

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

**ROBERTA CAMINEIRO BAGGIO**

**Justiça Ambiental entre redistribuição e reconhecimento:  
a necessária democratização da proteção da natureza**

Florianópolis

2008

**ROBERTA CAMINEIRO BAGGIO**

**Justiça Ambiental entre redistribuição e reconhecimento:  
a necessária democratização da proteção da natureza**

Tese apresentada em defesa final no Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito para a obtenção do título de Doutora em Direito.

Orientadora: Professora Doutora Cecilia Caballero Lois

Coordenador do CPGD: Professor Doutor Antônio Carlos Wolkmer

Florianópolis

2008

**ROBERTA CAMINEIRO BAGGIO**

**Justiça Ambiental entre redistribuição e reconhecimento:  
a necessária democratização da proteção da natureza**

Aprovada pela banca em 15 de dezembro de 2008.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Cecilia Caballero Lois — Presidente  
CCJ/UFSC

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Vera Karam de Chueiri — Membro  
PPGD/UFPR

---

Prof. Dr. José Luis Bolzan de Moraes — Membro  
PPGD/UNISINOS

---

Prof. Dr. Alessandro Pinzani — Membro  
CFH/UFSC

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Olga Maria Aguiar Boschi de Oliveira  
CCJ/UFSC

---

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra — Suplente  
CFH/UFSC

---

Prof. Dr. José Rubens Morato Leite — Suplente  
CCJ/UFSC

## **AGRADECIMENTOS**

A disposição para entrar em um programa de doutoramento é, geralmente, fruto de uma projeção para o futuro que leva em consideração a situação específica de um tempo presente. O olhar para frente tenta estabelecer como meta a busca das condições ideais para a produção de uma tese, sem, evidentemente, considerar ou até mesmo imaginar as mudanças que um tempo de quatro anos pode gerar. O lado positivo, ao final, é olhar para trás e avaliar o quanto um curto período pode significar um longo tempo de mudanças, que são sempre imprescindíveis para a determinação do que somos ao final de uma caminhada como essa. Impossível negar a jocosidade causada pela ingênua imaginação de como seriam as “condições ideais”. No fundo, essas condições são sempre aquelas em que nos encontramos. Esse foi, para mim, o grande aprendizado do doutorado. Quatro anos cheios de acontecimentos, uns adversos outros não, mas todos absolutamente importantes para o fortalecimento das minhas convicções sobre o mundo. Esses agradecimentos, então, levarão em conta todas as pessoas que me proporcionaram as melhores lições, contribuindo, ainda que sem clareza disso, para o resultado final desse trabalho:

A todos que apostaram na possibilidade de ingresso no PPGD da UFSC e que contribuíram para que isso se tornasse realidade: à Fernanda Luiza Fontoura de Medeiros e à Letícia Albuquerque, pela persistência das madrugadas de estudo e pela força de vencer as adversidades, ainda que aparentemente elas tenham nos vencido. Ao prof. Dr. Christian Guy Caubet, pelo incentivo e motivação para participar do processo seletivo. Ao professor Dr. José Rubens Morato Leite, pelo exemplo de seriedade acadêmica e dedicação à causa ambiental. Ao prof. Dr. Luiz Fernando Barzotto, pela compreensão em todas as necessárias substituições ao longo do processo de seleção e, posteriormente, para o acompanhamento das disciplinas do curso.

À minha orientadora prof. Dra. Cecília Caballero Lois, por me ensinar a nadar contra a maré e por seu apoio e carinho ao longo de toda essa caminhada.

À minha família, pela estrutura física e emocional, que me proporcionaram escrever em paz. Em especial, ao meu tio Pedro, que nos deixou de forma apressada, sem esperar meu beijo de despedida. Sua partida, exatamente no único ano em que não pude lhe ver, me fez exercitar toda a capacidade de desprendimento para apaziguar a tristeza que abateu meu coração.

Ao Guilherme, Goto, pela dedicação e amor demonstrados em nosso tempo de convivência. Os anos em que vivemos juntos foram os melhores do meu tempo no Rio Grande do Sul.

Ao meu grande amigo Paulo Abrão Pires Junior: não há palavras suficientes para expressar a alegria e a honra de tê-lo como meu maior e melhor companheiro de militância. Poder caminhar e crescer ao seu lado é motivo de orgulho e fonte de inspiração para crer, cada vez mais, que é possível transformarmos nossa realidade. Afinal, é isso que temos tentado fazer desde que nos conhecemos!

À amiga, Rosa Maria Zaia Borges, agradeço ao amor e à amizade dedicados a mim esses anos todos. Reencontrar você no projeto do Núcleo de Assessoria Jurídica Popular (NAJUP) me fez ter certeza de que nossas opções sempre nos levarão a uma constante luta pela justiça social em nosso país.

À amiga Flávia Carlet, que, de orientanda, passou a fazer parte do rol das minhas melhores amigas. Obrigada pelo NAJUP, por ter devolvido o sentido de estar em uma Universidade e por ser uma das pessoas mais imprescindíveis da minha vida hoje. Ainda que o Villa Rica tenha nos ensinado a caminhar fisicamente em tempos distintos, estaremos sempre unidas em nossos ideais.

Aos amigos e companheiros de ontem, de hoje e de sempre do NAJUP e da Vila Gaúcha de Porto Alegre. A epígrafe dessa tese revela o sentido da militância daqueles que estão comprometidos com a luta contra a opressão, como vocês. A entrega moral estampada nas ações desse grupo é fruto da indignação aos modelos

de opressão que nos cercam e da crença em um direito que pode ser emancipatório. Orgulho-me muito de compartilhar essa luta com todos.

Aos amigos Eduardo, Marcelo e Iagê por sustentarem uma nova prática de ensino jurídico em um ambiente institucional totalmente desfavorável, mas que nos uniu em projetos grandiosos e nos colocou na mesma direção histórica.

Às amigas Caroline e Melissa por todos os debates teóricos que permeiam essa tese e pela dedicação de uma amizade que se fortalece a cada dia.

À Gil pelo apoio emocional e espiritual que me fez enfrentar os problemas de forma tranqüila.

À amiga Deisy Ventura, pelo companheirismo e pelo grande incentivo na reta final dessa tese.

Aos amigos e às amigas da Comissão de Anistia por compartilharem o ideal de reescrever uma página importante da história brasileira por meio do resgate da dignidade e da importância ímpar de cada militante que resistiu à ditadura militar brasileira. Há, em especial, uma militante que preciso agradecer: Suzana Lisboa. Teu exemplo de luta enche a alma de esperança. Poucos meses antes de terminar essa tese, relatar seu processo e o do Luiz Eurico foi um presente que me marcou da forma mais bonita possível, porque me fez compreender a importância de viver com intensidade o tempo presente. Para minha tese, levei a certeza de que o debate da busca da justiça sempre nos coloca em uma situação de contradição em relação à nossa condição humana, a grandeza e a fragilidade de nossa humanidade sempre estarão presentes no desafio de uma sociedade justa e fraterna. A vocês dois me uno pela busca das condições ideais e pelo ensinamento de que tais condições são sempre as ideais, desde que se acredite nisso. Por isso, encerro esses agradecimentos com o trecho de uma carta de Luiz Eurico Tejera Lisboa:

**“Eles não compreendem, Suzana, que nós somos um momento na luta que o homem vem enfrentando através da história, cada vez mais conscientemente, pela felicidade. Não entendem que nós buscamos, em última análise, as condições ideais para o amor. Tanto no plano coletivo, como individual”.**

***Aos meus pais, Benito e Vilalva,  
pelo apoio e amor incondicionais.***

*“A luta pelos direitos humanos e, em geral, pela defesa e promoção da dignidade não é um mero exercício intelectual, é uma prática que é fruto de uma entrega moral, afetiva e emocional baseada na incondicionalidade do inconformismo e da exigência de ação”.*

*Boaventura de Souza Santos*



## RESUMO

A presente tese tem como objetivo refletir sobre a (in)suficiência da concepção atual de justiça ambiental, entendida basicamente como a busca por melhor distribuição dos riscos e dos bens ambientais, entre os seres humanos, em seu espaço de convivência social. Os questionamentos sobre tal concepção surgem da percepção de que a produção de injustiças ambientais não se limita a uma questão de justiça distributiva, principalmente quando se trata de violações a direitos humanos e fundamentais a partir da própria tentativa de proteção da natureza, o que indica uma não consideração da necessária fundamentação democrática das relações em sociedade. A insuficiência da concepção de justiça ambiental tem como base o acompanhamento de uma lógica dicotômica que marca o cenário moderno dos debates sobre a relação entre seres humanos e natureza: a defesa da razão instrumental de um lado e, de outro, a compreensão da natureza como fonte moral. O resultado dessa reflexão foi a busca por uma concepção ampliada de justiça ambiental — a partir da teoria do reconhecimento de Axel Honneth — capaz de abarcar as demandas advindas do maior número possível de manifestações de desrespeito social, que envolvem relações entre seres humanos e natureza. A principal contribuição da construção de uma nova compreensão sobre a justiça ambiental é colocar a democratização das relações em sociedade como um elemento fundamental do processo de integração social, pautando-o tanto pela proteção do meio ambiente como pela manutenção dos direitos humanos e fundamentais.

**Palavras-chave:** Justiça Ambiental. Justiça Distributiva. Teoria do Reconhecimento.

## **ABSTRACT**

This thesis aims to reflect on the (in)sufficiency of the current concept of environmental justice, understood primarily as the search for better distribution of risk and environmental goods, among humans, in their area of social coexistence. The questions arise on such a design of the perception that the production of environmental injustice is not limited to a matter of distributive justice, especially when it comes to violations of fundamental human rights from the very attempt to protect the nature, which indicates a non-consideration of the necessary grounds of democratic relations in society. The insufficiency of the concept of environmental justice is based on monitoring of a dichotomous logic that marks the modern setting of discussions on the relationship between humans and nature: the defense of instrumental reason on one side and, on other side, the understanding of nature as moral source. The result of this reflection was the search for an expanded concept of environmental justice — from the theory of recognition of Axel Honneth — able to embrace the demands arising from the largest possible number of expressions of disrespect involving social relationships between humans and nature. The main contribution of the construction of a new understanding of the environmental justice is to place the democratization of relations in society as a key element of the process of social integration, ruled it both protection of the environment and the maintenance of basic human rights.

**Keywords:** Environmental Justice. Distributive Justice. Theory of Recognition.

## RESUMÉ

Cette thèse a pour but de réfléchir sur l'(in)suffisance du concept actuel de justice environnementale visant à partager de manière équitable les bénéfices et les charges des ressources environnementales par tous les êtres humains qui cohabitent dans le même espace. Les interrogations sur ce concept découlent du constat de la production d'injustices environnementales; celles-ci ne se bornent pas à une question de justice distributive, notamment, quand il s'agit de violer les droits fondamentaux de l'homme tout en essayant de protéger la nature; ce qui indique que le besoin de fondamentatation démocratique des rapports sociaux n'a pas été tenu en compte. L'insuffisance du concept de justice environnementale s'inscrit dans le cadre des débats modernes sur les rapports établis entre l'homme et la nature, et a pour base la logique dichotomique articulée par la défense de la raison instrumentale et la nature considérée comme source morale. D'où la quête d'un concept moins strict de justice environnementale — à partir de l'épistémologie d'Axel Honneth — capable de prendre en compte les demandes issues du plus grand nombre possible de manifestations d'irrespect social comprenant les rapports sociaux entre les êtres humains et la nature. Par le biais dialectique, il est possible d'envisager ce concept comme la synthèse de ce contexte dichotomique, tout en rendant possible des alternatives de son dépassement. L'apport principal de la construction d'un nouveau regard sur la justice environnementale est de mettre en valeur les démocratisations des relations en société en tant qu'élément fondamental du processus d'intégration sociale basé sur la protection de l'environnement et pour le maintien de droits fondamentaux de l'homme.

**Mots-clés:** Justice Environnementale. Justice Distributive. Théorie de la Reconnaissance.

## INTRODUÇÃO

As reivindicações por justiça ambiental são relativamente recentes na história das sociedades contemporâneas. Somente a partir da década de 1980 tornou-se notória uma forma de discriminação produzida a partir da concentração das conseqüências dos processos de degradação da natureza sob determinados grupos sociais. Os integrantes dos movimentos sociais de luta por justiça ambiental passaram, assim, a denunciar esse tratamento discriminatório, vinculando a necessidade de manutenção dos direitos humanos e fundamentais à questão da proteção do meio ambiente.

A presente tese tem como finalidade construir uma compreensão teórica sobre esse novo fenômeno a partir da teoria do reconhecimento — em especial a desenvolvida por Axel Honneth — com o objetivo principal de alcançar um entendimento amplo acerca dos desafios colocados pela aproximação do debate entre direitos humanos e fundamentais e proteção ambiental, no bojo dos processos de integração das sociedades contemporâneas. A busca por uma perspectiva teórica não é vista aqui como um mero exercício intelectual de produção acadêmica, mas como uma importante chave de desvelamento das dinâmicas morais que têm pautado os debates sobre a proteção ambiental. O enfrentamento desses desafios passa pela possibilidade de interação entre os acontecimentos sociais e o arcabouço teórico-filosófico produzido com o intuito de melhor compreender as relações em sociedade.

A consideração da justiça ambiental como uma demanda social é reveladora de um cenário complexo, envolvendo tanto a temática da justiça quanto a da proteção do meio ambiente. Uma primeira parcela dessa complexidade está posta

no fato de que as discussões sobre a necessidade de proteção da natureza e de manutenção dos direitos aos seres humanos inserem-se no contexto da chamada crise ambiental, colocada em um campo de tensão da modernidade, identificado por Charles Taylor, na obra “As fontes do self”, como sendo, de um lado, a defesa da razão instrumental, que estabelece uma relação utilitária com os elementos da natureza, e, de outro, o que autor identifica como a concepção de natureza como uma fonte moral, ou seja, a possibilidade de buscar na natureza elementos da originalidade humana, capazes de fornecer um conjunto de valores que indiquem o que é igualmente bom para todas as formas de vida.

Apesar de, aparentemente, a crise ambiental gerar um consenso acerca da necessidade da proteção e preservação do meio ambiente, na prática cotidiana das sociedades contemporâneas tal consenso não corresponde à realidade e, ao contrário, o que se percebe é uma disputa em relação à concepção de natureza, muito bem situada no contexto dessa tensão moderna. Com efeito, por um lado se difunde a possibilidade de manutenção dos níveis de produção e consumo pela crença de que as chamadas tecnologias limpas, baseadas na lógica da razão instrumental, serão capazes de diminuir os níveis de degradação e, por outro, a descrença completa nessa perspectiva, pela identificação de que tal postura reforça uma concepção antropocêntrica de mundo, quando apenas uma busca pelo valor moral da natureza seria capaz de nos retirar dessa crise da relação entre seres humanos e meio ambiente.

As reivindicações por justiça ambiental caracterizam-se pela percepção de que há uma má distribuição dos bens e dos riscos ambientais nas sociedades contemporâneas, afetando e até mesmo violando direitos de parcelas mais vulneráveis da população. A justiça ambiental não se confunde com a justiça ecológica, que pretende buscar a correção das formas de atuação humana que levam à degradação da natureza e à extinção de espécies de flora e fauna. Na justiça ambiental, o que se quer, *a priori*, é a superação das desigualdades (im)postas pelo próprio processo de produção capitalista, reveladas pela concentração das conseqüências da degradação da natureza em grupos sociais economicamente fragilizados. Tal superação passaria pela instituição de mecanismos de distribuição dos riscos e bens ambientais.

Diante desse panorama conceitual, não é possível classificar as lutas por justiça ambiental em nenhuma das duas perspectivas envolvidas na tensão moderna. É preciso considerar, primeiramente, que a base dessas demandas tem sido a denúncia da crença tecnológica como a principal vertente responsável pela reprodução de discriminações às parcelas da sociedade economicamente menos favorecidas, que acabam suportando, de forma desigual, os custos ambientais da manutenção dos níveis de produção e consumo. Não há como ignorar, de outro modo, o fato de que há uma dificuldade em se estabelecer um diálogo com aqueles que defendem a natureza como uma fonte moral, já que essa é uma concepção que projeta na figura do ser humano a responsabilidade pela situação de degradação em que o planeta se encontra atualmente, sendo considerada a luta por justiça ambiental, sob esse ponto de vista, um desvio do foco dos debates acerca da preservação do meio ambiente, na medida em que vincula essa questão à manutenção de direitos direcionados unicamente aos seres humanos.

Assim, ao aproximar o debate da violação dos direitos humanos e fundamentais com os processos de degradação da natureza, a temática da justiça ambiental coloca-se em um ponto mediano dessa tensão moderna, uma vez que não se identifica integralmente com os diagnósticos e soluções apontadas por nenhuma das duas visões. O principal desafio posto ao debate da justiça ambiental é a superação dos problemas que interligam justiça social e proteção da natureza, de modo que o processo de integração social seja realizado pelo aprofundamento das relações democráticas. Para tanto é preciso que o sistema de garantias de direitos seja preservado, sob pena de gerar um risco permanente ao processo de legitimação do Estado Democrático de Direito pelo abalo na realização das autonomias pública e privada dos sujeitos.

Ocorre que, em nenhuma das perspectivas que buscam saídas à crise ambiental, é possível encontrar o debate da democracia como um elemento essencial, o que inviabiliza uma concepção de justiça que esteja limitada a um desses vieses, pois a condição indispensável para sua concretização é a existência de uma fundamentação democrática no tratamento das questões ambientais como forma de garantir tanto a proteção da natureza como a manutenção dos direitos humanos e fundamentais.

Uma segunda parcela do cenário de complexidade, focada nos debates contemporâneos sobre a justiça, encontra-se a problematização principal desse trabalho. Na modernidade, a busca por uma igualdade distributiva ganhou centralidade, principalmente pela conseqüência da acumulação de riquezas, própria do sistema econômico do capitalismo. O Estado Social chamou para si a responsabilidade de instituir mecanismos redistributivos como forma de melhoria das condições de vida em sociedade, impulsionando ainda mais a perspectiva da distribuição como um elemento indispensável aos debates da justiça. Mesmo nas teorizações mais contemporâneas sobre o assunto, em que a democracia passou a ser uma preocupação de primeira ordem, a questão da justiça distributiva continua sendo um dos principais desafios para a busca de igualdade material nas sociedades capitalistas.

A trajetória teórica construída até o presente momento, acerca da compreensão sobre a justiça ambiental, segue essa mesma linha, considerando a questão a partir da ótica de que é necessário instituir mecanismos distributivos dos riscos e dos bens ambientais. Ainda que o debate da democratização da participação nos processos decisórios institucionais tenha sido acrescido ao longo do caminho ao lado da perspectiva distributiva, o que se questiona é até que ponto essa leitura teórica dominante é suficiente para uma compreensão satisfatória desse novo fenômeno da justiça ambiental. O debate distributivo alcança todos os modos de produção de injustiças no contexto das relações entre seres humanos e natureza?

A hipótese desenvolvida nessa tese é de que a justiça distributiva reduz a complexidade das relações em sociedade, no sentido de que, ao buscar a materialização das demandas por justiça para que possam ser passíveis de distribuição, acaba ignorando muitos elementos importantes para a compreensão da geração de injustiças, reduzindo o quadro de identificação dos processos de desrespeito social. Especificamente no que tange à justiça ambiental, destacam-se as formas de desrespeito ocasionadas pelas próprias tentativas de proteção da natureza, que não são abarcadas pelas análises distributivas das injustiças ambientais que, atualmente limitam-se às denúncias de processos de degradação concentrados em determinadas parcelas da população.

A base teórica de sustentação dessa hipótese, que leva a uma ampliação da concepção de justiça ambiental a partir da teoria do reconhecimento, é a obra de Axel Honneth. O diagnóstico de Honneth é de que toda a tradição da teoria crítica percorre uma trajetória de análise de identificação dos processos de injustiças sociais com a dinâmica predominante da instrumentalização das relações em sociedade, destacando sempre, como força motriz das desigualdades, os avanços capitalistas da tecnologia e da ciência em detrimento de uma análise sobre as condições de realização dos processos de intersubjetividade, responsáveis pela formação identitária dos sujeitos sociais.

Para enfrentar tal desafio, o autor parte da concepção de que o processo de integração social é determinado pelas formas de reconhecimento estabelecidas na modernidade: a do amor, a do direito e a da comunidade de valores. Toda a produção de injustiças estaria vinculada à negação de uma dessas formas de reconhecimento, que Honneth identifica como patologias sociais. Sob esse ponto de vista, uma má distribuição em sociedade é gerada por uma dinâmica de recusa de reconhecimento. Mecanismos de redistribuição podem amenizar temporariamente a situação de uma distribuição não igualitária, mas não resolve a ofensa moral daquele que teve sua condição de partícipe da sociedade rejeitada. As lutas sociais, de acordo com Honneth, são impulsionadas por essas experiências de desrespeito e têm como principal consequência o progresso moral das relações sociais, já que almejam o aumento do nível de integração social a partir da luta por reconhecimento. Portanto, ainda que as bandeiras reivindicatórias apontem para um quadro de redistribuição, há uma busca por reconhecimento impulsionada a partir de um ponto de vista moral.

O que se pretende demonstrar, ao longo da estruturação do trabalho, é de que forma esse olhar da teoria do reconhecimento pode contribuir para a construção de uma concepção de justiça ambiental mais ampla. Por um lado, a concentração dos riscos ambientais passaria a ser analisada sob o ponto de vista de que as populações economicamente vulneráveis suportam mais os problemas da degradação ambiental pela existência de uma recusa de reconhecimento, muitas vezes legitimada pelo próprio poder institucional, que as encaminha a essa situação. Por outro, as manifestações de desrespeito aos direitos humanos e fundamentais,



com base em argumentações de que há uma prioridade na proteção da natureza, também representam processos de reconhecimento recusado, que devem fazer parte da concepção de justiça ambiental, já que também provocam uma quebra das relações de reciprocidade de direitos. A importância dessa ampliação conceitual é a que ela gera um novo olhar sobre as questões ambientais, retirando-as do campo de um consenso inquestionável sobre a necessidade de proteção e preservação da natureza a qualquer custo.

A estruturação dos capítulos foi organizada de modo que os pressupostos do debate acerca das teorias da justiça antecedessem a contextualização da concepção de justiça ambiental e os limites de uma abordagem meramente distributiva. Assim, o primeiro capítulo cumpre a finalidade de apresentar um panorama sobre as bases teóricas de discussões sobre a justiça, enfocando o lugar da questão distributiva nas principais correntes de pensamento sobre a temática. A importância desse panorama dá-se, não só pela possibilidade de compreensão das prioridades históricas contempladas nessas discussões mas, principalmente, pela demonstração da insuficiência dessas perspectivas para tratar da questão ambiental. Nesse capítulo optou-se metodologicamente pela limitação a alguns autores representativos das principais correntes que discutem a questão da justiça. Assim, partiu-se da obra de John Rawls como marco teórico fundamental desse debate a partir da década de 1970, representativo do pensamento liberal. Contrapondo-se às suas idéias, destacam-se as obras dos comunitaristas Michael Sandel e Michael Walzer. Finalmente, para representar o multiculturalismo, a obra de Charles Taylor que impulsiona os debates sobre reconhecimento.

