, etc.

No feminismo, como ressalta Biroli (2014), há posicionamentos diferentes quanto a estas questões. A abordagem de Susan Moller Okin, mais favorável ao liberalismo, tende a reforçar que as esferas pública e privada são interligadas e sua separação, portanto, seria uma ficção. Logo, “a ficção de que o público e o privado existem como dimensões distintas da vida oculta sua complementaridade na produção de oportunidades para os indivíduos. As expectativas sociais conduzem ao desenvolvimento de habilidades diferenciadas pelas mulheres e pelos homens”.³⁴ Outra visão, distinta desta, é a de Carol Gilligan (precursora da ética do cuidado) e Sara Ruddick (autora do pensamento maternal), que sugere que “as atividades das mulheres na esfera privada engendram uma ética distinta, baseada na experiência do cuidado e na gestão dos afetos, que teria impacto positivo se levada para a esfera da política”.³⁵ O problema desta visão estaria no risco do essencialismo e de uma noção idealizada de família, que reforça as desvantagens sofridas pelas mulheres.

³¹ Cf. BIROLI, 2014, pp. 33-4.

³² Vide obra de Bruce A. Ackerman, “Social Justice in the Liberal State”, de 1980.

³³ BIROLI, 2014, p. 33.

³⁴ BIROLI, 2014, p. 35.

³⁵ BIROLI, 2014, p. 36.

No debate feminista a respeito da dicotomia público/privado, cabe, além do mencionado, a discussão sobre o trabalho doméstico feminino e sua não remuneração, a figura da dona de casa, o acesso ao mercado de trabalho e as oportunidades das mulheres de acesso à esfera pública. A respeito disso, autoras também apresentam divergências. Algumas afirmam que o acesso ao mercado de trabalho é algo positivo pois assim não restringem suas oportunidades ao casamento, ao trabalho doméstico e às atividades de cuidado, enquanto ressaltam que há a face de exploração de classe. Logo, não há acordo sobre as formas de emancipação; tampouco há sobre as perspectivas acerca da família, seu papel e seus efeitos.³⁶ A análise, como demonstra Angela Davis, é marcada por distinções de raça e de classe.³⁷

Outro ponto assinalado por Biroli (2014) sobre a dualidade público e privado são as divergências que se tem na literatura feminista sobre a privacidade e a intimidade. Se por um lado a privacidade e a intimidade são elementos fundamentais para o desenvolvimento do indivíduo, sua identidade e seu bem estar - permite a vivência no mundo dos afetos -, por outro lado, como destacado também por Pateman (1988), podem dar espaço para ocorrer a dominação e diversas formas de violência³⁸. Pergunta-se, ademais, até que ponto seria razoável que o Estado interviesse na vida familiar, se esta intervenção não seria apenas mais uma forma de violência simbólica e de restrição do gozo de liberdades negativas. Também é relevante a discussão sobre a liberação sexual, o acesso ao corpo das mulheres, o que significa poder se expressar ou ser livre sexualmente e o direito de ser dona de seu corpo (e poder fazer suas escolhas com base nisso). Nesse sentido, ser livre sexualmente, para as mulheres, pode corresponder ao afastamento da dominação masculina, ao mesmo tempo que pode incorrer numa maior facilidade de acesso dos homens ao corpo feminino. Assim salienta Biroli (2014, p. 44): “o que está em questão é a impossibilidade da expressão de uma sexualidade ‘autêntica’ e livre enquanto permanecerem as estruturas sociais de dominação”.

Ao se fazer um balanço sobre a dicotomia do público e do privado e suas questões derivadas e/ou subjacentes, pode-se afirmar que

³⁶ Cf. BIROLI, 2014, pp. 37-9.

³⁷ Cf. *ibidem*. Ver, de Angela Davis, “Women, Race & Class”, de 1981.

³⁸ Escreve Biroli (2014, p. 42): “Nas experiências de muitas mulheres, a proteção à privacidade na família e nas relações afetivas corresponderia a resguardar um espaço de violência contra as mulheres; não protegeria afetos, mas transgressores”. Nesse sentido, algumas autoras feministas inclusive argumentam que não haveria formas não violentas de relacionamentos heterossexuais.

o maior controle e a regulação do Estado sobre a esfera doméstica e familiar foi e é necessário para a criminalização da violência e de diferentes formas de abuso e uso arbitrário da autoridade contra mulheres e crianças, preservados pela separação entre as esferas. Por outro lado, a separação (ou algum tipo de separação) entre as esferas é necessária para garantir a autonomia dos indivíduos - e considerar que a regulação legal das relações é necessária para proteger as mulheres, inclusive a despeito do que de fato desejem, pode ser uma forma de ferir, em vez de respeitar, sua capacidade de autodeterminação.³⁹

Pateman e Okin atentam à questão da dicotomia público/privado, tão mencionada nas críticas feministas. Apesar de não ser imposta pelo liberalismo e sim estar mais ligada ao contrato social (e sexual), esta dicotomia possui efeitos perversos nas questões de gênero, servindo para ignorar e até mesmo mascarar as desigualdades e a violência sofrida pelas mulheres. O que as autoras muito bem argumentam é que tal dicotomia tem razões ideológicas, isto é, não tem simplesmente a finalidade de distinguir o público e privado para fins acadêmicos, entre outros: “[...] as feministas afirmam que a distinção liberal existente entre público e privado é ideológica no sentido de que apresenta a sociedade a partir de uma perspectiva masculina tradicional baseada em pressupostos sobre diferentes naturezas e diferentes papéis naturais de homens e mulheres [...]”⁴⁰. Assim, tal separação legitima as diferenças de gênero, desconsiderando o patriarcado e uma das suas principais consequências, qual seja, a opressão das mulheres no interior da sociedade, seja na vida política ou doméstica.⁴¹ É uma forma bem estruturada de manipular a realidade, afirmando que todos são iguais em racionalidade, liberdade e oportunidades, neste contexto liberal, quando, em verdade, esse ponto sobre a igualdade foi idealizado por e para homens, assim como a racionalidade, a liberdade e a universalidade.⁴²

É importante ressaltar, como afirma Pateman, que o liberalismo e o feminismo de modo geral possuem uma origem compartilhada, que é o “surgimento do individualismo como teoria geral da vida social; [isto porque] nem o liberalismo nem o feminismo são

³⁹ BIROLI, 2014, p. 45.

⁴⁰ OKIN, 2008, p. 315.

⁴¹ Pateman escreve sobre o contexto do liberalismo: “As feministas argumentam que o liberalismo é estruturado por relações patriarcais, bem como de classe, e que a dicotomia entre o privado e o público obscurece a submissão das mulheres aos homens dentro de uma ordem aparentemente universal, igualitária e individualista.” (PATEMAN, 2013, pp. 56-7).

⁴² Nesse sentido, Pateman (2013, p. 59) demonstra que “[a] participação na esfera pública é regida por critérios universais, impessoais e convencionais de êxitos, interesses, direitos, igualdade e propriedade – critérios liberais, aplicáveis apenas aos homens.”.

concebíveis sem alguma concepção dos indivíduos como seres livres e iguais, emancipados dos títulos hierárquicos e atribuídos da sociedade tradicional”.⁴³

Logo, o que as autoras demonstram, é que apesar de mulheres e homens possuírem diferenças biológicas (e quem enfatiza mais este ponto é Pateman), ambos *devem* ser iguais perante a sociedade, *devem* ter as mesmas liberdades, oportunidades e reconhecimento, sendo que, para se atingir tal objetivo, é necessário que sejam corrigidas a atual discrepância na distribuição de tarefas entre homens e mulheres, no âmbito doméstico⁴⁴, além da diferença salarial no mercado de trabalho e da “falsa neutralidade de gênero”⁴⁵ na linguagem, entre outros.

Okin e Pateman demonstram, assim, que o gênero é uma construção social que tem a ver com o sexo biológico, mas não é por ele determinado.⁴⁶ Nesse sentido, a palavra “sexo” aparece em conjunto com uma conotação de “determinismo biológico implícito”. E para se entender essa construção social (de gênero), é preciso desconstruí-la. Portanto, são trazidas à tela esclarecimentos sobre as abordagens que são usadas para o resultado o qual se pretende: abordagens com focos psicológico, histórico e antropológico. “O desafio é expor a construção social do gênero por meio de sua desconstrução. Isso envolve ‘uma recusa da qualidade fixa e permanente da oposição binária, uma genuína historicização e desconstrução dos termos da diferença entre os sexos [...]’”.⁴⁷

Tendo em vista as desigualdades na vida pública, mas especialmente na vida doméstica, em relação às já mencionadas questões de gênero, chega-se ao lema feminista: “O pessoal é político”. Como colocado por Okin⁴⁸:

O que, então, outras feministas, assim como as mais radicais, querem dizer com “o pessoal é político”? Nós queremos dizer, primeiramente, que o que acontece na vida pessoal, particularmente nas relações entre os sexos, não é imune em relação à

⁴³ PATEMAN, 2013, p. 55.

⁴⁴ “[...] as pesquisadoras feministas têm argumentado que a divisão doméstica do trabalho, e especialmente a prevalência da mulher frente à criação dos filhos, são socialmente construídas, e portanto questões de relevância política.” (OKIN, 2008, p. 315).

⁴⁵ OKIN, 2008, p. 309.

⁴⁶ “A combinação crítica de várias ênfases feministas levou a tentativas de se entender o gênero como uma construção social e política, *relacionada a, mas não determinada pela* diferença sexual biológica.” (Ibidem, p. 316).

⁴⁷ Ibidem, p. 319.

⁴⁸ Ibidem, p. 314.

dinâmica de *poder*, que vem tipicamente sendo vista como a face distintiva do político. E nós também queremos dizer que nem o domínio da vida doméstica, pessoal, nem aquele da vida não-doméstica, econômica e política, podem ser interpretados isolados um do outro.

Porque, de acordo com Pateman⁴⁹, as feministas arguem que “uma compreensão adequada da vida social liberal só é possível quando se aceita que as duas esferas, a doméstica (privada) e a sociedade civil (pública), consideradas separadas e opostas, estão inextricavelmente interligadas [...]”.

De fato, as duas esferas não podem ser compreendidas de forma isolada uma da outra, já que as implicações da esfera privada têm consequências na vida pública – a respeito da submissão e desigualdade das mulheres aos homens, e a esfera pública mostra que há algo de fundamentalmente equivocado na estrutura do próprio liberalismo, o que afeta as relações da vida doméstica (privada)⁵⁰. Como alerta Pateman, trata-se de evidenciar a existência da relação dialética do privado e público, tal qual é o objetivo principal do feminismo contemporâneo.

Logo, as reivindicações feministas atuais são amplas e estão decididas no sentido de buscar desconstruir a dicotomia, para atentar aos problemas da esfera privada e do público de modo interligado.⁵¹ Isto porque a luta pela igualdade depende da comunicação do público e do privado, uma vez que se trata de um problema abrangente e estrutural. Por estas razões, “[o] feminismo busca uma ordem social diferenciada dentro da qual as várias dimensões sejam distintas, mas não separadas nem opostas, e que se baseie em uma concepção social da individualidade que inclua mulheres e homens como criaturas biologicamente diferenciadas, mas não desiguais”.⁵²

Pateman, apesar de poder ser considerada não sem algum (ou muitos) equívoco(s) uma liberal radical, ela parece se adequar mais à categoria de democrata⁵³, igualmente, não sem

⁴⁹ PATEMAN, 2013, p. 59.

⁵⁰ Pateman (2013) explica que a dicotomia público/privado é oriunda do individualismo (entendido como a proteção da liberdade e demais direitos individuais) próprio do liberalismo, uma vez que pensado na lógica patriarcal (vide p. 60).

⁵¹ Pateman salienta que as críticas feministas quanto à dicotomia entre público e privado “ênfaticamente se referem a duas dimensões inter-relacionadas da estrutura do patriarcalismo liberal; elas não sugerem necessariamente que não se possa ou não se deva fazer qualquer distinção entre os aspectos pessoais e políticos da vida social.” (2013, p. 73).

⁵² PATEMAN, 2013, p. 76.

⁵³ MANSBRIDGE, 2008.

algum prejuízo teórico, tendo em vista a singularidade de sua crítica na área da filosofia política.⁵⁴ É nítida a sua relação e seu comprometimento com a liberdade, apesar de não ser pura e simplesmente uma liberal, alguns comentadores até mesmo se referindo a Pateman como uma [teórica com uma proposta mais próxima de uma] socialista.⁵⁵ Já “Okin é sem dúvida uma pensadora feminista liberal [...]”⁵⁶; “[c]omparada a Pateman, Susan Okin é muito direta na sua crítica a John Rawls e mais complacente em relação à sua teoria da justiça, especialmente sua ideia da posição original”.⁵⁷

Nussbaum, assim como Okin, demonstra haver alguma proximidade entre sua proposta e àquela de Rawls: “Nussbaum prontamente concorda que sua abordagem e a de Rawls ‘são muito próximas. Nós [Nussbaum e Rawls] tiramos nossas atitudes da ideia de dignidade e valor da humanidade, e da ideia que seres humanos não devem ser usados como meros meios para os fins de outros...”⁵⁸ Apesar da afinidade da proposta de Nussbaum, a filósofa é favorável à aplicação dos conceitos de *capabilities*⁵⁹, em sua recíproca influência com Amartya Sen.

Além disso, mesmo com suas afinidades teóricas em relação a Rawls, a proposta liberal de Nussbaum é diferenciada. A filósofa é crítica do liberalismo⁶⁰, porém manifesta que

⁵⁴ “[...] [S]e nós queremos fazer com que Pateman seja uma liberal radical, contra sua vontade, nós devemos fazer mais do que torcer a tradição liberal. Nós devemos esvaziar não somente as instituições democráticas atuais mas também suas bases num contrato social, sua separação do privado e do político, e sua falha em avaliar como completo o conceito de igual na fórmula ‘livre e igual’. [...] A tentação de pensar em Pateman como uma liberal radical sempre se mostra presente, uma vez que ela é tão profundamente comprometida com a liberdade. [...] Nós devemos considerá-la, então, orgulhosa e simplesmente uma democrata.” (MANSBRIDGE, 2008, p. 28).

⁵⁵ HUANG, s.d..

⁵⁶ HUANG, s.d., p. 8.

⁵⁷ Ibidem, p. 3.

⁵⁸ Ibidem, p. 8.

⁵⁹ Numa primeira noção sobre o tema, já que será retomado novamente nesta pesquisa (item 3.4), se assinala que a “abordagem das *capabilities* é uma estrutura teórica que tem duas premissas normativas fundamentais: primeiro, a premissa de que a liberdade para se alcançar bem-estar é de importância moral primordial, e segundo, que a liberdade para se alcançar bem-estar deve ser entendida em termos das *capabilities* das pessoas, isto é, suas oportunidades reais de fazer e ser o que elas têm razão em considerarem valiosas” (ROBEYNS, 2016). Nussbaum desenvolve sua primeira formulação das *capabilities* - sua lista transcultural ampliada baseada nos direitos humanos - em “Sex and Social Justice” (1999) e sua segunda versão, revisada, em “Frontiers of Justice” (2006). Um apêndice da sua lista de *capabilities* encontra-se no texto “The Future of Feminist Liberalism” (2000), que foi extraída da sua obra “Women and Human Development: The Capabilities Approach” (2000).

⁶⁰ Nussbaum (2000, p. 48) afirma: “No geral, o liberalismo não se saiu bem nos círculos feministas. Feministas importantes têm denunciado o liberalismo como uma abordagem teórica com potencial radical insuficiente para expor as raízes da subordinação das mulheres ou para articular princípios para uma sociedade justa em termos de gênero”.

é possível ser adepta da teoria liberal e assim sugere diversas alterações para que o liberalismo se torne mais adequado às exigências da igualdade de gênero. Assim, em “The future of feminist liberalism” (2000), Nussbaum articula as suas críticas e melhorias que devem ser feitas ao liberalismo, a partir de seus dois pontos principais, demonstrando que esta doutrina tem deixado lacunas e não tem dado respostas satisfatórias. Estes pontos são: a necessidade do cuidado em tempos de extrema dependência e o papel político da família. Nussbaum debate essas questões, ao mesmo tempo em que dialoga com Rawls, e finaliza o texto reforçando e justificando a aplicação do conceito de *capabilities*, por se mostrar mais adequado.

Em relação ao primeiro ponto, Nussbaum traz que um dos grandes erros dos contratualistas é pressupor e afirmar a ficção do “adulto competente”. De um modo geral, todos os contratualistas, aceitam a concepção lockeana de participantes, ou seja, a pressuposição de que os pactuantes são, no estado de natureza, todos livres, iguais e independentes.⁶¹ E isso seria extremamente errôneo, uma vez que, como bem demonstrado por Nussbaum⁶², nós nascemos dependentes, e invariavelmente passamos por fases - ou vivemos - em dependência de algo ou alguém. Logo, vale lembrar que Rawls baseia de certo modo sua concepção de indivíduo e sua construção contratualista nesses pressupostos.

A partir disso, Nussbaum afirma: “[...] qualquer sociedade real é uma sociedade que cuida e recebe cuidados, e deve, portanto, descobrir formas de lidar com estes fatos humanos de necessidade e dependência que são compatíveis com o autorrespeito dos beneficiários e a não exploração dos cuidadores”.⁶³ Por isso ela advoga para que estas questões façam parte das bases próprias de uma teoria da justiça. Assim, Nussbaum declara que seria um avanço se Rawls desenvolvesse sua teoria tendo a necessidade como fundação e uma concepção de pactuantes com noções de suas necessidades materiais, porém isso ainda não seria suficiente, uma vez que estes adultos possuem capacidade plena, necessidades relativamente equilibradas

⁶¹ Claro, há exceções. Hobbes, por exemplo, afirma expressamente que homens e mulheres são iguais e livres no estado de natureza, ao contrário de outros contratualistas que aplicam esta fórmula aos indivíduos homens. E Kant resume esta concepção de indivíduo a livres e iguais, e conceitua que o acordo é realizado entre pessoas que reúnem estas condições, cf. Nussbaum, 2000, p. 49.

⁶² Nussbaum é influenciada por teorias do cuidado, a exemplo de Eva Kittay (1999), “Love’s Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency”. New York: Routledge.

⁶³ NUSSBAUM, 2000, p. 49.

e são capazes de manter convívio e cooperação social, o que não pode ser tomado como uma verdade universal.

Rawls sabe que a sua teoria da justiça é passível de negligenciar certos casos específicos, e que “a necessidade de cuidado para as pessoas que não são independentes é uma questão prática imperativa”⁶⁴; contudo, ele adia essas questões para a fase legislativa, em momento posterior ao design das instituições políticas. Nussbaum discorda desse adiamento argumentando que “[q]ualquer teoria da justiça precisa pensar sobre o problema a partir do início, na criação das instituições mais básicas, e particularmente na sua teoria de bens primários”.⁶⁵

Por estas razões, as possíveis soluções expressas no texto de Nussbaum seriam: incluir as necessidades e os cuidados na lista de bens primários, de acordo com Kittay (1999); aplicação do conceito de *capabilities*⁶⁶ como sendo a lista de bens primários; e acrescentar mais itens à lista, como as bases sociais da saúde, da imaginação e do bem-estar. Ainda assim, Nussbaum afirma que todas estas mudanças não seriam suficientes, já que a teoria rawlsiana se baseia numa concepção equivocada de sujeito, que é de matriz contratualista, e especificamente kantiana, apesar de algumas distinções. Possivelmente, neste sentido, uma noção de *self* derivada de uma Ethics of Care, como será visto adiante⁶⁷, poderá ser mais adequada ao resultado que se pretende. Apesar disso, Nussbaum fornece uma outra possibilidade, que é a de adotar uma concepção aristotélica de indivíduo, pois o vê como sendo tanto capaz como necessitado.

Desta forma, poderíamos afirmar que a proposta de Nussbaum não é a de dismantlar o liberalismo, mas sim de aperfeiçoá-lo para que se torne menos problemático quanto à desigualdade de gênero, levando-se em conta diversas outras questões que são igualmente relevantes como o cuidado e a necessidade.

3.3 CRÍTICAS À TEORIA DA JUSTIÇA DE RAWLS

⁶⁴ NUSSBAUM, 2000, p. 51.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ “[...] Rawls vai precisar de uma forma de medir o bem-estar que não leva em conta somente a renda e a riqueza, mas percebe as aptidões dos cidadãos de se engajar numa ampla gama de atividades humanas.” (Ibidem, p. 52).

⁶⁷ No próximo capítulo.

As críticas alvo de debate no momento são mais direcionadas à teoria da justiça de Rawls, em específico aos conceitos que são vistos, pela literatura feminista, como problemáticos. Estes são o conceito de *self*, do véu da ignorância na posição original e da família enquanto instituição na sua relação com os princípios de justiça.

Dentre as críticas que são feitas ao *self* rawlsiano, a maioria se refere ao liberalismo que o permeia. Devem ser mencionadas também as críticas no que tange à dicotomia público/privado (que faz com que às mulheres seja negada a cidadania plena) e à dicotomia entre independência e dependência. Nesse sentido, o “cidadão ideal é definido como um indivíduo autônomo, que pode escolher livremente nos cenários político e do trabalho”.⁶⁸ Por consequência, Glenn (2000) afirma que os dependentes são deixados à margem da sociedade, pois não alcançam o status político; há uma falsa pretensão de igualdade.

Quanto à dicotomia dependência/independência, deve-se ressaltar que a “ficção da filosofia liberal em que atores independentes e autônomos existem também obscurece a real interdependência entre as pessoas e a necessidade de cuidado que até mesmo pessoas ‘independentes’ possuem”.⁶⁹ Nesse sentido,

mesmo aqueles vistos como completamente independentes – isto é, capazes de cuidar de si em termos de ‘atividades da vida cotidiana’ -, podem, por razões de tempo ou de energia, ou por uma condição temporária precisar de cuidado para manter seu bem-estar físico, psicológico e emocional. [...] A diferença é que [em comparação às pessoas dependentes], os ‘adultos independentes’ podem preservar seu senso de independência se possuírem recursos suficientes, econômicos ou sociais, para ‘exigir’ o cuidado dos outros, ao invés de serem deixados à custa de parentes ou de caridade.⁷⁰

O que as críticas demonstram então é a insuficiência ou até mesmo o equívoco de uma caracterização de sujeito como plenamente racional, autônomo e independente, que é típico da tradição liberal e que pode ser interpretado como sendo o *self* rawlsiano, ao se focar nas suas raízes kantianas. Desta forma, se faz necessário uma reavaliação deste *self*, para que seja o mais próximo de um modelo razoável. Assim, mostra-se pertinente a crítica de Gilligan

⁶⁸ GLENN, 2000, p. 85.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem, p. 87.