No segundo capítulo o caminho percorrido é o da trajetória de consolidação das lutas por justiça ambiental e do movimento de teorização dessa perspectiva a partir das teorias discutidas no capítulo anterior. Aborda-se, em um primeiro momento, a consolidação histórica dos movimentos sociais que deflagraram essa nova demanda, especialmente vinculada às lutas dos afro-descendentes, já que esses foram os grupos prioritariamente atingidos nos EUA, onde surgiram os primeiros conflitos dessa ordem. Em um segundo momento, destaca-se a expansão dos movimentos de luta por justiça ambiental e seus embates com os movimentos ambientalistas, gerando inúmeras controvérsias e disputas acerca da concepção de

natureza. A última parte do capítulo é dedicada ao estudo dos fundamentos éticos dessas concepções de natureza a partir de uma sistematização das correntes da ética ambiental decorrente da análise dos conflitos entre movimentos de luta por justiça social e movimentos ambientalistas. Por fim, analisam-se as possibilidades teóricas de abordagem da questão da justiça ambiental (concebida sob a ótica da distributividade), surgidas a partir dos horizontes postos pelas concepções liberais e comunitárias de justiça.

O último capítulo é destinado à construção de uma compreensão sobre a justiça ambiental, a partir dos marcos da teoria do reconhecimento. Primeiramente, são feitos apontamentos sobre a insuficiência da perspectiva distributiva como conceito central de justiça ambiental, utilizando-se, para tanto, os aportes teóricos da obra de Iris Marion Young que identifica os principais problemas que envolvem a abordagem do paradigma da justiça distributiva. Posteriormente, o debate entre redistribuição e reconhecimento é analisado a partir do diálogo travado entre Axel Honneth e Nancy Fraser, como forma de se estabelecer uma concepção de justiça pautada pela lógica do reconhecimento. Ao contrário da posição monista de Honneth, Fraser defende uma perspectiva dualista ao considerar a existência de conflitos pautados, tanto por demandas distributivas, como por demandas de reconhecimento.

Enfrentadas e confrontadas as divergências teóricas, passa-se à tentativa de superação dos limites do paradigma distributivo desde um ponto de vista da teoria do reconhecimento. Nesse ponto, dois casos concretos, que envolvem tanto a violação de direitos humanos e fundamentais como a questão da proteção da natureza, são descritos como forma de demonstrar a insuficiência empírica da perspectiva distributiva e são, em seguida, analisados dentro dos horizontes da teoria do reconhecimento como forma de revisitar os elementos conceituais da justiça ambiental.

Por fim, há que se falar da pretensão de originalidade da presente tese contemplada pela superação das leituras tradicionais acerca da justiça distributiva, quando da análise teórica da justiça ambiental a partir dos aportes do

reconhecimento, como forma de sustentar uma perspectiva democrática de proteção da natureza em harmonia à garantia dos direitos humanos e fundamentais.

# CAPÍTULO 1 PANORAMA CONTEMPORÂNEO DOS DEBATES SOBRE JUSTIÇA: CONTRIBUIÇÕES NECESSÁRIAS À CONSOLIDAÇÃO DAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS

## 1.1 Considerações iniciais

A consolidação do sistema econômico do capitalismo, calcado no paradigma científico da razão instrumental, tornou-se peça fundamental no entendimento da produção de injustiças nas sociedades modernas. A acumulação da riqueza e o conseqüente aumento das desigualdades sociais passaram a ser os grandes desafios a serem enfrentados nas sociedades modernas.

A partir da II Guerra Mundial, em especial, soma-se a esses desafios a busca por uma (re)fundamentação democrática para as sociedades contemporâneas<sup>1</sup>, muito mais complexa do que o debate que havia predominado até então. Passa a ser reconhecido que a vinculação entre Estado de Direito e democracia guarda a necessidade legitimadora da realidade normativa que sustenta as relações em sociedade. Não há como alcançar qualquer padrão cooperativo de convivência social sem que o valor da democracia seja posto como pilar básico das relações públicas e privadas. A consolidação de práticas democráticas, no contexto dos Estados contemporâneos, não se refere apenas à forma como os direitos são assegurados ou na determinação formal dos arranjos institucionais, mas, acima de tudo, à configuração de condições de integração social, legitimadas pela garantia do exercício das autonomias pública e privada<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Na América Latina e no Leste Europeu a demanda pelo debate da democratização tem início na década de 1980 e consolida-se na década de 1990, quando se estabelecem as condições institucionais de implementação de políticas de transição pós os regimes autoritários. O que predomina, no entanto, nas teorias da transição para a democracia, não é uma abordagem normativa. Nesse trabalho, o debate da democracia está sendo desenvolvido sob o ponto de vista das leituras normativas que estabelecem as relações entre Estado e sociedade. Para uma abordagem mais detalhada sobre as teorias democráticas de transição: AVRITZER, Leonardo. **A moralidade da democracia**. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: UFMG, 1996. Em especial o capítulo 6.

<sup>2</sup> Habermas contextualiza esse debate no âmbito do campo de tensão entre soberania popular e direitos humanos, destacando a imprescindibilidade de uma coexistência legítima entre eles: "Não há direito algum sem a autonomia privada de pessoas do direito. Portanto, sem os direitos

Por um lado, os direitos fundamentais constituem-se como uma proteção aos indivíduos (tanto em relação ao próprio Estado, como em relação aos seus parceiros de interação) para que possam colocar em prática seus planos de vida, configurando-se um campo de ação a partir de uma autonomia privada que estabelece uma parte do processo democrático. Por outro, tem-se a legitimação democrática do espaço de instituição e manutenção desses direitos pelo exercício do princípio da soberania popular, ou seja, “[...] as pessoas do direito só podem ser autônomas à medida que lhes seja permitido, no exercício de seus direitos civis, compreender-se como autores dos direitos aos quais devem prestar obediência [...]”<sup>3</sup>.

Nesse contexto, os debates sobre a justiça buscarão as condições institucionais e sociais adequadas de integração, no sentido da realização dessas autonomias e, portanto, da vinculação necessária entre Estado de Direito e democracia<sup>4</sup>. Partindo de pressupostos diferenciados, as teorias contemporâneas da

---

fundamentais que asseguram a autonomia privada dos cidadãos, não haveria tampouco um *medium* para a institucionalização jurídica das condições sob as quais eles mesmos podem fazer uso da autonomia pública ao desempenharem seu papel de cidadãos do Estado. Dessa maneira autonomia privada e a pública pressupõem-se mutuamente, sem que os direitos humanos possam reivindicar um primado sobre a soberania popular, nem essa sobre aquele”. HABERMAS, Jürgen. Sobre a coesão interna entre Estado de direito e democracia. In: **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002. pp. 285-97. p. 293.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 290.

<sup>4</sup> Importa mapear, nesse momento, as concepções de democracia que têm sido desenvolvidas contemporaneamente e que apresentam em suas considerações formas de relacionar ou priorizar as autonomias pública e privada. Como já salientado, a autonomia pública está ligada ao exercício do princípio da soberania popular e autonomia privada vincula-se à garantia dos direitos e liberdades fundamentais dos indivíduos. Como ponto de partida, tem-se a democracia liberal, também chamada de democracia dos modernos. Nessa concepção prioriza-se, em resumo, o cerne dois direitos e liberdades individuais, resolvendo a questão da legitimidade pelo viés da democracia representativa. Opondo-se a essa primeira concepção, surgem outras duas: a republicana e a procedimentalista, que voltam seu foco para a questão da formação democrática da vontade. De acordo com Axel Honneth, “[...] o republicanismo enfoca o ideal antigo de negociação intersubjetiva acerca de assuntos públicos como parte essencial da vida dos cidadãos; já na perspectiva procedimentalista não são as virtudes cívicas dos cidadãos que motivam o processo de formação democrática da vontade, mas sim procedimentos moralmente justificados. No primeiro modelo, o republicanismo, a esfera pública democrática é considerada um meio para a realização do autogoverno de uma comunidade política. No segundo, a esfera pública é entendida como procedimento no qual a sociedade tenta resolver problemas políticos racionalmente de uma maneira legítima”. Uma terceira alternativa à concepção de democracia liberal é a da cooperação reflexiva, desenvolvida por John Dewey e que consegue, segundo Honneth, unificar elementos das duas concepções anteriores, como as noções de procedimentos reflexivos e comunidade política e a combinação da idéia de deliberação democrática com a idéia de fins da comunidade. Isso se torna possível porque quando a democracia é entendida como uma forma reflexiva de cooperação comunitária, os procedimentos democráticos, para que tenham sucesso, precisam ser pressupostos por “[...] uma forma de vida ética democrática que não é ancorada em virtudes políticas, mas na consciência da cooperação social”. Nesse sentido, Honneth destaca que “[...] a teoria democrática

justiça, destacam a imprescindibilidade da democracia como elemento essencial na construção de suas concepções. Ao lado essa idéia, há que se destacar também outro elemento presente nessas distintas abordagens e de relevância primordial para a compreensão desse trabalho: a questão distributiva como uma meta da condição de justiça a ser alcançada nas sociedades atuais.

O objetivo desse capítulo é apresentar o panorama desses debates teóricos sobre a justiça. Inicialmente, discorrer-ser-á sobre uma breve contextualização acerca da produção de injustiças nas sociedades modernas. Posteriormente, será dado enfoque no debate contemporâneo sobre as teorias da justiça, considerando o enfrentamento de três vertentes que marcaram os debates nas últimas décadas: o liberalismo, o comunitarismo e o multiculturalismo. Como demonstrar-se-á no segundo capítulo, todas essas correntes terão influência na consolidação da concepção de justiça ambiental, principalmente no que tange às respostas distributivas buscadas por cada uma delas. Naturalmente, não é possível apresentar todos os autores que trabalham ou já trabalharam essas três temáticas e, por isso, faz-se necessário um esclarecimento acerca das opções metodológicas adotadas para a construção dessa exposição.

O ponto de partida para o desenvolvimento do debate contemporâneo será a obra de John Rawls “Uma teoria da justiça”, publicada em 1971. A referência inicial a tal teoria dá-se pela sua importância no contexto dos debates da filosofia política contemporânea, já que se coloca como o principal marco teórico para a construção de uma concepção de justiça própria às sociedades democráticas. Com isso, acredita-se que fica contemplada a apresentação dos principais marcos teóricos da perspectiva do liberalismo.

Posteriormente, serão apresentadas as controvérsias levantadas pelos comunitaristas, que contestam as premissas teóricas do liberalismo. Optou-se por

---

de Dewey contém uma resposta que abre uma terceira avenida entre as falsas opções de um republicanismo demasiadamente ético e um procedimentalismo vazio, isto é, entender a vida ética democrática como resultado da experiência com a qual todos os integrantes da sociedade poderiam ter se eles se relacionassem cooperativamente por meio de uma justa organização da divisão do trabalho”. HONNETH, Axel. Democracia como cooperação reflexiva. John Dewey e a teoria democrática hoje. In: SOUZA, Jessé (org.). **Democracia hoje**: novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: UnB, 2001. pp. 64-5. p. 85. p. 90.

escolher, como autor principal para caracterizar essas divergências, Michael Sandel, pois, na obra “O liberalismo e os limites da justiça”, concentra suas críticas especialmente à teoria rawlsiana. Outro autor que também será utilizado no tópico do comunitarismo é Michael Walzer, não tanto pelo enfrentamento direto com Rawls, mas pela importância que sua obra “Esferas da Justiça” tem para o aprofundamento das discussões sobre o estabelecimento de critérios justos de distribuição dos bens sociais. Em prol das críticas levantadas à sua obra, John Rawls revê alguns pontos de sua teoria inicial e publica o livro “O liberalismo político”, onde apresenta a reformulação de importantes questões e mantém outras tantas.

Por fim, o multiculturalismo, que surge ao longo da década de 1980, direciona os debates sobre a justiça para os desafios colocados pelas questões das diferenças multiculturais. A temática do multiculturalismo está direcionada às questões operacionais das políticas de Estado, caracterizando uma discussão muito mais vinculada à gestão pragmática das políticas de diferença do que propriamente às implicações teóricas dessa perspectiva. Os principais autores que serão adotados para representar o multiculturalismo são Charles Taylor, pelo valoroso ensaio que ensejou uma série de debates posteriores e, novamente, Michael Walzer, que se identifica quase que integralmente com a postura teórica de Taylor.

A importância do contexto do multiculturalismo, apresentado por esses autores, se dá por duas questões fundamentais: primeiramente porque parece surgir um apaziguamento em relação ao liberalismo, caracterizado por uma aceitação da sociedade liberal, como cenário básico para o aprofundamento das relações democráticas necessárias à convivência multicultural. Depois, porque o debate do reconhecimento social, a partir da identificação das identidades individuais e coletivas, é resgatado, demonstrando a necessidade da inclusão desse parâmetro de discussão nos avanços teóricos em torno da concepção contemporânea de justiça, o que indicará uma ampliação do debate acerca da justiça ambiental no último capítulo.

## 1.2 A produção de injustiças nas sociedades modernas

O ponto de partida para a discussão sobre os padrões de justiça na modernidade tem sido o contexto do sistema econômico capitalista que se configura como um verdadeiro sistema social, já que sua dinâmica não se limita à produção de riquezas, mas contribui também para a determinação de um modo de vida cultural. O fato é que a idéia de justiça moderna apresenta uma vinculação explícita com o princípio da igualdade, consagrado universalmente pelas revoluções burguesas, e o acúmulo de riquezas — como fator essencial de impulsionamento do capitalismo — é obtido por uma lógica que não prima por esse princípio.

Para que haja um processo de acumulação é preciso, primeiramente, que ocorra uma centralização das formas de produção, o que gera um excedente natural de força de trabalho a serviço daqueles que detêm tais meios. A forma historicamente encontrada de desencadear esse processo é por meio da expropriação. Antes da revolução industrial, a principal forma de produção era a terra e foi o processo da sua centralização — que Karl Marx denominou de acumulação primitiva, já que ocorreu ainda dentro do período medieval (ou pré-capitalista) — que determinou a derrocada do sistema feudal e o impulsionamento do capitalismo moderno<sup>5</sup>. Os primeiros expropriados foram, portanto, os camponeses:

Marcam época, na história da acumulação primitiva, todas as transformações que servem de alavanca à classe capitalista em formação, sobretudo aqueles deslocamentos de grandes massas humanas, súbita e violentamente privadas de seus meios de subsistência e lançadas no mercado de trabalho como levas de proletários destituídas de direitos. A expropriação do produtor rural, do camponês, que fica assim privado de suas terras, constitui a base de todo o processo. A história dessa expropriação assume matizes diversos nos diferentes países, percorre várias fases em seqüência diversa e em épocas históricas diferentes<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Karl Marx afirma que “A estrutura econômica da sociedade capitalista nasceu da estrutura econômica da sociedade feudal. A decomposição desta liberou elementos para a formação daquela.” MARX, Karl. O capital: crítica da economia política. Livro I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 828.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 830.



A propriedade, fruto da relação expropriação e apropriação, perdeu seu caráter medieval de usufruto para tornar-se mecanismo de acumulação de capital<sup>7</sup>. O enraizamento dessa perspectiva em nossa tradição moderna é tão forte que o termo secularização, que marca a ruptura para a modernidade, vincula-se, em um primeiro momento, ao movimento expropriatório da Reforma Protestante. Giacomo Marramao afirma que o termo secularização é apenas uma metáfora, se considerarmos a amplitude de significados que adquiriu ao longo do processo de construção da modernidade. No entanto, curiosamente, seu significado etimológico está ligado à “[...] época da Reforma, originariamente em âmbito jurídico (para indicar a expropriação dos bens eclesiásticos em favor dos príncipes ou das igrejas nacionais reformadas)”<sup>8</sup>.

Essa expropriação teve como consequência não apenas o enfraquecimento econômico da Igreja Católica, mas transformou os camponeses, que também acabaram indiretamente expropriados<sup>9</sup>, em uma massa de pessoas com dificuldades concretas de sobrevivência. Karl Marx, ao narrar os processos expropriatórios da Reforma Protestante na Inglaterra afirma que

À época da Reforma, a Igreja Católica era proprietária feudal de grande parte do solo inglês. A supressão dos conventos etc. exotou os habitantes de suas terras, os quais passaram a engrossar o proletariado. Os bens eclesiásticos foram amplamente doados a vorazes favoritos da Corte ou vendidos a preço ridículo a especuladores, agricultores ou burgueses, que expulsaram em massa os velhos moradores hereditários e fundiram seus sítios. O direito legalmente explícito dos lavradores empobrecidos a uma parte dos dízimos da Igreja foi confiscado tacitamente<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Quanto à transformação da concepção de propriedade, Nelson Werneck Sodré destaca que “A propriedade privada, fundada sobre o trabalho pessoal, essa propriedade que solda, por assim dizer, o trabalhador isolado e autônomo às condições exteriores do trabalho, vai ser suplantada pela propriedade privada capitalista, fundada sobre a exploração do trabalho alheio, sobre o assalariado”. SODRÉ, Nelson Werneck. **Fundamentos de economia marxista**. Rio de Janeiro: 1968. p. 52.

<sup>8</sup> MARRAMAIO, Giacomo. **Poder e Secularização**: as categorias do tempo. São Paulo: Unesp, 1995. p. 27.

<sup>9</sup> Hannah Arendt classifica esse acontecimento como o fator mais decisivo para a decadência do sistema feudal: a “[...] expropriação das classes camponesas, consequência imprevista da expropriação dos bens da Igreja e, como tal, o fator isolado mais importante no colapso do sistema feudal”. ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 263.

<sup>10</sup> MARX, op. cit., p. 835.

O acúmulo da riqueza, nos termos da relação expropriação e apropriação, vem acompanhado de uma desigualdade material entre os indivíduos, constituída como condição para o desenvolvimento da economia capitalista moderna:

A expropriação, o fato de que certos grupos foram despojados de seu lugar no mundo e expostos, de mãos vazias, às conjunturas da vida, criou o original acúmulo de riqueza e a possibilidade de transformar essa riqueza em capital através do trabalho. Juntos, estes dois últimos constituíram as condições para o surgimento de uma economia capitalista. Desde o começo, séculos antes da revolução industrial, era evidente que este curso de eventos, iniciado pela expropriação e que dela se nutria, resultaria em enorme aumento da produtividade humana<sup>11</sup>.

Se, por um lado, o excedente de força de trabalho estava pronto para impulsionar a produção e a geração de mais riqueza, para ser acumulada por alguns poucos novamente, por outro, a ciência moderna, identificada com o pensamento de defesa de uma racionalidade instrumental se desenvolveu no sentido de se apropriar, cada vez mais, dos fenômenos naturais e de potencializar sua reprodução como forma de incremento e aumento do sistema produtivo. Esse sistema econômico, baseado na expropriação e vinculado à ciência moderna, se tornou o sustentáculo de grande parte das relações estabelecidas na modernidade e, por isso, a sua identificação como base das problemáticas modernas sobre justiça.

A manutenção de um sistema econômico de massas, que gera acumulação de riquezas para poucos, pode parecer insustentável diante do seu grau de dependência com os “muitos” que não atingem tal benefício. Entretanto, o que é preciso considerar, dentro dessa nova lógica econômica, é que ela vem acompanhada de um conjunto de valores consagrados pelas transformações que deram origem à chamada modernidade e que permitiram ou viabilizaram tanto culturalmente como socialmente a perspectiva capitalista. Horkheimer, um dos mais importantes autores da teoria crítica<sup>12</sup>, ao tratar da dificuldade em explicitar as

---

<sup>11</sup> ARENDT, op. cit., p. 267.

<sup>12</sup> Max Horkheimer desempenhou um papel essencial na consolidação da teoria crítica ao ser um dos fundadores do Instituto de Pesquisa Social ou Escola de Frankfurt. A teoria crítica é freqüentemente identificada com os autores da chamada Escola de Frankfurt. Contudo, é preciso considerar que essa identificação diz respeito, segundo Marcos Nobre, “[...] a um determinado momento e a uma determinada constelação da Teoria Crítica”. De acordo com o autor, é possível identificar a teoria crítica tanto em um sentido amplo como em um sentido restrito. Em sentido amplo, “ela designa um campo que já existia previamente à sua conceituação pelo próprio Horkheimer, isto é, o campo do marxismo”. Por outro lado, “[...] cada interpretação dos princípios orientadores do campo da Teoria Crítica e cada tentativa de se utilizar deles para a compreensão do

injustiças geradas pelo sistema capitalista, afirma a dificuldade de insurreição por parte da própria classe operária. Apesar da clareza das formas de exploração do capitalismo, há sempre um subterfúgio construído para que a realidade se apresente superficialmente:

A produção não está dirigida à vida da coletividade nem satisfaz às exigências dos indivíduos mas está orientada à exigência de poder de indivíduos e se encarrega também da penúria na vida da coletividade. Isso resultou inevitavelmente da aplicação, dentro do sistema de propriedade dominante, do princípio progressista de que é suficiente que os indivíduos se preocupem apenas consigo mesmos. Mas nesta sociedade tampouco a situação do proletariado constitui garantia para a gnose correta. Por mais que sofra na própria carne o absurdo da continuação da miséria e do aumento da injustiça, a diferenciação de sua estrutura social estimulada de cima, e a oposição dos interesses pessoal e de classe, superadas apenas em momentos excepcionais, impede que o proletariado adquira imediatamente consciência disso. Ao contrário, também para o proletariado o mundo aparece na sua superfície de uma outra forma<sup>13</sup>.

O papel do consumo, por exemplo, só pôde ser estabelecido pela sustentação de um conjunto de valoração dessa prática. Não há dúvidas de que um dos grandes feitos da lógica desse sistema econômico de acumulação foi o de ter transformado o consumo em uma prática antropológica de encontro da felicidade e do prazer, o que reforça a idéia do capitalismo como sistema também social. Nesse sentido, o princípio da utilidade deixou de ser primordial, pois a produção passou a objetivar essencialmente a realização das necessidades inicialmente vitais e que, posteriormente puderam ser reinventadas pela própria criatividade humana.

Por isso a avaliação de Baudrillard de que “todo discurso sobre as necessidades assenta numa antropologia ingênua: a da propensão natural para a felicidade”<sup>14</sup>. Para o autor a crença de que a felicidade é alcançável pela abundância do consumo mantém-se na lógica da modernidade porque é pautada pelo debate do mito da igualdade instaurado após as revoluções burguesas. Enquanto para os gregos a felicidade era alcançada pela máxima aproximação das finalidades virtuosas determinadas pela natureza, na modernidade essa felicidade é projetada

---

momento presente a partir dos escritos de Horkheimer da década de 1930 constitui-se em Teoria Crítica em sentido restrito”. NOBRE, Marcos. **A teoria crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 21 e p. 22.

<sup>13</sup> HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. Coleção Os Pensadores. vol. XLVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 123-62. pp. 142-3.

<sup>14</sup> BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 47.

na realização das necessidades firmadas, em um primeiro momento, como biológicas. A busca da felicidade abandona o universo das virtudes para compor o do *animal laborans*<sup>15</sup>. Pouco a pouco tais necessidades tornam-se falseadas pelo individualismo naturalista da busca de uma satisfação inalcançável. A esse respeito, Baudrillard afirma que

As necessidades descrevem um universo tranquilizador de fins e semelhante antropologia naturalista cimenta a promessa da igualdade universal. A tese implícita é a seguinte: perante as necessidades e o princípio de satisfação, todos os homens são iguais, porque todos eles são iguais diante do valor de uso dos objectos e dos bens (se bem que sejam desiguais e se encontrem divididos em relação ao valor de troca). Porque a necessidade se cataloga pelo valor de uso, obtém-se uma relação de utilidade objectiva ou de finalidade natural, em cuja presença deixa de haver desigualdade social ou histórica. Ao nível do bife (valor de uso), não existe proletário nem privilegiado.<sup>16</sup>

A lógica do sistema capitalista impõe um valor econômico aos bens sociais instituindo um processo não só de mercantilização das relações, como também de reificação da categoria bens, que passa a englobar os objetos materiais produzidos, mas também os bens imateriais, como a própria força de trabalho, que adquire uma concepção de mercadoria, com valor econômico, para ser trocada por outras mercadorias igualmente valoradas economicamente. A esse respeito, Marcos Nobre afirma que “dizer que o mercado é o centro em torno do qual se organiza o conjunto da sociedade capitalista significa então dizer que, potencialmente, todo e qualquer bem deve poder ser apreciável, deve poder assumir a forma de uma mercadoria”<sup>17</sup>.

Somado a esse fator não podemos deixar de mencionar que a resignação ao trabalho é também permeada por uma nova projeção valorativa, fruto do embate entre concepções religiosas no contexto da Reforma Protestante. Max Weber, ao desenvolver o ensaio “A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo”, fez uma

---

<sup>15</sup> De acordo com Hannah Arendt, *animal laborans* é a condição humana ligada à realização das necessidades biológicas. De acordo com a autora, no processo de consolidação da sociedade de consumo, há uma inversão das condições humanas, passando a ter destaque o *animal laborans* e sua maior característica: a efemeridade do ato de consumir. A perda do princípio da utilidade, proporcionada pela ênfase nos processos de fabricação, coloca em xeque as concepções de mundo do *homo faber*, como a construção de objetos duráveis, e passa a delinear e caracterizar finalidades muito mais próximas do *animal laborans*, como a busca pela abundância ou a “[...] interminabilidade da produção que só pode ser garantida se os seus produtos perderem o caráter de objetos de uso e se tornarem cada vez mais objetos de consumo”. ARENDT, op. cit., p. 138.

<sup>16</sup> BAUDRILLARD, op. cit., p. 48.

<sup>17</sup> NOBRE, op. cit., p. 26.

análise de como as correntes protestantes acabaram instituindo culturalmente uma nova relação entre religião e riqueza, ou ainda, entre religião e trabalho<sup>18</sup>.

Enquanto para a tradição escolástica medieval a geração de riqueza pelo trabalho excedido no estrito cumprimento das necessidades vitais seria um impulso de avareza e ganância, na tradição protestante o trabalho passa a ser visto como uma conduta moral indispensável para o cumprimento de um dever divino. Esse é o motivo de Max Weber ter tratado tal perspectiva como “ética”, já que essa concepção vai além da defesa de adoção de técnicas de impulsionamento dos negócios, para tornar-se uma “[...] máxima de conduta de vida eticamente coroada”<sup>19</sup>. A lógica do papel do ser humano na sociedade é completamente invertida, tal qual demonstra a passagem a seguir:

A perda de tempo é, assim, o primeiro e em princípio o mais grave de todos os pecados. Nosso tempo de vida é infinitamente curto e precioso para “consolidar” a própria vocação. Perder tempo com sociabilidade, com “conversa mole”, com luxo, mesmo com sono além do necessário à saúde – seis horas, no máximo oito horas – é absolutamente condenável em termos morais. [...] o tempo é infinitamente valioso porque cada hora perdida é trabalho subtraído ao serviço da glória de Deus. Sem valor, portanto, quando não diretamente condenável, é também a contemplação inativa, ao menos quando feita às custas do trabalho profissional.<sup>20</sup>

Trabalhar e produzir é, nessa perspectiva, atender ao chamado de Deus e, portanto, também se vincula à busca de felicidade. Não é por menor motivo que Weber a chamou de ascetismo intramundano, no sentido de que a realização da virtude ou a plenitude da vida moral estão, nas concepções amplas do

---

<sup>18</sup> É importante frisar que esse novo modo de agir diante da riqueza e do trabalho não foi uma consequência intencional da Reforma Protestante, mas que acabou enraizando-se como um reflexo natural das novas concepções religiosas desenvolvidas após a Reforma. Weber, nesse sentido, destaca que “eles não foram fundadores de sociedades de ‘cultura ética’ nem representantes de anseios humanitários por reformas sociais ou ideais culturais. A salvação da alma, e somente ela, foi o eixo de sua vida e ação. Seus objetivos éticos e os efeitos práticos de sua doutrina estavam ancorados aqui e eram, tão-só, consequências de motivos puramente religiosos. Por isso temos que admitir que os efeitos culturais da Reforma foram, em boa parte, – talvez até principalmente, para nossos específicos pontos de vista – consequências imprevistas e mesmo indesejadas do trabalho dos reformadores, o mais das vezes bem longe, ou mesmo ao contrário, de tudo o que eles próprios tinham em mente”. WEBER, op. cit., p. 81.

<sup>19</sup> E, segundo Weber, “é nesse sentido específico que o conceito de ‘espírito do capitalismo’ é utilizado aqui”. WEBER, op. cit., p. 45.

<sup>20</sup> Ibidem, pp. 144-5.

protestantismo, vinculadas ao cumprimento desse dever divino de trabalhar e produzir<sup>21</sup>.

Diante desse panorama é compreensível que o enfoque das análises sobre a produção de injustiças tenha se encaminhado para um debate sobre a distribuição dos bens na sociedade, já que em primeiro lugar o processo de reificação<sup>22</sup> transforma todos os bens existentes (materiais ou imateriais) em mercadorias valoradas economicamente e, em segundo lugar, a prática da acumulação desses bens tidos como riquezas leva a uma percepção imediata de que a desigualdade, criada por tal perspectiva, afeta diretamente a condição material de sobrevivência dos seres humanos, só podendo ser resolvida pela inserção de critérios distributivos que possam criar condições mais igualitárias de relacionamento social. Como será visto a seguir, todos os debates desenvolvidos pelas teorias da justiça que dominaram o cenário teórico a partir da década de 1970, destacam a perspectiva distributiva como uma meta de justiça a ser alcançada e controlada pelo próprio Estado.

---

<sup>21</sup> Weber destaca que “o radical desencantamento do mundo não deixava interiormente outro caminho a seguir a não ser a ascese intramundana. Para comunidades que não quisessem ter nada a ver com os poderes políticos e seu ‘que fazer’, daí resultou, externamente mesmo, que essas virtudes ascéticas confluíram para o trabalho profissional”. WEBER, op. cit., p. 135.

<sup>22</sup> O conceito de reificação foi desenvolvido nos horizontes da teoria crítica, principalmente, por Georg Lukács em 1925 nos ensaios publicados sob a nomenclatura de História e consciência de classe. De acordo com Axel Honneth há muitas facetas e possibilidades envolvidas na conceituação dessa expressão. Em especial no âmbito da ética ou da filosofia moral é possível afirmar que se “[...] habla de ‘reificación’ o de procesos relacionados en un sentido decididamente normativo: esto significa un comportamiento humano que quebranta nuestros principios morales o éticos en tanto otros sujetos no son tratados de acuerdo con sus cualidades humanas, sino como objetos insensibles, inertes, es decir, como ‘cosas’ o ‘mercancías’; y los fenómenos empíricos a los que esos análisis referencia abarcan tendencias tan disímiles como el creciente alquiler de vientres, el surgimiento de un mercado de relaciones amorosas o la expansión explosiva de la industria del sexo”. HONNETH, Axel. **Reificación**: um estudio en la teoría del reconocimiento. Buenos Aires: Katz, 2007. p.17.

### 1.3 “Uma teoria da justiça”: o liberalismo igualitário de John Rawls

#### 1.3.1 Contexto histórico de surgimento das demandas por “Uma teoria da justiça”

A obra “Uma teoria da justiça” é resultado do aprofundamento e sistematização dos estudos que John Rawls já vinha apresentando desde o final da década de 1950. Ou seja, “Uma teoria da justiça” caracteriza-se por uma reflexão que perpassa mais de uma década da sociedade norte-americana em que grandes transformações econômicas, políticas e sociais aconteceram.

É importante destacar, ainda que rapidamente, alguns importantes aspectos da conjuntura norte-americana vivida por John Rawls durante a elaboração das principais bases teóricas de “Uma teoria da justiça”. Economicamente, o mundo passava pela chamada Era de Ouro da modernidade, compreendida no período do pós-guerra, mais especificamente entre os anos de 1947 a 1973<sup>23</sup>, que ficou caracterizada pelo enorme crescimento econômico e aumento desmesurado da capacidade de consumo em todo o mundo e, especialmente, nos países capitalistas desenvolvidos. Para os EUA, entretanto, esses anos gloriosos do capitalismo foram sentidos de uma forma peculiar, principalmente a partir de meados da década de 1950 e durante a década de 1960, quando Eric Hobsbawm afirma que os EUA cresceram em um ritmo muito aquém dos demais países. De acordo com o historiador,

[...] para o EUA essa foi, econômica e tecnologicamente, uma época mais de relativo retardo que de avanço. A distância entre eles e outros países, medida em produtividade por homem-hora, diminuiu, e se em 1950 desfrutavam de uma riqueza nacional (PIB) per capita que era o dobro da França e da Alemanha, mais de cinco vezes a do Japão, e mais da metade maior que a Grã-Bretanha, os outros Estados se aproximavam rapidamente, e continuaram a fazê-lo nas décadas de 1970 e 1980.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> HOBBSAWM, Eric. **A era dos extremos**: o breve século XX, 1914-1991. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 18

<sup>24</sup> Ibidem, p. 254.

A peculiaridade da economia norte-americana, nesse período histórico, pode ser explicada pelo fato do impulsionamento de seu sistema capitalista ter acontecido enquanto os demais países europeus encontravam-se envolvidos na II Grande Guerra Mundial. Assim, havia de toda forma, uma situação *avant la lettre*, vivida pelos norte-americanos, que adiantou os sinais da crise que, mais tarde, seriam vividos em todo o mundo. O desequilíbrio da economia norte-americana durante os anos de 1960 foi marcado, principalmente, pela escassez de mão de obra, quando a “[...] a porcentagem de pessoas empregadas na manufatura passou a declinar a partir de 1965, e muito mais nitidamente após 1970 [...]”.<sup>25</sup> Essa situação levou a uma explosão dos salários e à diminuição dos lucros e da produtividade. Os demais países do capitalismo desenvolvido passaram por essa situação apenas no final dos anos de 1970. Os EUA, portanto, se anteciparam nesses sintomas tornando-se uma exceção para o contexto da Era de Ouro.

Tais antecipações não ocorreram só no campo econômico, mas tiveram reflexo também na estrutura social do país, com a organização dos movimentos sociais que colocaram em pauta o debate da igualdade de direitos em uma nova perspectiva jurídica e sociológica, principalmente os movimentos negro e feminista. Apesar da explosão da organização estudantil em todo o mundo a partir dos acontecimentos de maio de 1968, na França, seguidos de uma série de reivindicações pela melhoria salarial<sup>26</sup>, os movimentos sociais norte-americanos passaram a se organizar ainda na década de 1950.

Com efeito, os conflitos raciais aumentaram consideravelmente a partir de meados da década de 1950, quando se articulam os movimentos negros, como os *Black Power* e Panteras Negras, reivindicando igualdade de tratamento e o fim das leis segregacionistas que predominavam em muitos dos estados norte-americanos<sup>27</sup>. Uma das conseqüências mais importantes da luta dos movimentos negros norte-americanos foi a promulgação da Lei dos Direitos Civis em 1964 que, pelo menos

---

<sup>25</sup> HOBBSAWM, op. cit., p. 296.

<sup>26</sup> Hobsbawm destaca que “O efeito mais imediato da rebelião estudantil européia foi uma onda de graves operárias por maiores salários e melhores condições de trabalho”. Ibidem, p. 296.

<sup>27</sup> Cf. GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo: Loyola, 2000.



em termos jurídico-formais, foi um passo indispensável na luta contra a discriminação racial no país.

Outra importante luta social por igualdade, o movimento feminista, foi rearticulado no início dos anos de 1960, entrando em cena na conjuntura política norte-americana. Diferentemente da população negra, que se encontrava em uma situação de desvantagem econômica em relação à população branca, o movimento feminista norte-americano, desse período, concentrou-se dentre as mulheres da classe média, que se preocupavam basicamente “[...] com a questão de como a mulher pode combinar carreira ou emprego com casamento ou família, um problema fundamental apenas para as que tinham essa opção, inexistente então para a maioria das mulheres do mundo e para todas as pobres”<sup>28</sup>.

Mesmo com todas as suas diferenças, esses movimentos sociais foram pioneiros, em meio a uma época de grande crescimento econômico no mundo inteiro, na rearticulação de demandas por igualdade nos EUA, antecipando um nível de organização da sociedade civil que aconteceria mais tarde em outros países do mundo.

Apesar da apresentação de uma obra eminentemente teórica, com a adoção de um ponto de partida pautado na alta capacidade de abstração e que, portanto, pouco faz referência aos conflitos sociais concretos, John Rawls fez parte dessa conjuntura de transformações da sociedade norte-americana e desenvolveu a reflexão de que, no campo teórico, as concepções clássicas de justiça, especialmente aquelas vinculadas ao utilitarismo<sup>29</sup>, eram incapazes de apresentar uma base moral apta a apontar saídas aos conflitos da sociedade que, no fundo,

---

<sup>28</sup> HOBBSAWM, op. cit., p. 311.

<sup>29</sup> O intuicionismo é apontado por John Rawls, ao lado do utilitarismo, como uma concepção clássica de justiça. Entretanto, sua principal crítica é exatamente a impossibilidade das correntes intuicionistas estabelecerem um sistema de regras já que não existem critérios para sopesar os valores, isto porque, de acordo com o filósofo, o intuicionismo é “[...] é a doutrina segundo a qual há um conjunto irreduzível de princípios básicos que devemos pesar e comparar perguntando-nos qual equilíbrio, em nosso entendimento mais refletido, é o mais justo”. Para Rawls não há como escapar completamente dessa perspectiva, já que “[...] qualquer visão ética precisa confiar até certo ponto na intuição em muitos casos”. A própria concepção de justiça de Rawls necessitará, em muitos momentos dessa noção intuitiva. RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 37 e 43. Pelo tratamento generalista dado por Rawls a essa perspectiva, a crítica à concepção clássica será feita, nesse trabalho, a partir do enfoque das correntes utilitaristas.

apresentavam demandas por justiça. De fato, tal como destaca Carlos Henrique Cardim, a contribuição teórica de Rawls, foi muito bem aceita naquele momento político vivido pelos norte-americanos, principalmente por parte dos que defendiam a intervenção social das instituições estatais: “Nesse contexto é que a obra *Uma teoria da justiça* de Rawls atuou no sentido de reagrupar e fortalecer os *liberals* (social-democratas)”<sup>30</sup>.

A angústia teórica de Rawls parece partir do fato de que as instituições de uma sociedade precisam estar fundamentadas moralmente de tal forma que possam cumprir o papel de garantir soluções democráticas. Por essa razão, Rawls apresentou como objetivo principal de sua obra:

[...] formular uma concepção de justiça que fornecesse uma alternativa razoavelmente sistemática ao utilitarismo, que, de uma forma ou de outra, dominou por um longo tempo a tradição anglo-saxã do pensamento político. A razão principal para buscar essa alternativa é, no meu modo de pensar, a fragilidade da doutrina utilitarista como fundamento das instituições da democracia constitucional. Em particular, não acredito que o utilitarismo possa explicar as liberdades e direitos básicos dos cidadãos como pessoas livres e iguais, uma exigência de importância absolutamente primordial para uma consideração das instituições democráticas<sup>31</sup>.

Para entender melhor os problemas levantados por John Rawls, em relação especialmente ao utilitarismo, é preciso apresentar a idéia central dessa teoria ética a partir de sua base moral, que é pautada pelo princípio da utilidade, ou seja,

<sup>30</sup> Carlos Cardim chega a essa conclusão depois de destacar a crise econômica e social dos EUA da década de 1960: “O igualitarismo de Rawls veio dar novo alento aos social-democratas (*liberals*) americanos. Como, em 1965, as famílias consideradas pobres compusessem 17,3% da população, o nível mais alto da história americana, a celeuma provocada pelo fato levou o presidente em exercício (Lyndon Johnson) a lançar novos programas de assistência, em decorrência do que os dispêndios correspondentes rapidamente alcançaram montantes da ordem de US\$ 400 bilhões anuais”. CARDIM, Carlos Henrique. Apresentação. In: RAWLS, John. **O liberalismo político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000. pp. 6-7.

<sup>31</sup> RAWLS, Prefácio à edição brasileira, op. cit., p. XIV. É importante observar que o utilitarismo serviu como base de fundamentação, principalmente ao longo da década de 1930, às políticas de bem-estar social nos EUA, no que tange especialmente às regras distributivas. De acordo com Brian Barry, “El marco era propicio para el desarrollo de la economía del bienestar a lo largo de los lineamientos utilitaristas que culminan con el libro de A. C. Pigou *The Economics of Welfare* [publicado em 1932]. Si simplemente tomáramos el producto en un momento y lo distribuyéramos de cualquier manera que maximizara la utilidad agregada derivable de esa cantidad, romperíamos completamente la conexión entre la producción y la distribución. Lo que cada persona recibiera, estaría relacionado con su capacidad para convertirlo en utilidad y no tendría relación en absoluto con la contribución que esa persona hubiese realizado para producirla. Pigou siguió la tradición utilitarista y sostuvo que una distribución igual del ingreso tendría la mejor probabilidad de maximizar la utilidad”. BARRY, Brian. **Teorías de la justicia**. Trad. Cecilia Hidalgo. Barcelona: Gedisa, 1995. p. 192.

defende a possibilidade de realização da maior felicidade ou satisfação de desejos para o maior número de pessoas. Existem diversas manifestações teóricas do utilitarismo. John Stuart Mill, um de seus principais teóricos, por exemplo, vinculou sua visão de interesse ou vantagem à idéia de prazer. Para ele, o princípio da utilidade ou da maior felicidade é

[...] o fim último, com referência ao qual e pelo qual todas as outras coisas são desejáveis (quer consideremos nosso próprio bem ou de outras pessoas), é uma existência tão isenta quanto possível de dor e tão rica quanto possível de gozos, tanto do ponto de vista da quantidade como da qualidade<sup>32</sup>.

Rawls parte do pressuposto, para desenvolver uma crítica ao utilitarismo, de que a estrutura de uma teoria ética é definida pela forma como consegue articular seus dois principais conceitos: o justo e o bom. Assim, em linhas gerais, é possível afirmar que o que há em comum entre as diferentes versões do utilitarismo é a adoção prioritária do bom (concebido a partir do princípio da utilidade) sobre o justo, que teria sua validade assegurada por regras secundárias, adotadas apenas pela “[...] grande utilidade social em segui-las na maioria dos casos e em permitir sua violação apenas em circunstâncias excepcionais”<sup>33</sup>. Ou seja, o sistema de direitos instaurado em uma sociedade, a partir desse ponto de vista, pode ser violado sob uma justificativa de maximização das vantagens sociais sem que isso represente, para os utilitaristas, uma injustiça.

Isto se torna possível porque o utilitarismo pode ser caracterizado como uma teoria ética do tipo teleológica, ou seja, relaciona a “[...] obrigação moral (o que devemos fazer) com as conseqüências de nossa ação; isto é, com a vantagem ou benefício que podem trazer, quer para nós mesmos quer para os demais”<sup>34</sup>. Enquanto uma teoria ética teleológica, o utilitarismo define o bom independentemente da concepção do que é justo, sendo este determinado por um princípio de maximização do bem. Rawls afirma que essa seria a forma mais simples

<sup>32</sup> MILL, John Stuart. **O Utilitarismo**. Trad. Alexandre Braga Massela. São Paulo: Iluminuras, 2000. p. 35.

<sup>33</sup> RAWLS, op. cit., p. 30.

<sup>34</sup> VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. Trad. João Dell’Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 198.

de relacionar os dois conceitos (o bom e o justo) e teria como conseqüência dois problemas fundamentais.

O primeiro é o fato de que o justo, limitado à idéia de maximização do bem, será sempre a conseqüência de uma das possibilidades concretas de conceber o bem. O segundo decorre do primeiro: o fato do justo ser sempre conseqüência de uma noção de bem, já definida anteriormente, acaba permitindo que “[...] alguém julgue o bem em cada caso sem indagar se corresponde ao que é justo”<sup>35</sup>. Ou seja, não há uma determinação independente sobre os preceitos do que é justo. A noção de justiça estará sempre vinculada a um “[...] único objetivo que é o de atingir o saldo máximo de satisfações”<sup>36</sup>.

A principal crítica de Rawls, em decorrência desses dois problemas, que colocam a justiça em uma posição secundária no processo de fundamentação moral da sociedade, é que não há uma preocupação em relação à questão de como se distribuem as vantagens dentro desse sistema. O que Rawls alega é que a maximização das satisfações, por si só, não garante sua distribuição de forma eqüitativa. Para demonstrar sua argumentação, o autor utiliza a figura do observador imparcial, utilizada anteriormente por David Hume e Adam Smith<sup>37</sup>, para demonstrar como se daria a organização do sistema de desejos na sociedade e a conseqüente maximização da satisfação social pelas regras secundárias:

É esse observador que é concebido como realizador da necessária organização dos desejos de todas as pessoas num único sistema coerente de desejos; é por meio dessa construção que muitas pessoas se fundem numa só. Dotado de poderes ideais de solidariedade e imaginação, o observador imparcial é o indivíduo perfeitamente racional que se identifica com os desejos dos outros e os experimenta como se fossem de fato seus. Desse modo ele avalia a intensidade desses desejos e lhes atribui seu peso apropriado no sistema único de desejos cuja satisfação o legislador ideal tenta então maximizar com o ajuste das regras do sistema social<sup>38</sup>.