(1983), tendo em vista também a possível complementaridade da Ética do Cuidado à Ética da Justiça, ou mais especificamente, a teoria da justiça como equidade de Rawls.

O véu da ignorância, por ser conceito fundamental da teoria da justiça rawlsiana, será tratado pela ótica feminista para se tentar auferir se esta ferramenta teórica coopera com as exigências da justiça de gênero e de justiça familiar. Assim, o véu da ignorância parece não ser favorável, uma vez que esta elevada abstração, descolada da realidade, não apreende todos os fatos humanos. Logo, “Okin descreve Rawls como ‘retirado e desmembrado de qualquer realidade social ou cultural’, [e] para se estar consciente dos valores feministas, é necessário estar-se conectado à realidade.”⁷¹

O véu da ignorância, ao retirar de cena todos os fatores arbitrários e o conhecimento sobre a posição do participante na sociedade, ao invés de militar a favor das exigências feministas, tem o efeito oposto e indesejado de ignorar as injustiças da esfera privada. Deste modo, o que se precisa é que o efeito dos princípios da justiça alcance o espaço privado, para produzir parâmetros de justiça.

O véu da ignorância também pode ser criticado por ignorar a história e o *status quo*.⁷² Uma vez que o véu age como se fosse historicamente neutro, ele serve para legitimar as desigualdades já existentes na sociedade.⁷³ Pateman também critica este ponto na obra “O contrato sexual”, porém a partir da posição original (que claro, ocorre sob o véu da ignorância). Ela afirma: “o objetivo de se argumentar a partir de uma posição original, o equivalente de Rawls ao estado de natureza, ‘é de se chegar à solução desejada’. O que não é reconhecido, porém, é que a solução desejada inclui o contrato sexual e o direito patriarcal dos homens sobre as mulheres.”⁷⁴ A posição original, ainda que seja uma ferramenta teórica para se entender a formação das instituições atuais, similar à ideia de Kant, tem o efeito de reforçar argumentos já existentes. Pois, “a tarefa de Rawls é encontrar um cenário de uma posição original que vai confirmar ‘nossas’ intuições a respeito de instituições existentes, o qual incluem relações patriarcais de subordinação.”⁷⁵

⁷¹ OKIN *apud* ARSENAULT, 2016, p. 9.

⁷² Similar crítica é suscitada pelos comunitaristas. Vide capítulo 1.

⁷³ NUSSBAUM, 2000.

⁷⁴ PATEMAN, 1988, pp. 41-2.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 42.

Novamente, Pateman também reforça o argumento aventado acima de que o problema da posição original está no fato de ser uma completa abstração, desanexada da realidade:

Os participantes [do experimento] de Rawls apenas raciocinam e escolhem – ou uma parte o faz como representante de todos [...]. O representante não possui gênero. [...] A posição original de Rawls é uma construção lógica no seu mais completo sentido; é um domínio de razão pura sem nada de humano [...].⁷⁶

Nesse sentido, Pateman esclarece e critica o fato de que os participantes, na posição original, ao mesmo tempo em que são vistos a partir de uma noção abstrata, retiradas suas características, inclusive sobre o gênero ao qual pertencem, são vistos como chefes de família. Jane English, nesse sentido, também nota esta incongruência.⁷⁷ Portanto, fica evidente que a neutralidade de gênero do véu da ignorância e da posição original não é concreta, de modo que os conceitos são formulados a partir de um ponto de vista masculino, e que são chefes de família, o que faz com que seja ignorada a subordinação das mulheres causada pelo patriarcado.

Retomando o ponto anterior sobre a dicotomia público/privado – tendo em vista que a complementaridade da crítica de Gilligan parece pressupor tal dicotomia –, apesar de ser tratado como uma crítica mais geral ao liberalismo, isto também se endereça a Rawls, não só por ele ser um liberal, mas igualmente porque autoras como Young e Okin apontam que Rawls não dá a devida importância às questões de injustiça intrafamiliar, em parte devido ao conceito de véu da ignorância. Young afirma que a TJ, por ser uma forma de justiça distributiva, ignora problemas relacionados à opressão de grupos e à institucionalização da subordinação das mulheres, ignorando deste modo, as injustiças ocorrentes no interior da esfera privada, e mais especificamente da vida doméstica/familiar. Por isso, ao contrário de somente aplicar a justiça distributiva, um dos objetivos da teoria deveria ser a eliminação destes fatores.⁷⁸

Okin vai na mesma direção ao afirmar que “a justiça distributiva de Rawls ‘falha completamente ao abordar a justiça do sistema de gênero, que, com suas raízes nos papéis de

⁷⁶ PATEMAN, 1988, p. 43.

⁷⁷ Jane English (1977) reforça o argumento de que é falsa a pretensa universalidade da Teoria da Justiça de Rawls, uma vez que os indivíduos, apesar de que deveriam ser considerados iguais, na verdade assume-se que são chefes de família, ou seja, do sexo masculino.

⁷⁸ ARSENAULT, 2016.

gênero da família e seus ramos se estendendo virtualmente a todos os aspectos de nossas vidas, é uma das estruturas fundamentais da nossa sociedade.”⁷⁹ Hirschmann, por sua vez, acrescenta que é ainda menos justificável que Rawls não tenha formulado a sua TJ de forma plena, de modo a contemplar as questões de gênero suficientemente, sendo que no contexto em que Rawls escreveu a sua obra se tinha a consciência política dessas questões.⁸⁰

Não somente Young, Okin e Hirschmann tratam destas questões, mas também Nussbaum. Em especial, Okin e Nussbaum desenvolvem um diálogo com Rawls, todavia, cada autora segue uma proposta filosófica diferenciada.

Nussbaum afirma que “o problema mais difícil que a teoria liberal enfrenta na área da igualdade das mulheres é o problema da família.”⁸¹ Isto porque a doutrina liberal não tem conseguido tratar da matéria de modo adequado. Nesse sentido, Nussbaum reitera que a família, muito mais do que somente a “escola”⁸² moral dos indivíduos, é uma instituição involuntária e com efeitos muito mais abrangentes do que outras instituições; é, além do mais, “uma das mais notórias casas da hierarquia sexual, de negação de oportunidades iguais, e violência e humilhação baseada no gênero.”⁸³ Evidentemente, isto nos leva de volta à questão da dicotomia público/privado.

Inicialmente, Rawls trata da questão da família afirmando que esta instituição faz parte da estrutura básica da sociedade e que não está isenta do alcance dos princípios da justiça.⁸⁴ Todavia, como Nussbaum esclarece, mesmo após as críticas feministas Rawls não alterou a sua teoria de modo suficiente a agregar estes imperativos. A exemplo disso, tem-se que Rawls conjectura no sentido de deixar em aberto a questão da criação em conformidade com os princípios liberais.⁸⁵ O que seria possível, conforme Rawls, seria criar leis, no estágio legislativo, afim de proteger as mulheres, como a lei do divórcio.

⁷⁹ Ibidem, p. 8.

⁸⁰ ARSENAULT, 2016, p. 8.

⁸¹ NUSSBAUM, 2000, p. 59.

⁸² No sentido utilizado por Nussbaum e por Okin, mais adiante, refere-se à primeira instituição na qual os indivíduos aprendem conceitos de e começam a desenvolver uma noção de moralidade.

⁸³ NUSSBAUM, 2000, p. 59.

⁸⁴ Sobre a discussão se a família faz parte ou não da estrutura básica, vide KÜLKAMP, Camila (2020), “A família faz parte da estrutura básica da sociedade?”.

⁸⁵ “[...] os cidadãos não são obrigados a criar seus filhos de acordo com princípios liberais; nós podemos ter que permitir alguma divisão tradicional sexual do trabalho nas famílias, ‘já que é completamente voluntário e não resulta de ou leva à injustiça’ [...]” (NUSSBAUM, 2000, p. 60).

Porém, como colocado por Nussbaum, isto levanta uma série de questionamentos. Porque, em primeiro lugar, Rawls vai comparar a instituição social da família a outras instituições voluntárias como a uma igreja ou uma universidade; em segundo, Rawls conceitua família a partir do modo tradicional ocidental; e terceiro, Rawls não percebe como a família é uma criação estatal, modelada e definida pelas leis do Estado.

Ora, em primeiro lugar, a família não pode ser considerada como qualquer instituição voluntária, uma vez que, como já visto, a família não é, necessariamente, de associação voluntária e seus efeitos são muito mais profundos do que os de participação numa universidade ou igreja. Em segundo lugar, este conceito fechado de família faz com que inúmeras outras configurações de família, que não se resumem ao modelo tradicional (pai, mãe e filhos) sejam ignoradas, deixando-as fora do alcance e do benefício de leis de seguridade social e de direitos sucessórios, além de permitir, e aí se chega ao terceiro ponto, que a família seja completamente determinada pelo Estado.

Desta forma, além de o Estado regular a formação da família e determinar qual tipo social deve ser considerado como tal, a aplicação dos princípios da justiça, de acordo com a estipulação de Rawls, permite que inúmeras injustiças ocorram no interior da família, já que ele afirma que os princípios devem regular somente de forma externa.⁸⁶ Por isso Nussbaum afirma que, no final, a lógica rawlsiana sobre a família apenas reproduz a lógica da dicotomia liberal do público e do privado.

Neste sentido, a proposta de Nussbaum é a das *capabilities*⁸⁷, sendo que neste caso seriam respeitadas e levadas a cabo as exigências da liberdade de religião e de associação, além das *capabilities* de cuidado e afeto:

Minha abordagem induziria com que tais decisões sejam contextuais, perguntando como, nas dadas circunstâncias e história, a política pública pode melhor promover as reivindicações das *capabilities* humanas. A única coisa que impede a intervenção estatal é a pessoa e as várias liberdades e direitos da pessoa [...].⁸⁸

⁸⁶ NUSSBAUM, 2000. p. 60.

⁸⁷ A abordagem das *capabilities* será estudada no item 3.4.

⁸⁸ NUSSBAUM, 2000, p. 63.

Por isso, ela conclui que a sua abordagem também, assim como a de Rawls, criaria certos limites à intervenção estatal na família, porém a sua proposta estaria mais apta a lidar com as questões familiares.⁸⁹

Okin, por sua vez, segue o ponto de crítica de Nussbaum segundo o qual Rawls está “preso na dicotomia público/doméstico”.⁹⁰ Assim, ela afirma que Rawls “não considera como parte da estrutura básica da sociedade a dependência econômica maior das mulheres e a divisão sexual do trabalho dentro da família tradicional”.⁹¹ Nesse sentido, a crítica de Okin em “Justice, Gender, and the Family” é quanto à dependência econômica das mulheres, que é resultado de todo um sistema, e da divisão sexual do trabalho na família, que tem por consequência a sobrecarga das mulheres e a não remuneração por seus serviços. O que está em jogo, neste caso, é a pressuposição de que a família é naturalmente justa, quando na sociedade concreta não se tem essa justiça.

A não aplicação dos princípios da justiça, ou melhor, como afirmado por Nussbaum, a aplicação somente de forma externa à família, faz com que sejam naturalizadas estas injustiças, de acordo com Okin. E isso, por consequência, também reflete na família como “escola” do desenvolvimento moral dos indivíduos: “‘A sua falha de notar a divisão de gênero do trabalho na família’, argumenta Okin, ameaça ‘debilitar o desenvolvimento de um senso de justiça nas crianças’ que serão ‘os futuros cidadãos de uma sociedade justa’.”⁹² Ou seja, não é possível, e este é o ponto de Okin, que a família seja negligenciada e ainda assim deva ser considerada uma escola moral. O que se requer é que a justiça possa ser realizada no interior das famílias, para que os indivíduos reiterem esse senso de justiça na sociedade mais ampla.

Nesta linha, “Okin argumenta que as primeiras interações humanas devem ser ‘baseadas em igualdade e reciprocidade em vez de dependência e dominação’, mas muitos relacionamentos na família tradicional são baseados [nesse] último”.⁹³ Ainda, é preciso ressaltar que:

⁸⁹ No que diz respeito às *capabilities*, pode ser investigado mais a respeito em Nussbaum (2000), “Women and Human Development” e Amartya Sen (1999), “Development as freedom”.

⁹⁰ OKIN, 1989, p. 92.

⁹¹ Ibidem, p. 10.

⁹² ARSENAULT, 2016, p. 13.

⁹³ Ibidem, p. 13.

[...] a igualdade legal não é suficiente; Okin argumenta que ‘até que haja justiça na família, as mulheres não poderão adquirir igualdade na política, no trabalho, ou em qualquer outra esfera’. Em outras palavras, ‘uma família justa’ é a ‘fundação essencial’ de uma ‘sociedade justa’, na qual as mulheres possuem iguais oportunidades às dos homens não apenas na esfera pública, mas também nas suas vidas privadas.⁹⁴

3.4 AS CRÍTICAS CONTRATUALISTAS DE MARTHA NUSSBAUM EM “AS FRONTEIRAS DA JUSTIÇA”

Nussbaum, na importante obra “Fronteiras da Justiça”⁹⁵ demonstra que há três grandes problemas de justiça social ainda não solucionados pelas teorias atuais, três que Rawls, inclusive, buscou solucionar: os deficientes⁹⁶, os animais não-humanos e a transnacionalidade da justiça. Igualmente, há o problema da justiça intergeracional. Nesta pesquisa, serão abordados os dois primeiros casos.⁹⁷

Nussbaum (2013) faz o diagnóstico ao longo da sua obra do por que essas questões serem ignoradas e afirma que a estrutura do contrato social faz com que haja esta separação, de quem está dentro do contrato e de quem não é o sujeito primário da justiça, já que entre os contratualistas é comum que o contrato seja formulado de modo que o ‘quem’ e ‘para quem’ se confundam. Rawls, sendo um contratualista, ou mais do que um neocontratualista, de acordo com Nythamar de Oliveira (2014), incorre na mesma formulação, isto é, o contrato social, e por consequência a justiça, é destinado aos seus participantes, que são os seus sujeitos primários. Em importantíssima passagem da TJ, Rawls esclarece: “Àqueles que podem dar justiça é devida a justiça”.⁹⁸ Daí se segue que o princípio da reciprocidade é satisfeito.⁹⁹ Rawls reconhece que os três problemas

⁹⁴ ARSENAULT, 2016, p. 14.

⁹⁵ A obra original de Nussbaum é “Frontiers of Justice”, de 2006. A tradução brasileira, “Fronteiras da Justiça”, é de 2013.

⁹⁶ “Primeiro, há o problema da justiça para com pessoas com impedimentos físicos e mentais. Essas pessoas são pessoas, mas não foram até agora incluídas como cidadãs em uma base de igualdade com relação aos outros cidadãos, nas sociedades existentes.” (NUSSBAUM, 2013, p. 2).

⁹⁷ No quarto capítulo será abordada a Ética do Cuidado, a partir de Carol Gilligan e de Joan Tronto. Desde já se sugere que este ponto (sobre Nussbaum) seja lido tendo em vista que o cuidado como um bem básico pode ser um ponto de elo entre o problema dos deficientes, informado por Nussbaum, e a ética do cuidado. Não está sendo desconsiderada, entretanto, a solução proposta por Nussbaum do enfoque das capacidades, pois um diálogo entre as teóricas parece ser de extrema relevância. Do mesmo modo, este possível elo pode trazer elucidacões para se pensar na ampliação do escopo e da aplicação da justiça.

⁹⁸ No original, “Those who can give justice are owed justice” (RAWLS, 1999, p. 446).

⁹⁹ RAWLS, 1999, p. 447.

são problemas especialmente difíceis de serem solucionados por sua teoria contratualista. [...] Chamou o primeiro [da deficiência] e o terceiro [dos animais não-humanos] de problemas ‘nos quais a justiça como equidade pode falhar (LP, p. 21). Sugeriu que essas mudanças necessitavam de mais exame de modo que pudéssemos ver quão sérios esses problemas eram, e o que seria necessário para solucioná-los (LP, p. 21) (NUSSBAUM, 2013, p. 4).

Portanto, Rawls assume que sua teoria não inclui os deficientes, e delega tal inclusão para a etapa legislativa; apesar disso, Nussbaum se mostra contrária a esta saída.¹⁰⁰

Os motivos pelos quais o ‘quem’ e ‘para quem’ são confundidos é que por trás do aporte contratualista de Rawls, as partes são vistas como iguais, independentes, racionais (como visto a respeito do *self*) e possuem capacidades e poderes considerados normais. Ademais, as circunstâncias da justiça presentes na justiça como equidade, de inspiração humeana, conspiram para a exclusão dos deficientes. Sobre a independência, Nussbaum¹⁰¹ assinala:

[A]s partes do contrato social são consideradas *independentes*, quer dizer, indivíduos que não estão sob a dominação ou assimetricamente dependentes de qualquer outro indivíduo. [...] Cada uma é, portanto, uma fonte independente de cooperação social, ou, como Rawls coloca, um ‘membro completamente cooperativo da sociedade ao longo de toda a vida’. Rawls exemplifica essa característica da tradição afirmando que as partes na posição original são mutuamente desinteressadas, não possuindo nenhum interesse no interesse do outro. Elas não são necessariamente egoístas, mas estão preocupadas em avançar com suas próprias concepções de bem, não com as dos outros (TJ, p. 13).

Rawls, deste modo, assegura que para com os deficientes podem haver apenas deveres morais. Pois “Rawls deixa claro que associa a ideia de justiça política bem de perto à habilidade de realizar e obedecer a um acordo. Deve certamente haver deveres morais em que esta capacidade básica esteja ausente, mas **não deveres da justiça**”.¹⁰²

Tratando das dificuldades apresentadas pela doutrina contratualista em relação a esta temática, Nussbaum descreve um pano de fundo bastante relevante e que abrange mais do que os pontos problemáticos já referidos. As áreas problemáticas são as seguintes:

¹⁰⁰ “Rawls reconhece que a justiça como equidade não contempla no seu formato contratualista as pessoas com necessidades especiais, mas acredita que esse problema poderia ser remediado em uma etapa legislativa posterior. Para Nussbaum, ao contrário, é preciso eliminar a ideia do pacto social como um contrato entre partes iguais em capacidade” (CASTRO, 2013, p. XXXII).

¹⁰¹ NUSSBAUM, 2013, pp. 40-1.

¹⁰² NUSSBAUM, 2013, p. 79; grifo nosso.

sua confiança na ideia de igualdade aproximada de capacidades e de força, estranhamente unida, algumas vezes, à ideia bastante diferente de igualdade moral; foco na vantagem mútua como a razão do contrato; sua consequente dificuldade em lidar com a cidadania das mulheres e pessoas com capacidades físicas e mentais desiguais [consideradas por parte da doutrina como equivalentes]. Essas dificuldades se mantêm nas teorias modernas do contrato.¹⁰³

Citando outros autores da teoria do contrato social, Nussbaum explica como Hume, apesar de não ser propriamente um contratualista, mas sim um convencionalista, tem noções aproximadas às desses autores. A respeito das circunstâncias da justiça humaneas, que Rawls toma de Hume como subsídio¹⁰⁴, pode-se afirmar que a

exclusão que ele [Hume] faz de pessoas com deficiências graves e de mulheres (para quem jamais a *justiça* é feita, apesar de elas poderem seduzir para alcançar certas vantagens) resulta simplesmente de seu foco na igualdade aproximada de capacidades como parte das circunstâncias da justiça. [...] Resumindo, os muito mais fracos, seja no corpo ou na mente, simplesmente não fazem parte da sociedade política, não são matéria da justiça (NUSSBAUM, 2013, pp. 59-60).

Portanto, tendo em vista as diversas áreas instáveis da doutrina contratualista, e de Rawls, Nussbaum¹⁰⁵ argumenta que “[...] seu enfoque das capacidades está muito mais apto a determinar qual a justiça que cabe a pessoas com necessidades especiais do que a teoria da justiça *procedimentalista* de Rawls”. Uma vez que seu enfoque dá ênfase e leva em consideração as necessidades humanas e o cuidado desde o início, analisa as diferentes potencialidades humanas (o que cada um pode desenvolver conforme suas capacidades) e não faz uma separação entre pessoas capazes, como os participantes do acordo original da teoria da justiça de Rawls, e pessoas incapazes, já que a capacidade é variável, para esta autora, de acordo com suas características físicas e mentais, estado de saúde, idade etc. “Para Nussbaum, ao contrário, não é o procedimento, mas sim as consequências a serem atingidas que devem guiar a escolhas dos princípios”.¹⁰⁶

¹⁰³ NUSSBAUM, 2013, p. 64.

¹⁰⁴ “Resumindo, a justiça é importante somente quando há uma escassez moderada, mas não desesperada, de riquezas, e quando os seres humanos são egoístas e competitivos, com generosidade limitada, mas também capazes de restringir suas condutas. Essa era a situação que Hume acreditava ser nossa situação atual” (NUSSBAUM, 2013, p. 57). Essas são as circunstâncias de justiça da teoria de Hume, e que Rawls emprega na justiça como equidade.

¹⁰⁵ Cf. CASTRO, 2013, p. XXXIII.

¹⁰⁶ CASTRO, 2013, p. XXXIII.