O ato do legislador ideal, ao maximizar a satisfação dos desejos por meio de regras, nada mais é, de acordo com Rawls, do que uma definição da melhor distribuição a partir de preceitos de eficiência administrativa, não considerando se

---

<sup>35</sup> RAWLS, op. cit., p. 27.

<sup>36</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 09.

<sup>38</sup> Ibidem, p. 29.

ocorreu de forma eqüitativa ou não. Mesmo que não tenha ocorrido de forma eqüitativa não será considerada injusta, já que os preceitos de justiça estão intrinsecamente ligados ou comprometidos apenas com a realização máxima das satisfações. Por outro lado, ainda que as regras tenham atingido um patamar de distribuição eqüitativa, essas poderão ser violadas em qualquer tempo, se houver uma fundamentação de que tal violação maximiza as vantagens sociais.

Na visão utilitarista, portanto, “[...] não há razão para que os benefícios maiores de alguns não devam compensar as perdas menores de outros; ou, mais importante, para que a violação da liberdade de alguns não possa ser justificada por um bem maior partilhado por muitos”<sup>39</sup>. Voltando à conjuntura sócio-política norte-americana da época, torna-se claro porque a compreensão das reivindicações de grupos minoritários nem sempre encontraram guarida junto às teorias utilitaristas, pois a violação de seus direitos pode estar justificada pela maximização das satisfações para o maior número de pessoas.

Há uma agravante à situação de grupos minoritários que ainda não possuem reconhecimento social, já que a legitimidade de suas demandas nem sequer faria parte do sistema de desejos aceitos como dados<sup>40</sup>. Assim, se considerarmos a concepção de sociedade da visão utilitarista clássica, destacada por John Rawls como sendo a “[...] administração eficiente de recursos sociais para maximizar a satisfação do sistema de desejos construído pelo observador imparcial a partir dos inúmeros sistemas individuais de desejos aceitos como dados”<sup>41</sup>, não poderia nem se falar de violação de direitos, já que esses não estariam dados, não existiriam e nem teriam chance de existir porque as regras, nessa visão, são apenas uma consequência secundária que tem o objetivo de maximizar aquilo que foi reconhecido pelo sistema de desejos.

Considerando a complexidade das sociedades contemporâneas, é preciso concordar com as críticas levantadas por John Rawls sobre a fragilidade e instabilidade das instituições políticas fundamentadas a partir da visão utilitarista

---

<sup>39</sup> RAWLS, op. cit., p. 28.

<sup>40</sup> O tema do reconhecimento social será trabalhado, nesse capítulo, juntamente com o debate apresentado pelo multiculturalismo e, no último capítulo, de forma mais abrangente e aprofundada.

<sup>41</sup> RAWLS, op. cit., p. 36.

clássica e a conseqüente necessidade de uma alternativa que garanta um sistema social democrático. No próximo tópico a alternativa construída por Rawls a essa perspectiva será examinada de forma mais detalhada.

### **1.3.2 Aspectos elementares para a compreensão da justiça como equidade**

Um dos pontos principais da crítica de John Rawls às teorias utilitaristas é a ausência de prioridade dos preceitos de justiça, o que desencadearia os demais problemas morais levantados pelo autor, principalmente o fato de que a precedência do bem não garantiria padrões de justiça às instituições sociais e, portanto, tais teorias não poderiam ser consideradas como um fundamento adequado para uma sociedade<sup>42</sup> democrática.

Em “Uma teoria da justiça”, Rawls inverte essa lógica com a adoção da característica central da ética kantiana: a prioridade do justo sobre o bom, que passa a ser o principal fundamento moral de sua concepção de justiça<sup>43</sup>. Na visão de John Rawls essa precedência da justiça é essencial para garantir a estabilidade das instituições políticas e fornece à sua teoria um caráter deontológico e não teleológico, como as teorias éticas utilitárias, tendo em vista que “[...] certos limites iniciais são estabelecidos para dizer o que é bom e quais formas de caráter são moralmente dignas, e igualmente que tipos de pessoas os seres humanos deveriam ser”<sup>44</sup>.

O pressuposto kantiano garantiria uma situação de equidade social, já que os princípios de justiça instituiriam limitações aos indivíduos na busca de seus desejos e realizações de forma eqüitativa, sem qualquer possibilidade de violação desses preceitos estabelecidos *a priori*. Dessa forma, de acordo com Rawls, “a

---

<sup>42</sup> Rawls concebe uma sociedade como “[...] uma associação mais ou menos auto-suficiente de pessoas que em suas relações mútuas reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias e que, na maioria das vezes, agem de acordo com elas”. RAWLS, op. cit., p. 4.

<sup>43</sup> O filósofo afirma, nesse sentido, que: “Durante toda a exposição, parti da hipótese de que, em uma sociedade bem-ordenada, as concepções que os cidadãos têm acerca de seu bem estão de acordo com os princípios de justo que são publicamente reconhecidos [...]”. Ibidem, p. 438.

<sup>44</sup> Ibidem, p. 34.

prioridade da justiça se explica, em parte, pela aceitação da idéia de que os interesses que exigem a violação da justiça não têm nenhum valor<sup>45</sup>.

Para assegurar a equidade dos princípios de justiça, Rawls defende que sejam escolhidos em uma situação de abstração máxima das circunstâncias sociais, adotando assim, uma linha teórica contratualista, a partir do estabelecimento de uma posição original hipotética em que nenhuma das classes ou indivíduos seriam beneficiados por sua situação social ou econômica, sendo, por isso, a posição original garantidora de uma concepção de justiça como equidade.

De acordo com Roberto Gargarella, a estratégia rawlsiana de adoção do contratualismo se deve, primeiramente, ao fato de que a tradição política liberal incorpora essa perspectiva de forma significativa como base de fundamentação de suas teses. Em segundo lugar, o contratualismo responde a duas perguntas básicas da teoria moral: quais são as demandas que a moral nos coloca? E por que devemos obedecer a certas regras? Gargarella destaca como respostas da teoria contratualista, respectivamente que: “[...] a moral nos exige que cumpramos aquelas obrigações com as quais nos comprometemos a cumprir [...] o contratualismo sustenta que a razão pela qual devemos obedecer outras regras é a de que nos comprometemos com ele”<sup>46</sup>.

Diante dessas respostas, temos que o mérito das teorias contratualistas é que elas substituem as explicações morais, antes fornecidas por um ponto de vista religioso, de forma que a filosofia encontre uma nova fundamentação de autoridade, que “[...] é vista agora como uma criação dos próprios indivíduos que não pode ser justificada apelando a abstrações ou entidades não humanas”<sup>47</sup>. Esse seria um fio condutor comum às diversas versões do contratualismo, já que como afirma o

---

<sup>45</sup> RAWLS, op. cit., p. 34.

<sup>46</sup> “[...] la moral nos exige que cumplamos aquellas obligaciones que nos hemos comprometido a cumplir [...] el contratualismo sostiene que la razón por la cual debemos obedecer ciertas reglas es la de que nos hemos comprometido a ello”. GARGARELLA, Roberto. **Las teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política**. Barcelona: Paidós, 1999. p. 31.

<sup>47</sup> “[...] es vista ahora como una creación de los propios individuos que no puede ser justificada apelando a abstracciones o entidades no humanas”. GARGARELLA, op. cit., p. 31.

próprio Rawls “há muitas teorias contratualistas possíveis. A justiça como equidade é apenas uma delas”<sup>48</sup>.

A concepção de justiça rawlsiana, no contexto das correntes contratualistas, deve ser identificada como uma linha do liberalismo kantiano, que segundo Álvaro de Vita, se caracteriza por uma moralidade em sentido amplo, ou seja, a adoção de princípios de justiça tem como escopo não só assegurar uma moldura institucional de paz para a realização individual de cada um (moralidade em sentido estrito, própria do contratualismo hobbesiano), mas conceber esse aparato institucional a partir de um fundamento moral em que seja possível a realização de um “[...] sistema eqüitativo de cooperação social”<sup>49</sup>.

Esse sistema eqüitativo de cooperação social depende, a priori, da existência de circunstâncias da justiça, que são definidas por Rawls como “[...] as condições normais sob as quais a cooperação é tanto possível quanto necessária”<sup>50</sup>. São marcadas por uma situação objetiva e outra subjetiva. A objetiva é pautada pela existência de uma condição de escassez moderada (nem abundância nem escassez total) e, a subjetiva, pelo fato de que dentro dessa escassez moderada, possa existir a apresentação de divergências ou conflitos, por parte dos indivíduos, quanto à distribuição de vantagens sociais. Os princípios de justiça são necessários, portanto, para que sejam aplicados pelas instituições estabelecidas socialmente, de modo que forneçam condições estáveis e justas de resolução de tais conflitos distributivos. Ocorre que, tal como destaca Cecília Caballero Lois, as circunstâncias de justiça clamam princípios de justiça, mas não é a situação adequada para que sejam escolhidos, já que

[...] o que ocorre é que, dado o fato de as pessoas (a) encontrarem-se sob as circunstâncias da justiça – leia-se escassez e egoísmo moderados –, (b) reconhecem que, além delas próprias, todas as outras possuem um plano racional de vida e um *senso de justiça*, mas, por outro lado, (c) percebem que este senso não está muito claro e, ainda, (d) na tentativa de realizarem sua *concepção de bem*, os homens podem agir de acordo com seus interesses particulares na distribuição dos benefícios através das

<sup>48</sup> RAWLS, op. cit., p. 131.

<sup>49</sup> VITA, Álvaro de. **Justiça liberal**: argumentos liberais contra o neoliberalismo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993. p. 25.

<sup>50</sup> RAWLS, op. cit., p. 136. Essas circunstâncias da justiça são inspiradas por David Hume em “O tratado da natureza humana”. Conferir nota 3, do capítulo III de “Uma teoria da justiça”.



instituições. Assim, torna-se inviável o aparecimento de quaisquer princípios de justiça numa sociedade marcada por tantas divergências e complexidades<sup>51</sup>.

Para que os princípios de justiça possam cumprir seus desígnios, precisam ser justificados por um processo de escolha eqüitativo que seja capaz de gerar uma aceitação consensual. A posição original, escolhida por Rawls como a interpretação contratualista mais adequada para determinar uma situação inicial de escolha dos princípios de justiça, é totalmente hipotética<sup>52</sup> e deve apresentar uma circunstância de equilíbrio entre as partes<sup>53</sup> de forma que “[...] os princípios escolhidos sejam aceitáveis de um ponto de vista moral, independentemente de quais venham a ser. A posição original é definida de modo a ser um *status quo* no qual qualquer consenso atingido é justo”<sup>54</sup>.

A garantia de uma situação de equidade é obtida pela adoção de uma “noção de justiça procedimental pura”<sup>55</sup>, representada pela idéia de que os participantes dessa situação inicial estariam atrás de um “véu de ignorância”, que cumpre o papel de isolar as partes de sua realidade social ou de suas circunstâncias políticas e econômicas, de forma que ninguém possa ser beneficiado pelas suas

<sup>51</sup> LOIS, Cecília Caballero. **Uma teoria da constituição**: justiça, liberdade e democracia em John Rawls. Tese (Doutorado em Direito) – Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001. p. 174.

<sup>52</sup> Rawls inclusive a define como sendo “[...] um recurso de exposição que resume o significado desses postulados [os princípios de justiça] e nos ajuda a extrair suas conseqüências. Por outro lado, essa concepção é também uma noção intuitiva que sugere sua própria elaboração, de modo que, conduzidos por ela, somos levados a definir mais claramente o ponto de vista a partir do qual podemos melhor interpretar as condutas morais da forma mais adequada”. RAWLS, op. cit., p. 24.

<sup>53</sup> Há um alerta de Rawls quanto à questão das partes: “[...] devemos ter em mente que as partes na posição original são indivíduos definidos teoricamente. As razões para o seu assentimento são fundadas na descrição da situação contratual e na sua preferência pelos bens primários. Assim, dizer que os princípios da justiça seriam adotados é afirmar que essas pessoas, em sua decisão, seriam movidas das maneiras descritas por nossa explicação”. Ibidem, p. 158.

<sup>54</sup> Ibidem, p. 129.

<sup>55</sup> A justiça procedimental pura é aquela que, na ausência de um critério independente para a obtenção de um resultado justo, garante-o pelo estabelecimento de certos limites que, quando seguidos até o fim, determinam um resultado justo qualquer que ele seja. Como na posição inicial não há possibilidade do estabelecimento desse critério independente, Rawls adota a justiça procedimental pura: “A idéia da posição original é estabelecer um processo eqüitativo, de modo que quaisquer princípios aceitos sejam justos. O objetivo é usar a noção de justiça procedimental pura como fundamento da teoria”. RAWLS, op. cit., p. 147. O autor utilizará novamente essa idéia da justiça procedimental pura para estabelecer a melhor forma de distribuição das partes em sociedade. Assim, ele determina que: “Um procedimento eqüitativo traduz a sua equidade no resultado apenas quando é efetivamente levado a cabo. Portanto, a fim de se aplicar a noção de justiça procedimental pura às partes distributivas, é necessário construir e administrar imparcialmente um sistema justo de instituições. Apenas em referência ao contexto de uma estrutura básica justa das instituições econômicas e sociais, é que podemos dizer que existe o pré-requisito do procedimento justo”. RAWLS, op. cit., p. 93.

condições particulares. Bertrand Guillarme destaca o caráter de razoabilidade que a posição original gera a partir da idéia de que o

[...] processo de raciocínio de indivíduos colocados atrás de um véu de ignorância representa hipoteticamente o raciocínio de um cidadão que reconhece a igualdade de estatuto dos outros cidadãos, quer dizer, que representa a deliberação de uma pessoa razoável que procura princípios mutuamente aceitáveis pelas outras pessoas razoáveis<sup>56</sup>.

Por isso, para John Rawls, a posição original, é a situação mais adequada por garantir a liberdade de reflexão racional pelas partes e, também, por estabelecer a possibilidade de igualdades entre todos. Com efeito, Rawls afirma que

Parece razoável supor que as partes na posição original são iguais. Isto é, todas têm os mesmos direitos no processo da escolha dos princípios; cada uma pode fazer propostas, apresentar razões para a sua aceitação e assim por diante. Naturalmente a finalidade dessas condições é representar a igualdade entre os seres humanos como pessoas éticas, como criaturas que têm uma concepção do seu próprio bem e que são capazes de ter um senso de justiça<sup>57</sup>.

Esse senso de justiça é gerado por um processo de equilíbrio refletido em que os princípios da concepção de justiça como equidade seriam escolhidos como resultado da avaliação moral de várias outras concepções de justiça disponíveis (como a utilitarista, por exemplo), pois “[...] combinariam melhor com nossos juízos ponderados do que essas alternativas identificadas”<sup>58</sup>. A explicação de Rawls é que “trata-se de um equilíbrio porque finalmente nossos princípios e opiniões coincidem; e é reflexivo porque sabemos com quais princípios nossos julgamentos se confirmam e conhecemos as premissas das quais derivam”<sup>59</sup>.

Em relação ao véu de ignorância, importa mencionar que serve como forma de isolamento das condições específicas que permitiriam algum tipo de privilégio ou vantagem às partes na posição original. No entanto, necessariamente, para que procedam à escolha dos princípios de justiça mais adequados a uma sociedade democrática, as partes precisam ter conhecimentos gerais, tais como noções de

<sup>56</sup> GUILLARME, Bertrand. Justiça e Democracia. In: RENAUT, Alain. **As filosofias políticas contemporâneas**. História da Filosofia Política v. 5. Trad. Elsa Pereira e Filipe Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2002. pp. 257-322. p. 262.

<sup>57</sup> RAWLS, op. cit., p. 21.

<sup>58</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>59</sup> Ibidem, p. 23.

organização social, política, economia, etc. A importância desse acesso a conhecimentos básicos justifica-se, segundo Cecília Caballero Lois, pela necessidade de legitimação da própria concepção de justiça como equidade. Assim, a autora afirma que,

[...] se o objetivo de RAWLS é propor as bases para a regulação de uma sociedade justa, as partes, ao escolher esses princípios, devem conhecê-los os traços gerais. Caso contrário, há o risco de tais princípios não resultarem passíveis de regular a sociedade, com o que ficaria comprometida a principal atribuição política da *justiça como equidade*: o fato de que ela deve gerar sua própria legitimidade. Isso quer dizer que a escolha deve ser tal que as pessoas reconheçam a compatibilidade dos princípios escolhidos com o seu *senso de justiça* e, a partir de então, obedeçam às instituições, uma vez que estas são perfeitamente legítimas<sup>60</sup>.

Há ainda, quanto à posição original, que se justificar as motivações que levariam as partes a optarem pelos princípios de justiça mais benéficos. Rawls se adianta a uma possível crítica a sua teoria e coloca como uma dificuldade o fato de que a ausência de conhecimento das partes sobre as suas particularidades ou algumas outras questões sociais, devido ao véu de ignorância, poderia levá-las a escolhas inconscientes ou até mesmo sem sentido<sup>61</sup>.

Para essa questão, John Rawls responde que é necessário levar em consideração que a situação de racionalidade das partes, que integram a posição original, garantiria uma escolha adequada, pois a “[...] racionalidade de escolha de uma pessoa não depende de quanto ela sabe, mas apenas da eficiência de seu raciocínio a partir de qualquer informação que tenha, por mais incompleta que seja”<sup>62</sup>. Somada a essa primeira percepção, é preciso considerar, também, a existência de equidade entre as partes, que de acordo com Rawls, levaria ao resultado de uma “racionalidade mutuamente desinteressada”, ou seja, os participantes buscam alcançar o maior benefício possível para realização de seu plano de vida e, nessa busca, não há motivos para desejar que os demais partícipes tenham menos chances de realizar os seus planos de vida em detrimento do abandono do seu próprio. Na visão de Rawls

---

<sup>60</sup> LOIS, op. cit., p. 176.

<sup>61</sup> RAWLS, op. cit., p. 153.

<sup>62</sup> Ibidem, p. 439.

[...] as pessoas na posição original tentam reconhecer princípios que promovem seus sistemas de objetivos da melhor forma possível. Elas fazem isso tentando garantir para si mesmas o maior índice de bens sociais primários, já que isso lhes possibilita promover a sua concepção do bem de forma efetiva, independentemente do que venha a ser essa concepção. As partes não buscam conceder benefícios ou impor prejuízos umas às outras; não são movidas nem pela afeição nem pelo rancor. Nem tentam levar vantagem umas sobre as outras; não são invejosas e nem vaidosas<sup>63</sup>.

Os bens sociais primários<sup>64</sup> são aqueles que seriam indispensáveis para a realização dos planos de vida de qualquer pessoa, ou, como afirma o próprio Rawls, esses bens primários, desejados como pré-requisitos para a satisfação dos projetos de vida de cada um, formam o conjunto de premissas necessárias que justificam as escolhas racionais e adequadas dos participantes, na posição original, por princípios de justiça, pois há uma lógica racional em perceber que, em circunstâncias eqüitativas, as partes “[...] preferem liberdades e oportunidades mais amplas a menos amplas, e uma parte maior a uma parte menor de renda e da riqueza”<sup>65</sup>.

Nesse ponto é preciso esclarecer que John Rawls, ao definir os bens sociais primários, está se referindo a uma teoria restrita do bem<sup>66</sup>, necessária à construção da justificativa da motivação racional das partes, o que não altera de modo algum a precedência do justo sobre aquilo que se concebe como o bom. Na concepção de justiça como equidade,

[...] algo é bom apenas se se adequar modos de vida que são consistentes com os princípios da justiça já disponíveis. Mas, para estabelecer esses princípios, é necessário o apoio de alguma noção de bem, pois precisamos de suposições sobre os motivos das partes na posição original<sup>67</sup>.

Por fim, há ainda uma última questão a ser tratada antes da exposição dos princípios de justiça, que Rawls apresenta como o possível resultado do consenso obtido na posição original, que é a regra *maximin*, apontada pelo autor como a

<sup>63</sup> RAWLS, op. cit., p. 155.

<sup>64</sup> Aos bens primários sociais se opõem os bens primários naturais, representados pelo conjunto de bens que são inerentes às pessoas, como a inteligência, a saúde, a imaginação, as habilidades físicas. Diferentemente dos bens primários sociais, para a sua aquisição, não há qualquer grau de dependência com a distribuição feita pelas instituições sociais. Eles podem apenas ser influenciados pela estrutura social, mas não determinados. Por isso, na posição original, interessa como justificativa da motivação racional à escolha de princípios de justiça, os bens primários sociais, já que são esses que serão objeto de uma distribuição pelas instituições sociais. RAWLS, op. cit., p. 66.

<sup>65</sup> Quanto aos bens sociais primários, John Rawls coloca também que a auto-estima, a confiança em nosso próprio valor, pode ser considerada como o mais importante bem primário. Ibidem, p. 439.

<sup>66</sup> Rawls refere-se a essa nomenclatura para diferenciar, essa perspectiva de tratar o bem, da teoria plena.

<sup>67</sup> RAWLS, op. cit., p. 438.

melhor solução para as situações de incerteza que surgem naturalmente quando existem diversas opções para que uma escolha seja feita. Essa regra “[...] determina que classifiquemos as alternativas em vista de seu pior resultado possível: devemos adotar a alternativa cujo pior resultado seja superior aos piores resultados das outras”<sup>68</sup>. Ainda que pareça sem sentido tomar uma decisão por meio de uma avaliação negativa ou menos pior, o fato é que, de acordo com Rawls, em situações rodeadas pelas circunstâncias da posição original, em que as partes estão atrás de um véu de ignorância, sem ter conhecimento sobre uma série de questões sociais e particulares, essa opção é a que diminui ao máximo os riscos de perdas significativas, já que busca uma situação mediana entre o que seria um ganho máximo e uma perda máxima.

A partir desse cenário hipotético, formado por pessoas imaginárias, que se encontram em situação de igualdade, atrás de um véu de ignorância, que são livres, racionais e têm planos de vida auto-suficientes, ou seja, não há motivos para crer que agiriam com inveja ou afeição, ou ainda, mal intencionadas para com os demais, e que ainda têm à sua disposição regras racionais de escolhas, como a regra *maximin*, é possível, segundo Rawls, acreditar em um consenso obtido nessa posição original que chegaria a dois princípios de justiça:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras. Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos<sup>69</sup>.

Uma primeira observação feita por Gargarella, quanto aos princípios de justiça que resultam do consenso atingido na posição original, demonstra o quanto as características que envolvem tal posição são importantes para esse resultado, já que o primeiro princípio seria fruto da situação de desconhecimento das partes quanto às suas concepções de bem e, o segundo, resultaria da ignorância dos

---

<sup>68</sup> Ibidem, p. 165.

<sup>69</sup> Ibidem, p. 64.

dados referentes às posições sociais, econômicas, bem como aos talentos particulares de cada um<sup>70</sup>.

Para a compreensão desses princípios, é preciso tratar do método adotado por John Rawls como o mais adequado para proceder à sua aplicação. Assim, é importante que eles sigam o que Rawls denominou de ordem lexicográfica ou serial, que serve para impor um ordenamento de precedência, de modo que o primeiro princípio seja realizado antes do segundo e a primeira parte do segundo antes da segunda parte. Esse método evitaria uma ponderação entre os princípios de justiça, indicando que “[...] os que vêm antes na ordenação têm um peso absoluto, por assim dizer, em relação aos que vêm depois, e valem sem exceção”<sup>71</sup>.

Com efeito, a ordem lexical tem o condão de estabelecer a prioridade das liberdades básicas<sup>72</sup> em relação ao segundo princípio, o que significa que a liberdade só pode ser limitada pela própria liberdade, sendo necessário considerar o problema de “[...] descobrir a maneira justa de satisfazer certas limitações”<sup>73</sup>. A questão colocada por Cecília Caballero Lois, a esse respeito, é que:

A relação que deve ser ponderada, então, por ocasião da análise da interpretação dos princípios da justiça, é o binômio *justiça versus liberdade*: a justiça é atingida sempre que uma liberdade é negada sem motivo aparente, sendo que o único motivo que justificaria tal restrição é a necessidade de se conservar a própria liberdade<sup>74</sup>.

Ao dividir “Uma teoria da justiça” em duas partes, Rawls pretendeu prever a diferença entre uma situação de justiça ideal e outra não ideal. A ideal é aquela estabelecida no primeiro princípio, quando o autor “[...] desenvolve a concepção de uma estrutura básica perfeitamente justa e os correspondentes deveres e

<sup>70</sup> “El primero de los principios enunciados parece un derivado natural del presupuesto según el cual los agentes que participan de la ‘posición original’ desconocen los datos vinculados con su propia concepción del bien. [...] éste [segundo principio] parece derivarse de la ignorancia de datos tales como la posición social y económica, o los talentos de cada uno”. GARGARELLA, op. cit., p. 37.

<sup>71</sup> RAWLS, op. cit., p. 46.

<sup>72</sup> Rawls destaca como as liberdades mais importantes: “[...] a liberdade política (o direito de votar e ocupar um cargo público) a liberdade de expressão e reunião; a liberdade de consciência e de pensamento; as liberdades da pessoa, que incluem a proteção contra a opressão psicológica e a agressão física (integridade da pessoa); o direito à propriedade privada e a proteção contra a prisão e a detenção arbitrárias, de acordo com o estado de direito”. Ibidem, p. 65.

<sup>73</sup> Ibidem, p. 268.

<sup>74</sup> LOIS, op. cit., p. 179.

obrigações das pessoas submetidas às limitações fixas da vida humana”<sup>75</sup>. A não ideal é a segunda parte, “[...] elaborada depois da escolha da concepção ideal de justiça; só então as partes perguntam que princípios adotar em condições menos felizes”<sup>76</sup>. A situação de justiça não ideal é decorrente das próprias limitações da vida humana em sociedade e a idéia da ordem lexical, em que há a precedência da liberdade ou a idéia de que a liberdade só pode ser restringida pela própria liberdade, tem o papel de alcançar uma situação de justiça. De acordo com John Rawls existem dois tipos de casos, descritos a seguir, já com a aplicação da regra de prioridade:

As liberdades básicas podem ser ou menos amplas, mesmo permanecendo iguais, ou podem ser desiguais. Se a liberdade for menos ampla, o cidadão representativo, ao fazer o balanço da situação, deve julgar esse fato como um ganho para a sua liberdade; e se a liberdade for desigual, a liberdade dos que têm uma liberdade menor deve ter maiores garantias. Nos dois casos a justificativa decorre do sistema global das liberdades iguais<sup>77</sup>.

Garantida a satisfação do princípio da liberdade igual, passa-se à análise do segundo princípio, que trata da distribuição dos recursos econômicos e sociais dentre todos, bem como da garantia e acessibilidade de todos à posições de autoridade e responsabilidade, demonstrando a importância dada por Rawls ao papel da justiça distributiva para o alcance de sua proposta de um liberalismo igualitário. Esse princípio está vinculado a uma idéia de igualdade, não no sentido de garantir que a distribuição seja igual dentro da sociedade, mas que deve existir uma igualdade de oportunidades<sup>78</sup>. Por isso a conquista do primeiro princípio é tão importante, estando esse segundo princípio absolutamente vinculado ao primeiro. Nesses termos, Rawls afirma que “[...] a distribuição de renda e riqueza, e de posições de autoridade e responsabilidade, devem ser consistentes tanto com as liberdades básicas quanto com a igualdade de oportunidades”<sup>79</sup>. Para Cecília Caballero Lois essa relação entre os princípios é tão forte, que a realização do

<sup>75</sup> RAWLS, op. cit., p. 269. Rawls define a estrutura básica como: “[...] um sistema público de regras que definem um esquema de atividades que conduz os homens a agirem juntos no intuito de produzir uma quantidade maior de benefícios e atribuindo a cada um certos direitos reconhecidos a uma parte dos produtos”. Ibidem, p. 90.

<sup>76</sup> Ibidem, p. 269.

<sup>77</sup> Ibidem, p. 267.

<sup>78</sup> RAWLS, op. cit., p. 65.

<sup>79</sup> RAWLS, op. cit., p. 66.

segundo tem o escopo de reforçar a idéia de liberdade. Assim, coloca que, com esse segundo princípio,

[...] RAWLS tentou explicar o seu liberalismo, ou seja, a opção injustificada da liberdade como princípio primordial de seu sistema de justiça. O que se busca através dele é construir uma sociedade sem barreiras sociais, devendo-se, inclusive, prover os meios para tal. O segundo princípio impõe a *igualdade de oportunidades* (educação, cultura, trabalho, entre outras) e está intimamente relacionado com o primeiro. O que o autor tem em mente, neste momento, é o fato de que, quando as condições materiais são desfavoráveis, o valor dado à liberdade está prejudicado. Mas, quando as necessidades sociais estão satisfeitas, o seu valor aumenta<sup>80</sup>.

Entretanto, esse princípio não se restringe à garantia da igualdade de oportunidades e amplia ainda mais a visão igualitária a partir do que ele chama de uma interpretação de igualdade democrática<sup>81</sup>, alcançada pela combinação do princípio da igualdade de oportunidades com o princípio da diferença, que de acordo com o autor, refere-se ao fato de que “[...] a desigualdade é justificável apenas se a diferença de expectativas for vantajosa para o homem representativo que está em piores condições [...]”<sup>82</sup>. Segundo Álvaro de Vita, a colocação de Rawls quanto à questão da existência de desigualdades na sociedade denota que o “problema da justiça, no fundo, não é o da igualdade *per se* e sim o de definir que desigualdades podem ser justificadas”<sup>83</sup>. De fato, considerando o que Rawls denomina de concepção geral de justiça<sup>84</sup>, uma injustiça “[...] se constitui simplesmente de desigualdades que não beneficiam a todos”<sup>85</sup>, exatamente porque são essas que não podem ser justificadas.

Rawls propõe com o princípio da diferença uma nova concepção de justiça distributiva que, segundo Gargarella, era concebida até então pela idéia de que o que cada um obtém na sociedade é justo se os benefícios ou posições em questão estivessem disponíveis inicialmente a todos<sup>86</sup>. Entretanto, na justiça como equidade,

<sup>80</sup> LOIS, op. cit., p. 180.

<sup>81</sup> As outras interpretações possíveis, de acordo com John Rawls são o sistema natural e a igualdade liberal. RAWLS, op. cit., p. 70

<sup>82</sup> Ibidem, p. 82.

<sup>83</sup> VITA, op. cit., p. 48.

<sup>84</sup> “Todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais da auto-estima – devem ser distribuídos igualmente a não ser que uma distribuição desigual de um ou de todos esses valores traga vantagens para todos”. RAWLS, op. cit., p. 66.

<sup>85</sup> RAWLS, op. cit., p. 66.

<sup>86</sup> “El principio de diferencia, tal como aparece expuesto, implica una idea de justicia distributiva corriente en sociedades modernas de acuerdo con la cual lo que cada uno obtienes es justo, si es



essa situação se restringiria a uma igualdade de oportunidades *a priori*, sem considerar o horizonte proposto pelo princípio da diferença. Por essa razão, tal qual coloca Bertrand Guillarme: “Numa sociedade de cidadãos livres e iguais, a igualdade das oportunidades deve ser eqüitativa e não simplesmente formal [...]”<sup>87</sup>, até porque isso levaria a uma particularização do aproveitamento das oportunidades formalmente oferecidas a todos. A questão da distribuição, dentro da sociedade, não pode ficar à mercê das situações individuais e particulares, sob pena das diferenças naturais entre as pessoas inviabilizarem as finalidades contidas na idéia de igualdade de oportunidades. Para diferenciar a idéia de igualdade de oportunidades da concepção tradicional de justiça distributiva, John Rawls afirma que a estrutura social básica deve garantir uma

[...] igualdade de oportunidades que é eqüitativa (em oposição a uma igualdade formal). Isso significa que, além de manter as formas habituais de despesas sociais básicas, o governo tenta assegurar oportunidades iguais de educação e cultura para pessoas semelhantemente dotadas e motivadas, seja subsidiando escolas particulares seja estabelecendo um sistema de ensino público. Também reforça e assegura a igualdade de oportunidades nas atividades econômicas e na livre escolha de trabalho<sup>88</sup>.

Por isso, as instituições sociais devem ser permeadas pelos princípios de justiça de modo que garantam as liberdades básicas e uma distribuição justa. Brian Barry destaca que, esse segundo princípio de Rawls, está vinculado à busca por justiça social, entendida essa a partir dos critérios que englobam as instituições sociais envolvidas com os problemas de uma divisão justa. No contexto do princípio da diferença, portanto, o questionamento adequado a ser feito é: “Esse conjunto de instituições funciona de maneira tal que o grupo que está pior não poderia estar melhor sob nenhum outro conjunto de disposições alternativas?”<sup>89</sup>. Rawls reafirma, assim, que os princípios de justiça não se limitam a pautar o senso de justiça<sup>90</sup>

---

que los beneficios o posiciones en cuestión eran también asequibles para los demás”. GARGARELLA, op. cit., p. 37.

<sup>87</sup> GUILLARME, op. cit., p. 270.

<sup>88</sup> RAWLS, op. cit., p. 305.

<sup>89</sup> “La justicia social se predica a partir de la estructura básica de una sociedad [...] La propuesta que ha de ser defendida, entonces, es que cuando evaluamos la justicia de las instituciones de una sociedad, hay un test simple y suficiente que deberíamos aplicar. Tendríamos que preguntar: Opera este conjunto de instituciones de manera tal que el grupo que está peor — aquellos a los que les va peor — no pueden estar mejor bajo ningún conjunto de disposiciones alternativas?” BARRY, op. cit., pp. 234-5.

<sup>90</sup> A concepção de senso de justiça para Rawls é a de que: “[...] é um desejo efetivo de aplicar os princípios da justiça e de agir, portanto, adotando o ponto de vista da justiça. Assim, deve-se estabelecer que é racional (segundo a teoria restrita do bem) que os membros de uma sociedade

individual de cada um, mas de também fundamentar moralmente uma estrutura social básica que garanta padrões democráticos e cooperativos de convivência. Na questão específica da distribuição, o autor destaca que

Os princípios da justiça distributiva se aplicam à estrutura básica e regulam o modo como suas mais importantes instituições se organizam formando um único sistema. [...] O sistema social deve ser estruturado de modo que a distribuição resultante seja justa, independentemente do que venha a acontecer. Para se atingir esse objetivo, é necessário situar o processo econômico e social dentro de um contexto de instituições políticas e jurídicas adequadas. Sem uma organização apropriada dessas instituições básicas, o resultado do processo distributivo não será justo. Faltarão equidade do contexto<sup>91</sup>.

Na visão de Rawls, não basta, portanto, para que haja um sistema justo de distribuição social, que as oportunidades estejam igualmente dadas, já que as diferenças naturais (que para ele não são justas nem injustas, são apenas fatos<sup>92</sup>) podem representar vantagens diante de oportunidades iguais àqueles que já as têm em forma de uma diferença natural. O que Rawls pretende com isso é que as diferenças, advindas de um sistema natural arbitrário de atribuição de qualidades, sejam diminuídas ao máximo dentro da sociedade, de modo que a estrutura social beneficie aqueles que estão em situação menos favorecida. A interpretação do princípio da diferença deve seguir, assim, essa lógica igualitária sob a justificativa de garantir oportunidades equitativas, mesmo que para isso seja necessário manter desigualdades. Cecília Caballero Lois destaca que esses objetivos só podem ser cumpridos se houver uma estrutura social básica, fundamentada em princípios de justiça que possibilitem o cumprimento desse papel, tornando-se, assim, tal estrutura, o objeto da justiça. Assim, para a autora:

A idéia de RAWLS é que a *estrutura básica da sociedade* não deve ser cúmplice de uma distribuição desigual. A estrutura básica é desigual e tem efeitos profundos que marcam a vida dos homens desigualmente quando eles nascem em condições desiguais. Para alguns, essas desigualdades são inevitáveis. RAWLS propõe que sejam aplicados os princípios da justiça social a essa estrutura, a fim de que elas sejam minimizadas. A justiça, para RAWLS, teria, então, duas funções primordiais: estabelecer uma convivência segura e pacífica e, ainda, servir de base à formulação de uma

---

bem-organizada afirmem seu senso de justiça como regulador do seu plano de vida". RAWLS, op. cit., p. 631.

<sup>91</sup> Ibidem, p. 303.

<sup>92</sup> "A distribuição natural não é justa nem injusta; nem é injusto que pessoas nasçam em alguma posição particular na sociedade. Esses são simplesmente fatos naturais. O que é justo ou injusto é o modo como as instituições lidam com esses fatos". Ibidem, p. 109.

carta para uma *sociedade bem ordenada*. É o que leva RAWLS a afirmar que o objeto da justiça é a *estrutura básica da sociedade*, para a qual é necessário estipular um padrão valorativo. O autor deixa claro que se trata apenas disto: um padrão a partir do qual podem ser avaliadas as principais instituições e, inclusive, as decisões judiciais, e não um ideal social — este seria o caso de uma teoria abrangente que viria a propor partindo de um padrão distributivo para chegar a um regime político<sup>93</sup>.

A interpretação do segundo princípio sob as bases da igualdade democrática, ao combinar igualdade eqüitativa de oportunidades e princípio da diferença, reforça, pelo objetivo de diminuição das desigualdades, a valorização das capacidades humanas para que cada indivíduo possa realizar seus planos de vida com reconhecimento social. Bertrand Guillarme destaca, dentro dessa perspectiva, que uma “[...] outra razão para limitar a extensão das desigualdades está ligada ao mal moral da estigmatização, quer dizer, ao facto de ser tratado pelos outros como inferior”.<sup>94</sup> Com efeito, a desigualdade em sociedade afeta a seara da auto-estima das pessoas, impedindo muitas vezes a crença na capacidade de desenvolver seus projetos de vida, desestruturando as condições do que seria uma sociedade bem-ordenada<sup>95</sup>. Para Rawls, uma “[...] pessoa tende a ser mais confiante em seu valor quando suas habilidades são completamente realizadas e organizadas de maneira que favorecem a complexidade e a sutileza adequadas”<sup>96</sup>.

A valorização da auto-estima vincula-se ao *status* social alcançado ou buscado por um indivíduo em sociedade que, de acordo com Rawls, não é determinado pela renda econômica das pessoas, mas pela distribuição dos direitos e liberdades em sociedade. O reconhecimento das capacidades individuais depende também da possibilidade de pleno desenvolvimento de espaços de interesses comuns aos quais as pessoas poderão vincular-se por um sentimento de pertencimento e pela possibilidade de que seus “[...] feitos [sejam] apreciados por outros que são, da mesma forma, estimados, e cuja companhia nos é agradável”<sup>97</sup>. Em conclusão a esse tópico, Rawls define que

<sup>93</sup> LOIS, op. cit., p. 184.

<sup>94</sup> GUILLARME, op. cit., p. 272.

<sup>95</sup> Uma sociedade bem-ordenada, para Rawls, é aquela em que há “[...] um sistema de cooperação para a vantagem recíproca regulada por princípios que as pessoas escolheriam numa situação inicial que é eqüitativa [...]”. RAWLS, op. cit., p. 36.

<sup>96</sup> Ibidem, p. 488.

<sup>97</sup> RAWLS, op. cit., p. 488.

[...] em uma sociedade bem-organizada, a necessidade de status é satisfeita pelo reconhecimento público das instituições justas, juntamente com a vida interna plena e diversificada das várias comunidades de interesses, que as liberdades iguais possibilitam. A base de auto-estima em uma sociedade justa não é, portanto, a renda dos indivíduos, mas a distribuição publicamente defendida de direitos e liberdades fundamentais<sup>98</sup>.

O princípio da diferença conteria, a partir desse enfoque estabelecido por Rawls, elementos de três outros princípios: o da reparação, o da reciprocidade e o da fraternidade. Primeiramente, a idéia de reparação estaria presente no fato de que esse princípio prevê que, para que as pessoas possam ser tratadas de forma igualitária e para que obtenham condições de desfrutar a igualdade de oportunidades, “[...] a sociedade deve dar mais atenção àqueles com menos dotes inatos e aos oriundos de posições sociais menos favoráveis”<sup>99</sup>. Por outro lado, uma idéia da reciprocidade, ou o que Rawls chama de princípio de “benefício mútuo”. Nesse ponto, Rawls aborda a cooperação social como um elemento essencial para alcançar as finalidades da concepção de justiça como equidade e destaca que,

[...] os mais favorecidos, quando consideram a questão a partir de uma perspectiva geral, reconhecem que o bem-estar de cada um depende de um esquema de cooperação social sem o qual ninguém teria uma vida satisfatória; reconhecem também que só podem esperar uma cooperação voluntária de todos se os termos do esquema forem razoáveis<sup>100</sup>.

Por fim, quanto à questão do princípio da fraternidade, John Rawls afirma que o princípio da diferença fornece uma nova interpretação a essa questão que vai muito além do sentido corriqueiro de “senso de amizade cívica e solidariedade”, que tradicionalmente tem acompanhado esse debate. Para o filósofo, o princípio da diferença alcança um significado natural de fraternidade, “[...] ou seja, à idéia de não querer ter maiores vantagens, exceto quando isso traz benefícios para os outros que estão em pior situação”<sup>101</sup>.

---

<sup>98</sup> Ibidem, p. 606.

<sup>99</sup> Ibidem, p. 107.

<sup>100</sup> Ibidem, p. 110.

<sup>101</sup> Rawls coloca que se essa interpretação for aceita é possível “[...] associar as idéias tradicionais de liberdade, igualdade e fraternidade com a interpretação democrática dos dois princípios da justiça da seguinte maneira: a liberdade corresponde ao primeiro princípio, a igualdade à idéia de igualdade no primeiro princípio juntamente com a igualdade eqüitativa de oportunidades, e a fraternidade corresponde ao princípio da diferença”. RAWLS, op. cit., p. 113.

Apresentados em linhas gerais o ponto de partida da posição original e as principais características que envolvem os princípios de justiça, é preciso abordar a forma como Rawls prevê a aplicação desses princípios na sociedade. O autor define uma espécie de “sistema simplificador” que dispõe os passos seguintes à definição dos princípios na situação inicial, como fases em que as partes vão “saindo” de trás do véu da ignorância aos poucos. Assim, a primeira fase após a escolha dos princípios é a elaboração da Constituição por meio de uma convenção constituinte em que são definidos o “[...] sistema para os poderes constitucionais de governo e os direitos básicos dos cidadãos”<sup>102</sup>. De acordo com Rawls, as partes “[...] devem escolher a constituição justa mais eficaz, que satisfaça os princípios da justiça e seja a mais bem projetada para promover uma legislação eficaz e justa”<sup>103</sup>. Nessa fase, o véu da ignorância foi retirado parcialmente e as partes passam a conhecer “[...] os fatos genéricos relevantes a respeito de sua sociedade, isto é, suas circunstâncias e recursos naturais, seu nível de desenvolvimento econômico e cultura política [...]”<sup>104</sup>.

A próxima etapa seria a da construção da legislação infraconstitucional ou o que Rawls chama de “estágio legislativo”. Nesse ponto as leis “[...] devem satisfazer não apenas os princípios da justiça, mas também respeitar quaisquer limites estabelecidos na constituição”<sup>105</sup>. As partes têm acesso a todas as informações gerais sobre fatos econômicos e sociais. O último estágio, em que não há motivos para que não haja acesso a qualquer fato geral ou particular, ou seja, quando não há mais a necessidade de um véu de ignorância, é a fase da “[...] aplicação das regras a casos particulares por parte de juízes e administradores e o da observância delas pelos cidadãos em geral”<sup>106</sup>.

Caracterizados os estágios inerentes ao estabelecimento de uma teoria da justiça, Rawls determina o caminho de aplicação dos princípios de justiça, partindo de um ponto geral e abstrato de escolha até a sua utilização concreta nos casos particulares. Chega-se, assim, a uma sociedade bem-ordenada, que possui uma

---

<sup>102</sup> Ibidem, p. 213.

<sup>103</sup> Ibidem, p. 213.

<sup>104</sup> Ibidem, p. 213.

<sup>105</sup> Ibidem, p. 215.

<sup>106</sup> RAWLS, op. cit., p. 216.

concepção pública de justiça<sup>107</sup> voltada tanto à sustentação do senso de justiça dos indivíduos, quanto à fundamentação moral da estrutura social básica. Nesse sentido, Rawls conclui que

[...] uma sociedade bem-organizada satisfaz os princípios da justiça, que são coletivamente racionais a partir da perspectiva da posição original; e do ponto de vista do indivíduo, o desejo de afirmar a concepção pública de justiça como o fator determinante de nosso plano de vida é coerente com os princípios da escolha racional. Essas conclusões apóiam os valores da comunidade, e, ao atingi-las, minha análise da justiça como equidade se completa<sup>108</sup>.

Seria possível, com isso, afirmar que os principais elementos de “Uma teoria da justiça” foram apresentados, ainda que de forma genérica. Entretanto, há ainda, a questão da estabilidade tratada a partir da relação entre o justo e o bom. Como já foi dito, na visão de Rawls, a não precedência dada ao justo nas teorias utilitaristas clássicas levaram o autor a afirmar a instabilidade de uma sociedade pautada por tal lógica. Ainda que já tenhamos abordado o lugar dado por Rawls a uma teoria restrita do bem, resta a análise do lugar dado por ele à teoria plena do bem em sua concepção de justiça como equidade, já que é da congruência entre o justo e o bom que se pode determinar a estabilidade da teoria<sup>109</sup>.