Por fim, Nussbaum analisa a questão dos deficientes por meio do cuidado, incluindo a assistência e a divisão sexual do trabalho:

Hoje podemos dizer que a desigualdade de gênero diminuiu, visto que as mulheres entraram em maior ou menor medida no mercado de trabalho, tornando-se membros produtivos da comunidade nacional. Mas [...] ainda falta muito para que o Estado e suas instituições entendam que o privado também pertence à esfera política, e nesse sentido reconheçam como trabalho o serviço de assistência realizado dentro dos lares pelas mulheres. Esse serviço requer igual reconhecimento e remuneração como qualquer outro.¹⁰⁷

Ainda quanto aos três problemas da obra “As fronteiras da justiça”, Nussbaum salienta que “um dos grandes problemas da teoria contratualista sobre a origem da justiça política e social está na sua equiparação entre os que fazem o pacto e para quem o pacto é feito. Dessa maneira, as regras de justiça surgem para atender a esse público específico de homens livres e produtivos”.¹⁰⁸ Neste sentido, como visto, o contrato sexual presente no contrato social faz com que as mulheres, geralmente subordinadas ao âmbito doméstico, não tenham a mesma representatividade política que os homens e com isto as políticas formuladas correspondem às expectativas dos últimos. Ao contrário disto, Nussbaum esclarece a intenção e objetivo de sua obra:

Meu projeto é crítico a John Rawls. Selecionei a teoria de Rawls para um exame crítico porque é a teoria política mais forte que possuímos, na tradição do contrato social e, sem dúvida, uma das mais eminentes na tradição ocidental da filosofia política. Priorizo áreas que o próprio Rawls considerou problemas não solucionados, problemas que desafiam sua teoria de tal maneira que ele não tinha certeza de que sua tese poderia solucionar satisfatoriamente. Esse foco é apropriado porque ele solucionou muito bem vários outros problemas. **Meu propósito principal é ampliar as ideias centrais de sua teoria para lidar com essas novas questões.** Apesar de acreditar que essa ampliação não pode ser feita sem introduzir sérias alterações em partes de sua teoria que derivam da tradição do contrato social, creio que a própria teoria, seus princípios e seus fundamentos intuitivos fornecem um guia excelente na medida em que perseguimos essas novas e difíceis questões.¹⁰⁹

Para tanto, Nussbaum considera que a teoria de Rawls é híbrida, no sentido de que possui “tanto elementos do raciocínio prudencial egoísta quanto elementos morais”.¹¹⁰ Ela

¹⁰⁷ CASTRO, 2013, pp. XXVIII-XXIX.

¹⁰⁸ CASTRO, 2013, p. XXVIII.

¹⁰⁹ NUSSBAUM, 2013, p. XIII; grifo nosso.

¹¹⁰ CASTRO, 2013, p. XXX.

parte, então, do contratualismo rawlsiano e de seus diversos elementos para buscar soluções para os problemas apresentados, ao mesmo tempo reformulando partes da teoria e ajustando à sua abordagem das capacidades, pois afirma que sua proposta é melhor¹¹¹ para lidar com esses problemas do que apenas a justiça distributiva rawlsiana. Cumpre ressaltar, neste sentido, que Nussbaum e Sen são os teóricos expoentes da teoria social das capacidades, Nussbaum na filosofia e Sen na economia.¹¹² Apesar disso, Nussbaum afirma que Rawls se mostra contrário às críticas de Sen.¹¹³

Nesta obra (“As fronteiras da justiça”), Nussbaum apresenta uma segunda versão (ou seja, uma versão revisada) da lista das capacidades¹¹⁴; a primeira está na obra “Sex and social justice”, de 1999.¹¹⁵ As capacidades são, assim, uma lista universal de capacidades humanas, que equivalem aos direitos humanos, a partir de “um universalismo historicamente construído”.¹¹⁶ Possuem características físicas e psicológicas e são marcadas pelo internacionalismo. No “bojo dessa posição também está a crítica ao feminismo multiculturalista, defensor da incomensurabilidade entre culturas”.¹¹⁷ Na sua fundamentação teórica encontram-se Aristóteles, Kant e Rawls. Aristóteles, com seu foco na concepção de pessoa, que é tanto capaz como vulnerável, Kant com suas proposições morais e Rawls com a

¹¹¹ “Este livro fornece uma parte do próximo passo ao mostrar que o enfoque das capacidades se sai melhor com respeito aos três problemas não solucionados” (NUSSBAUM, 2013, p. 7).

¹¹² “Nussbaum e o economista indiano Amartya Sen são, hoje, os dois principais representantes da teoria social do enfoque das capacidades (*capabilities approach*)” (CASTRO, 2013, p. XX). Cf. também ROBEYNS, 2016, p. 1.

¹¹³ Rawls se defende de Amartya Sen, ao afirmar que não concorda com sua ênfase nas capacidades, de forma resoluta (cf. NUSSBAUM, 2013, p. 78).

¹¹⁴ Capacidades é a tradução para o português do termo *capabilities*. Nesta pesquisa, serão empregados os dois termos, ainda que não se concorde totalmente com sua tradução. Salienta-se que há comentaristas que discordam desta tradução e preferem, portanto, utilizar o vocábulo original *capabilities*. Isto porque “capacidades” não serviria para expressar na sua totalidade a ideia do que as *capabilities* são, uma vez que não correspondem tão somente ao que as pessoas podem ser capazes de realizar, ou seja, as capacidades das pessoas. Nessa tradução, não estaria tão claramente expressa a ideia de *functioning*, que é parte fundamental da noção de *capabilities*. Sobre esta discussão, vide texto de Alessandro Pinzani (2009), “Reconhecimento e solidariedade”. In: *Ethic@*, Florianópolis, v. 8. n. 3, pp. 101-13; pp. 105 e ss.

¹¹⁵ Cf. CASTRO, 2013, p. XIX.

¹¹⁶ CASTRO, 2013, p. XXVI.

¹¹⁷ CASTRO, 2013, p. XXVI.

sua teoria da justiça, que fornece um pano de fundo valioso para se pensar a justiça e que serve como pilar das *capabilities*.¹¹⁸

De acordo com Robeyns (2016, p. 1),

a abordagem das *capabilities* é uma estrutura teórica que tem duas premissas normativas fundamentais: primeiro, a premissa de que a liberdade para se alcançar bem-estar é de importância moral primordial, e segundo, que a liberdade para se alcançar bem-estar deve ser entendida em termos das *capabilities* das pessoas, isto é, suas oportunidades reais de fazer e ser o que elas têm razão de considerarem valorosas. A abordagem tem sido desenvolvida numa variedade de teorias normativas mais específicas, como teorias (parciais) de justiça social ou noções (*accounts*) de ética do desenvolvimento. Também levou a uma literatura nova e altamente interdisciplinar nas ciências sociais, resultando em novas estatísticas e indicadores sociais, e a um novo paradigma de política que é utilizado principalmente nos estudos de desenvolvimento, chamado de ‘abordagem do desenvolvimento humano’.

De uma forma geral,

[a] abordagem das *capabilities* afirma que a liberdade para se alcançar bem-estar diz respeito ao que as pessoas são capazes de fazer e ser, e, portanto, o tipo de vida que são efetivamente capazes de levar; [...] [ela] é geralmente concebida como uma estrutura flexível e de propósitos múltiplos, em vez de uma teoria precisa do bem-estar [...]. Esta natureza aberta e pouco específica explica parcialmente por que o termo ‘abordagem das capacidades’ foi escolhido e hoje é usado na literatura filosófica ao invés de ‘teoria da *capability*’ [...]. Apesar de alguns desacordos filosóficos a respeito da melhor descrição da abordagem das *capabilities*, ela é geralmente entendida enquanto uma estrutura conceitual para uma gama de exercícios normativos, incluindo principalmente: (1) a avaliação do bem estar individual; (2) a avaliação dos arranjos sociais; e (3) o design de políticas e propostas sobre mudança social na sociedade (ROBEYNS, 2016, p. 2).

As ideias principais da abordagem das capacidades são as *functionings*¹¹⁹ e as *capabilities*:

functionings são ‘estados e ações’, isto é, são vários estados e atividades humanas que uma pessoa pode realizar. Exemplos do último (os ‘estados de ser’) são estar bem nutrido, [ou] estar desnutrido, estar abrigado numa casa agradavelmente quente mas não excessivamente quente, ser educado, [ou] ser analfabeto, ser parte de uma rede social de apoio, [ou] ser parte de uma rede criminosa, [ou] estar deprimido. Exemplos do segundo grupo de *functionings* (as ações) são viajar, cuidar de uma criança, votar numa eleição, participar de um debate, usar drogas, matar animais, comer animais, consumir muito combustível para aquecer a sua própria casa e doar dinheiro para a caridade. (ROBEYNS, 2016, p. 5).

¹¹⁸ “Como afirma [Nussbaum], seu aristotelismo seria uma forma de ‘liberalismo político’. Confessa que o seu aristotelismo foi sendo influenciado cada vez mais pelas ideias de John Rawls e de Immanuel Kant” (CASTRO, 2013, p. XXI).

¹¹⁹ A tradução para o português do termo *functioning* é geralmente expressa como funcionamento.

Disto se segue que, de um ponto de vista moral, as *functionings* são neutras. Para se dizer se são boas ou más, é necessário interpretá-las a partir de seu contexto e da teoria normativa com a qual pode se relacionar. Já as *capabilities* são entendidas da seguinte maneira:

As *capabilities* são as liberdades ou oportunidades reais de uma pessoa de se alcançar os funcionamentos. Assim, enquanto viajar é um funcionamento, a oportunidade real de viajar é sua capacidade correspondente. A distinção entre funcionamentos (*functionings*) e capacidades (*capabilities*) está entre o que foi realizado e o efetivamente possível, em outras palavras, entre a realização, de um lado, e as liberdades ou oportunidades valiosas das quais uma pessoa pode escolher, no outro lado (ROBEYNS, 2016, p. 5).

Em Nussbaum, será analisada a sua abordagem das *capabilities* com base na sua obra *Sex & Social Justice* (1999). Nussbaum (1999, p. 39) escreve:

A lista de capacidades básicas é gerada ao se perguntar uma questão que desde o início é avaliativa: Quais atividades caracteristicamente realizadas por seres humanos são tão centrais que parecem ser definitivas de uma vida que é realmente humana? Em outras palavras, quais são as funções sem as quais (significando, sem a sua disponibilidade) nós veríamos a vida como não humana, ou então, parcialmente não humana?

Com isto, a filósofa pergunta sobre o que nos define como humanos, dada a pluralidade de existências e de manifestações da vida humana, sobre o que é considerado vida humana e sobre quais nossas atividades essenciais, tanto em termos de início como de continuidade de vida.

O procedimento pelo qual esta noção de humano é derivada não é a-histórico nem *a priori*. É a tentativa de resumir descobertas empíricas de uma investigação intercultural abrangente e contínua. Enquanto tal, é tanto aberta como despretensiosa; sempre pode ser contestada e refeita. Não afirma ler os fatos da 'natureza humana' a partir de uma observação biológica; leva em conta a biologia como um elemento relativamente constante na experiência humana (NUSSBAUM, 1999, p. 40).

Como referido anteriormente, uma das bases desta abordagem é a teoria de Rawls. Desta forma, como a lista de bens primários de Rawls em *A Theory of Justice*, esta abordagem é objeto de um consenso político específico, com algumas diferenças. Entre elas, está que sua aplicação não é limitada à unidade básica do Estado, mas sim é algo que além das fronteiras nacionais. A respeito disto, Nussbaum salienta:

O ponto dessa lista é o mesmo dos bens primários de Rawls: é oferecer algo que pessoas de várias diferentes tradições, com diversas concepções completas distintas do bem, podem concordar como sendo uma base necessária para perseguir a sua vida boa. Por isso **a lista é deliberadamente geral**. Cada um de seus componentes pode ser mais concretamente especificado de acordo com a origem de cada um, crenças religiosas, ou gostos. Nesse sentido, o consenso que se espera evocar tem muitas das características do ‘consenso sobreposto’ descrito por Rawls (NUSSBAUM, 1999, p. 40; grifo nosso).

Assim, seu objetivo é de definir a vida humana, o que é ser humano e o que é necessário para que a vida continue a ser humana - o que também reflete a influência kantiana nesta abordagem. Todavia, segundo a filósofa, a mera humanidade por si só não é suficiente:

Nós não ficamos satisfeitos apenas com a mera humanidade nua. Nós queremos especificar uma vida na qual funcionamentos completamente humanos (*fully human functioning*), ou um tipo de florescimento básico humano, estará disponível. Uma vez que nós não queremos que a política tome como objetivo a mera sobrevivência; nós queremos descrever uma vida na qual a dignidade do ser humano não é violada por fome, medo ou a ausência de oportunidades (NUSSBAUM, 1999, p. 40).

As capacidades devem ser objeto da política e todos os cidadãos devem tê-las, independente de seus planos e escolhas de vida. Nussbaum destaca que, “a abordagem das *capabilities*, como eu as concebo, afirma que uma vida em que falta qualquer uma dessas *capabilities*, não importa o que mais se possa ter, será aquém de viver uma boa vida humana”.¹²⁰ Nesse sentido, todas são importantes, todas são interligadas entre si de maneira complexa e são insubstituíveis umas pelas outras. E mesmo sendo deliberadamente geral, Nussbaum ressalta que esta abordagem “oferece uma orientação real para os legisladores, e uma orientação muito mais precisa do que aquela oferecida pelo foco na utilidade, ou até mesmo nos recursos”.¹²¹ Enquanto objetivo das políticas,

parece provável, de qualquer maneira, que mover todos os cidadãos acima do limiar básico de capacidade deve ser tomado como objetivo social central. [...] [Algumas desigualdades, como] por exemplo **desigualdades baseadas em hierarquias de gênero e raça, serão por si só inadmissíveis** com base no fato de que minam o autorrespeito e o desenvolvimento emocional (NUSSBAUM, 1999, p. 43; grifo nosso).

¹²⁰ NUSSBAUM, 1999, p. 42.

¹²¹ Ibidem.

Quanto às políticas, Nussbaum reforça que é necessário focar nas *capabilities* e não nos *functionings*, haja vista que o foco nas capacidades assegura aos cidadãos seu direito de escolha, ao invés de ser imposto um certo tipo de funcionamento. Porque, como já foi colocado, as capacidades correspondem à liberdade de escolha e não tão somente a uma atividade ou estado realizado. Assim, a filósofa distingue três tipos de capacidades: as *capabilities* básicas, as *capabilities* internas, e as *capabilities* combinadas, sendo que o foco das políticas públicas deve ser as últimas. O primeiro corresponde ao “equipamento inato dos indivíduos que é necessário para se desenvolver as capacidades mais avançadas”.¹²² O segundo, aos “estados da pessoa dela mesma, no que diz respeito à própria pessoa, que são condições suficientes para o exercício das funções requisitadas”.¹²³ O terceiro, correspondem “à combinação das *capabilities* internas com as condições externas adequadas para o exercício da função”.¹²⁴ Logo,

o objetivo das políticas públicas é a produção de capacidades combinadas. Isto significa promover os estados da pessoa ao prover a educação e o cuidado necessários; significa, ademais, preparar o ambiente para que seja favorável para o exercício da razão prática e outras funções principais (NUSSBAUM, 1999, p. 44).

Mais uma vez, ao buscar definir o que seria a sua abordagem, Nussbaum declara que “nós podemos ver a lista das *capabilities* como uma longa lista de oportunidades para o funcionamento da vida (*for life functioning*)”.¹²⁵ E sobre as diferenças entre a sua proposta e o projeto rawlsiano, ela afirma:

a diferença primária entre essa lista das *capabilities* e a lista de Rawls de bens primários é sua extensão e sua especificação, e em particular sua determinação para realocar na lista as bases sociais de diversos bens os quais Rawls chama de ‘bens naturais’, como ‘saúde e vigor, inteligência e imaginação’ (NUSSBAUM, 1999, p. 45).

Nussbaum ressalta, ademais, a importância das liberdades políticas para o exercício dos funcionamentos¹²⁶. Pois caso contrário, sem haver liberdade política, não teria como

¹²² NUSSBAUM, 1999, p. 44.

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ NUSSBAUM, 1999, p. 45.

¹²⁶ “Essas liberdades políticas têm uma importância central em tornar o bem estar humano” (NUSSBAUM, 1999, p. 45).

escolher e exercer as *capabilities*, ou seja, seriam colocados entraves o que corresponderiam a obstáculos externos para sua realização, e acabaria com a possibilidade de existência das *capabilities* combinadas. Portanto, sua visão das capacidades reflete sua preocupação com o fato de que o florescimento humano depende tanto de condições materiais como de condições sociais. Nas suas bases, e não apenas isto - pois a autora chega a chamar a sua lista de um empreendimento aristotélico -, há uma

ideia profundamente liberal, e também aquela que está no núcleo do projeto de Rawls”, o qual é “a ideia do cidadão como um ser humano livre e digno, que faz suas escolhas. [...] A escolha de se e como usar as ferramentas, no entanto, é deixada a eles, na convicção de que este é um aspecto essencial de respeito à sua liberdade. Eles são vistos não como destinatários passivos de planejamento social, mas como seres dignos que moldam suas próprias vidas (NUSSBAUM, 1999, p. 46).

Por fim, segue a sua lista das *capabilities* de Nussbaum:

1. *Vida*. Poder viver até o final de uma vida humana de uma extensão normal; não morrer prematuramente ou antes que sua vida seja tão reduzida a ponto de não valer a pena ser vivida.
2. *Saúde corporal e integridade*. Poder ter boa saúde, incluindo saúde reprodutiva; ser/estar adequadamente nutrido; poder ter abrigo adequado.
3. *Integridade corporal*. Poder ser capaz de se mover livremente de um lugar a outro; estar/ser protegido contra ataque violento, incluindo ataque sexual, estupro no casamento e violência doméstica; ter oportunidades para a satisfação sexual e quanto às escolhas reprodutivas.
4. *Sentidos, imaginação, pensamento*. Poder usar os sentidos; poder imaginar, pensar e raciocinar - e fazer essas coisas numa forma ‘verdadeiramente humana’, uma maneira informada e cultivada por educação adequada, incluindo, mas de forma alguma limitada a, à alfabetização (*literacy*) e treinamento científico e matemático básico; poder usar a imaginação e o pensamento reflexivo em conexão com experimentar e produzir obras e eventos expressivos de sua própria escolha (religiosos, literários, musicais etc.); poder usar sua mente em formas garantidas de liberdade de expressão com respeito aos discursos políticos e artísticos e liberdade de exercício religioso; poder ter experiências agradáveis e evitar dor não benéfica.
5. *Emoções*. Poder ter ligação a coisas e pessoas externas a nós; poder amar quem nos ama e cuida; poder afligir-se na sua ausência; em geral, poder amar, sofrer, experimentar saudade, gratidão e raiva justificada; não ter seu desenvolvimento emocional arruinado por medo ou ansiedade. (Dar suporte a esta capacidade significa dar suporte a formas de associação humana que podem se mostrar cruciais no seu desenvolvimento).
6. *Razão prática*. Poder formar uma concepção do bem e se engajar em reflexão crítica sobre o planejamento de sua vida. (Isso implica proteção à liberdade de consciência).
7. *Afiliação*. (a) Poder viver para e em relação a outros, reconhecer e mostrar preocupação por outros seres humanos, se engajar em várias formas de interação social; poder imaginar a situação de outro e ter compaixão por aquela situação; ter a capacidade tanto para a justiça como para a amizade. (Proteger esta capacidade significa, mais uma vez, proteger instituições que constituem formas de afiliação, e também proteger as liberdades de reunião e discurso político.) (b) Ter as bases sociais do autorrespeito e não-humilhação; poder ser tratado como um ser digno cujo valor é igual ao dos outros. (Isto implica provisões de não-discriminação).

8. *Outras espécies*. Poder viver com cuidado e em relação a animais, plantas e o mundo natural.
9. *Divertimento*. Poder rir, brincar, desfrutar de atividades recreacionais.
10. *Controle sobre seu ambiente*. (a) *Político*: poder participar efetivamente em escolhas políticas que governam sua vida; ter os direitos de participação política, liberdade de expressão, e liberdade de associação. (b) *Material*: poder ter propriedade (tanto terra como bens móveis); ter o direito de procurar emprego numa base igual com os outros; ter liberdade contra busca e apreensão injustificada. No trabalho, poder trabalhar como um ser humano, exercer razão prática e se envolver em relações significativas de reconhecimento mútuo com outros trabalhadores.¹²⁷

Tendo em vista que o projeto da autora é crítico a Rawls, apesar de considerar o seu projeto de justiça liberal o melhor já desenvolvido, Nussbaum não ignora que a teoria dele possui falhas e lacunas.¹²⁸ Uma das áreas problemáticas, como dito anteriormente, é quem participa do contrato e para quem ele é feito:

A tradição do contrato social associa duas questões a princípio distintas: ‘Por quem são determinados os princípios básicos das sociedades?’ e ‘Para quem são determinados os princípios básicos?’. [...] [Ou seja, na prática] os sujeitos primários da justiça são os mesmos que escolhem os princípios. [...] O fato de não serem incluídas entre aqueles que têm poder de escolha significa que também não são incluídas (exceto derivativamente, ou em um estágio posterior) no grupo daqueles para os quais os princípios são escolhidos.¹²⁹

Deste modo, todos aqueles que não se enquadram nos requisitos propostos são excluídos, ou então, são incluídos posteriormente, e não recebem o mesmo tratamento oferecido aos participantes. Deficientes, seja físicos ou mentais, são excluídos, os animais e a natureza também não participam, e as questões de gênero e de raça parecem ser invisibilizadas. A princípio, parece que isto pode levar a uma possível instrumentalização dos não participantes pelos participantes, já que aos excluídos não é garantido o mesmo poder de fala (levando em consideração, claro, que os deficientes mentais se encontram em posição

¹²⁷ Tradução livre da lista de *capabilities* presente em NUSSBAUM, 1999; pp. 41-2.

¹²⁸ “Para Nussbaum, a teoria da justiça como equidade formulada por Rawls é a melhor teoria de justiça liberal existente, mas possui lacunas e falhas que precisam ser corrigidas a fim de incluir indivíduos que estão fora do pacto, como os deficientes físicos e mentais, os cidadãos de países em desenvolvimento e também os animais” (CASTRO, 2013, p. XXIX).