Primeiramente, é preciso considerar que só cabe falar de realização de uma concepção de bem na sociedade bem-ordenada de Rawls, depois do estabelecimento dos princípios de justiça, até para garantir a idéia de precedência do justo sobre o bom. Só sob essas condições é que se pode considerar uma teoria plena do bem.<sup>110</sup> Ocorre que Rawls concebe a definição do bem como algo puramente formal. Para ele, “[...] o bem de uma pessoa é determinado por um plano racional de vida que ela escolheria com racionalidade deliberativa a partir do grupo superior de planos”<sup>111</sup>. E, o que Rawls tenta demonstrar, como prova da estabilidade

<sup>107</sup> A concepção pública de justiça é determinada pelas “[...] convicções morais publicamente reconhecidas e partilhadas pelos membros de uma sociedade bem-ordenada”. Ibidem, p. 634.

<sup>108</sup> Ibidem, p. 643.

<sup>109</sup> “A questão de saber se esses dois pontos de vista [do justo e do bom] são congruentes tende a ser um fator crucial na determinação da estabilidade”. Ibidem, p. 631.

<sup>110</sup> “O traço característico dessa teoria plena, como já foi dito, é considerar os princípios da justiça como já assegurados, e depois usá-los na definição de outros conceitos morais nos quais a noção de bem está envolvida. Tendo à mão os princípios do justo, podemos recorrer a eles na explicação do conceito de valor moral e do bem das virtudes morais”. RAWLS, op. cit., p. 440.

<sup>111</sup> Ibidem, p. 469. Para Rawls essa escolha com racionalidade deliberativa é “[...] o resultado de uma reflexão cuidadosa na qual o agente revisaria, à luz de todos os fatos relevantes, como seria

de sua teoria, é se “[...] o plano racional de vida de uma pessoa sustenta e afirma o seu senso de justiça”<sup>112</sup>, pois somente quando esses dois elementos estiverem presentes (o justo e o bem) é que se pode falar na completude da personalidade moral de uma pessoa, ou em outras palavras: na unidade do eu<sup>113</sup>.

Mas, se há uma prioridade do justo sobre o bem, como garantir que as ações dos indivíduos para realização de seus planos estarão pautadas no senso de justiça? Nesse ponto, Rawls adota o princípio aristotélico da pleonaxia, de caráter motivacional, que afirma o prazer humano de desenvolver ações de forma que as suas habilidades contribuam para alcançar resultados cada vez mais complexos. De acordo com essa lógica, “[...] atividades mais complexas são mais prazerosas porque satisfazem o desejo de experiências novas e variadas, e ensejam feitos engenhosos e inventivos”<sup>114</sup>. Rawls acredita que as imposições e limitações colocadas pelos princípios de justiça geram desafios às pessoas da sociedade e, a partir desse princípio, enfrentar tais desafios para alcançar, ainda que de forma mais trabalhosa, a concepção de bem adotada, gera uma satisfação pessoal, além do reconhecimento social e aumento da auto-estima<sup>115</sup>.

Uma das críticas a essa perspectiva é que toda a base de justificação da ação do indivíduo em sociedade acaba por se pautar em princípios de psicologia moral. Por isso, a fundamentação do autor para a adoção do princípio aristotélico é a de que seu papel “[...] na teoria do bem é o de afirmar um fato psicológico profundo

---

realizar esses planos e portanto adquiria uma certeza sobre o curso de ação que realizaria de forma mais efetiva os seus desejos mais fundamentais”. Ibidem, p. 461.

<sup>112</sup> Ibidem, p. 571.

<sup>113</sup> “A unidade da pessoa se manifesta na coerência de seu plano, sendo fundada em um desejo de ordem superior de seguir, de modos consistentes com seu senso do justo e da justiça, os princípios da escolha racional. É claro que uma pessoa não constrói seus planos de uma só vez, mas sim gradualmente; porém, de maneiras permitidas pela justiça, ela é capaz de formular e seguir um plano de vida, criando assim a sua própria unidade”. Ibidem, p. 624.

<sup>114</sup> Ibidem, p. 472.

<sup>115</sup> A passagem em que Rawls afirma a racionalidade dessa lógica do princípio aristotélico é a seguinte: “Aceitando-se o princípio aristotélico como um fato natural, será geralmente racional, em vista das outras suposições, desempenhar e treinar capacidades plenamente desenvolvidas. Planos ótimos ou satisfatórios são, muito provavelmente, planos que nos permitem fazê-lo numa medida significativa. Não só há uma tendência nessa direção postulada pelo princípio aristotélico, como também os fatos genéricos da interdependência social e a natureza de nossos interesses, interpretados de forma mais restrita, nos inclinam na mesma direção. Um plano racional – limitado, como sempre, pelos princípios do justo – permite que uma pessoa se desenvolva, na medida permitida pelas circunstâncias, e realize as suas habilidades tanto quanto possível. Além disso, provavelmente os seus parceiros apoiarão essas atividades, já que elas promovem o interesse comum, e também as apreciarão como manifestação da excelência humana. Portanto, na medida em que a estima e a admiração dos outros é desejada, as atividades favorecidas pelo princípio aristotélico também são boas para as outras pessoas”. RAWLS, op. cit., p. 474

que, juntamente com outros fatos genéricos e com a concepção de um plano racional, explica nossos juízos ponderados de valor<sup>116</sup>.

Há uma série de complicações nessa fundamentação de John Rawls para explicar a estabilidade de sua teoria. Cecília Caballero Lois destaca, a esse respeito, que muitas críticas foram levantadas em relação a esse ponto da teoria rawlsiana, principalmente pelo fato de que a estabilidade de uma sociedade, não sendo um problema político, mas de psicologia humana, aniquila o espaço de ação política em sociedade<sup>117</sup>. A autora destaca, ainda, duas conseqüências dessa postura teórica:

A primeira delas é que, ao vincular a idéia de racionalidade do indivíduo ao desejo e viabilidade de estender suas possibilidades de realização do bem de forma mais ampla possível — e conseqüentemente, a possibilidade de realização de sua felicidade — RAWLS torna sua *Uma Teoria da justiça* francamente liberal, embora não esteja exclusivamente centrada no princípio da liberdade, mas também no de igualdade de oportunidades. Assim, estas características tornam a idéia de *justiça como equidade* uma teoria abrangente e que apresenta uma concepção de justiça válida e verdadeira para todas as esferas da sociedade. A segunda conseqüência é redundante: sua estabilidade está ligada à aceitação de uma concepção que coloca a realização da justiça como um bem maior que todos os indivíduos racionais devem aceitar, independentemente da doutrina política, filosófica ou moral que sustentam, visto que são dotados de um *senso de justiça*, perfazendo uma sociedade bem ordenada. É fato nefasto para o liberalismo, pois, se aceita a idéia de realização da justiça, isto implicará sua universalização idealizada, sob o argumento de que é verdadeira e válida para todos os indivíduos, o que evitaria a idéia da concretização social dos projetos e das realizações individuais<sup>118</sup>.

Ficam postos, assim, alguns pontos iniciais dos desafios que John Rawls terá que enfrentar na revisão de sua teoria. Não há como não comentar a importância de sua obra como marco teórico dos debates contemporâneos sobre a justiça. Sua grandeza consiste na sistematização da tradição moderna da filosofia política em que o autor, a partir da adoção do liberalismo kantiano, constrói uma concepção de justiça que justifica a importância da fundamentação moral das instituições político-sociais. O aperfeiçoamento e a revisão de alguns pontos da teoria para a continuidade de sua sustentação serão apresentados logo mais. Antes, contudo, é preciso sistematizar as principais críticas comunitaristas à “Uma teoria da justiça” de John Rawls.

<sup>116</sup> Ibidem, p. 478.

<sup>117</sup> LOIS, op. cit., p. 188.

<sup>118</sup> Ibidem, p. 190



#### 1.4 A crítica comunitarista à “Uma teoria da justiça” de John Rawls

O comunitarismo é caracterizado pela crítica que alguns autores passaram a fazer ao liberalismo, sob o fundamento essencial da necessidade de valorização das concepções de bem que são construídas em contextos comunitários específicos e que, não necessariamente, encontrariam respaldo nos postulados liberais. Esse perfil teórico, contudo, não define uma corrente de pensamento que possui uma identificação sistemática entre os autores que apresentam tais críticas, sendo até mesmo rechaçada por muitos deles. O fato é que existem controvérsias entre liberais e comunitários que, de forma arbitrária ou não, foram teoricamente sistematizadas e rotuladas nesses dois grupos, causando um certo desconforto por parte daqueles que acabaram sendo assim classificados, tal como descreve Lukas Sosoe:

O que caracteriza o debate entre liberais e comunitaristas parece ser difícil de delimitar, porque ambos os termos agrupam tentativas diversas. De facto, segundo que lógica é possível associar sob um mesmo denominador liberal pensadores tão diferentes como Bruce Ackerman, Ronald Dworkin, Thomas Nagel e John Rawls? Por outro lado, que validade tem para filósofos como Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor e Michael Walzer o rótulo de pensadores comunitaristas do qual constituíram, na verdade, a primeiríssima geração? Não só os próprios protagonistas, tanto num campo como no outro, lutam contra a classificação a que as suas teses são sujeitas, mas chegam a ponto de recusar esse rótulo que se lhes impõe, freqüentemente à falta de melhor<sup>119</sup>.

Não se quer, com isso, tentar redefinir essa classificação ou torná-la menos arbitrária, mas apenas tomar ciência de possíveis problemas teóricos que dela podem advir e defini-la, mesmo assim, como o padrão adotado aqui para a apresentação das críticas à obra de John Rawls.

<sup>119</sup> SOSOE, Lukas K. A reacção comunitarista. In: RENAUT, Alain. **As filosofias políticas contemporâneas**. História da Filosofia Política v. 5. Trad. Elsa Pereira e Filipe Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2002. pp. 323-56. p. 323.

Ainda que não se possa resumir a crítica comunitarista ao debate do sistema de liberdades individuais<sup>120</sup>, é possível tomá-lo como ponto de partida para a exposição das principais controvérsias. Nesse sentido, há uma discordância, por parte dos autores comunitários, em relação à supremacia do justo sobre o bom como a melhor fundamentação de neutralidade das instituições estatais. Essa prioridade, no contexto da teoria contratualista, seria responsável por gerar uma universalização dos direitos fundamentais, que se constituiria como uma perspectiva arbitrária, já que nem sempre as concepções de bem estariam aí contempladas<sup>121</sup>. Assim, para os comunitaristas, não é tão racional e lógica a aceitação das limitações impostas pela posição original no desenvolvimento das perspectivas de bem e, por isso, acreditam que os conflitos que geram demandas por justiça “[...] devem eclodir dentro da própria comunidade, descobrindo as respostas em suas rotinas implícitas. Desse modo, a justiça das instituições seria viver de acordo com essas práticas compartilhadas, ou seja, com ações centradas, obrigatoriamente, no bem comum”<sup>122</sup>.

A perspectiva teórica dos comunitários, contudo, não apresenta qualquer tipo de inovação em termos de projeto político para as sociedades contemporâneas<sup>123</sup>, o que leva à compreensão, como destaca Gisele Cittadino, de

<sup>120</sup> “Pode também ser tentador reduzir o debate entre liberais e comunitaristas unicamente a uma simples questão de prioridade do sistema das liberdades individuais, em relação à descoberta de valores determinados historicamente, sem os quais o indivíduo não poderia chegar ao estágio do que ele pretende ser, a saber, um ser humano-socializado. Numa perspectiva destas, os liberais poriam assim a tônica na forma de coexistência a adoptar para permitir aos indivíduos socializados realizar plenamente, tal como desejam ou projectam, o seu plano de vida sem interferências por parte dos seus congêneres, enquanto os comunitaristas empenhariam em trazer à luz os processos sociologicamente e psicologicamente descritíveis que fazem dos indivíduos aquilo que são antes de qualquer elaboração de projectos individuais. Estes últimos não terão mais do que inserir-se na trama da história das comunidades a que pertencem e adoptar os seus valores. Sem ser falsa, uma apresentação destas constituiria certamente um atalho que eclipsaria todos os meandros da controvérsia”. *Ibidem*, p. 326.

<sup>121</sup> Esse não é um debate novo no âmbito da filosofia. O conteúdo dessas críticas comunitaristas já estava presente em Hegel e em suas alegações contra a teoria universalista de Kant. Sobre essa polémica, Roberto Gargarella destaca que “[...] el comunitarismo retoma las críticas que hacía Hegel a Kant: mientras Kant aludía a la existencia de ciertas obligaciones universales que debían prevalecer sobre aquellas más contingentes derivadas de nuestra pertenencia a una comunidad particular, Hegel invertía aquella formulación para otorgar prioridad a nuestros lazos comunitarios. Así, en lugar de valorar – junto a Kant – el ideal de un sujeto ‘autónomo’, Hegel sostenía que la plena realización del ser humano derivaba de la más completa integración de los individuos en su comunidad”. GARGARELLA, *op. cit.*, p. 125.

<sup>122</sup> LOIS, Cecília Caballero. Da união social à comunidade liberal: o liberalismo político de John Rawls e o republicanismo cívico liberal de Ronald Dworkin. In: LOIS, Cecília Caballero (org.). **Justiça e Democracia**: entre o universalismo e o comunitarismo. São Paulo: Landy, 2005. pp. 23-49. p. 25.

<sup>123</sup> “Nenhuma figura importante de entre os adeptos do pensamento comunitarista propõe um projecto verdadeiramente revolucionário, e ainda menos modificações espetaculares de estruturas sociais e políticas [...]”. SOSOE, *op. cit.*, p. 325.

que o contexto desses debates está caracterizado pela própria democracia liberal, ainda que muitos autores comunitaristas não assumam explicitamente tal cenário. Para a autora, nesses termos, as controvérsias entre liberais e comunitários podem ser caracterizadas pela “[...] forma como se articulam as duas dimensões de um regime político liberal, ou seja, a lógica liberal da liberdade — os direitos humanos — e a lógica democrática da igualdade — a soberania popular”<sup>124</sup>.

Michael Sandel, o primeiro comunitarista que será apresentado nesse trabalho, é autor da obra “O liberalismo e os limites da justiça”, onde concentra suas críticas à teoria rawlsiana. Inicialmente, o autor denomina o liberalismo de John Rawls de “liberalismo deontológico” e alega que o filósofo, para tentar sustentar a coerência da supremacia do justo sobre o bom, conquistada a partir da posição original, paga um alto preço na constituição do sujeito moral em sua teoria, já que o separa das situações reais, colocando-o como anterior aos próprios fins e objetivos que consistiriam seus planos de vida. Isto se explica, na teoria rawlsiana, porque a escolha dos planos de vida é sempre posterior à escolha dos princípios de justiça e moldado dentro dos limites por eles estabelecidos. Por isso, para Sandel, na concepção rawlsiana,

A unidade antecedente do “eu” significa que o sujeito, não importa quão condicionado por seu entorno se encontre, sempre é irreduzivelmente anterior a seus valores e fins, e nunca completamente construído por eles. Ainda que possam dar-se circunstâncias nas quais as condições sejam formidáveis e as escolhas poucas, a ação soberana do homem como tal não depende de nenhuma condição particular de existência, somente está garantida por antecipação<sup>125</sup>.

<sup>124</sup> “Quando os liberais associam o pluralismo às diversas concepções individuais acerca da vida digna, optam claramente por conferir prioridade aos direitos fundamentais em detrimento da soberania popular. [...] A prioridade dos direitos fundamentais é o que assegura a configuração de um Estado neutro, isto é, sem compromissos culturais que possam ir além da liberdade individual e do bem-estar dos cidadãos. Apenas um espaço de deliberação pública restrito pode ser compatível com a concepção de pluralismo adotada pelos liberais. [...] Para os comunitários, ao contrário, a soberania popular, enquanto participação ativa dos cidadãos nos assuntos públicos, tem prioridade frente aos direitos individuais. Ao invés de privilegiar a autonomia privada, os comunitários optam pela defesa da autonomia pública, ancorada nas idéias de atuação e participação. [...] Ressalte-se, entretanto, que a prioridade conferida pelos comunitários à soberania popular não se traduz em qualquer postura contrária aos direitos individuais”. CITTADINO, Gisele. **Pluralismo, direito e justiça distributiva**: elementos da filosofia constitucional contemporânea. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004. pp. 129, 130 e 131.

<sup>125</sup> “La unidad antecedente del “yo” significa que el sujeto, no importa cuán condicionado por su entorno se encuentre, siempre es irreductiblemente anterior a sus valores y fines, y nunca completamente construido por ellos. Aunque puedan darse circunstancias en las cuales las condicionaes sean formidables y las elecciones pocas, la acción soberana del hombre como tal no depende de ninguna condición particular de existencia, sino que está garantizada por adelantado”.

Ainda que uma das argumentações de Rawls contra o utilitarismo seja a de que ele “[...] não leva a sério a diferença entre as pessoas”<sup>126</sup>, para Sandel, Rawls parece também não levar em consideração a diferença entre as partes no momento em que se estabelecem os princípios de justiça, pois “[...] não postulam nenhum fim particular, mas pressupõem de facto a maneira como nos deveríamos comportar se fôssemos seres para quem a justiça é a primeira virtude”<sup>127</sup>. Mesmo sob a argumentação de que essa igualdade inicial é a condição de equidade entre as partes, o que Sandel tenta demonstrar, de acordo com Cecília Caballero Lois, é

[...] a existência de uma inadequação na concepção rawlsiana de sujeito moral: ele seria um eu totalmente desligado de características provenientes da experiência empírica. Somente por conta disto, RAWLS consegue afirmar que todos os homens são iguais, premissa que provoca a contestação de que, na posição original é possível realizar efetivamente uma ‘escolha’, pois se todos são iguais, o ‘eu concorda consigo mesmo’<sup>128</sup>.

A esse respeito, Michael Sandel chega à conclusão de que a visão deontológica possui uma falha irremediável que é a condenação do sujeito a uma situação de ausência de poder: “[...] o ‘eu’ deontológico, despojado de todos os laços constitutivos possíveis, não é um ‘eu’ livre, mas um ‘eu’ privado de poder”<sup>129</sup>. Luckas Sosoe destaca esse ponto como sendo uma das principais críticas de Sandel a obra rawlsiana, considerando como consequência a ocorrência de um abalo inevitável na identidade humana:

[...] aquilo que somos não é uma questão de escolha ou de projecto que podemos transformar consoante a nossa vontade e o nosso desejo (logo, o homem não é projecto), mas uma questão de descoberta das nossas amarras, dos nossos laços e de tudo aquilo que constitui a nossa vida. Para Sandel, essa é para nós a única maneira de nos compreendermos tal como somos, pois que significaria, de outra forma, a identidade de um indivíduo distante e exilado dos seus próprios projectos, das coisas concretas e dos laços que lhes são caros?<sup>130</sup>

---

SANDEL, Michael. **El liberalismo y los límites de la justicia**. Trad. María Luz Melon. Barcelona: Gedisa, 2000. p. 39.

<sup>126</sup> RAWLS, op. cit., p. 30.

<sup>127</sup> SOSOE, op. cit., p. 329.

<sup>128</sup> LOIS, **Uma teoria da constituição**, p. 219.

<sup>129</sup> “[...] el ‘yo’ deontológico, despojado de todos los lazos constitutivos posibles, no es un ‘yo’ liberado sino un ‘yo’ privado de poder”. SANDEL, op. cit., p. 220.

<sup>130</sup> SOSOE, op. cit., p. 328.

Com efeito, na visão de Sandel, a identidade é parte essencial dos processos de tomada de decisões, na medida em que para a definição de seus contornos é preciso uma certa faculdade de reflexão<sup>131</sup>. Se o “eu” deontológico rawlsiano está desprovido de sentidos moralmente relevantes, também se encontra impossibilitado de adquirir autoconhecimento e de fazer auto-reflexão, por isso o momento da escolha dos princípios se resume a uma eleição de preferências ou a um voluntarismo subjetivo, em que prevalece a idéia do que se deseja em detrimento da idéia do que se é<sup>132</sup>. A arbitrariedade dessa escolha estaria na perda de um ponto de vista moral para os objetivos que os indivíduos querem alcançar, ficando limitada à precedência dos princípios da justiça. Ao contrário da perspectiva do liberalismo deontológico, Sandel argumenta que

Ao consultar minhas preferências, não só tenho que medir sua intensidade mas também avaliar sua adaptação à pessoa que eu sou. Me pergunto, à medida que delibero, não só o que realmente desejo mas também quem sou realmente, e esta última pergunta me leva mais além da atenção de meus desejos unicamente, em direção a reflexão sobre minha própria identidade. Mesmo que os contornos de minha identidade estejam em certa medida abertos e sujeitos a revisão, não estarão totalmente privadas de forma<sup>133</sup>.

Em decorrência dessa concepção de sujeito moral do liberalismo deontológico, resulta uma compreensão sentimental de comunidade<sup>134</sup> que, para Sandel, é individualista e, portanto, incapaz de estabelecer uma dimensão de

<sup>131</sup> “Para que un sujeto participe en la definición de los contornos de su identidad, es necesaria cierta facultad de reflexión. La voluntad por sí sola no es suficiente. Lo que se requiere es una cierta capacidad de conocimiento de sí mismo, una capacidad para lo que hemos llamado agencia en un sentido cognitivo”. SANDEL, op. cit., p. 191.

<sup>132</sup> Stephen Mulhall e Adam Swift detacam essa perspectiva como um argumento central da crítica de Sandel à teoria da pessoa de Rawls: “If the self is antecedently individuated, then no matter how closely it identifies with a given end, that end can never become integral to the self’s identity. The characterization of such values or interests must describe the objects that I seek, not the subject that I am; my identity is fixed in advance of my choice of ends, so that a certain distance between who I am and what I value must always remain”. MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. **Liberals and Communitarians**. Oxford: Blackwell Publishers, 1996. p. 51.

<sup>133</sup> “Al consultar mis preferencias, no solo tengo que medir su intensidad sino también evaluar su adaptación a la persona que yo (ya) soy. Me pregunto, a medida que delibero, no solo qué es lo que realmente deseo sino también quién soy realmente, y esta última pregunta me lleva más allá de la atención de mis deseos únicamente, hacia la reflexión sobre mi identidad misma. Aunque los contornos de mi identidad estarán en cierta medida abiertos y sujetos a revisión, no estarán totalmente privados de forma”. SANDEL, op. cit., p. 223.

<sup>134</sup> Essa concepção sentimental de comunidade é definida pela idéia de que o bem da comunidade consiste não só nos benefícios diretos da cooperação social, mas também pelos laços motivacionais e vínculos emocionais que essa convivência cooperativa pode gerar. Essa é a definição de comunidade adotada por Rawls em oposição à concepção chamada de instrumental, que entende os sujeitos como seres egoístas por natureza e explica a geração do bem na comunidade como uma consequência única do fato de que viver em comunidade é a forma mais adequada para alcançar os objetivos tidos sempre como egoístas e responsáveis por comandar os indivíduos. Ibidem, p. 187.

intersubjetividade que potencialize o sujeito a participar da construção de sua identidade. Por isso mesmo, na visão de Sandel, essa concepção sentimental de comunidade não é forte suficientemente para sustentar as necessárias fundamentações exigidas pelo princípio da diferença, considerando que esse pressupõe noções como a de “compartilhamento de destino comum”.<sup>135</sup> Diante dessas contestações e limitações dos entendimentos liberais sobre a noção de comunidade, Michael Sandel, expõe a concepção que entende mais adequada, chamada por ele de concepção constitutiva:

Uma teoria da comunidade cujo âmbito inclui tanto ao sujeito como ao objeto das motivações seria individualista em um sentido distinto tanto do convencional como do de Rawls. Se pareceria com a concepção de Rawls no sentido de que a comunidade se manifestaria nos objetivos e valores dos participantes — na forma de sentimentos fraternais e de amizade, por exemplo — mas se diferenciaria porque a comunidade representaria não só um sentimento, mas também uma maneira de autocompreensão parcialmente constitutiva da identidade do agente. Dentro desta perspectiva forte, afirmar que os membros de uma sociedade estão limitados por um sentido de comunidade não equivale simplesmente a declarar que uma maioria deles professa sentimentos comunitários e persegue objetivos comunitários, mas que esses membros concebem sua identidade (o sujeito e não só o objeto de seus sentimentos e aspirações) como definida em certa medida pela comunidade da qual fazem parte. Para eles, a comunidade descreve não só o que tem como concidadãos, mas também o que são; não uma relação que elegem (como na associação voluntária), mas um laço que descobrem; não meramente um atributo, mas um componente de sua identidade.<sup>136</sup>

A idéia de comunidade constitutiva de Sandel sintetiza as críticas já apontadas ao liberalismo deontológico e demarca teoricamente a importância da convivência intersubjetiva na comunidade para a construção da identidade dos

<sup>135</sup> “Pero ni la explicación instrumental ni la sentimental parecen capaces de generar la teoría fuerte de la comunidad que exigen aparentemente los argumentos de Rawls y de Dworkin; el de Rawls para redimir la noción del acervo común involucrada en el principio de diferencia, el de Dworkin para definir la comunidad de participación relevante para su argumento a favor de la acción afirmativa”. Ibidem, p. 188.

<sup>136</sup> “Una teoría de la comunidad cuyo ámbito incluye al sujeto tanto como al objeto de las motivaciones sería individualista en un sentido distinto tanto al convencional como al de Rawls. Se parecería a la concepción de Rawls en cuanto a que el sentido de la comunidad se manifestaría en los objetivos y valores de los participantes – en la forma de sentimientos fraternales y camaradería, por ejemplo – pero se diferenciaría en que la comunidad describiría no sólo un sentimiento sino también una manera de autocompreensión parcialmente constitutiva de la identidad del agente. Dentro de esta perspectiva fuerte, afirmar que los miembros de una sociedad están limitados por un sentido de comunidad no equivale simplemente a declarar que una mayoría de ellos profesa sentimientos comunitarios y persigue objetivos comunitarios, sino que éstos miembros conciben su identidad (el sujeto y no sólo el objeto de sus sentimientos y aspiraciones) como definida en cierta medida por la comunidad de la cual forman parte. Para ellos, la comunidad describe no sólo lo que tienen como conciudadanos, sino también lo que son; no una relación que eligen (como en la asociación voluntaria) sino un lazo que descubren; no meramente un atributo sino un componente de su identidad”. SANDEL, op. cit., p. 189.

sujeitos e, conseqüentemente, de seus valores, planos de vida e suas noções de bem. Dentro dessa compreensão não cabe falar da prioridade do justo, já que essa anterioridade reduziria as possibilidades de construção do bem a “[...] uma mera contingência, um produto de desejos e aspirações indiscriminados não relevantes de um ponto de vista moral”<sup>137</sup>. Para Sandel, tal qual Hume, a justiça não pode ser a primeira virtude das instituições sociais, pois anterior a isso estariam as próprias definições daquilo que é bom para cada comunidade<sup>138</sup>, ou seja: “A justiça das instituições estaria no fato de se viver de acordo com estas práticas compartilhadas, ações que deverão estar centradas no bem comum. O que é bom para nós deve ser bom para a comunidade e vice-versa”<sup>139</sup>.

Em resumo, Michael Sandel concentra o que entende ser o problema da teoria de John Rawls à concepção de sujeito moral adotada pelo autor e, desse ponto, estende suas demais críticas ao liberalismo deontológico de Rawls. Por isso, a impossibilidade de sustentação da primazia da justiça sobre o bem, já que esse postulado deriva de uma situação em que as partes estão totalmente afastadas de seus contextos, não sendo, portanto, “reais”. Da mesma forma, a inconsistência da idéia fragmentada de comunidade sentimental, pelo fato de que os sujeitos estão em situação fragmentada, sem poder de intervenção na realidade e, por fim, até mesmo o critério de justiça distributiva inerente ao princípio da diferença, em que Sandel, apesar de não apresentar outra proposição adequada de distribuição dos bens sociais, alega a contradição em agregar a prioridade da justiça - definida a partir de uma situação de absoluta equidade - e o princípio da diferença, que pressupõe a desigualdade concreta entre os sujeitos, mas é parte formadora da abstrata concepção de justiça<sup>140</sup>.

---

<sup>137</sup> “[...] una mera contingencia, un producto de deseos y aspiraciones indiscriminados no relevantes desde un punto de vista moral”. Ibidem, p. 216.

<sup>138</sup> “Para Hume, la justicia no puede ser la primera virtud de las insittuciones sociales (al menos no en ningún sentido categórico), y en algunos casos resulta dudoso si se trata de una virtud”. Ibidem, 210.

<sup>139</sup> LOIS, **Uma teoria da constituição**, p. 220.

<sup>140</sup> “[...] una defensa adecuada del principio de diferencia presupone necesariamente una concepción de la persona que no está al alcance de los supuestos deontológicos, dado que no podemos ser sujetos para quienes es primaria la justicia y también ser sujetos para quienes el principio de diferencia es principio de la justicia”. SANDEL, op. cit., p. 91.

Talvez essa concentração da crítica no debate do sujeito moral tenha tornado a posição de Sandel exagerada, pois ainda que o contexto concreto de inserção dos sujeitos seja importante para a formação de sua personalidade, não pode ser considerado como o único fator de influência nesse processo. Além do mais, a crítica referente ao princípio da diferença parece não considerar que as partes ignoram quais são suas diferenças, mas não o fato de que existem tais diferenças. Por isso, a escolha dos princípios também está pautada nesse fator, o que favorece a todos indistintamente.

Como será abordado mais adiante, Rawls irá rever em sua próxima obra algumas críticas comunitaristas, como, por exemplo, a abrangência da noção de universalidade dos princípios de justiça, mas não fará qualquer revisão de sua concepção de sujeito moral, pois como argumenta Cecília Caballero Lois,

[...] parece evidente que ele nunca quis afirmar que o contrato define a personalidade da pessoa, nem se propõe a concordar que é a sociedade que determina o 'eu'. O argumento rawlsiano pode ser assim colocado: trata-se de um evidente exagero afirmar que o contexto social define a minha personalidade. No máximo, ele a influencia. Posso ser identificado ou até identificar-me com ela, mas isto não define quem sou<sup>141</sup>.

Michael Walzer parece conduzir sua crítica de forma muito diferente. Aliás, Walzer justifica porque precisa de um contexto comunitário para desenvolver suas argumentações, mas não nega a importância dos postulados do liberalismo igualitário. Em uma de suas principais obras, "Esferas da Justiça"<sup>142</sup>, o autor dedicará sua oposição teórica, principalmente, à forma como o liberalismo desenvolve as questões de justiça distributiva, mas constrói sua crítica em bases muito diferenciadas das estabelecidas por Sandel, apontando até mesmo a possibilidade de complementação das posições liberais e comunitaristas<sup>143</sup>. Walzer considera um

<sup>141</sup> LOIS, **Uma teoria da constituição**, p. 220.

<sup>142</sup> Joshua Cohen chama atenção para o fato de que em "Esferas da Justiça", Walzer apresenta um comunitarismo diferente de suas obras anteriores, principalmente pelo fato do papel central desenvolvido pela comunidade política. Assim, segundo o autor, "[...] quiero señalar que *Spheres of Justice* suscribe una forma de comunitarismo significativamente diferente de la concepción más temprana de Walzer. Como indiqué antes, Walzer há sostenido siempre que los grupos son portadores de valores. Pero la comunidad *política* no había sido nunca antes su principal portador". COHEN, Joshua. El comunitarismo y el punto de vista universalista. **La Política**: revista de estudios sobre el Estado y la sociedad, Barcelona, n. 1, pp. 81-92, jan./ jul. 1996. p. 83.

<sup>143</sup> Essa perspectiva de complementaridade fica muito explícita, quando Walzer afirma a necessidade de um Estado Liberal, que apesar de não poder ser neutro como na perspectiva do liberalismo igualitário, cumpriria um papel essencial para a efetivação das proposições comunitaristas: "Pero



equivoco colocar o debate da constituição do “eu” como se fosse o foco central da teoria política e critica a idéia de que toda a formação da personalidade e identidade dos sujeitos vincula-se aos processos de socialização. Para ele, o liberalismo não pode ser resumido à idéia de um sujeito pré-social, pois existe claramente uma preocupação teórica com a reflexão sobre os valores que permeiam a socialização<sup>144</sup>.

A maior contribuição de Walzer concentra-se, com efeito, na questão da justiça distributiva. Para ele há um problema no momento em que se coloca a definição dos bens sociais primários como um conjunto abstrato de bens, tal qual faz Rawls<sup>145</sup>. Essa controvérsia decorre do fato de que Walzer concebe o valor dado aos bens sociais como decorrência de um processo cultural e particular aos diversos contextos sociais existentes, o que impede a construção de um critério único para a sua distribuição. Por isso a defesa de uma opção pluralista de justiça distributiva:

As questões apresentadas pela teoria da justiça distributiva admitem uma série de respostas, e há espaço dentro dessa série para a diversidade cultural e as opções políticas. Não é só questão de implementar algum princípio singular ou conjunto único de princípios em diversas circunstâncias históricas. Ninguém negaria que existe uma série de implementações moralmente permissíveis. Quero defender mais do que isso: que os princípios da justiça são pluralistas na forma; que os diversos bens sociais devem ser distribuídos por motivos, segundo normas e por agentes diversos; e que toda essa diversidade provém das interpretações variadas dos próprios bens sociais – o inevitável produto do particularismo histórico e cultural<sup>146</sup>.

---

la corrección comunitarista efetivamente requiere um tipo de Estado liberal conceptual, aunque no históricamente, inusual: un Estado no neutral”. No início do ensaio, o autor também demonstra que acredita na complementaridade de ambas as perspectivas: “La crítica comunitarista es, no obstante, poderosa; no reaparecería si no fuera capaz de involucrar nuestras mentes y sentiminetos y sentimientos. En este ensayo quiero investigar el poder de sus versiones más corrientes u luego ofrecer mi propia versión, menos poderosa, tal vez, que aquéllas, pero más susceptible de ser incorporada a la política liberal (o socialdemócratica)”. WALZER, Michael. La crítica comunitarista del liberalismo. **La Política**: revista de estudios sobre el Estado y la sociedad, Barcelona, n. 1, pp. 47-64, jan./ jul. 1996. pp. 58 e 48.

<sup>144</sup> “El tema central de la teoría política no es la constitución del yo, sino la conexión de los yoes constituidos, el patrón de las relaciones sociales. [...] el sujeto real de la práctica liberal, podría decirse, no es un yo presocial sino postsocial. Ibidem, p. 63.

<sup>145</sup> Nesse ponto da discussão sobre o processo intersubjetivo de construção dos sentidos dos bens, Stephen Mulhall e Adam Swift reconhecem esse mesmo sentido comunitarista em Taylor e MacIntyre: “Here we see Walzer giving his own application of the communitarian thought, already observed in Taylor and some extent in MacIntyre, that points to the inherently social nature of concepts and language. Goods do not come into the world with their meanings attached to them, or if they do, it is only because they have been conceived and created in a manner that is irreducibly social”. MULHALL; SWIFT, op. cit., p. 132.

<sup>146</sup> WALZER, Michael. **Esferas da justiça**: uma defesa do pluralismo e da igualdade. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 04.

Walzer parte do pressuposto de que existe uma diferença entre o predomínio de um bem e seu monopólio. O predomínio do bem se estabelece pelo fato de que a partir dele é possível comandar uma série de outros bens. O monopólio ocorre sempre que apenas uma pessoa ou grupo mantém em seu poder um bem, o que pode levar a uma situação de exploração de seu predomínio. Como exemplo, Walzer utiliza a sociedade capitalista, onde o capital é o bem predominante, capaz de comandar uma série de outros bens e seu monopólio leva a uma situação de concentração da riqueza. Por isso, “o monopólio define um modo de possuir ou controlar os bens sociais para explorar seu predomínio”<sup>147</sup>.

Sob essa ótica, Walzer afirma que os conflitos gerados na sociedade estão sempre vinculados a essas situações de desigualdades geradas pela relação predomínio/ monopólio<sup>148</sup>. Em geral, as teorias que abordam a justiça distributiva se concentram em mecanismos de quebra ou controle dos monopólios, como é o caso de John Rawls ao estabelecer o princípio da diferença, que “[...] é a restrição imposta aos talentosos, depois de desfeito o monopólio da riqueza”<sup>149</sup>. Entretanto, para Walzer, a restrição ao monopólio passaria por dois problemas. O primeiro é que esse tipo de controle estaria mais voltado a busca de uma igualdade simples, definida por Walzer da seguinte forma:

Imaginemos uma sociedade na qual tudo está à venda e todo cidadão tem tanto dinheiro quanto qualquer outro. Chamarei isso de “regime de igualdade simples”. A igualdade é multiplicada por meio do processo de conversão, até estender-se a todos os bens sociais. O regime da igualdade simples não dura muito, pois o progresso posterior da conversão, o livre intercâmbio no mercado, com certeza trará desigualdades a reboque<sup>150</sup>.

O segundo problema é decorrência do primeiro e aponta para o fato de que a imposição de controle ao monopólio requer uma intervenção constante por parte do Estado, já que o regime da igualdade simples não tem uma alta durabilidade e somente o Estado poderia aplicar formas para a limitação do monopólio. Além disso, o próprio Estado passaria a ser objeto de disputas por grupos sociais em busca dos

---

<sup>147</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>148</sup> “O motivo do conflito social sempre é a distribuição”. Ibidem, p. 12.

<sup>149</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>150</sup> WALZER, **Esferas da justiça**, p. 16.

controles ao monopólio. Essa seria, portanto, uma intervenção constante, contínua e cada vez mais ampla, na medida em que os valores dos bens sociais se diferenciam no tempo e no espaço<sup>151</sup>.

As sociedades atuais são muito complexas em diversidade para a aplicação de mecanismos que buscam uma igualdade simples. E é, considerando essa diversidade que Walzer afirma ser um equívoco concentrar as proposições de distribuição apenas na questão do monopólio. Para ele, o alvo adequado para se garantir uma distribuição que respeite essa complexidade é o predomínio e não o monopólio: “Esses problemas provêm de se tratar o monopólio, e não o predomínio, como questão central da justiça distributiva”<sup>152</sup>. Assim, como Rawls se concentra, em seu princípio de justiça distributiva, na restrição do monopólio e não na redução do predomínio, como acredita Walzer ser a forma mais adequada de distribuição, haveria um problema de simplificação e não enfrentamento de complexidades em “Uma teoria da justiça”<sup>153</sup>.

É preciso, portanto, buscar uma sociedade igualitária complexa sem ter a ingenuidade de pensar que existe apenas uma forma possível de restringir o predomínio. Essa complexidade social requer o entendimento que a valoração dos bens é dada em esferas diversificadas e cada uma dessas esferas deve possuir uma autonomia relativa na condução das distribuições: “Quando os significados são diferentes, as distribuições devem ser autônomas. Todo bem social ou conjunto de bens sociais constitui, por assim dizer, uma esfera distributiva dentro da qual só são apropriados certos critérios e acordos”<sup>154</sup>. Por isso, como coloca Gisele Cittadino, a metodologia particularista de Walzer o leva à conclusão de que o “[...] caráter justo

---

<sup>151</sup> “Essa regulamentação será, necessariamente, dever do Estado, da mesma forma que as leis monetárias e agrárias são dever do Estado. A igualdade simples exigiria intervenção contínua do Estado para eliminar ou restringir monopólios incipientes e reprimir novas formas de predomínio. Porém, o próprio poder do Estado se torna, então, objeto central de lutas competitivas. Haverá grupos procurando monopolizar e, depois, usar o Estado para consolidar seu controle dos outros bens sociais”. Ibidem, p. 17.

<sup>152</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>153</sup> Essa situação agrava-se na obra de Rawls, segundo Walzer, pela fundamentação universalista que não direciona a atenção necessária às questões das culturas específicas: “[...] the issues is whether Rawls’s theory of justice is intended to apply universally and cross-culturally, with no attention paid to the culture-specificity of the subject-matter of such theorizing. Walzer develops a view that attempts to undermine any such conception of political theory; and he also explicitly argues that Rawls is committed to that conception”. MULHALL; SWIFT, op. cit., p. 158.

<sup>154</sup> WALZER, **Esferas da justiça**, p. 10.

ou injusto de um processo distributivo não pode ser independente do significado que o bem social possui”<sup>155</sup>.

De acordo com a lógica de Walzer, é necessário que haja uma diversidade de critérios de distribuição que corresponda à diversidade dos bens sociais. Essa concepção de distribuição, pela redução do predomínio, a partir da consideração da multiplicidade de esferas distributivas, é considerada pelo autor como um princípio distributivo ilimitado, que tem como finalidade a análise interna das diferentes esferas distributivas e que determina “[...] que a situação de nenhum cidadão em uma esfera ou com relação a um bem social pode definir sua situação em qualquer outra esfera, com relação a qualquer outro bem”<sup>156</sup>.

Por fim, resta demonstrar os motivos pelos quais Walzer adota uma postura comunitarista. A forma como Walzer concebe a igualdade e o processo de valoração dos bens sociais<sup>157</sup> explica sua opção pela adoção do contexto comunitário. O primeiro argumento passa pelo fato de que as significações sociais e, conseqüentemente os processos de valoração dos bens ocorrem em âmbito local, mais especificamente dentro das comunidades locais<sup>158</sup> e, o segundo, é que a própria idéia de comunidade política é, para Walzer, um bem, “[...] talvez o mais importante bem que é distribuído”<sup>159</sup>.

---

<sup>155</sup> CITTADINO, op. cit., p. 122.

<sup>156</sup> WALZER, **Esferas da justiça**, p. 23. Joshua Cohen faz uma crítica a Walzer por não explorar de forma mais aprofundada as conseqüências desses critérios variados, como por exemplo, a forma de resolução de conflitos dos princípios distributivos. Assim, o autor coloca que “[...] la pluralidad de los bienes y principios sugiere la necesidad de una vía de resolución de conflictos entre principios. Pero no se hacen propuestas. Y no se explica suficientemente cómo es posible argumentar em torno a los principios distributivos a partir de las comprensiones compartidas de los bienes”. COHEN, op. cit., p. 85.

<sup>157</sup> “A igualdade é uma relação complexa de pessoas, mediadas por bens que criamos, compartilhamos e dividimos ente nós; não é uma identidade de posses. Requer, então, uma diversidade de critérios distributivos que expresse a diversidade de bens sociais”. WALZER, **Esferas da justiça**, p. 21.

<sup>158</sup> “Num mundo de Estados independentes, o poder político é um monopólio local. Essas pessoas, pode-se dizer, sejam quais forem as restrições, cinzelam o próprio destino. Ou lutam da melhor maneira possível para cinzelar o próprio destino. E se só tiverem nas mãos um parte desse destino, a luta se dedica totalmente a essa parte. É dessas pessoas que parte a decisão de afrouxar ou tornar mais rígidos os critérios distributivos, de centralizar métodos os métodos, de intervir ou recusar-se a intervir nesta ou naquela esfera distributiva”. WALZER, **Esferas da justiça**, p. 36.

<sup>159</sup> Ibidem, p. 37.

Ao ideal de universalidade, sustentado pela prioridade do justo sobre o bom, os comunitaristas opõe a pluralidade de concepções de bem que são cotidianamente construídas pelos contextos históricos e sociais particulares e que, não necessariamente, encontram guarida ou podem ser moldadas de acordo com o rol de direitos universalmente estipulados. Tanto as críticas de Sandel, vinculadas à estrutura moral do sujeito no liberalismo, quanto o debate de Walzer sobre a justiça distributiva, a partir da consideração de um pluralismo social de concepções de bem e a crítica subjacente da abstração dos parâmetros distributivos liberais, situam-se nesse horizonte comunitário.

De uma maneira geral, é possível afirmar a relevância dos comunitaristas pela oportunidade de demarcação, aperfeiçoamento e, até mesmo, redefinição dos conceitos do liberalismo igualitário. Rawls restabelecerá alguns pontos importantes sobre sua concepção política de sociedade que será de extrema relevância aos debates que circundam a fundamentação democrática das sociedades contemporâneas. A seguir será analisada a resposta de Rawls a algumas das críticas comunitárias e a verificação dos avanços e limites da concepção de justiça como equidade a partir do liberalismo político.

### **1.5 “O liberalismo político”: a resposta de John Rawls às críticas comunitaristas**

“O liberalismo político” foi escrito no início da década de 1990 e é fruto, segundo o próprio John Rawls, de novas reflexões que surgiram ainda no final dos anos de 1970, após a publicação de “Uma teoria da justiça”. Como já foi dito, muitas críticas foram levantadas após a edição dessa primeira obra, principalmente por parte dos comunitaristas. Rawls, no entanto, afirma explicitamente na introdução de “O liberalismo político” que as alterações de sua nova obra não são

necessariamente respostas às críticas comunitaristas feitas à “Uma teoria da justiça”<sup>160</sup>, mas sim modificações que buscam eliminar as ambigüidades acarretadas por um grave problema de coerência interna de sua teoria. Entretanto, como será possível perceber, há uma certa atenção por parte de Rawls às objeções levantadas, quer seja no sentido de contestá-las ou até mesmo de incorporar algumas delas<sup>161</sup>.