¹²⁹ NUSSBAUM, 2013, pp. 20-1.

delicada e que quanto aos animais e a natureza há o problema da demanda).¹³⁰ Nussbaum esclarece:

Todos os teóricos clássicos assumiram que **seus agentes contratantes eram homens** aproximadamente iguais em capacidade, e capazes de atividade econômica produtiva. Excluíram, portanto, da situação de acordo, as mulheres (consideradas ‘não produtivas’), as crianças e as pessoas idosas – ainda que as partes pudessem representar seus interesses. Essas omissões, surpreendentes até para os séculos XVII e XVIII, foram de alguma forma corrigidas nas doutrinas contemporâneas contratualistas, ainda que a ideia da família como uma esfera privada imune à lei e ao contrato não tenha recebido sempre a crítica enfática que recebe.¹³¹

A exclusão, portanto, se dá não só pelas capacidades físicas e mentais, que devem ser aproximadas e normais, como pelo foco contratual na vantagem mútua¹³², na igualdade¹³³ e na racionalidade¹³⁴.

Os três problemas trazidos ao debate na obra de Nussbaum referem-se principalmente a *A theory of justice* de Rawls, já que no *Political Liberalism* Rawls assume restarem quatro problemas a serem resolvidos:

Em O liberalismo político, [Rawls] menciona quatro problemas difíceis de resolver com sua concepção de justiça: o que é devido às pessoas com deficiências (tanto temporárias quanto permanentes, tanto mentais quanto físicas); a justiça entre as fronteiras nacionais; ‘o que é devido a animais e o resto da natureza’ [...]; e o problema de poupar para as gerações futuras.¹³⁵

O segundo (da transnacionalidade da justiça) e o quarto problemas (das futuras gerações), Rawls acredita que podem ser incluídos na sua teoria. O quarto problema é

¹³⁰ “Os animais, assim como os seres humanos mentalmente deficientes, não conseguem ser pessoas no sentido requisitado. Da mesma maneira, a liberdade política das pessoas é concebida [...] em termos de uma racionalidade idealizada, que inclui a capacidade de ser ‘fontes autoautenticativas de demandas válidas’. E tanto a dignidade quanto a inviolabilidade das pessoas também são entendidas em termos de sua participação em uma comunidade moral” (NUSSBAUM, 2013, p. 408).

¹³¹ NUSSBAUM, 2013, p. 19; grifo nosso.

¹³² “[A] tradição nos legou uma imagem da sociedade como um contrato de vantagens mútuas (pessoas ganhando algo por viverem juntas, que não ganhariam se vivessem cada uma por si) entre pessoas que são ‘livres, iguais, e independentes’” (NUSSBAUM, 2013, p. 17).

¹³³ “[A]s doutrinas do contrato social sustentam que suas partes começam a negociação em uma situação de igualdade aproximada - não apenas igualdade moral, mas uma igualdade aproximada de capacidades e recursos” (NUSSBAUM, 2013, p. 37).

¹³⁴ Há uma característica comum na tradição contratualista que merece destaque: “seu forte racionalismo. As partes contratantes – portanto, os cidadãos da sociedade resultante – são imaginados como caracterizados pela racionalidade, por uma racionalidade básica igual” (NUSSBAUM, 2013, p. 65).

¹³⁵ NUSSBAUM, 2013, p. 28.

analisado por autores como Axel Gosseries, e o segundo problema foi tema do próprio Rawls em *Law of Peoples* (1999), que buscou solucionar ou, ao menos começar o debate, sobre estas questões. Todavia, quanto aos animais e a natureza, Rawls declara que sua teoria não é tão abrangente e, portanto fica fora do escopo da justiça, e quanto aos deficientes, “é de fato um problema da justiça, ‘mas a justiça como equidade não é apropriada nesse caso, por mais que possa sê-lo em outros. A gravidade dessa deficiência é algo que só poderemos avaliar quando o caso específico for avaliado’ (p. 21)”.¹³⁶ Nussbaum confirma estas hipóteses; é necessário notar que “com relação aos três problemas não solucionados [isto é, deficiência, nacionalidade e pertencimento à espécie], a teoria da justiça de Rawls *não oferece nenhum tipo de resposta*. O caso da justiça internacional é de fato abordado, mais tarde por Rawls, usando princípios distintos”.¹³⁷

Nussbaum, a modo de conclusão preliminar, alega que os “três temas da justiça [...] [mencionados] são todos diferentes. Cada qual requer tratamento separado, e cada qual pressiona a doutrina do contrato de diferentes maneiras”.¹³⁸ Porém, pode ser argumentado, seguindo Sattler (2019)¹³⁹ que os problemas, ao menos os dois problemas (dos animais não-humanos e do restante da natureza e dos deficientes) tratados nesta pesquisa possuem uma origem comum e que, por conseguinte, não devem ser analisados isoladamente. Neste sentido, Nussbaum adianta: “Pode haver uma teoria que sustente que muitos seres vivos, humanos e não humanos, são primariamente sujeitos da justiça, mesmo que não sejam capazes de participar de um procedimento por meio do qual os princípios políticos são escolhidos”.¹⁴⁰

Após a discussão contratualista com base em Nussbaum, passar-se-á à avaliação ambiental da teoria da justiça de Rawls.

No parágrafo 77 intitulado “The basis of equality” de *A theory of justice* (1999), Rawls esclarece por que não tratou do meio ambiente e animais. O autor afirma: “Por fim, devemos lembrar aqui dos limites de uma teoria da justiça. Não apenas muitos aspectos da

¹³⁶ NUSSBAUM, 2013, p. 29.

¹³⁷ NUSSBAUM, 2013, p. 30.

¹³⁸ NUSSBAUM, 2013, p. 28.

¹³⁹ Ver textos de Janyne Sattler, “Um projeto ecofeminista para a complexidade da vida”. In: ROSENDO, Daniela, et al. (eds.). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais*. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2019, e “Vidas tomando corpo” (2019).

¹⁴⁰ NUSSBAUM, 2013, p. 22.

moralidade são deixados de lado, mas nenhuma consideração é dada da conduta certa em relação aos animais e **ao restante da natureza**".¹⁴¹ Argumentando a partir das bases da igualdade, afirma que "nossa conduta em relação aos animais não é regulada (...) [pelos princípios da justiça], ou então assim geralmente se acredita".¹⁴² A razão para tal, segundo Rawls, é a igualdade, que serve de base para o acordo/contrato, e que Nussbaum (2013) vai se referir como as questões de 'quem' e 'para quem' o acordo é realizado.

Neste tópico, Rawls utiliza o conceito de igualdade mostrando onde é aplicado; o autor fala em três níveis de aplicação conceitual: a administração das instituições como um sistema público de regras (*rules*), a estrutura substantiva das instituições e a quem são intituladas as garantias da justiça. Este terceiro ponto é bastante importante, apesar do autor não definir tão explicitamente como os dois primeiros. Quanto ao primeiro ponto, Rawls esclarece que sua aplicação ao sistema público de regras é dependente, em grande medida, da imparcialidade. Já aqui podemos começar a questionar o que tal conceito pode significar e quais são suas implicações, não só teóricas (políticas), mas também suas implicações práticas. Quanto ao segundo ponto, Rawls afirma que está pautado pelos princípios de justiça que exigem bases iguais de direito e que "presumivelmente isto exclui animais; eles certamente têm alguma proteção mas o seu status não é aquele dos seres humanos".¹⁴³ E finalmente, quanto ao terceiro ponto, Rawls desenvolve que "são precisamente as pessoas morais que são intituladas à justiça igual (*equal justice*)".¹⁴⁴

A definição de pessoas morais é dada neste mesmo parágrafo, e também é desenvolvido no LP.¹⁴⁵ Na TJ, Rawls define pessoas morais da seguinte forma:

¹⁴¹ No original: "Last of all, we should recall here the limits of a theory of justice. Not only are many aspects of morality left aside, but no account is given of right conduct in regard to animals and the rest of nature" (RAWLS, 1999, p. 448; grifo nosso).

¹⁴² RAWLS, 1999, p. 441.

¹⁴³ RAWLS, 1999, p. 442.

¹⁴⁴ RAWLS, 1999, p. 442.

¹⁴⁵ "Ser uma pessoa moral é condição suficiente para merecer ser tratada com justiça sob uma base de igualdade com os outros. Rawls define as pessoas morais com referência a duas características que ele mais tarde (em Liberalismo Político) chama de os dois poderes morais: uma capacidade para uma concepção de bem e para uma capacidade para um sentido de justiça, pelo menos 'em certo grau mínimo' (p. 505). Similarmente, em LP, referindo-se a sua discussão passada, diz: 'Terem essas faculdades no grau mínimo necessário para serem membros plenamente cooperativos da sociedade é o que torna as pessoas iguais' (p. 19)" (NUSSBAUM, 2013, p. 407).

Pessoas morais se distinguem por duas características: primeiro, elas são capazes de ter (e presume-se terem) uma concepção do seu bem (expressada por um plano racional de vida); e segundo, elas são capazes de ter (e presume-se que adquirem) um senso de justiça, um desejo normalmente efetivo de aplicar e de agir conforme os princípios de justiça, ao menos num grau mínimo.¹⁴⁶

E finaliza afirmando que “nós podemos ver então que a capacidade de personalidade moral é uma condição suficiente para ser intitulado à justiça igual”.¹⁴⁷ Assim, o que se requer é que haja o mínimo de personalidade moral (a capacidade, não sua realização¹⁴⁸) para que se obtenham as garantias da justiça. Os animais e o meio ambiente, portanto, por não terem este mínimo de personalidade moral, por não preencherem este requisito, não são sujeitos da justiça. Isto não significa dizer para com eles não há nenhum dever moral; porém, a questão do âmbito da justiça ainda permanece circundada ao contrato social, e assim não sai da lógica antropocêntrica que circunda esta tradição.

Rawls finaliza o tópico “The basis of equality”, lembrando dos limites da teoria da justiça:

Finalmente, nós devemos lembrar aqui os limites de uma teoria da justiça. Não apenas há muitos aspectos de moralidade deixados de lado, mas nenhuma explicação é dada da conduta correta concernente aos animais e ao resto da natureza. Uma concepção de justiça é apenas uma parte de uma visão moral. Enquanto eu não mantive que a capacidade para um senso de justiça é necessária de modo a intitular os deveres da justiça, não parece que a nós é requerido que devemos de qualquer forma conferir justiça estrita às criaturas que não possuem esta capacidade. Mas disto não se segue que não há qualquer tipo de requerimento em relação a elas, nem nas nossas relações com a ordem natural. [...] **Elas estão fora do escopo de uma teoria da justiça, e não parece ser possível estender a doutrina do contrato de modo a incluí-las numa maneira natural.** Uma correta concepção das nossas relações para com os animais e a natureza parece depender de uma teoria da ordem natural e de nosso lugar nela. [...] **Quanto a justiça como equidade deveria ser revisada de modo a encaixar numa teoria maior [que abrigue estes conceitos] é impossível de se dizer.**¹⁴⁹

Claro, isto deve ser questionado: até que ponto é intencional ou é limitado pelos horizontes teóricos tradicionais?

¹⁴⁶ RAWLS, 1999, p. 442.

¹⁴⁷ RAWLS, 1999, p. 442.

¹⁴⁸ RAWLS, 1999, p. 445.

¹⁴⁹ RAWLS, 1999, pp. 448-9; grifo nosso.

Neste sentido, Nussbaum, na obra já citada “As fronteiras da justiça”, analisa como Rawls não dá conta de lidar com as imposições éticas deste tema, mas principalmente, como o contratualismo exclui o meio ambiente dentro daquilo que se deve pactuar. É examinado, portanto, o terceiro problema.¹⁵⁰ Nussbaum argumenta, na verdade, que o contratualismo nega aos animais não-humanos a justiça, e Rawls não escapa disso, já que são deixados a segundo plano, estando mais relacionados à compaixão ou à ética: “Inúmeras vezes, as dores e os ultrajes sofridos pelos animais nas mãos dos humanos foram reconhecidos como questão ética; mas poucas vezes esse fato foi considerado questão de justiça social”.¹⁵¹ Argumenta que aos animais¹⁵² é cabível a justiça, um tratamento justo que respeite suas características e o desenvolvimento natural de cada espécie.¹⁵³

O contrato é realizado somente entre humanos adultos racionais, com as características da igualdade, racionalidade, entre outras, de modo que exclui os animais:

[A] imagem orientadora da origem dos princípios da justiça é a do contrato entre humanos adultos racionais. [...] [O] fato de tais teorias reunirem a pergunta ‘Quem determina os princípios da justiça?’ com outra, ‘Para quem esses princípios são determinados?’, significa que tais teorias não podem incluir animais no grupo de sujeitos para os quais elas são pensadas, já que animais não participam do estabelecimento dos contratos. Teóricos dessa tradição sustentam de modo característico que **não possuímos deveres morais** com relação aos animais (Kant) e que, se os possuíssemos, tais deveres se caracterizariam mais como caridade ou compaixão que do que como justiça (Rawls).¹⁵⁴

Hume, a exemplo, autor de base da teoria rawlsiana, segue linha parecida: “eles [os animais] podem ter alguma inteligência, mas são acentuadamente inferiores a nós”.¹⁵⁵

¹⁵⁰ “O terceiro problema de justiça ainda não solucionado é o da justiça que devemos aos animais não humanos. Rawls não acreditava que esse fosse um problema para o qual a justiça como equidade pudesse dar uma solução, nem mesmo em um estágio legislativo posterior. [...] A teoria rawlsiana de justiça implica que os contratantes possuam capacidade reflexiva, deliberativa e calculativa para que possam atingir um equilíbrio reflexivo e um consenso sobreposto com outros membros do pacto. Nenhum animal por mais inteligente que possa ser jamais atingirá essas características” (CASTRO, 2013, p. XXXV).

¹⁵¹ NUSSBAUM, 2013, p. 3.

¹⁵² Nesta dissertação, referir-se-á aos animais não humanos utilizando-se apenas do vocábulo ‘animais’, devendo-se, portanto, para fins desta pesquisa, serem considerados sinônimos.

¹⁵³ “O fato de os seres humanos agirem de forma a negar aos animais uma existência digna parece ser uma questão de justiça, e uma questão urgente, ainda que tenhamos de argumentar mais para convencer aqueles que se recusam a aceitá-la” (NUSSBAUM, 2013, p. 401).

¹⁵⁴ NUSSBAUM, 2013, p. 27; grifo nosso.

¹⁵⁵ NUSSBAUM, 2013, p. 59.

Nussbaum, deste modo, atribui a exclusão dos animais da teoria a um motivo bastante semelhante pela qual os deficientes não fazem parte: eles não podem ser autores do contrato. “A omissão por Rawls dos animais da teoria da justiça é motivada, então, tanto por sua concepção kantiana de pessoa quanto pela estrutura da posição do contrato social. Diferente de Kant, ele sustenta que temos alguns deveres morais para com os animais; a justiça, no entanto, está confinada ao campo humano”.¹⁵⁶ Tendo consideração pelo hibridismo da teoria rawlsiana, Nussbaum alega que o “que está faltando na explicação de Rawls, como na de Kant (apesar de mais sutilmente), é a noção do animal ele próprio como um agente e um sujeito, como uma criatura para a qual algo é devido, uma criatura que é ela mesma um fim”.¹⁵⁷ Como referido, Kant segue a tradição ao afirmar que para com os animais não temos deveres de justiça:

Kant nega que tenhamos quaisquer deveres diretamente direcionados aos animais. Possuímos deveres morais perante seres autoconscientes. Os animais não possuem autoconsciência. Portanto, eles ‘são meramente meios para um fim. Este fim é o homem (...). Nossos deveres perante os animais são meramente deveres indiretos diante da humanidade’. O argumento de Kant a favor de deveres indiretos inicia-se a partir de uma ideia de similaridade analógica.¹⁵⁸

Ainda sobre Kant, ele não acredita que animais possam “ter uma dignidade, um valor intrínseco. Seu valor deve ser derivativo e instrumental. [...] [Porque, para ele,] a capacidade para a racionalidade moral é essencial para o *status* ético”.¹⁵⁹

De acordo com Nussbaum, as teorias do contrato social kantianas, apesar de seus pontos fortes, negam justiça aos animais, uma vez que têm por base a racionalidade (da qual deriva a dignidade) e a igualdade de capacidades entre os participantes; “tais obrigações [são vistas] seja como subproduto das obrigações para com os seres humanos ou simplesmente como tipo diferente, como deveres de caridade e não de justiça”.¹⁶⁰ Isto porque o modelo do contrato social é totalmente antropocêntrico, e não somente, androcêntrico. Mais adiante, a autora analisa outros autores da tradição filosófica ocidental moderna e afirma que “os

¹⁵⁶ NUSSBAUM, 2013, p. 412.

¹⁵⁷ NUSSBAUM, 2013, p. 414.

¹⁵⁸ NUSSBAUM, 2013, pp. 404-5.

¹⁵⁹ NUSSBAUM, 2013, p. 406.

¹⁶⁰ NUSSBAUM, 2013, p. 402.

aristotélicos defendiam que tudo na natureza formava um *continuum*, e que todas as criaturas vivas mereciam respeito e até mesmo admiração”.¹⁶¹ Já para Rawls,

[a]pesar de suas observações sobre os animais não serem extensas, não hesita em dizer que há deveres morais para com os animais, os quais denomina ‘deveres de compaixão e humanidade’ (*TJ*, p. 512). O fato de os animais sentirem prazer e dor impõe tais deveres. Mas, para Rawls, essas não são questões de justiça.¹⁶²

Como pano de fundo da tradição do contrato social, Nussbaum (2013, p. 404) esclarece que “elas surgiram dentro de uma cultura judaico-cristã mais geral, e que o tratamento dos animais que antigamente, no mundo greco-romano, era uma questão ética proeminente, não foi mais assim considerado pelo menos até o século XVIII”.¹⁶³ Eis a razão pela qual Nussbaum resgata a noção aristotélica.

Surge, assim, o problema de como os animais devem ser tratados e o que daria respaldo a esta posição. Parece, então, que não poderia ser respaldado na reciprocidade, pois não se adequaria ao requisito das capacidades de Rawls¹⁶⁴; ademais “a condição rawlsiana de que nenhuma parte do contrato seja suficientemente forte para dominar ou matar as outras não é satisfeita”.¹⁶⁵ Em resumo, em relação aos animais e a doutrina contratualista,

não há nenhum bem análogo às circunstâncias da justiça, nenhum bem análogo à explicação contratualista dos propósitos da cooperação social, nenhum bem análogo para a explicação das habilidades das partes em virtudes das quais um contrato é possível, nenhum bem análogo a suas situações como partes ‘livres, iguais e independentes’.¹⁶⁶

Deste modo, é evidente que a doutrina contratualista possui inúmeros empecilhos de modo a excluir os animais e a natureza. Logo, parece ser um problema muito mais abrangente, e

¹⁶¹ NUSSBAUM, 2013, p. 403.

¹⁶² NUSSBAUM, 2013, p. 406; grifo nosso.

¹⁶³ Para aprofundamento sobre o pano de fundo das teorias tradicionais, ver FEDERICI, Silvia, “Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva”, 2017.

¹⁶⁴ “[N]a medida em que há reciprocidade entre seres humanos e alguns animais não humanos, ela não é do tipo descrito na teoria de Rawls, baseado na posse de capacidades morais e racionais complexas” (NUSSBAUM, 2013, p. 409).

¹⁶⁵ NUSSBAUM, 2013, p. 410.

¹⁶⁶ NUSSBAUM, 2013, p. 411.

Rawls tem razão ao afirmar que não se pode saber quantos ajustes seriam necessários para incluir essas questões.

Por fim, ao buscar alternativas ao contratualismo, Nussbaum assinala que o trabalho dos utilitaristas contribuiu mais para combater a crueldade contra os animais, pela sua base hedonista:

Com relação a esse problema específico da justiça que devemos a animais não humanos, utilitaristas como J. Bentham e outros contribuíram muito mais para a discussão acerca dos direitos dos animais não humanos. O critério utilitarista de prazer e satisfação como aferidor de bem-estar se adapta tanto a animais humanos quanto a animais não humanos. Para Nussbaum, o tratamento que devemos aos animais é claramente uma questão de justiça, uma vez que nossas escolhas afetam a vida de espécies não humanas todos os dias, causando-lhe sofrimentos.¹⁶⁷

Após serem verificadas as críticas sobre o tratamento de Rawls quanto aos problemas dos deficientes e dos animais e do restante da natureza, o que se quer é analisar quais são as origens comuns para estes problemas. Assim, as áreas problemáticas da justiça como equidade são diversas, a começar pelo modo procedimental. O modo procedimental, do qual derivam os princípios políticos, como ressalta Nussbaum, é uma das maiores contribuições da filosofia política liberal.¹⁶⁸ Considera-se que havendo um procedimento justo, o resultado (da escolha dos princípios) será conseqüentemente justo, e terá como fundamentos a igualdade e a reciprocidade. Todavia, somente com este procedimento pode haver falhas de justiça.

Outro ponto problemático é a ficção da vantagem mútua, de inspiração lockeana - e com o apoio de Hume, apesar de não ser um contratualista, de acordo com Nussbaum -, que seria a motivação para se sair de um estado de natureza e constituir a sociedade civil. Ora, há casos em que não se pode assegurar a vantagem mútua e ainda assim há problemas de justiça, como é o caso dos animais e dos deficientes. Desta forma, sempre haverá excluídos do acordo, e que apesar de poderem “participar” de modo derivado, não recebem a mesma consideração e o tratamento justo; a ênfase na dignidade e na benevolência humanas são menores, por seu respectivo afastamento da doutrina dos direitos naturais.¹⁶⁹ Rawls não ignora a benevolência, isto é, ele deixa um espaço na sua teoria para este sentimento e

¹⁶⁷ CASTRO, 2013, p. XXXV.

¹⁶⁸ NUSSBAUM, 2013, p. 13.

¹⁶⁹ NUSSBAUM, 2013, pp. 55-6.

inclusive afirma que aos animais haveria destinação deste sentimento. Não obstante, “[a benevolência] somente limita o modo como atuam uma vez iniciado o exercício de pensamento [da posição original]”.¹⁷⁰

A vantagem mútua, portanto, é derivada do contrato social, e Rawls demonstra sua afiliação deste o começo de *A theory of justice*, em que afirma:

‘Meu objetivo é apresentar uma concepção de justiça que generalize e leve a um nível mais alto de abstração a conhecida teoria do contrato social conforme encontrada em, digamos, Locke, Rousseau, e Kant’; ‘[...] a ideia norteadora é que os princípios de justiça [...] são os princípios que pessoas livres e racionais, interessadas em promover seus próprios interesses, aceitariam em uma situação inicial de igualdade [...]’.¹⁷¹

Por ser uma teoria mista (é procedimentalista e possui elementos morais kantianos), há balizas para orientar a escolha e aplicação dos princípios da justiça.¹⁷² A exemplo dos elementos morais, Rawls adota desde o início da TJ a ideia de Kant, incorporada à posição original: “Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar”.¹⁷³ Ainda que existam estes elementos morais, deve-se ressaltar que o motivo do pacto social continua sendo a vantagem mútua, em Rawls, e não a justiça ou a benevolência.¹⁷⁴ “No TJ, Rawls define a sociedade como um ‘empreendimento cooperativo para vantagens mútuas’ (TJ, p. 4 e 126)”.¹⁷⁵

As ideias morais de Kant, que a princípio parecem ser de grande valia para a empreitada de Rawls, mostram-se igualmente problemáticas. A filosofia moral kantiana é o ponto de partida, para Rawls, para afirmar que nenhum ser humano pode ser tratado como meio, mas somente com um fim em si mesmo¹⁷⁶; cada um possui uma inviolabilidade que nenhum aspecto de justiça pode ignorar. Nesta parte, a filosofia moral de Kant mostra-se

¹⁷⁰ NUSSBAUM, 2013, p. 77.

¹⁷¹ RAWLS, 1999, p. 10.

¹⁷² “A teoria de John Rawls é uma teoria mista, combina elementos do contrato social com elementos morais kantianos, que estabelecem restrições aos princípios políticos que serão escolhidos” (NUSSBAUM, 2013, p. 66).

¹⁷³ RAWLS, 1999, p. 3.

¹⁷⁴ Cf. NUSSBAUM, 2013, p. 71.

¹⁷⁵ Ibidem.

¹⁷⁶ NUSSBAUM, 2013, p. 61.

bastante razoável – tanto que Rawls a incorpora à sua teoria -, porém junto a ela há outros encargos. Por estas razões, Nussbaum¹⁷⁷ destaca:

A segunda área de problema é a concepção de Rawls sobre a política kantiana da pessoa, a chave, em muitos aspectos, de sua teoria; sua análise da liberdade e reciprocidade está relacionada a ela, assim como sua explicação do papel dos bens primários. [...] Essa concepção também traz problemas para um entendimento adequado da pessoa ‘normal’ à medida que avança pelas etapas de crescimento, maturidade e declínio.

Pelo pressuposto de os participantes serem todos livres, iguais e independentes e pelo fato de aqueles que participam do contrato são os destinatários primeiros da empreitada de vantagem mútua, faz com que hajam pessoas sem personalidade civil, e uma diferenciação entre cidadãos ‘ativos’ e ‘passivos’. “[Os cidadãos passivos] possuem liberdade e igualdades como humanos, mas são somente ‘subalternos da comunidade’”.¹⁷⁸

A igualdade, a liberdade e a independência dos participantes são os alicerces do acordo. Isto significa dizer que as “partes do contrato social são, primeiro de tudo, *livres*: quer dizer, ninguém é dono de outrem, ninguém é escravo de outrem”.¹⁷⁹ Quanto à igualdade, “[ela] é fundada em capacidades naturais, em particular na capacidade para desenvolver um senso de justiça”.¹⁸⁰ Aqui Rawls distingue entre poder e capacidade as igualdade moral.¹⁸¹ Sobre a motivação das partes,

[elas] são concebidas como tendo motivos que se adaptam a sua perseguição de vantagens: elas querem fazer avançar os seus objetivos e projetos quaisquer que sejam. [...] Rawls e a maioria dos contratualistas consideram que um pressuposto forte de benevolência deve ser evitado.¹⁸²

¹⁷⁷ NUSSBAUM, 2013, p. 78.

¹⁷⁸ NUSSBAUM, 2013, p. 63.

¹⁷⁹ NUSSBAUM, 2013, p. 35.

¹⁸⁰ NUSSBAUM, 2013, p. 36.

¹⁸¹ RAWLS, 1999, pp. 504s.

¹⁸² NUSSBAUM, 2013, p. 43.

Outro ponto sensível da teoria rawlsiana, o das circunstâncias da justiça¹⁸³; elas são determinantes da normalidade exigida dos participantes¹⁸⁴, bem como da normalidade em termos de escassez moderada de recursos e que vai refletir, inclusive, na justiça entre países. A normalidade, refletida na tradição como tendo participantes com capacidades físicas e mentais normais, até mesmo nos países, excluindo países em desenvolvimento, faz com que também sejam excluídos os animais (e, por consequência, a natureza). “Os teóricos da tradição têm consciência dessas exclusões. Eles, porém, simplesmente julgam que tais omissões não são um grande problema para as teorias no nível no qual os princípios básicos são escolhidos”.¹⁸⁵ E Rawls, neste ponto, segue a tradição. Ele “sustenta que essas circunstâncias incorporam ‘as condições normais nas quais a cooperação humana é tanto possível quanto necessária’ (*TJ*, p. 126)”.¹⁸⁶

No *Political Liberalism* Rawls altera um pouco esta formulação:

as partes na posição original agora são vistas como ‘representativas’ ou fiduciárias dos cidadãos. A caracterização dos cidadãos para quem elas são fiduciárias, entretanto, incorpora exata e explicitamente os mesmos elementos caracterizados das partes na *TJ* [...]: suas habilidades mentais e físicas, como as das partes no *TJ*, são consideradas dentro do limite do ‘normal’.¹⁸⁷

Assim, Rawls altera um pouco a concepção dos participantes, que passam a ser representantes dos cidadãos. Em relação à vantagem mútua, há pequenos ajustes, todavia a ideia principal se mantém a mesma. É o que declara Nussbaum:

Em *O liberalismo político*, entretanto, a locução ‘uma empreitada cooperativa mutuamente vantajosa’ é substituída por ‘a sociedade como um sistema justo de cooperação ao longo do tempo’ (p. 14 e em outros lugares), e a vantagem mútua não é mencionada. [...] Nas passagens do *LP*, está tratando das atitudes dos cidadãos na Sociedade Bem Ordenada [...]. [Aqui,] a questão principal é que a cooperação é preferível à *não cooperação* por razões de

¹⁸³ “As conexões históricas de Rawls são [bastante] complexas. Ele recorre com veemência à visão de David Hume sobre as ‘circunstâncias da justiça’ [...]. Rawls explica sua escolha por Hume dizendo que a explicação desse autor para as circunstâncias da justiça é ‘especialmente perspicaz’ (*TJ*, p. 127), mais detalhada do que as de Locke e Kant” (NUSSBAUM, 2013, p. 15).

¹⁸⁴ “[As partes] são basicamente similares em capacidade física e mental, de tal forma que nenhuma pode dominar o resto. São vulneráveis à agressão, e a força unida de todas as outras pode bloquear as ações em separado de qualquer uma” (NUSSBAUM, 2013, p. 34).

¹⁸⁵ NUSSBAUM, 2013, p. 35.

¹⁸⁶ NUSSBAUM, 2013, p. 33.

¹⁸⁷ NUSSBAUM, 2013, p. 22.

vantagem mútua. [...] Rawls não demonstra tanto interesse na doutrina do contrato social em *LP* quanto em *TJ*; mas insiste que está se baseando nos argumentos do *TJ*, e alterando-os somente em lugares nos quais explicitamente afirma isso.¹⁸⁸

Deste modo, apesar das mudanças sutis, é visível que Rawls mantém a ideia da ‘normalidade’ dos participantes expressa nas circunstâncias da justiça¹⁸⁹ e na posição original e mantém a ideia de vantagem mútua, todos pontos sensíveis da teoria, que levam à exclusão da justiça os deficientes - e que pode estar intimamente conectado com a Ética do Cuidado, pela sua ênfase no cuidado como bem básico -, os animais e o meio ambiente.

¹⁸⁸ NUSSBAUM, 2013, pp. 72-3.

¹⁸⁹ “[Rawls] insiste repetidamente que seu entendimento da posição original e suas restrições não mudaram de *TJ* para *LP*, e em *LP* explicitamente reafirma as restrições humanas e sua insistência em que cidadãos tenham capacidades ‘normais’” (NUSSBAUM, 2013, p. 74).

4. PATOLOGIAS DO LIBERALISMO

A ideia de patologia social¹ é largamente utilizada nos discursos políticos, nas ciências sociais, na literatura médica, entre outros. É um termo eivado de controvérsias, seja por sua vagueza ou pelo mal uso que foi feito dele na História. Na Escola de Teoria Crítica de Frankfurt, o conceito de patologia social possui algumas particularidades que fazem com que ele seja distinto do conceito usado de forma genérica. Apesar deste trabalho não ter afiliação nem ser fundamentado na Teoria Crítica, afirma-se que o termo expressa enorme utilidade para esta pesquisa, uma vez que possui capacidade de apontar que (e como) a sociedade pode nos tornar doentes, como ela é em si patológica ou até mesmo os dois casos. Neste sentido, a ideia de doença vai além do que se pode pensar por meio do senso comum ou da noção de doença enquanto conceito médico; aqui, é interpretada no sentido mais amplo, como Axel Honneth emprega. Assim, quando se afirma que a sociedade nos faz doentes, o que se quer dizer é que a sociedade pode nos afastar de nossas características humanas e não permitir o florescimento humano pleno, isto é, de que por meio das suas instituições, podemos ser privados de nossa expressão humana, dos nossos sentimentos e emoções, de fatos da vida considerados muito básicos, como o cuidado e o afeto.

Apesar do cuidado ser um fato básico e universal - todos nós, em tese, (sabemos que) precisamos de cuidado desde nosso nascimento para sobrevivermos, termos saúde física e mental e nos desenvolvermos enquanto pessoais morais e indivíduos políticos -, até final do século passado, mesmo com literatura sobre o tema que antecede este período, se pode argumentar que o cuidado não tinha o destaque que seria razoável. Muitas vezes era deixado de fora das temáticas das teorias políticas tradicionais ou então era um tanto negligenciado, deixado a segundo plano. Carol Gilligan (1982), ao retomar a questão do cuidado na sua relação com a moralidade, abriu um novo campo, denominado *Ethics of Care* (ou Ética do Cuidado), que trouxe inúmeras contribuições positivas para o debate e culminando, por sua influência, nas Teorias do Cuidado que temos hoje. A importância da pesquisa de Gilligan se dá então, não apenas pela retomada, aprofundamento e novas deliberações sobre o cuidado, como também em função de que o cuidado é pauta recorrente do pensamento feminista e que é considerado muito necessário para se pensar na emancipação das mulheres.

¹ FREYENHAGEN, 2018, pp. 1-7.

Este capítulo, portanto, trata do cuidado e inicia com estas observações quanto a patologias do liberalismo. É necessário atentar que os problemas apresentados aqui podem ser mais complexos e mais incompatíveis com a teoria de justiça como equidade² do que aqueles impulsionados por leituras feministas liberais. A primária caracterização do tema enquanto patológica e conectada ao liberalismo, está relacionada a críticas que comumente são formuladas ao *self* liberal, interpretado como independente, racional e autônomo, e que, então, não é pautado no cuidado. Na outra via, apresenta-se um *self* relacional, construído socialmente, carente de cuidados e que também oferece cuidados a quem precisa e que ainda assim possui e quer sua autonomia. Este será o primeiro passo na construção deste capítulo. A seguir, para verificar se as críticas apresentadas procedem, será discutida sua relação com a teoria rawlsiana, em especial com base na ideia de *affects*, entendido aqui como sentimentos e emoções. Os sentimentos e emoções possuem um papel fundamental para se auferir se o *self* sugerido pela teoria é realmente tão “negligente” como parece numa primeira leitura. Por fim, será feito um breve estudo de caso do tema ambiental, para se investigar sobre as possíveis respostas que a teoria de Rawls poderia oferecer a mais uma patologia do liberalismo.

4.1. A ÉTICA DO CUIDADO DE CAROL GILLIGAN E DE JOAN TRONTO

Carol Gilligan foi a precursora da Ética do Cuidado (*Ethics of Care*), por meio da obra “In a different voice”, de 1982. O que autora traz, neste sentido, seria uma nova forma de ver a moralidade, que se distancia das “Éticas da Justiça” em geral, a exemplo do utilitarismo e da ética kantiana, tendo a última relações intrínsecas com a Teoria da Justiça de Rawls.³

Gilligan começou a desenvolver sua teoria também como resposta à teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg, que apontava que as mulheres não alcançavam a maturidade moral plena.⁴ Assim, faz-se necessário esclarecer do que se trata este estudo:

² Importante texto que informa o debate justiça vs. cuidado, é o de Anca Gheaus (2005), “Care and Justice: Why They Cannot Go Together all the Way”.

³ “Ao declarar que mulheres e homens podem ter sensibilidades morais diferentes e que então as diferenças de gênero tem um papel no desenvolvimento moral humano, Gilligan não apenas ataca as teorias presumidamente neutras de Piaget e Kohlberg, mas também ela ataca a influência kantiana supostamente imparcial da ética da justiça [...]” (GEERTS, s.d., p. 2.).

⁴ Pereira (2015, p. 68) define que na teoria de Kohlberg, “assim como em visões equivalentes de outros autores, como Piaget e Freud – o desenvolvimento moral das mulheres é considerado deficiente: o adulto moralmente desenvolvido seria um agente de pensamento autônomo, capaz de tomar decisões claras e responsáveis, e que entende a moral em termos de justiça, de forma imparcial e baseada em princípios universais”.

Em 1958, Kohlberg desenvolveu a estrutura para sua teoria ao conduzir entrevistas sobre dilemas morais. Ao formular perguntas aos seus sujeitos de análise sobre conflitos morais específicos, ele então chegou a sua teoria de inspiração rawlsiana e kantiana com seis estágios progressivos de desenvolvimento moral. Estes estágios foram divididos em três estágios mais amplos, com fases chamadas de moralidade preconventional, convencional e pós-convencional.⁵

Dentre os dilemas morais utilizados, o dilema de Heinz deve ser destacado.⁶

Este estudo, conforme dito anteriormente, possui três estágios. Em resumo, esses estágios passavam de uma análise da moralidade individual para a identificação da moral com princípios universais, no último estágio. Posteriormente Kohlberg resolveu alterar sua teoria de seis estágios⁷ para uma com quatro estágios, a princípio um pouco mais realista, e então Gilligan passou a criticar os dois últimos estágios da teoria reformulada, pois não houve alteração quanto à universalidade da aplicação de princípios morais.⁸ Assim,

Ao passar do estágio três para o estágio quatro ‘envolve o que pode ser chamado de um passo para um pensamento no nível de sociedade, onde problemas morais são considerados em termos de um sistema de leis ou justiça que devem ser mantidos para o bem da sociedade’. Aqui, o sujeito maduro moralmente será visto como capaz de pensar os conflitos morais de uma forma bastante objetiva, universal, e de fato chegará à ideia de John Rawls a respeito de uma ética de justiça.⁹

A razão de Kohlberg para definir o desenvolvimento moral das mulheres como deficitário se comparado aos dos homens é a de que as mulheres muitas vezes forneciam

⁵ GEERTS, s.d., pp. 4-5.

⁶ Este dilema foi criado por Kohlberg para analisar o desenvolvimento moral de crianças e estabelece o seguinte: “A esposa de Heinz estava morrendo de uma forma peculiar de câncer e os médicos disseram que um medicamento novo estaria disponível para salvá-la. A droga foi descoberta por um químico local e Heinz tenta desesperadamente comprá-la, mas o químico estava cobrando dez vezes mais do que o custo de fabricação e isto era muito mais do que Heinz podia pagar. [...] Mesmo com a ajuda da família e amigos, Heinz conseguiu apenas uma fração do valor exigido [...] e o químico se recusou a aceitar menos. O marido estava desesperado para salvar sua esposa e ele estava se perguntando o que devia fazer. Ele deveria furtar a droga e enfrentar as consequências? Ou ele deveria ser absolvido? Ele deveria obedecer à lei e não furtar o medicamento, e deixar sua esposa falecer?”. Disponível em <<http://kohlbergpsych.weebly.com/the-heinz-dilemma.html>>.

⁷ Para aprofundamento sobre os estágios de desenvolvimento moral da teoria de Kohlberg ver KAKKORI e HUTTUNEN, “The Gilligan-Kohlberg Controversy and Its Philosophico-Historical Roots”. In: PETERS et al. (eds.). *Encyclopaedia of Philosophy of Education*, 2010, p. 12.

⁸ GEERTS, s.d.

⁹ GEERTS, s.d., p. 5.

respostas que não se enquadravam em nenhuma das alternativas, e levavam em conta fatores afetivos e práticos.¹⁰

Gilligan suspeitando do resultado dos estudos feitos anteriormente, propôs um estudo novo, realizado com mulheres, com dilemas morais de questões frequentes entre as mulheres. Assim, o tema abordado foi o aborto.¹¹ De acordo com Ferreira (2006, pp. 148-9),

Gilligan é uma psicóloga americana que com os seus resultados contribuiu para salientar uma voz diferente nas mulheres, nomeadamente no que respeita à ética. As suas investigações tiveram como ponto de partida uma divergência quanto aos resultados obtidos por Kohlberg na aplicação a um público feminino da escala do desenvolvimento moral por ele elaborada. À semelhança de Piaget, Lawrence Kohlberg estudou a gênese da maturidade ética, traçando-lhe vários estádios ou etapas. O estudo foi feito através de dilemas para cuja solução não interessava a opção escolhida mas sim as razões aduzidas para justificar a escolha. Na escala construída por Kohlberg em função das respostas dadas, as mulheres ficavam mal classificadas (havia seis estádios e elas situavam-se geralmente no terceiro, que tinha a ver com o desejo de aprovação). Raramente uma mulher alcançava o último estádio, o dos princípios universais. Tal facto não preocupou Kohlberg [...] [m]as inquietou Gilligan [...].¹²

Ao responder as críticas, Gilligan estatui que “ao definir uma mudança na perspectiva que muda o significado de termos centrais do discurso moral – como o conceito de *self*, a ideia de relacionamento e a noção de responsabilidade – eu descrevo uma ética do cuidado que contrasta com uma ética de justiça e direitos”.¹³ Ou seja, colocado de outra forma, ela reescreve a noção de *self* de Kohlberg, de base kantiana e rawlsiana.

Geerts (s.d., p. 1) corrobora a tese de Ferreira, esclarecendo:

Gilligan foi a primeira filósofa moral a escutar as vozes morais das mulheres e, por esta razão, ela culpou seus antecessores no campo da psicologia moral e do desenvolvimento moral (Jean Piaget e Lawrence Kohlberg) por não reconhecer o impacto das diferenças de gênero nas suas teorias. Ela acusou-os de desenvolver uma falsa neutralidade de gênero ou um universalismo masculino ao usar regularmente apenas meninos como sujeitos de análise e apenas aplicar parâmetros masculinos enquanto construíam suas teorias. É esta descoberta [...] que fez com que Gilligan quisesse construir uma teoria que realmente levasse o gênero em consideração como uma categoria de análise.

¹⁰ FERREIRA, 2006.

¹¹ GILLIGAN, 1982.

¹² FERREIRA, 2006, pp. 148-9.

¹³ GILLIGAN, 1993, p. 208.

Procurando combater a teoria de Kohlberg, Gilligan desenvolve a sua teoria de desenvolvimento moral com três estágios. No primeiro estágio, as mulheres se preocupam principalmente consigo mesmas, apesar de não se verem como sujeitos desconectados. No segundo estágio, a conexão com os outros se torna mais relevante e suas necessidades passam a ser incluídas como responsabilidade do *self*. E por fim, no terceiro estágio, são combinadas as preocupações consigo e com os outros, tentando balancear a necessidade de cuidado de ambos, sendo alcançada a ética do cuidado.¹⁴

No desenvolvimento da sua teoria, Gilligan afirma que

o que foi perdido ao deixar as mulheres de fora [das teorias tradicionais] foi uma forma diferente de constituir a ideia de *self* e a ideia do que é moral. Ao invés de ver em qual extensão as mulheres exemplificam o que geralmente é considerado como sendo o *self* e a moralidade, eu vi no pensamento feminino as linhas de uma concepção diferente, baseada em imagens diferentes de relacionamentos e sugerindo um diferente panorama interpretativo.¹⁵

Os resultados do estudo de Gilligan, portanto, evidenciaram uma forma diferente de ver a moralidade e de ver a si mesma (*self*), que se distancia do ideal liberal, autônomo e independente, tipicamente identificado como universal.¹⁶ Assim, em geral, pode-se dizer que há uma separação entre o *self* ocidental liberal e o *self* enquanto construção social, presente nas teorias comunitaristas e feministas, se se considerar que o primeiro parte de um tipo de racionalidade presente nas teorias tradicionais e o segundo é fundamentado e construído socialmente.¹⁷

A ética do cuidado de Gilligan, neste sentido, sugere que as mulheres tendem a analisar a moralidade a partir das relações sociais construídas, tendo como preceitos o cuidado, a responsabilidade, as emoções. “No campo da moral ela pressupõe uma ontologia relacional, reforçando as ligações interpessoais e apresentado o valor do cuidado como complementar ao da justiça”.¹⁸ Esta ética é pautada na responsabilidade, no cuidado, na preocupação e respeito com o outro e com o diferente:

¹⁴ GILLIGAN, 1993; GEERTS, s.d.

¹⁵ GILLIGAN, 1993, p. 208.

¹⁶ GILLIGAN, 1982.

¹⁷ GERGEN, 2011.

¹⁸ FERREIRA, 2006, p. 149.

O paradigma em que assenta é o das relações de confiança e não o das relações de contrato. Mais do que a independência valoriza a interdependência, defendendo que a moral deve chamar a si aspectos afetivos, preferenciais e eletivos. Não é uma moral de imperativos categóricos mas de imperativos hipotéticos.¹⁹

Logo, Pereira (2011, pp. 70-1), seguindo Nona Lyons, afirma que

Gilligan sugeriu que concepções de *self* e de moralidade podem estar intrinsicamente ligadas. Resumindo, Gilligan levantou a hipótese de que (1) há dois modos distintos de julgamento moral – justiça e cuidado – no pensamento de homens e mulheres; (2) estes estão relacionados ao gênero; (3) modos de julgamento moral podem estar ligados a modos de auto definição do sujeito.

Homens se definiriam como um sujeito separado e objetivo e mulheres, a partir de uma visão de interdependência com seus relacionamentos. Logo, o que Gilligan afirma é que:

[..] uma ética ‘feminina’ se concentraria, sobretudo nos vínculos pessoais entendidos a partir do cuidado (*care*). O conceito de ‘cuidado’ é definido em função de compromissos emocionais baseados na simpatia, na compaixão, no amor, na resposta contextual à necessidade, na sensibilidade e discernimento em relação a situações particulares.²⁰

Apesar de sugerir que esta visão proposta por Gilligan está ligada a um determinismo biológico ou essencialismo, o que autora ressalta é que, ao contrário do que vem sendo afirmado reiteradamente, seja pelos teóricos da moralidade, seja pelos teóricos da teoria psicanalítica, de que o desenvolvimento moral feminino é deficiente ou atrasado, na verdade, trata-se de um desenvolvimento diferenciado, que toma diferentes parâmetros.

Comparando as éticas da justiça e do cuidado, assim como Pereira (2011), Ferreira (2006, p. 150) afirma que a

ética da justiça foi a que norteou os trabalhos de Kohlberg. Baseando-se nas teses de Kant e de Rawls, atende essencialmente aos direitos; é contratualista e legalista. Sobrevalorizando o dever, dá um particular relevo à imparcialidade, à objetividade, ao distanciamento, tendo como ideal maior a autonomia. O modelo que tal moral elege é o do contrato, o da transação. Os direitos que mais pesam são os do indivíduo. A linguagem moral que utiliza é prescritiva – os juízos morais exprimem-se de um modo universal. [...] O

¹⁹ FERREIRA, 2006, p. 150.

²⁰ PEREIRA, 2011, p. 67.

problema essencial é o de uma justiça igualitária, niveladora. A ação moral mede-se em função do dever e não das suas consequências.²¹

Como bem sustenta Geerts (s.d., p. 8),

Gilligan se distancia da ontologia individualista tipicamente liberal: onde o *self* de Kohlberg pode ser visto como atomístico e impessoal, Gilligan utiliza uma ontologia que é muito similar à ontologia dos comunitaristas. Ela define o *self* e outros como ‘interdependentes’ [...]. O *self* moral é imiscuído cultural e historicamente, e está sempre em relação com os outros; por isso o agente moral é capaz de ouvir as necessidades dos outros.

Além da diferença entre o *self* rawlsiano e aquele da ética do cuidado, também o *self* utilitarista e o rawlsiano mostram disparidades²² -, e alguma similitude, qual seja,

ambas se baseiam em um caráter procedimental pelo qual as ações ‘corretas’ podem ser deduzidas de regras, por sua vez derivadas de princípios claros e bem estabelecidos (a Lei Moral em Kant, o princípio utilitarista no Utilitarismo). Ambas concebem os indivíduos de forma abstrata e separada, como vemos no conceito de autonomia (considerada por Kant o princípio supremo da moralidade) [...] ou na igualdade e na imparcialidade [...].²³

Esta visão de Gilligan, portanto, contraria a noção de indivíduo existente na TJ, já que nesta a concepção é dada por princípios abstratos, como a igualdade, imparcialidade, autonomia e racionalidade. O *self*, desta forma, é concebido a partir de uma noção abstrata, em que os indivíduos são concebidos de modo separado e depois passam a se relacionar de modo interligado.²⁴ “A Ética do Cuidado, ao contrário, considera que os indivíduos são primordialmente conectados, e somente por abstração podem ser vistos dessa forma separada e objetiva”.²⁵ E esta então poderia ser uma opção mais concreta para tratar as questões de cuidado, de afeto e de gênero, na medida em que oferece como pressuposto uma concepção de *self* que leva em conta este tipo de dependência, já que o sujeito não é visto descolado do meio no qual é gerado nem das relações que estabelece ao longo da vida.

²¹ FERREIRA, 2006, p. 150.

²² Ver Reidy (2015).

²³ PEREIRA, 2011, p. 68.

²⁴ Lyons, buscando respaldar empiricamente a teoria de Gilligan, chegou à seguinte conclusão, através de pesquisa empírica: os homens tendem a refletir um *self* abstrato, objetivo e independente, enquanto as mulheres, pela ótica do cuidado e da busca pela não-danosidade, refletem um *self* concreto e relacional, cf. Pereira, 2011, p. 71.

²⁵ Ibidem, p. 69.

Importante ressaltar que até mesmo aquele que cuida ainda busca a sua autonomia²⁶. Assim, a proposta de Gilligan não se desvincula do conceito de autonomia e não tem essa finalidade, mas sim se quer um conceito de *self* com uma concepção diferenciada de autonomia, que não aquela própria da teoria liberal na qual o indivíduo é visto de forma atomística, autossuficiente, a exemplo do *self-made man*. E assim, vinculando a relação de identidade com a moralidade, o objetivo é de mudar a concepção de *self* para que se tenha como resultado uma noção diferente de moralidade, mais adequada às exigências das relações de cuidado e também às exigências de gênero, o que serviria também para manter a coesão social, a unidade do todo social, ao contrário da visão atomística de autonomia que tende a separar as pessoas. Pois “[n]o mínimo, seres humanos podem e devem ter cuidado o suficiente com outros seres humanos para sustentar as relações entre si dentro das quais os direitos podem ser respeitados”.²⁷

Retomando a questão do essencialismo/determinismo biológico, é importante salientar que autoras como Ferreira (2006, p. 146) definem que Gilligan se enquadra na linha de pensamento designada como “feminismo cultural”, o que não deixa de ser um equívoco interpretativo e do qual Gilligan discorda. Apesar disto, o feminismo cultural quer dizer que

de modo um modo explícito ou implícito [Gilligan] aceita a natureza feminina. Embora nem sempre a designação em causa seja usada, é uma orientação que defende a diferença e que assenta as suas teses na especificidade de um modo feminino de ser e de estar. Trata-se portanto de uma tese essencialista, que sublinha o que é característico procurando demonstrar que elas terão tanto mais poder quanto mais se realçarem as características do universo feminino. [...] No âmbito do feminismo cultural têm sido tratados, numa perspectiva filosófica, temas como a maternidade, a relação da mulher com a Natureza e com a terra, as éticas do cuidado, a discussão da especificidade de uma razão feminina etc.

Porém, ao mesmo tempo em que se filiar a uma tese essencialista pode conferir força à linha de pensamento feminista que se quer representar, pode também “sob o pretexto de fidelidade a uma natureza própria, reforçar argumentos que atestam o lugar subordinado da

²⁶ ZIRBEL (2016), capítulo 4.

²⁷ HELD *apud* PEREIRA, 2011, p. 77.

mulher na sociedade”.²⁸ Nesse sentido, Joan Tronto busca corrigir diversas ambiguidades da teoria de Gilligan e também esclarecê-las.²⁹

É necessário salientar, ademais, que apesar de Gilligan relatar a “voz diferente” das mulheres, a sua teoria pode ser aplicada a ambos os gêneros e ambos podem dividir as mesmas sensibilidades morais.³⁰ Assim, a Ética do Cuidado teria essa abertura para se tornar universal, a partir da visão de que este desenvolvimento que parte das relações de cuidado e de afeto, começa com o sujeito e deve ser expandida até se chegar ao nível da sociedade, na qual o que se busca é a “não-violência e condenação à exploração e ao dano”.³¹ Isso poderia minimizar o problema gerado pela falta de reciprocidade quanto ao cuidado e às relações pessoais, que na prática faz com que um número incontável de mulheres tenha a sua vida deixada a segundo plano por causa das funções atribuídas a ela ou das relações estabelecidas de forma deliberada. Isto porque, adotando-se a teoria de Gilligan, a responsabilidade de todos passaria a abranger o cuidado com os demais e a obrigação de não-dano.

Em resumo, e seguindo Held (2006), Pereira (2011, p. 77) sustenta que, apesar de Gilligan reforçar a importância da ética do cuidado, a autora afirma que as éticas da justiça não devem ser completamente abandonadas, mas as ‘vantagens presentes nestes últimos modelos éticos – “que exercem o papel de justificação – baseiam-se, em geral, na maneira pela qual a ênfase na imparcialidade e na autonomia tende a afastar as pessoas umas das outras”. Logo, Gilligan declara que, apesar das diferenças entre ética da justiça e ética do cuidado, não há uma que seja necessariamente melhor do que a outra.³²

Por estas razões, e rebatendo a crítica do paroquialismo³³ que alguns autores colocam à ética do cuidado, Glenn (2000, p. 88) sugere, que ao se tomar medidas para tornar o cuidado universal, “aqueles que necessitam de cuidado (incluindo crianças, idosos, deficientes e doentes crônicos) devem ser reconhecidos como membros completos da sociedade” e “que aqueles que exercem o trabalho de cuidar devem receber reconhecimento social e direitos por

²⁸ FERREIRA, 2006, p. 147.

²⁹ GEERTS, s.d.

³⁰ Ibidem, p. 2.

³¹ PEREIRA, 2011, p. 69.

³² GILLIGAN, 1982.

³³ Esta crítica sugere que uma ética do cuidado não poderia ultrapassar as relações privadas de cuidado, entre elas, as relações estabelecidas no interior das famílias.

seus esforços”. Isso demandaria um novo conceito de cidadania, que tornasse o cuidado central, por ser parte da vida humana.³⁴ Demandaria

mudanças na forma como nós pensamos sobre nós mesmos, sobre nossos relacionamentos com os outros, com a família, a sociedade civil, o Estado e a política econômica [...]. Talvez de modo fundamental, o conceito liberal de ‘sociedade’ constituído de sujeitos separados, independentes e livres para escolher terá que ser descartado em favor de noções de interdependência entre não apenas membros autônomos da sociedade.³⁵

Passando à análise da obra de Tronto, ela retoma a possível crítica do essencialismo ou determinismo biológico que parece estar atrelada à ética de Gilligan, apesar desta autora deixar claro que os resultados por ela obtidos não estão conectados ao gênero³⁶. Ademais há críticas no sentido de que ela não desenvolveu propriamente uma teoria ou então foi pouco desenvolvida. Nesse sentido, Joan Tronto (2009, p. 96) ressalta que “uma moralidade diferenciada pelo gênero reforça fronteiras morais existentes e dificulta a transformação de nossas concepções da política, da moral e dos papéis de gênero”.

Tronto, na sua obra “Moral boundaries”, de 1993³⁷, busca ir além do que foi escrito por Gilligan. Ela argumenta que há três fronteiras morais que reforçam papéis de gênero, criam mais separações políticas e impedem que o cuidado³⁸ seja incorporado democraticamente³⁹. Tais fronteiras são: a separação entre ética e política, a afirmação de que

³⁴ GLENN, 2000, p. 88.

³⁵ Id., p. 93.

³⁶ Isto quer dizer que, apesar de Gilligan reforçar em “A different voice” que seu resultado da existência de uma voz diferente não é determinado pelo gênero, uma leitura equivocada pode apontar para uma ambiguidade, no sentido de que a voz diferente (da ética do cuidado) seria a voz moral das mulheres em oposição à voz moral dos homens, que é relacionada à justiça. Uma leitura madura desta obra pode sugerir que ambas as vozes, da justiça e do cuidado, existem nos indivíduos, independentemente de gênero, ao invés de serem separadas dicotomicamente em grupos sociais de homens e mulheres.

³⁷ Esta obra foi traduzida para o francês sob o título “Un monde vulnérable: pour une politique du *care*”.

³⁸ Na tradução francesa da obra de Tronto, “Moral boundaries”, a tradutora utiliza o vocábulo *care* para se referir ao cuidado, ou seja, ela manteve a palavra original, uma vez que há discussão a respeito da tradução deste termo do inglês para o francês. *Care*, nesta linha, mantém o sentido original amplo, englobando atos físicos de cuidado e atividades mentais, que estão atrelados a sentimentos como empatia e solicitude.

³⁹ Aqui faço remissão à obra de Joan Tronto “Caring democracy”. Nesta obra, Tronto dá continuidade ao trabalho desenvolvido em “Moral boundaries”, desta vez voltada para o contexto político; trata, portanto, da sociedade democrática estadunidense. Ela busca traduzir em termos políticos a ética do cuidado, uma vez que o cuidado é uma necessidade humana universal e todos nós somos interdependentes uns dos outros. Assim, o cuidado deve ser democraticamente incorporado, isto é, o cuidado é uma condição de cidadania e, por ser necessário a todos, só pode ser efetivado democraticamente.

a moralidade se refere apenas a um “ponto de vista moral” e a separação entre a vida pública e vida privada. A autora define o cuidado conjuntamente com Berenice Fisher, nestas linhas:

Num nível mais geral, nós sugerimos que o *care* seja considerado como uma atividade genérica que compreende tudo aquilo que nós fazemos para manter, perpetuar e reparar nosso ‘mundo’, de modo que nós possamos viver tão bem quanto possível. Esse mundo compreende nossos corpos, a nós mesmos e nosso meio ambiente, todos os elementos que nos ligam numa rede complexa, em apoio à vida (TRONTO, 2009, p. 13).

Tronto pretende ir além de Gilligan ao buscar superar sua ambiguidade quanto ao essencialismo e também superar o problema do paroquialismo, que aparece de modo subjacente em “In a different voice”. Para Geerts (s.d., p. 13), Tronto pretende analisar a ética do cuidado sob uma perspectiva política e ir além de Gilligan, “ao declarar que a ética do cuidado deve ser analisada mais adiante, ao olhar através de uma perspectiva política”. Quanto ao primeiro ponto, a autora assinala que se realmente há uma voz diferente das mulheres isto se deve a impeditivos de tomada de papéis. Tais impeditivos levaram as mulheres a viverem de maneira diferente da dos homens e, por consequência, fez com que elas vissem a si mesmas de modo diferente dos homens e adquirissem uma noção distinta de moralidade. E, conforme Geerts (s.d., p. 14), “se há uma causa social [para isso] [...], então o foco estreito de Gilligan na diferença de gênero deve ser reconstruído em outro ponto focal mais abrangente, a saber, grupos minoritários subjugados”, os chamados *outsiders* (TRONTO, 2009). Assim, Tronto busca ir numa direção de uma ética do cuidado relacionada à política, além da moral, e que não fica circunscrita à moralidade das mulheres.

4.2. UMA REAVALIAÇÃO DO SELF RAWLSIANO E O PAPEL DAS EMOÇÕES NA TEORIA DA JUSTIÇA⁴⁰

Tendo ciência que autores têm questionado um tipo de racionalidade nas teorias políticas, antes de se falar na ‘virada emocional’⁴¹ ou ‘virada afetiva’, é importante ressaltar que uma nova visão a respeito do tema pode se originar a partir da corrente

⁴⁰ Neste tópico, sentimentos e emoções serão considerados sinônimos do termo *affects*.

⁴¹ No texto de Gergen (2011), a virada emocional significa a mudança no foco das investigações a respeito das teorias políticas, que passam a abranger não somente a racionalidade, como também dá ênfase às emoções e sentimentos, e como estes se articulam com os conceitos ditos derivados da racionalidade.

‘construcionista’ (*constructionist scholarship*). Assim, ‘teóricos da suspeita’, como comumente são chamados na literatura, passam a discutir se há de fato uma racionalidade e sua relação com o conhecimento, a linguagem e o *self*.

A conclusão a que chegam segundo Gergen (2011) é de que o que pode ser chamado de racionalidade, na verdade não é mais do que uma construção social ocidental, um ideal que não existe de forma pragmática. Logo, o conhecimento, a linguagem e o *self* nada mais são do que construções sociais. Nesse sentido, como Gergen muito bem argumenta, mesmo quando se considera um agir, ideia ou teoria racional, o que ocorre é o consenso de uma dada comunidade, seja política ou científica, que considera aquilo como racional.⁴²

Gergen (2011, p. 109) então afirma: “talvez a ideia inicial mais saliente dos diálogos construcionistas é que o que nós tomamos como conhecimento do mundo e do *self* encontra sua origem nos relacionamentos humanos”. Isto combate a noção da “tradição do conhecedor individual, o indivíduo racional, independente, centrado moralmente e com agência plena”.⁴³ Logo, fazendo a conexão necessária entre sujeito, linguagem e conhecimento, se torna motivo de discussão e de críticas “o modo pelas quais os vocabulários do *self* não apenas racionalizam como sancionam práticas culturais. [...] Ao agir de acordo com a linguagem, relações de poder e de privilégios são mantidas”.⁴⁴

Pelas razões expostas, Gergen (2011) desenvolve uma noção relacional de *self* oriunda da teoria construcionista social, que busca desconstruir esta concepção racional de sujeito, uma vez que uma noção relacional não pressupõe a perda da agência e que seria um equívoco persistir na crença de que aquele *self* realmente age de acordo com a sua autonomia racional.

Como será esclarecido adiante, portanto, Gergen e Alford apresentam críticas ao sujeito racional que devem ser consideradas. De um lado Gergen, com um *self* relacional (construído socialmente) como contraproposta da teoria construcionista, e de outro Alford questionando a maturidade do sujeito e abrindo espaço para se pensar as emoções no escopo da teoria política rawlsiana. Assim, conforme Alford (1991) argumenta, na concepção do *self*, apesar da sua importância na construção das teorias políticas, muitas vezes se tem inúmeros fatores ignorados – em função das abordagens utilizadas mais comuns -, que fazem com que

⁴² Adiante Gergen (2011, p. 113) afirma: “Como Billig (1987) propõe, muito do que nós consideramos pensamento racional, é visto de forma mais adequada como um processo social de argumentação”.

⁴³ *Ibidem*, p. 109.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 112.

não se chegue ao resultado de um sujeito maduro e racional, ao contrário do que é esperado dos autores contratualistas citados no texto e de Rawls. Assim, analisando Rawls, Alford afirma que, apesar da metafísica da posição original, o *self* rawlsiano é preocupado com a autoestima e danos à sua autoimagem. Logo, isso, conjuntamente com outras questões, dá abertura a um novo pensar sobre o sujeito rawlsiano, uma vez que não se trata de um sujeito meramente liberal e abstrato – racional, independente e desconectado.

Isto fica ainda mais claro à medida que se avança na “virada emocional” que se teve e é presente na teoria política. Autores como Frazer e Krauser, por exemplo, tem exercido grande influência e estão na vanguarda no que diz respeito a esta nova possível leitura de Rawls. É necessário ressaltar que esta mudança de paradigma, se for possível assim nomear, faz parte de uma visão mais abrangente que está ocorrendo na teoria política, de modo que se busca reavaliar o que seria a racionalidade e seus efeitos, e, por consequência, o papel das emoções, tanto na construção de concepção de sujeito como na motivação moral do agir político, entre outros. Assim,

este novo olhar às emoções é muitas vezes colocado como uma quebra com abordagens liberais iluministas anteriores da política, abordagens que marginalizavam as emoções, repudiando as paixões como potencialmente perigosas ou ignorando-as completamente. Conforme a visão convencional liberal, as emoções são ditas não terem papel na esfera pública [...].⁴⁵

A partir da TJ, Rawls recebeu inúmeras críticas à noção de sujeito descrita, isto é, racional, abstrata, kantiana, descolada da realidade e que não levava em conta o papel das emoções.⁴⁶ Tais críticas vieram de diversas vertentes, como a comunitarista, feminista, marxista e realista. Isto porque, conforme segue na TJ, a tarefa principal da teoria era de oferecer uma concepção de justiça⁴⁷ que “generaliza e eleva a um nível mais alto de abstração os entendimentos centrais da tradição liberal contratual, de modo a justificar princípios fundamentais que governarão as instituições e a estrutura básica da sociedade”⁴⁸.

⁴⁵ BANERJEE & BERCUSON, 2015, p. 209.

⁴⁶ Inclusive, questionamentos foram feitos a partir da racionalidade presente em Rawls, se com esta noção e a com a concepção de sujeito poderia se concluir, necessariamente que os agentes escolheriam de fato os princípios de justiça que o autor argumenta que escolheriam, cf. BANERJEE & BERCUSON, 2015, p. 211.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ RAWLS, 2000, p. 10.

Autoras feministas como Carole Pateman criticam este ponto, já que a mera aceitação do *status quo* faria com que se distanciasse da justiça.⁴⁹ Susan Moller Okin, por sua vez, critica as pressuposições de racionalidade e autonomia de matriz kantiana presente no projeto de Rawls, pois ele negligencia “as qualidades humanas de empatia e benevolência” ao estabelecer os princípios de justiça.⁵⁰

Autores da vertente comunitarista como Michael Sandel, criticaram Rawls por desenvolver uma concepção de *self* descolada da realidade, ignorando que o indivíduo é uma construção social e não pode ser desconectado da sociedade.⁵¹

Na linha marxista, Cohen questiona a motivação moral da ação justa e a escolha racional dos princípios de justiça (em especial, o argumento dos incentivos do princípio da diferença) e afirma que não seria suficiente apenas recorrer à racionalidade, mas sim, por questão de estabilidade, seria necessário um *ethos* igualitário que desse embasamento ao agir moral.⁵²

E, por fim, William Galston, a partir de uma perceptiva realista, argumenta que “o projeto rawlsiano como um todo exemplifica sua falta pervasiva de realismo psicológico e motivacional que ele crê ser endêmico em abordagens políticas moralistas como tal”.⁵³

Diante das críticas, em especial da crítica de Gilligan, é necessário analisar se Rawls de fato negligenciou as emoções (e o cuidado) e se o sujeito descrito em seu projeto é de fato completamente racional e autônomo. Nesse sentido, Frazer e Krause desenvolvem uma leitura distinta, e argumentam que as críticas referidas anteriormente - de que ele teria desenvolvido uma teoria abstrata descolada da realidade -, não são cabíveis uma vez que Rawls levou as emoções em conta desde o começo da teoria e a concepção do *self* presente na sua teoria é tanto racional como emocional. Desta forma, a escolha dos princípios e a motivação moral estariam assegurados já que as escolhas são baseadas em fatos reais da natureza humana, e então seria um agir autônomo – seguir as suas próprias concepções morais.⁵⁴

⁴⁹ PATEMAN, 1988, p. 42.

⁵⁰ BANERJEE & BERCUSON, 2015, p. 212.

⁵¹ SANDEL, 1982.

⁵² VITA, 2008.

⁵³ BANERJEE & BERCUSON, 2015, p. 212.

⁵⁴ “Nesta visão sentimentalista, nossos princípios de justiça escolhidos tem autoridade normativa por causa da sua compatibilidade tanto no exercício da razão como na psicologia emocional complexa característica dos seres humanos [...]” (BANERJEE & BERCUSON, 2015, p. 213).

O conceito rawlsiano de equilíbrio reflexivo evidencia que Rawls procura encontrar um balanço para a razão e emoções, de modo que seja o reflexo dos sentimentos racionais compartilhados na comunidade. Assim, não são todos os sentimentos que devem ser considerados, mas apenas os construtivos⁵⁵ e que levariam a uma maior estabilidade da justiça, como a empatia e o *fellow feeling*⁵⁶. Do mesmo modo, “não seria qualquer razão que poderia funcionar como base justificatória de um dado princípio, lei ou política: as razões devem respeitar a liberdade e equidade de todos os cidadãos”.⁵⁷

Os autores Banerjee & Bercuson (2015, p. 215) então esclarecem que é evidente que

os princípios da justiça são projetados com referência explícita aos sentimentos e emoções – com emoções que os cidadãos realmente possuem, como a simpatia, a empatia, o **cuidado**, a confiança, *fellow-feeling* e até mesmo amor. De fato, numa passagem reveladora na TJ, Rawls chega a chamar a justiça como equidade de ‘uma teoria dos sentimentos morais’. Isto confere à teoria de Rawls uma base adicional de legitimidade e (por extensão) de estabilidade (pelas razões corretas). Claro, a estabilidade ocupa um papel central no panorama do pensamento rawlsiano: começando com a TJ, Rawls enfatiza que a estabilidade é uma parte essencial da justiça [...] (Grifo nosso).

Na relação das emoções com a razão Rawls, ademais, parece sugerir uma herança humeana, desta forma fazendo com que Rawls critique a concepção kantiana pura. Além de Hume, os autores afirmam que

quando nós olhamos para Rawls através das lentes de Rousseau e de Hegel igualmente, nós alcançamos um cenário mais rico e preciso da filosofia moral e política de Rawls. Complementando a noção de Rawls de inspiração

⁵⁵ Neste ponto, os autores esclarecem que seriam considerados somente os sentimentos construtivos no que diz respeito à sociedade e à estabilidade da justiça, isto é, que seriam mais benéficos para estes. Assim, sentimentos que são destrutivos e que podem levar ao desmonte das instituições políticas e ao fim da coesão social não devem ser considerados, apesar de Rawls deliberar, por exemplo, sobre a inveja, que pode ser considerado um sentimento não desejável socialmente. Para uma leitura sobre a inveja razoável no caso dos muito ricos, ver GREEN, Jeffrey Edward “Rawls and the Forgotten Figure of the Most Advantaged: In Defense of Reasonable Envy toward the Superrich”, In: American Political Science Review, vol. 107, n. 1, fev. 2013.

⁵⁶ *Fellow feeling* é um conceito que é descrito pelo dicionário Cambridge como um sentimento de empatia entre aqueles que têm uma experiência compartilhada. Na filosofia, o sentido é semelhante e se utiliza, por exemplo, na análise da Teoria Crítica do sofrimento social para se referir a um sentimento de empatia entre aqueles que partilham de uma mesma experiência de sofrimento. Este conceito confere visibilidade aos outros, e não somente a nós, e ressalta o sentimento de que entre nós há algo comum, seja na nossa experiência ou nas nossas próprias características, isto é, na nossa humanidade comum. Rawls, na terceira parte da TJ, traz este conceito. Para aprofundamento do tema na perspectiva da ética e da história da filosofia, ver FILONOWICZ, Joseph Duke, “Fellow-Feeling and the Moral Life”, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

⁵⁷ BANERJEE & BERCUSON, 2015, p. 214.

kantiana da autonomia liberal está uma concepção do sujeito humano relacional mais complexa.⁵⁸

Logo, a crítica comunitarista não parece fazer sentido, já que a noção de sujeito em Rawls refere-se a um *self* incorporado socialmente, no sentido que subjetividade se confunde com intersubjetividade.

Ainda na crítica a Kant, Rawls em “Kantian Constructivism in Moral Theory” faz a distinção entre a sua proposta e a de Kant, ao mesmo tempo em que assume a enorme influência kantiana na sua teoria. Assim, Rawls declara:

apesar de eu ver a justiça como equidade como uma visão kantiana, ela se diferencia da doutrina de Kant em importantes aspectos. Aqui eu noto que a justiça como equidade assinala certa primazia ao social; isto é, o primeiro objeto da justiça é a estrutura básica da sociedade, e os cidadãos devem chegar a um entendimento público de uma concepção de justiça para este objeto primeiro. Este entendimento é interpretado pelo acordo unânime dos participantes na posição original. Em contraste, o conceito de Kant do Imperativo Categórico aplica-se às máximas pessoais de indivíduos sinceros e conscientes na vida cotidiana.⁵⁹

E “este criticismo a Kant dá abertura para a influência de Rousseau e Hegel”⁶⁰, por Rawls perceber as falhas do pensamento político kantiano e se opor a seu transcendentalismo. Rawls, assim como Hegel, está preocupado com o papel educativo das instituições, ou seja, na formação dos sujeitos (de sua consciência moral) e da sociedade.⁶¹

Com isso, Rawls argumenta a partir da posição original que

enquanto, para Rawls, a capacidade abstrata de agência é uma peça central da nossa vida moral, não é a única característica: para Rawls, o relacionamento dos cidadãos é intrinsecamente social e orientado pelo outro. Disto se segue que o problema político é o suporte institucional adequado para relações intersubjetivas construtivas – o que Rawls nomeia ‘as bases sociais do autorrespeito’.⁶²

⁵⁸ BANERJEE & BERCUSON, 2015, p. 216.

⁵⁹ RAWLS, 1980, p. 552.

⁶⁰ BANERJEE & BERCUSON, 2015, p. 217.

⁶¹ Em Rawls, ver parte I da TJ e o livro I do LP.

⁶² BANERJEE & BERCUSON, 2015, p. 219.

Logo, para Rawls, não é fundamental apenas o reconhecimento e reciprocidade, mas “Rawls também pensa nas pessoas como fundamentalmente sujeitas à necessidade psicológica de reconhecimento e autorrespeito”.⁶³

Quanto a Rousseau, Rawls leva em consideração a inveja (nas comparações humanas inevitáveis e suas consequências negativas) no *design* constitucional e das instituições. Deste modo, as instituições sociais, na sua criação e funcionamento, devem estar preocupadas com o bem-estar dos cidadãos, no sentido de evitar ao máximo que eles sintam inveja e que as próprias instituições estimulem tais sentimentos de angústia. “É neste espírito que Rawls reivindica que o autorrespeito é ‘talvez o mais importante bem primário’ ”⁶⁴.

Deve haver a institucionalização dos direitos de cidadania e a estrutura básica da sociedade deve garantir a equidade, inclusive econômica, de seus cidadãos. Porque

condições políticas e sociais [...] são determinantes fundamentais do autorrespeito do indivíduo: ser um cidadão é estar seguro do seu papel na sociedade. [...] [Tendo em vista as consequências negativas da inveja,] disto se segue que um propósito central da justiça como equidade é o de mitigar a propensão humana natural à inveja, que enfraquece a estabilidade da comunidade política. Inveja, na visão de Rawls, é ‘uma reação à perda do autorrespeito em circunstâncias em que seria incoerente exigir de alguém se sentir de forma diferente’.⁶⁵

Com esta chave de leitura em Rawls, portanto, parece haver realmente a preocupação com os sentimentos e emoções (*affects*), de modo que não apenas seria possível o cuidado enquanto sentimento na teoria de justiça como equidade, como é a interpretação rawlsiana mais autêntica. Porém, disto não se segue que a ética do cuidado de Gilligan ou de Tronto seja plenamente possível de ser incorporada à teoria de Rawls, nem que as premissas da ética do cuidado já estejam na teoria.

4.3 PATOLOGIAS DO LIBERALISMO ENQUANTO PROBLEMAS COM ORIGEM COMUM

⁶³ BANERJEE & BERCUSON, 2015, p. 219.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 220.

⁶⁵ *Ibidem*.

Diante dos problemas (e insuficiências) da teoria da justiça de Rawls, salientados pela Ética do Cuidado e por meio de uma avaliação ambiental, afirma-se que estes parecem extrapolar a teoria. Desta forma, surge a questão de se é possível alterá-la para incluir as devidas emendas ou, até mesmo, as substituições, ou se estamos de fato diante de um problema estrutural, próprio do escopo mais limitado da tradição da filosofia política. Neste tópico, portanto, serão apresentados somente alguns questionamentos preliminares que se mostram relevantes para a continuação desta pesquisa.

Nussbaum em “As fronteiras da justiça”, tendo em vista os três problemas essenciais apresentados na sua crítica a Rawls, afirma: “O equívoco das teorias passadas não é, portanto, uma questão de simples aplicação das mesmas velhas teorias a um novo problema: trata-se de corrigir a própria estrutura teórica”.⁶⁶ Apesar disso, não somente parece se tratar de uma questão de ordem teórica, mas sim com implicações práticas bastante pervasivas: “Esses problemas não são simplesmente problemas de filosofia acadêmica. As doutrinas do contrato social possuem influência profunda e ampla em nossa vida política”.⁶⁷ Do contrato social, além dos conceitos referidos no capítulo anterior, dois conceitos que se mostram controvertidos são o de igualdade e o de liberdade. Assim, como uma revisão estrutural seria necessária, estes conceitos necessitariam serem revistos para estarem adequados aos possíveis novos elementos.

Neste sentido, Nussbaum discute o conceito de liberdade e suas implicações, que é um ponto subjacente do problema (aparentemente) abrangente da filosofia política e ao mesmo tempo fundamental da tradição contratualista. Assinala a filósofa que “devemos estar cientes de que talvez necessitemos de uma nova e mais ampla concepção de liberdade e de seus pré-requisitos, a fim de que possamos lidar de modo adequado com tais questões”.⁶⁸ Sim, a revisão do conceito de liberdade poderá ser de uma urgência tal, de modo que sem a necessária revisão não há como se tentar uma possível solução para os problemas apresentados. Porém, não só isto, a concepção de igualdade – e apenas lembrando da estrutura contratualista que requer [ou propõe] indivíduos livres, iguais e independentes – também é solicitada para uma reavaliação. Estes conceitos possuem uma relação direta e estão

⁶⁶ NUSSBAUM, 2013, p. 2.

⁶⁷ NUSSBAUM, 2013, p. 5.

⁶⁸ NUSSBAUM, 2013, p. 37.

intrinsecamente ligados. Assim, Nussbaum esclarece: “Tal qual a de igualdade, a premissa de independência não é alterada facilmente sem que toda a concepção do contrato social e sua função também o sejam”.⁶⁹

Nussbaum, já que ainda continua favorável à vertente liberal, sugere à pauta a abordagem já referida das *capabilities*, porém, igualmente, busca novas possibilidades de contrato que a princípio são mais eficazes para tratar das questões informadas nesta pesquisa. “Há outra forma de contratualismo [*contractarianism*] contemporâneo que não tem essas duas características problemáticas[, quais sejam, a igualdade aproximada em capacidades e poderes e a vantagem mútua como base do pacto]”.⁷⁰ Neste sentido, a autora destaca:

existem os contratualistas modernos de tipo puramente kantianos, os quais trabalham a partir somente das ideias kantianas de equidade e de aceitabilidade mútua, sem a ideia da vantagem mútua. Tais teorias são desenvolvidas por Thomas Scanlon, no campo da ética, e por Brian Barry, que aplica a teoria moral de Scanlon para propósitos da teoria política.⁷¹

Como colocado, exemplo deste novo contratualismo é Thomas Scanlon, que trata na obra “What do we owe to each other” princípios éticos, não abordando questões de teoria política. Nesta obra, ele

elabora boas perguntas sobre o papel que a tutela teria no caso de pessoas com impedimentos mentais graves, cujos interesses não precisariam de nenhuma forma ser adiados. Finalmente, não pressupõe que a vantagem mútua seja o objetivo do contrato ético. [...] [E a] abordagem de Scanlon sobre a ética foi alargada como uma fonte de princípios políticos por Brian Barry em *Justice as Impartiality*. Barry critica explicitamente a confiança na vantagem mútua na doutrina clássica do contrato quanto em Rawls.⁷²

Tendo em vista que há possibilidade de se reformular a estrutura, em vez de reconstruí-la completamente, Thomas Scanlon e Brian Barry podem significar um início. Porém, visões antagônicas à esta, como a de Freyenhagen (2018), trazem outras possibilidades que merecem aprofundamento.

⁶⁹ NUSSBAUM, 2013, p. 42.

⁷⁰ NUSSBAUM, 2013, p. 81.

⁷¹ NUSSBAUM, 2013, p. 66.

⁷² NUSSBAUM, 2013, pp. 81-2.

4.4 ESTUDO DE CASO: OS REFUGIADOS CLIMÁTICOS

Para fins desta pesquisa, foi escolhido um tema que parece ultrapassar, senão todos, ao menos três dos problemas não solucionados por Rawls na sua teoria: transnacionalidade da justiça, justiça para com as futuras gerações e justiça para com os animais não-humanos e o restante da natureza. Tal tema é o dos refugiados das mudanças climáticas, ou refugiados climáticos (*climate refugees*), recentemente reconhecido pela ONU (Organização das Nações Unidas) enquanto uma categoria.⁷³ Autores salientam que a ONU mostrava-se relutante em adotar o termo.⁷⁴

Há divergências sobre o número de refugiados do clima que haverão até 2050. Alguns pesquisadores apontam que serão em torno de 200 milhões⁷⁵, levando-se em conta grandes margens de erro, variações conforme estimativas de crescimento populacional, desenvolvimento econômico, aumento de temperatura do planeta e efeitos das mudanças climáticas, como o aumento do nível do mar. Outros sugerem que este número pode chegar a 1 bilhão.⁷⁶

Os refugiados do clima são pessoas que migram de uma parte do país para outra, ou como é recorrente, de um país para outro, em função das mudanças climáticas e de problemas agregados (como poluição do ar e da água, falta de saneamento básico, falta de alimentos por impossibilidade de plantar ou colheita insuficiente, etc.), que tornam a vida no seu local de origem insustentável, seja para si próprios e/ou para seus filhos (existentes ou futuros). Geralmente estes refugiados migram de um país em condições de desenvolvimento para outro desenvolvido, que além de apresentar melhores condições de vida, possuiria capacidade de abrigá-los. Parte do problema é que estando neste outro país, muitas vezes é negada a cidadania mesmo para quem reside nele há tempo ou teve filhos nascidos neste local. Isto se

⁷³ “ONU reconhece, pela primeira vez, que existem refugiados climáticos”, Disponível em: <<https://g1.globo.com/natureza/blog/amelia-gonzalez/post/2020/01/31/onu-reconhece-pela-primeira-vez-que-existem-refugiados-climaticos.ghtml>>.

⁷⁴ Ver, *e.g.*, McNAMARA e GIBSON (2009), “‘We do not want to leave our land’: Pacific ambassadors at the United Nations resist the category of ‘climate refugees’”.

⁷⁵ BIERMANN e BOAS (2008), “Climate Refugees: the Case for a Global Protocol”, *Environment Magazine*, vol. 50, n. 6, p. 10-16, e “How many climate migrants will there be?”, Disponível em: <<https://www.bbc.com/news/magazine-23899195>>.

⁷⁶ Ver “Climate Migrants Might Reach One Billion by 2050”, Disponível em: <<http://www.ipsnews.net/2017/08/climate-migrants-might-reach-one-billion-by-2050/>>.

dá seja por que o país não os quer como moradores definitivos, por não considerar sua obrigação abrigá-los ou então por não reconhecê-los como refugiados, ainda mais refugiados do clima. Neste sentido, o reconhecimento da ONU pode ser de grande benefício para aqueles que se encontram nesta situação, pois assim eles encontram respaldo para fundamentar o seu pedido de cidadania.

A questão ultrapassa muitos limites de justiça, uma vez que além de abordar os problemas não solucionados da teoria de Rawls, tem como característica a sua imprevisibilidade. Não podemos prever a dimensão destes problemas e nem prever de antemão o que pode ser feito para minimizá-los. O que é possível fazer no momento é discutí-los, seja no âmbito de uma teoria ideal, da Teoria Crítica ou das Ciências Sociais, entre outros, todavia, sem ignorar a urgência de tais situações, seu impacto global, e que, para combater os problemas que surgem, seja relativos ao meio ambiente, ao cuidado ou à proteção dos direitos humanos, isto demandará ações individuais e coletivas, em âmbito local, doméstico e internacional. Neste sentido, argumenta-se que não se pode negar a responsabilidade⁷⁷: é possível que todos tenham[os] que mudar suas atitudes para que os problemas sejam reduzidos e o futuro não seja tão insustentável. Argumenta-se ainda que a inação pode acarretar grave risco para nossa existência e das futuras gerações. Isto posto, será feito um breve resumo crítico sobre a questão pelas lentes de uma teoria ideal, neste caso, a teoria de justiça como equidade.

Como pano de fundo (de contexto histórico-político) da tradição do contrato social, Nussbaum (2013, p. 404) esclarece que “elas surgiram dentro de uma cultura judaico-cristã mais geral, e que o tratamento dos animais que antigamente, no mundo greco-romano, era uma questão ética proeminente, não foi mais assim considerado pelo menos até o século XVIII”. Hans Jonas, importante filósofo da ética ambiental, afirma que busca desenvolver seu ensaio, a obra “O princípio responsabilidade”, “sem estacionar no brutal antropocentrismo que caracteriza a ética tradicional e, particularmente, a ética heleno-judaico-cristã”.⁷⁸ Esta cultura que figura como pano de fundo da teoria do contrato social que, por sua vez, é uma das bases da teoria de justiça, tem por característica não abordar o tema do meio ambiente e animais não-humanos. Verifica-se, assim, que há diversas razões pelas quais Rawls não

⁷⁷ Usado aqui num sentido semelhante ao de Hans Jonas (2006) na concepção de responsabilidade.

⁷⁸ JONAS, 2006, p. 97.

abarca questões ambientais na sua teoria: sua visão do contratualismo, cujo conteúdo moral é limitado à dimensão humana e que se conecta ao hibridismo de sua teoria; pelas bases da igualdade rawlsiana⁷⁹; e seu pano de fundo pautado nas doutrinas éticas judaico-cristãs; o que revela, por fim, o antropocentrismo da teoria rawlsiana, e mais do que isso, da tradição da filosofia política.

Faz-se a crítica a Rawls uma vez que, apesar de que ele não incluiu questões ambientais e animalistas na sua teoria, essas eram questões que estavam presentes na sua realidade social. No contexto em que ele escreveu *A Theory of Justice* já se debatia a crise dos recursos naturais e, igualmente, o desequilíbrio do meio ambiente causado pelo uso da técnica, originada no pensamento racional científico. Neste sentido, Jelson Oliveira (2014, p. 108) esclarece a obra de Jonas: “como a natureza não tem mais nenhum poder de sanção, ou seja, ela aparece como inerte e indiferente, então ela ‘permite tudo’ [...]; qualquer coisa que o homem lhe faça não é capaz de violar algum tipo de ‘integridade imanente’”. Do mesmo modo, André de Farias (2014, p. 604) afirma: “o tema da *ética ambiental* e do *direito dos animais* ganhou relevância a partir das discussões sobre a *crise ecológica* ou *crise dos recursos da natureza*, surgidas já no século XIX, mas intensificadas principalmente ao longo da segunda metade do século XX”.

Isto posto, há motivos pelos quais Rawls não incorporou uma ontologia e uma ética para com o meio ambiente, dentre estes há a delimitação da teoria moral; no entanto, já era um tema importantíssimo e urgente que estava sendo debatido na época. Percebe-se que a questão ambiental é urgente e implica questões de responsabilidade social, todavia, podemos pensá-la também como uma questão de justiça.

Se por um lado, podemos continuar a pensar o que Rawls diria sobre as mudanças climáticas⁸⁰ e as questões de justiça envolvidas, podemos seguir por outra via, como Freyenhagen (2018) sugere.

Freyenhagen (2018) assinala que, como dito, o conceito de patologia social é controverso e pode ser mal definido. Apesar disso, geralmente há consenso sobre uma característica:

⁷⁹ Ou seja, as duas capacidades morais.

⁸⁰ Ver, p. ex., o artigo de Tim Mulgan (2011) “What Rawls could have said about climate change?”.

os fenômenos sociais descritos pela ideia de patologia social tendem a ser processos sociais dinâmicos, os quais, se não interrompidos ou revertidos, levarão a uma cada vez mais elevada deterioração da situação - justamente como uma infecção no corpo. [...] [Ademais,] como em patologias físicas, os fenômenos sociais em questão frequentemente envolvem uma espiral em queda onde uma resposta inicial bem-recebida progressivamente leva a uma piora da situação.⁸¹

Isto quer dizer que este conceito - como no caso de políticas públicas de combate à criminalidade, em que as primeiras respostas podem ser positivas (diminuição da criminalidade), mas logo o problema vai se tornando maior (violência estrutural e alienação mútua entre a comunidade e a polícia) - “aponta para uma vantagem de se usar a ideia de patologia social: os círculos viciosos em questão podem ser mais difíceis de serem apreendidos adequadamente em outro vocabulário normativo ou com outros modelos sociais”.⁸² Neste sentido, o autor separa entre o critério ético e o critério moral para mostrar que cada um corresponde a um vocabulário normativo distinto. O primeiro é relacionado ao conceito de patologia social e o segundo é relacionado à justiça.

Alerta Freyenhagen (2018) que, apesar deste critério não ser de uso consensual entre autores da atualidade da Escola de Frankfurt, pode ser muito útil para se esclarecer diferentes paradigmas. De um lado figura a ideia de patologia social, e de outro, o paradigma dominante da filosofia política contemporânea: o panorama da justiça (*justice framework*)⁸³. O autor esclarece que duas características da justiça fizeram com que a ideia de patologia social fosse excluída de suas considerações. Estas são: a prioridade do justo sobre o bem e sua relação com as ciências sociais. O conceito (de patologia social) é excluído ao se ter como objetivo a neutralidade dos princípios de justiça e da concepção política de justiça quanto às diferentes concepções do bem, e ao se pressupor que a ideia de patologia pode ser considerada uma concepção de bem; também porque é dominante o entendimento de que a justiça, no contexto da filosofia política, é relativa a uma forma de teorizar normativamente que é “fundamentalmente diferente das ciências sociais empíricas. Para muitos, isto reflete um comprometimento à ‘teoria ideal’, de acordo com o qual a principal tarefa da filosofia política

⁸¹ FREYENHAGEN, 2018, p. 3-4.

⁸² Ibidem, p. 4.

⁸³ *Framework* significa estrutura, mas preferiu-se utilizar “panorama” para designar o termo, pois este representa o que o autor quer mostrar, no sentido de que seria uma moldura, um horizonte ou perspectiva e que possui estrutura própria.

é de formulação de princípios para uma sociedade justa”.⁸⁴ Assim, as ciências sociais empíricas estariam relacionadas mais à aplicação dos princípios e as pesquisas empíricas que fundamentam estas ciências não entrariam no escopo da justiça.

O autor argumenta que isto é uma oportunidade perdida e que, assim, muito do que poderiam informar as questões empíricas, ficam de fora da justiça, o que gera uma lacuna entre realidade e teoria ideal. Exemplo disto são as questões complexas da atualidade, como a apresentada neste estudo de caso. Freyenhagen (2018, p. 6) assinala que é uma oportunidade perdida porque, com este distanciamento, fica limitada a “habilidade dos filósofos políticos de se engajar com o discurso sociopolítico mais amplo”. Isto porque não é costumeiro que as questões empíricas sejam de pronto a pauta da justiça (ou ao menos não tão diretamente como é nas ciências empíricas, sendo informadas diretamente por dados empíricos) e porque, para se analisar uma questão de ordem empírica, primeiro se tem que passar por todo o arcabouço teórico da teoria ideal para se verificar o que é compatível, como os conceitos respondem à questão, o que precisa ser adaptado etc. Igualmente,

a estrutura da justiça não é bem adequada para se trazer propriamente a gama completa de fenômenos sociais à discussão - por exemplo, porque indivíduos afetados pelos males sociais não pensam em si mesmos como cidadãos livres e iguais exigindo demandas de justiça uns sobre os outros (uma vez que esta concepção de *self* dos cidadãos é uma pressuposição central da maioria das variantes do panorama dominante de justiça). Mesmo onde a desfuncionalidade das sociedades atuais é admitida - por exemplo, no que diz respeito às mudanças climáticas - isto é forçado no panorama da justiça e os fenômenos reais são deslocados para o fundo enquanto problemas teóricos ganham o palco principal.⁸⁵

Neste sentido, o autor ressalta que, seguindo este exemplo, “ao invés de escrutínio crítico direto de como as mudanças climáticas são entrelaçadas com um sistema econômico particular, o foco destes que trabalham [com a justiça] tende a ser problemas teóricos, como se devemos ter obrigações para com as futuras gerações”.⁸⁶ Por fim, o autor afirma que pode ser argumentado que “o panorama dominante da justiça, no melhor das hipóteses, desvia atenção dos problemas sociais, e no pior, os obscurece”.⁸⁷

⁸⁴ Ibidem, p. 5.

⁸⁵ FREYENHAGEN, 2018, p. 6.

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ Ibidem. Para aprofundamento, ver: GEUSS, R. “Philosophy and Real Politics”. Princeton: Princeton University Press, 2008; FINLAYSON, L. “The Political is Political”. London: Rowman & Littlefield International, 2015; e STUCKLER, D. e BASU, S. “The Body Economic”. London: Penguin, 2013.

Deste modo, verifica-se que há diferentes interpretações que podem ser feitas sobre o caso, de acordo com correntes distintas de pensamento. A corrente afiliada à filosofia política contemporânea oferecerá procedimentos e soluções que não são aquelas da Teoria Crítica, ou das ciências sociais. Todavia, mesmo com suas dificuldades, a justiça colabora na formulação de um ideal que serve como balizas, *e.g.*, nas política públicas. As ciências empíricas contribuem para o debate de outra forma, elas contribuem de forma mais imediata, pois possuem uma maneira de captar a realidade que é bastante abrangente, e serve para informar sobre os problemas sociais com seus dados empíricos. Cada qual tem sua relevância, mas o que é interessante notar é que, devido à urgência do caso, talvez seja necessário se pensar mais nos problemas que se apresentam e como resolvê-los do que apenas ficar circulando em discussões teóricas infrutíferas.

5. CONCLUSÃO

Esta pesquisa buscou demonstrar os limites da teoria da justiça de John Rawls, como e por que surgiram e o que pode ser feito para solucioná-los, por meio de uma avaliação feminista e ambiental. Neste sentido, os problemas não solucionados da teoria após o Liberalismo Político são: o da justiça transnacional, da justiça intergeracional, da justiça para com os animais não-humanos e o meio ambiente e da justiça em caso de deficiências físicas ou mentais. Os problemas tratados aqui foram os dois últimos, mas foi também apontada uma parte da literatura correspondente aos dois primeiros, e que o segundo e terceiro, conforme a interpretação, podem se encontrar entrelaçados. Tendo estes objetivos, em resumo, o primeiro capítulo foi dedicado à exposição dos conceitos centrais da teoria de justiça como equidade, o segundo, para apresentação de críticas feministas liberais com foco no contratualismo e na dicotomia público/privado, e o terceiro, para análise da ética do cuidado de Gilligan e de Tronto e como ela se articula com a teoria rawlsiana, bem como para uma sucinta investigação das questões em pauta como problemas comuns, com um breve estudo de caso de tema ambiental.

Após a investigação destes problemas, verifica-se que é notável a humildade intelectual e generosidade de Rawls. Ele não apenas respondeu às críticas, como buscou esclarecer e solucionar pontos controvertidos de sua teoria com base nelas. Sem dúvida, o autor contribuiu de forma significativa para a filosofia política e outras áreas do conhecimento. Ainda que Rawls tenha deixado de lado questões importantes, pode-se argumentar que nenhum filósofo ou filósofa consegue abarcar todos os conteúdos ou todas as suas possíveis nuances. Além disso, muito ainda pode ser feito com base no que ele escreveu. O escopo da teoria ideal, ademais, pode ser considerado mais restrito, o que não descaracteriza suas brilhantes colaborações. Por este ângulo, Rawls desenvolve uma das mais razoáveis teorias ideais já escritas, uma utopia realizável.

Porém, perduram os questionamentos sobre as demandas feministas e ambientais: podemos dizer que estes problemas foram *satisfatoriamente* solucionados? Como *exatamente* a teoria de justiça como equidade pode contribuir ao debate para minimização dos problemas globais e complexos que por ora se apresentam?

Estas questões parecem estar longe de serem respondidas. No entanto, é razoável que se realize no momento reflexões a partir do que se deixa transparecer. Após esta pesquisa, duas perspectivas distintas são sugeridas: a de um ponto de vista de uma teoria ideal e a de um horizonte dito “empírico”. O que se quer dizer com isto? De um lado, podemos pensar na teoria como sendo uma teoria ideal: ela possui um escopo mais restrito, baseia-se num tipo de racionalidade e na pretensão de universalidade, possui toda uma estrutura teórica. Foi desenvolvida como crítica a correntes teóricas dominantes na época, como o utilitarismo, o intuicionismo e o welfarismo, e como uma tentativa ponderada de conciliar liberdade e igualdade e como contraproposta às patologias do capitalismo. Seu objetivo é de formular princípios de justiça voltados para uma sociedade bem ordenada, isto é, num âmbito ideal. Assim, a teoria possui, por ter sido formulada de modo brilhante, um arcabouço teórico vasto e diverso, muito bem articulado entre si, e que possui meios para resolver problemas internos e também se comunicar com outras teorias - isto num horizonte normativo. Por este olhar, pode-se afirmar que ela contribui em muito na discussão destas problemáticas. Esta é uma perspectiva - podemos sim pensar as questões de justiça a partir de Rawls -, porém devemos levar em conta que há várias possibilidades e que nem sempre filósofos e filósofas concordarão com esta suposição. Neste caso, seguem as considerações respectivas a um panorama “empírico”⁸⁸.

Argumenta-se que para uma investigação feminista aprofundada, não basta abarcar apenas autoras feministas liberais. Por sua afiliação doutrinária, há uma certa congruência com o pensamento de Rawls, mesmo que não concordem com todas as as premissas da sua teoria. Logo, é necessário que informe o debate escritos de autoras feministas socialistas, radicais, ecofeministas e decoloniais. Cada qual trará suas contribuições; suas perspectivas diferentes serão benéficas para se pensar os mais diversos temas, como a emancipação das mulheres, o cuidado, políticas públicas, distribuição de renda, riquezas e oportunidades, entre outros. Nesta pesquisa, a autora que mais destoou desta linha foi Carole Pateman, e que, no entanto, não teve esteve tão presente, pois não era o foco. Joan Tronto, por sua enorme

⁸⁸ Utiliza-se o vocábulo “empírico” não tão propriamente no sentido de empirismo, mas sim querendo sinalizar o que está fora de uma teoria ideal, ou seja, o que é alimentado por dados empíricos, pela sociologia e pela psicologia, como muitas vezes encontra-se relacionado com as demandas feministas e ambientais (e animalistas). Neste sentido, autores comentadores de Rawls se dividem em argumentar no sentido de que ou os próprios ideais da teoria de justiça são inadequados para seus fins ou de que suas dificuldades (em especial no que tange à captura da realidade social e transferência para a vinculação com a teoria) são ocasionadas por um déficit sociológico da estrutura teórica.

contribuição na ética do cuidado, especialmente na esfera política, também deve ser mais estudada, além dos sucintos pontos que foram trabalhados. Portanto, apenas uma avaliação feminista dita “conservadora” não é suficiente, especialmente por não evidenciar os problemas estruturais, sejam das teorias ou da realidade sociopolítica, como faria uma avaliação feminista mais abrangente.

Há necessidade, ademais, de se analisar a justiça com aprofundamento nas teorias econômicas, com alternativas ao capitalismo desenfreado e ao neoliberalismo. Muito do que é apontado por autoras da ética do cuidado, pelas patologias do liberalismo e autores de ética ambiental, como Jonas, e até mesmo no que tange a uma eventual crise de soberania e da democracia, está conectado a estes dois últimos pontos. A produção e o consumo desmedidos, a produção para o lixo, o “progresso” econômico que deve seguir *ad eternum* e onipresente mas centralizado (mesmo num espaço restrito e com recursos naturais limitados); a falta de tempo e de cuidado para consigo e para com os outros, a falta de tempo para lazer e reflexão, a deterioração da saúde pessoal e social - em tempos modernos; a falta de coesão social e as valas que são criadas entre as classes, o estranhamento e falta de reconhecimento social e político; a poluição e destruição dos biomas, a perda da biodiversidade, a figura dos refugiados climáticos; perda de soberania e de autoridade, crise da democracia e autogoverno deslegitimado; quiçá todos estejam interligados, tenham algum ponto em comum. Assim, também se questiona como avaliar e se chegar a um meio termo que corresponda às expectativas de um direito cosmopolita e não fira o direito interno - ou assuntos intestinos de um Estado, como diria Hobbes.

Para fomentar a discussão, deverão tomar parte filósofos de ética ambiental e de bioética, como Sônia T. Felipe, Hans Jonas e Peter Singer. A bioética é complementar, de certo modo, da ética ambiental, ao se questionar sobre o valor (intrínseco) da vida. Além disso, devemos ponderar sobre a justiça para com os animais, sua relação com o meio ambiente, enquanto categoria teórica, e com os seres humanos. Isto tudo estando relacionado a uma justiça para com as futuras gerações, problematizando a sua falta de identidade: não sabemos como serão as futuras gerações, como as mudanças climáticas permitirão a vida humana nas próximas décadas, e nem como as políticas que serão empregadas na orientação

desta última questão moldarão as próximas gerações. É importante ver como pode ser pensada uma justiça que envolva o cuidado, o meio ambiente, os animais e justiça distributiva.⁸⁹

Por fim, sugere-se que não basta analisar a teoria ideal. As teorias ideais contribuem de uma ou mais maneiras, o que não é sinônimo de ser capaz de articular todos os assuntos com todos os seus detalhes, uma vez que elas oferecem uma perspectiva. Pelos problemas complexos e abrangentes da atualidade, é necessário ver a partir da ordem prática o que pode ser feito e como as teorias podem ser informadas a seu respeito.

⁸⁹ Um texto notável que trabalha estas questões é o da filósofa Daniela Rosendo (2019), *Quilt* Ecofeminista Sensível ao Cuidado: uma Concepção de Justiça Social, Ambiental e Interespécies. 2019. 237 p. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2019. Disponível em: <<http://www.bu.ufsc.br/teses/>>.

REFERÊNCIAS

- ALFORD, C. Fred. **The self in social theory**: a psychoanalytic account of its construction in Plato, Hobbes, Locke, Rawls, and Rousseau. New Haven: Yale University Press, 1991.
- ARSENAULT, Conor. A feminist critique on the limits of Rawls. In: **Mapping Politics**. Newfoundland, vol. 7, 2016.
- BANERJEE, Kiran; BERCUSON, Jeffrey. Rawls on embedded self: Liberalism as an affective regime. In: **European Journal of Political Theory**. UK, vol. 14, n. 2, 2015, pp. 209-28.
- BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luis Felipe. **Feminismo e Política**: uma introdução. São Paulo: Boitempo, 2014.
- BONELLA, Alcino Eduardo. Concepção de justiça política em Rawls. In: FELIPE, Sônia T (ed.). **Justiça como Equidade** - Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls e Habermas). Florianópolis: Ed. Insular, 1998.
- CASTRO, Susana de. Apresentação à edição brasileira. In: NUSSBAUM, Martha C. **Fronteiras da justiça**: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie. Tradução: Susana de Castro. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2013; pp. xvii-xxcvi.
- COITINHO, Denis. Éticas neocontratualistas. In TORRES, João Carlos Brum (Org.). **Manual de Ética**: Questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis: Ed. Vozes, 2014.
- ENGLISH, Jane. Justice between generations. In: **Philosophical Studies**. Chapel Hill, vol. 31, 1977, pp. 91-104.
- FARIAS, André Brayner de. Ética para o meio ambiente. In: TORRES, João Carlos Brum (Org.). **Manual de ética**: questões de ética teórica e aplicada. Rio de Janeiro: BNDES, 2014.
- FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2017.
- FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. A mulher como “o outro” – a filosofia e a identidade feminina. In: **Filosofia – Revista da Faculdade de Letras**. Lisboa, vol. 23-24, 2006, pp. 139-53.
- FORST, Rainer. **Contextos da justiça**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Tradução: Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. **Justificação e Crítica**. Perspectivas de uma teoria crítica da política. Tradução: Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2018.

FREYENHAGEN, Fabian. Critical Theory and Social Pathology. In: **Routledge Companion to the Frankfurt School**, ed. by E. Hammer, A. Honneth, and P. Gordon. London: Routledge, 2018.

GARGARELLA, Roberto. **As teorias da justiça depois de Rawls**: um breve manual de filosofia política. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

GEERTS, Evelien. **The feminist turns in moral psychology**: the reworking of Carol's Gilligan ethics of care into a postmodern care ethics by Joan Tronto. Disponível em: <http://www.academia.edu/403081/The_feminist_turns_in_moral_psychology_the_reworking_of_Carol_Gilligan_s_ethics_of_care_into_a_postmodern_care_ethics_by_Joan_Tronto>. Acesso em: 3 out. 2018.

GERGEN, K. J. The self as social construction. In: **Psychological Studies**. India, vol. 56, n. 1, 2011, pp. 108-16.

GHEAUS, Anca. Feminism and Gender. In: FIALA, Andrew (Ed.). **Bloomsbury Companion to Political Philosophy**, Bloomsbury Academic, pp. 167-183, 2015.

GILLIGAN, Carol. **In a different voice**: psychological theory and women's development. Cambridge, London: Harvard University Press, 1982.

_____. Reply to critics. In: LARRABEE (ed.). **An ethic of care**. Feminist and interdisciplinary perspectives. New York-London: Routledge, 1993.

GLENN, Evelyn Nakano. Creating a caring society. In **Contemporary Sociology**. Iowa, vol. 29, n. 1, Utopian Visions: Engaged Sociologies for the 21st Century (Jan., 2000), pp. 84-94.

HUANG, Mab. **The feminist critique of John Rawls**: Carole Pateman, Susan Okin and Martha Nussbaum. Disponível em: <<http://hre.pro.edu.tw/download/essays-ch-9-1162388202/mab.pdf>>. Acesso em: 30 mai. 2018.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução: Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006.

KRISCHKE, Paulo J. A cultura política pública em John Rawls: contribuições e desafios à democratização. In: FELIPE, Sônia T (ed.). **Justiça como Equidade** - Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls e Habermas). Florianópolis: Ed. Insular, 1998.

MANSBRIDGE, Jane. Carole Pateman: radical liberal?. In O'NEILL; SHANLEY; YOUNG (eds.). **Illusion of consent**: engaging with Carole Pateman. Pennsylvania State University Press, 2008, pp. 231-244.

MIGUEL, Luis Felipe. **Carole Pateman e a crítica feminista do contrato**. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 32, n. 93, pp. 1-17, Universidade de São Paulo (USP), 2017.

MOURA, Julia Sichieri. **Compreendendo a Utopia Realizável: uma defesa do ideal de justiça distributiva da teoria de John Rawls**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019.

NEDEL, José. **A teoria ético-política de John Rawls: uma tentativa de integração de liberdade e igualdade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

NUSSBAUM, Martha C. **Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie**. Tradução: Susana de Castro. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2013.

_____. **Sex & Social Justice**. New York: Oxford University Press, 1999.

_____. The future of feminist liberalism. In: **Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association**. Chicago, vol. 74, n. 2, 2000, pp. 47-79.

OKIN, Susan Moller. **Political liberalism**. In: The American Political Science Review, vol. 87, n. 4, pp. 1010-1011, Stanford University, 1993.

_____. Gênero, o público e o privado. In: **Estudos feministas**. Florianópolis, vol. 16, n. 2, 2008.

_____. **Justice, Gender, and the Family**. New York: Basic Books, 1989.

OLIVEIRA, Jelson. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014. (Série Compreender).

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. Teorias da justiça. In: TORRES, João Carlos Brum (Org.). **Manual de Ética: Questões de ética teórica e aplicada**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2014.

PATEMAN, Carole. Afterword. In O'NEILL; SHANLEY; YOUNG (eds.). **Illusion of consent: engaging with Carole Pateman**. Pennsylvania State University Press, 2008, pp. 231-244.

_____. Críticas feministas à Dicotomia Público/Privado. In: BIROLI, Flavia (Org.). **Teoria política feminista: textos centrais**. Vinhedo: Ed. Horizonte, 2013, p. 55-79.

_____. **O contrato sexual**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

_____. **The sexual contract**. Stanford: Stanford University Press, 1988.

PEREIRA, Rafael Rodrigues. A importância da concepção de sujeito implícita na Ética do Cuidado. **Winnicott e-prints**. São Paulo, v. 6, n. 1, 2011, pp. 66-79.

RAWLS, John. **A theory of justice**. Revised edition. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

_____. **Collected Papers**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

_____. **Justiça e Democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. Justiça como Equidade: uma concepção política, não metafísica. **Lua Nova**, v. 25, p. 25-59, 1992.

_____. Kantian Constructivism in Moral Theory. In: **The Journal of Philosophy**. NY, vol. 77, n. 9, 1980, pp. 515-72.

_____. **Uma teoria da justiça**. Tradução: Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

REIDY, David A. Unity of self. In: MANDLE & REIDY (eds.). **The Rawls Lexicon**. Cambridge University Press, 2015.

RIEFFEL, Luiz Reimer Rodrigues. **A reformulação de John Rawls da sua Teoria da Justiça**. Conteúdo Jurídico, Brasília-DF: 8 dez. 2012. Disponível em: <<http://www.conteudojuridico.com.br/?artigos&ver=2.41022&seo=1>>. Acesso em: 2 out. 2018.

ROBEYNS, Ingrid. "The Capability Approach". In: ZALTA, Edward N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter 2016 Edition. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/capability-approach/>>. Acesso em 29 jan. 2020.

SANDEL, Michael. **Liberalism and the limits of justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SATTLER, Janyne. **Um projeto ecofeminista para a complexidade da vida**. In: ROSENDO, Daniela, et al. (eds.). **Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais**. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2019.

SILVEIRA, Pablo da. Teorias de la Justicia y Concepciones de Bien: el caso de John Rawls versus Sandel & Co. **Revista Latinoamericana de Filosofía**, p. 63-85, 1994.

TRONTO, Joan. **Un monde vulnérable: pour une politique du *care***. Paris: Éditions La Découverte, 2009. [Traduit de l'anglais (États-Unis) par Hervé Maury].

VAN PARIJS, Philippe. **O que é uma sociedade justa?**. São Paulo: Ed. Ática, 1997.

VITA, Álvaro de. **O liberalismo igualitário: a sociedade democrática e a justiça internacional**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

WERLE, Denilson Luís. **“Uma teoria da justiça” de John Rawls**. Texto apresentado no ciclo de palestras “Nos ombros de gigantes”, realizada na Universidade Federal de Santa Catarina, no ano de 2018, em Florianópolis/SC.

ZIRBEL, Ilze. **Uma teoria político-feminista do cuidado**. 2016. 260 p. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2016. Disponível em: <<http://www.bu.ufsc.br/teses/PFIL0257-T.pdf>>.