A principal revisão feita por Rawls está na forma de conceber a justiça como equidade, que passa a ser apresentada como “uma concepção política de justiça”<sup>162</sup> pertencente aos domínios teóricos do liberalismo político. A conseqüência dessa mudança de foco refletirá em uma nova descrição sobre a estabilidade social<sup>163</sup>, bem como a apresentação de uma série de novas idéias que, em “O liberalismo político”, terão o condão de eliminar as ambigüidades. Dentre elas, Rawls destaca as idéias de consenso sobreposto, construtivismo político, a diferenciação entre termos como razão pública e razão não-pública, pluralismo simples e pluralismo razoável, concepção política de justiça e doutrina abrangente<sup>164</sup>.

O ponto de partida das alterações é a mudança do eixo teórico da concepção de justiça e é conseqüência da percepção de Rawls de que, em “Uma teoria da justiça”, o objetivo buscado era o de oferecer uma alternativa, no âmbito da filosofia moral, que fosse superior a outras visões da justiça, como a do utilitarismo, por exemplo. Ou seja, a noção inicial é de que a justiça como equidade é parte de

<sup>160</sup> Na nota número seis da introdução de “O liberalismo político”, Rawls afirma que: “Às vezes, se diz que as alterações dos últimos ensaios são respostas a críticas feitas pelos comunitaristas e outros. Não acredito que essa afirmação tenha fundamento. É claro que, se estou correto ou não em relação a essa idéia, depende de as alterações poderem ser satisfatoriamente explicadas por uma visão analítica de como se encaixam na nova definição de estabilidade. Certamente a questão não está resolvida só porque digo isso”. RAWLS, **O liberalismo político**, p. 25.

<sup>161</sup> Nesse sentido, Gargarella destaca que “Aunque no hay dudas de que los cambios fundamentales que se han producido sobre la ‘teoría de la justicia’ tienen que ver con las cuestiones recién apuntadas, es preciso decir que Rawls há sido muy receptivo respecto a las objeciones que, desde frentes muy diferentes, se han ido haciendo sobre su labor”. GARGARELLA, op. cit., p. 191.

<sup>162</sup> Gisele Cittadino ressalta que o emprego do termo político por Rawls é uma forma de demarcação teórica contrária à idéia de uma concepção metafísica de justiça, assim como “[...] se opõe à questão da ‘verdade’ e se identifica com a idéia de ‘razoável’”. Em outras palavras, o predicado ‘verdadeiro’ está exclusivamente associado às concepções individuais acerca do bem, enquanto que a concepção ‘política’ de justiça não impõe qualquer exigência de ‘verdade’, ainda que, pela sua qualidade de ‘razoável’, possa se integrar, como uma parte coerente, às diferentes visões individuais sobre a vida digna”. CITTADINO, op. cit., p. 102.

<sup>163</sup> John Rawls alega que a descrição da estabilidade social na obra “Uma teoria da justiça” padecia de incoerências vinculadas à primeira concepção da idéia de justiça como equidade: “A descrição da estabilidade de uma sociedade bem-ordenada, na parte III, também é, portanto, pouco realista e precisa ser repensada”. RAWLS, **O liberalismo político**, p. 25.

<sup>164</sup> RAWLS, **O liberalismo político**, p. 25.

uma “doutrina filosófica abrangente”. Contudo, devido à percepção de que as sociedades democráticas são caracterizadas por um pluralismo razoável, Rawls se dá conta de que sua teoria “[...] é pouco realista por ser incoerente com a realização de seus princípios num cenário de alta previsibilidade”<sup>165</sup>. E, por isso, o objeto da justiça como equidade só pode ser realizado dentro de um horizonte mais delimitado, como o da política, em que o papel de uma concepção de justiça volta-se para as instituições da vida política e social e não para a vida como um todo, como ocorre com as doutrinas filosóficas abrangentes.

Naturalmente, trata-se de um objeto muito mais delimitado do que o assumido em “Uma teoria da justiça” que, no entendimento de Cecília Caballero Lois, leva Rawls ao abandono das preocupações epistemológicas para a assunção de questões mais pragmáticas<sup>166</sup>. Com efeito, Rawls, em “O liberalismo político”, adentra no âmbito das questões políticas da sociedade e chega a classificar como problemas mais básicos os de raça, etnia e gênero, demonstrando uma preocupação maior com os conflitos concretos da sociedade, seja no sentido de indicar como os princípios de justiça podem ser aplicados a essas situações, seja para admitir a impossibilidade de sua aplicação:

Entre nossos problemas mais básicos encontram-se os de raça, etnia e gênero. É possível que tenham um caráter inteiramente diferente, que exija princípios diferentes de justiça, não discutidos pela *Teoria*. [...] O pressuposto subjacente é que uma concepção de justiça desenvolvida com o foco em uns poucos problemas clássicos e de longa data há de ser correta ou, pelo menos, apresentar diretrizes para a resolução de outras questões. Esse é o raciocínio que fundamenta a focalização em uns poucos problemas clássicos centrais e persistentes. [...] continuo achando que, se dispusermos das concepções e princípios adequados às questões históricas básicas, essas concepções e princípios terão larga aplicação aos nossos próprios problemas. A mesma igualdade da Declaração da Independência que Lincoln invocou para condenar a escravidão pode ser invocada para condenar a desigualdade e a opressão das mulheres<sup>167</sup>.

Ainda que Rawls comente sobre os conflitos políticos de modo mais explícito do que em “Uma teoria da justiça”, deixa claro que a concepção de justiça como equidade não necessariamente terá alcance para abarcar todos os casos, até porque nessa nova linha teórica é preciso considerar que “[...] a idéia de justiça

<sup>165</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>166</sup> LOIS, **Uma teoria da constituição**, p. 226.

<sup>167</sup> RAWLS, **O liberalismo político**, pp. 36-7.

política não abrange todas as coisas, nem é de se esperar que o faça”<sup>168</sup>. Esse, por si só, é um sinal bastante forte da limitação de objeto observada nessa revisão teórica.

Em “O liberalismo político”, uma sociedade bem-ordenada<sup>169</sup> é aquela que, a partir de um ponto de vista comum, estabelecido por uma concepção pública de justiça, passa a incluir a idéia de tolerância nos debates filosóficos<sup>170</sup>, abrindo a possibilidade democrática de manutenção do fato do pluralismo razoável, que pode ser explicado justamente pela existência e convivência de uma variedade de doutrinas abrangentes e incompatíveis entre si, mas razoáveis, ou seja, diferentemente de uma situação de pluralismo simples, considera-se aqui aquelas que, apesar da incompatibilidade, são passíveis de serem escolhidas e defendidas por agentes razoáveis. Há, portanto, uma diversidade de “[...] doutrinas que os cidadãos razoáveis professam e com as quais o liberalismo político tem de lidar”<sup>171</sup>. A razoabilidade dos cidadãos<sup>172</sup> é marcada pela idéia da reciprocidade, ou ainda, pelo fato de que, sendo livres e iguais, possuem sensibilidade moral para cooperar com os outros de um modo eqüitativo aceitável por todos. Nos termos dessa razoabilidade é que se pode falar em sociedade como um sistema eqüitativo de cooperação. Tais vinculações são descritas por Rawls nos seguintes termos:

<sup>168</sup> Ibidem, p. 64.

<sup>169</sup> Para Rawls, “Dizer que uma sociedade é bem-ordenada significa três coisas: a primeira (e isso está implícito na idéia de uma concepção de justiça publicamente reconhecida), que se trata de uma sociedade na qual cada indivíduo aceita, e sabe que todos os demais aceitam, precisamente os mesmos princípios de justiça; a segunda (implícita na idéia de regulação efetiva), que todos reconhecem, ou há bons motivos para assim acreditar, que sua estrutura básica – isto é, suas principais instituições políticas, sociais e a maneira segundo a qual se encaixam num sistema único de cooperação – está em concordância com aqueles princípios; e a terceira, que seus cidadãos têm um senso normalmente efetivo de justiça e, por conseguinte, em geral agem de acordo com as instituições básicas da sociedade, que consideram justas. Numa sociedade assim, a concepção publicamente reconhecida de justiça estabelece um ponto de vista comum, a partir do qual as reivindicações dos cidadãos à sociedade podem ser julgadas”. Ibidem, p. 79.

<sup>170</sup> “Aplicar os princípios da tolerância à própria filosofia significa deixar aos próprios cidadãos a resolução das questões de religião, filosofia e moral, de acordo com as visões que adotam livremente”. Ibidem, p. 200.

<sup>171</sup> RAWLS, **O liberalismo político**, p. 80.

<sup>172</sup> John Rawls faz uma diferenciação entre agentes racionais e razoáveis a partir da idéia de que agentes racionais não possuem sensibilidade moral para dar base ao engajamento em uma sociedade de cooperação eqüitativa. Tanto o racional como o razoável seriam conceitos independentes e complementares, estando o razoável vinculado à idéia do mundo público. Um agente puramente razoável não teria consciência sobre seu fim e um agente puramente racional não teria senso de justiça para viver uma situação de cooperação: “O que os agentes racionais não têm é a forma particular de sensibilidade moral subjacente ao desejo de se engajar na cooperação eqüitativa como tal, e de fazê-lo em termos que seria razoável esperar que os outros, como iguais, aceitem. Não estou supondo que o razoável seja a totalidade da sensibilidade moral; mas inclui a parte que faz a conexão com a idéia de cooperação social eqüitativa”. Ibidem, p. 95.



O razoável é um elemento da idéia de sociedade como um sistema de cooperação eqüitativa, e, que seus termos eqüitativos sejam razoáveis à aceitação de todos, faz parte da idéia de reciprocidade. Como já disse, a idéia de reciprocidade encontra-se entre a idéia de imparcialidade, que é altruísta (o bem geral constitui a motivação), e a idéia de benefício mútuo, compreendido como benefício geral com respeito à situação presente ou futura, sendo as coisas como são.<sup>173</sup>

Assim, o desafio para as sociedades democráticas não é o de tentar emplacar uma dessas doutrinas para ser assumida por todos os cidadãos, até porque isso exigiria um Estado opressor<sup>174</sup>, mas de buscar uma estabilidade para que os cidadãos possam viver essa situação de pluralismo razoável, que nada mais é do que resultado “[...] do exercício livre da razão humana em condições de liberdade”<sup>175</sup>. Portanto, a justiça como equidade não deve ser desenvolvida em termos de uma filosofia moral, mas nos termos da filosofia política. Por isso, Rawls adota a perspectiva do liberalismo político para situar sua concepção de justiça, a partir de um ponto de vista da justiça política:

[...] o liberalismo político assume o pluralismo razoável como um pluralismo de doutrinas abrangentes, incluindo tanto as doutrinas religiosas quanto as não-religiosas. Esse pluralismo não é tido como algo desastroso, e sim como resultado natural das atividades da razão humana sob instituições livres e duradouras. Ver o pluralismo razoável como um desastre é ver o próprio exercício da razão em liberdade como um desastre. Na verdade, o sucesso do constitucionalismo liberal manifestou-se como a descoberta de uma nova possibilidade social: a possibilidade de uma sociedade pluralista estável e razoavelmente harmoniosa. Antes da prática pacífica e bem-sucedida da tolerância em sociedades com instituições liberais, não havia como saber da existência dessa possibilidade<sup>176</sup>.

O problema que se coloca para a concepção política de justiça como equidade, dentro desse contexto, é a de se estabelecer as bases de uma sociedade justa e estável para que se desenvolva democraticamente o pluralismo razoável inerente às sociedades democráticas contemporâneas, ou ainda, buscar respostas à pergunta: “quais os limites e as possibilidades de aplicação concreta de seus

<sup>173</sup> Ibidem, p. 93.

<sup>174</sup> “Se considerarmos a sociedade política uma comunidade unida pela aceitação de uma única doutrina abrangente, então o uso opressivo do poder estatal faz-se necessário para essa comunhão política. Na sociedade da Idade Média, mais ou menos unida na fé católica, a Inquisição não foi um acidente; a supressão da heresia era necessária para preservar aquela fé religiosa compartilhada. O mesmo se aplica, a meu ver, a toda doutrina filosófica e moral abrangente e razoável, seja ou não religiosa. Uma sociedade unida por uma forma razoável de utilitarismo, ou pelo liberalismo razoável de Kant ou Mill, necessitaria igualmente das sanções do poder estatal para se manter. Chamo a isso ‘o fato da opressão’”. Ibidem, p. 81.

<sup>175</sup> RAWLS, **O liberalismo político**, p. 190.

<sup>176</sup> RAWLS, **O liberalismo político**, p. 32.

princípios da justiça em sociedades profundamente divididas em distintas concepções filosóficas, morais e políticas, dentre outras?”<sup>177</sup>

A resposta a essa pergunta diz respeito diretamente à questão da estabilidade. Entretanto, há um estágio anterior que pressupõe a realização de uma concepção de justiça suficientemente estável, marcado pela articulação do conteúdo de uma concepção política de justiça, que possa servir de base moral à estrutura básica da sociedade. De acordo com Rawls, “somente depois disso, e com seu conteúdo – princípios de justiça e ideais – provisoriamente formulado, é que enfrentamos, no segundo estágio, o problema de saber se a justiça como equidade é suficientemente estável”<sup>178</sup>.

O conteúdo da concepção política de justiça se materializa pela cultura política e pública de uma sociedade democrática, colocando-se como uma de suas três características, ao lado de sua visão auto-sustentada e da estrutura básica social como seu objeto. Portanto, “[...] a justiça como equidade parte de uma certa tradição política e assume como sua idéia fundamental a idéia de sociedade como um sistema eqüitativo de cooperação ao longo do tempo, de uma geração até a seguinte”<sup>179</sup>. As outras duas características de uma concepção política de justiça passam, primeiramente, pelo fato de que seu objeto de aplicação inicial é a estrutura básica da sociedade<sup>180</sup>, que deve ser uma sociedade fechada, ou seja, “[...] auto-suficiente e sem relação com outras sociedades. Seus membros só entram nela pelo nascimento e só a deixam pela morte”<sup>181</sup>. Por fim, a última característica, a da auto-sustentação da concepção de justiça, parte do fato de que ela se basta na própria estrutura básica da sociedade, sem necessitar de uma vinculação mais ampla a qualquer doutrina abrangente:

---

<sup>177</sup> LOIS, **Uma teoria da constituição**, p. 226.

<sup>178</sup> RAWLS, **O liberalismo político**, p. 186.

<sup>179</sup> RAWLS, **O liberalismo político**, p. 57.

<sup>180</sup> Não há uma mudança significativa na compreensão de Rawls sobre a estrutura básica. Ele supõe apenas que ela seja uma democracia constitucional. Quanto ao seu conceito em si, não há grandes alterações em relação à “Uma Teoria da Justiça”: “Por estrutura básica entendo as principais instituições políticas, sociais e econômicas de uma sociedade, e a maneira pela qual se combinam em um sistema unificado de cooperação social de uma geração até a seguinte. Portanto, o foco inicial de uma concepção política de justiça é a estrutura das instituições básicas e os princípios, critérios e preceitos que se aplicam a ela, bem como a forma pela qual essas normas devem estar expressas no caráter e nas atitudes dos membros da sociedade que realizam seus ideais”. *Ibidem*, p. 54.

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 54.

[...] um traço distintivo de uma concepção política é o fato de ser apresentada como auto-sustentável e explanada à parte, ou sem qualquer referência a um contexto tão amplo. Usando uma expressão em voga, a concepção política é um módulo, uma parte constitutiva essencial que se encaixa em várias doutrinas abrangentes razoáveis subsistentes na sociedade regulada por ela, podendo conquistar o apoio daquelas doutrinas. Isso significa que pode ser apresentada sem que se afirme, saiba ou se arrisque uma conjectura das doutrinas a que possa pertencer ou de qual delas poderá conquistar apoio. Nesse sentido, uma concepção política de justiça difere de muitas doutrinas morais, pois estas são comumente consideradas visões gerais e abrangentes<sup>182</sup>.

O conteúdo de uma concepção política de justiça é determinado, nesse novo contexto teórico, por um processo de construtivismo político, diferente do construtivismo kantiano<sup>183</sup>, já que não pretende chegar a uma base moral de valores, mas ao conteúdo substancial da justiça especificamente para o âmbito político de uma sociedade democrática. Esse construtivismo baseia-se na determinação de um procedimento de construção razoável e racional capaz de gerar um equilíbrio reflexivo daqueles que fazem parte do processo. Em uma sociedade marcada pelo fato do pluralismo razoável, a formação de uma justificação pública comum, com base em princípios de justiça aceitos por todos, é imprescindível para a garantia de um constitucionalismo democrático, já que as doutrinas abrangentes poderão coexistir sem que haja qualquer imposição arbitrária por parte do Estado. Nesse sentido, Rawls afirma que

[...] é somente endossando uma concepção construtivista – uma concepção que é política, e não metafísica – que os cidadãos podem ter esperanças de encontrar princípios que todos possam aceitar. Isso é algo que podem fazer sem negar os aspectos mais profundos de suas doutrinas abrangentes e razoáveis<sup>184</sup>.

<sup>182</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>183</sup> Cecilia Caballero Lois destaca que, nesse ponto, Rawls “[...] rejeita o construtivismo de KANT por ser moral, uma vez que sua proposta está ligada ao conteúdo de uma concepção política de justiça, ou seja, aos princípios da justiça, mas que, entretanto, serão elaborados a partir da cultura política pública ou dos conceitos fundamentais compartilhados por uma sociedade. Para a construção desses princípios, RAWLS propõe a substituição dos critérios da verdade (é preciso abrir mão de se determinar qual seria a doutrina verdadeira, pois a necessidade de verdade impõe um critério único, sendo que não há elementos que permitam excluir todos os critérios que não forem abarcados pelo da verdade). São diretrizes que notadamente marcam *Uma Teoria da justiça* através da razoabilidade. Assim, a partir desse princípio, constrói-se uma justiça procedimental pura, que pode proporcionar decisões justas. É o motivo pelo qual a posição original e o conceito de razoabilidade modelam o construtivismo de RAWLS, que ele denomina, por motivos óbvios, de construtivismo político, o qual representa a estrutura e o conteúdo de uma concepção política”. LOIS, **Uma teoria da constituição**, p. 242.

<sup>184</sup> RAWLS, **O liberalismo político**, p. 143.

No caso da justiça como equidade, o construtivismo político tem como objeto o conteúdo dos princípios de justiça escolhidos pelas partes na posição original. A posição original não pertence ao processo de construção em si, ela é simplesmente estipulada como um ponto de referência a partir do qual o procedimento de construção permitirá um equilíbrio reflexivo para a escolha mais adequada dos princípios de justiça<sup>185</sup>. Rawls mantém nessa nova versão de sua teoria, portanto, as idéias da posição original e do equilíbrio reflexivo. No entanto, são utilizadas, de acordo com Cecília Caballero Lois, de uma forma mais modesta. Para a autora, “poder-se-ia dizer, inclusive, que o *equilíbrio reflexivo* seria um coadjuvante com um papel principal. Como todo papel coadjuvante — e não secundário — a *posição original* tem ainda uma função determinante”<sup>186</sup>. Com efeito, Rawls destaca o papel de “reflexão e auto-esclarecimento públicos” proporcionados pelas condições da posição original, além de servir como uma idéia mediadora que “[...] nos possibilita estabelecer uma coerência maior entre todos os julgamentos; e, com essa autocompreensão mais profunda, podemos chegar a um acordo mais amplo uns com os outros”<sup>187</sup>.

Rawls mantém a importância da existência de um “ponto de Arquimedes” para avaliar a estrutura social básica e defende a posição original como a forma mais adequada de elaborar uma concepção política de justiça que sirva a esse propósito, uma vez que ela garante um ponto de vista fora da estrutura básica para a escolha dos critérios de justiça política que irão regê-la. Quanto à crítica comunitarista, especialmente a de Michael Sandel, de que a posição original seria uma concepção metafísica que antecipa a natureza do eu e a torna independente de seu contexto social real, Rawls responde que essa postura se deve a uma incompreensão quanto ao fato de que a posição original é apenas um “artifício de representação” para demonstrar como agiriam cidadãos em condições de liberdade e igualdade para que se torne possível desenvolver teoricamente a idéia de uma

---

<sup>185</sup> Rawls alerta para o fato de que “[...] nem tudo é construído; precisamos dispor de um material, por assim dizer, com o qual começar. Num sentido mais literal, somente os princípios substantivos que especificam o conteúdo da justiça e do direito políticos são construídos. O próprio procedimento é simplesmente estipulado, usando-se como pontos de partida as concepções básicas de sociedade e pessoa, os princípios da razão prática e o papel público de uma concepção política de justiça”. *Ibidem*, p. 150.

<sup>186</sup> LOIS, **Uma teoria da constituição**, p. 237.

<sup>187</sup> RAWLS, **O liberalismo político**, p. 69.

sociedade como um sistema eqüitativo de cooperação social. Portanto, como “artifício” do pensamento humano,

[...] a natureza das partes cabe somente a nós: elas são apenas criaturas artificiais que povoam nosso dispositivo de representação. A justiça como equidade é terrivelmente mal-entendida quando as deliberações das partes, e os motivos que lhes atribuímos, são confundidos com uma visão da psicologia moral, tanto de pessoas reais quanto de cidadãos de uma sociedade bem-ordenada<sup>188</sup>.

De fato, a análise do comportamento de cidadãos em uma sociedade bem-ordenada faria parte do segundo estágio de desenvolvimento da justiça como equidade e não da formulação teórica contratualista da posição original, que “[...] tem como função assegurar a neutralidade liberal por meio do construtivismo”<sup>189</sup>. Esse segundo estágio vincula-se diretamente ao debate da busca de uma concepção estável de justiça. Para Rawls, o aprofundamento do debate sobre a estabilidade envolve duas questões. A primeira vincula-se à psicologia moral baseada na concepção política da justiça como equidade, ou seja, o fato de que as pessoas que vivem em meio à instituições justas passam a ter motivação moral para agir a partir de um senso de justiça<sup>190</sup>.

A segunda trata da necessidade do que Rawls chama de consenso sobreposto, adquirido a partir da concepção política de uma sociedade democrática para garantir a manutenção do pluralismo razoável. Para Cecília Caballero Lois, “este seria um consenso em torno do qual os indivíduos poderiam associar-se, pois permitira uma convivência pacífica numa sociedade plural”<sup>191</sup>. A idéia é que a

<sup>188</sup> Ibidem, p. 71.

<sup>189</sup> LOIS, Cecília Caballero. A Filosofia Constitucional de John Rawls e Jürgen Habermas: um debate sobre as relações entre sistemas de justiça e sistemas de direitos. **Seqüência**, Florianópolis, v. 50, p. 121-141, 2005. p. 131.

<sup>190</sup> Para Rawls a lógica desse processo ocorre da seguinte forma: “[...] i) além da capacidade de ter uma concepção de bem, os cidadãos têm a capacidade de adquirir concepções de justiça e equidade e o desejo de agir em conformidade com essas concepções; ii) quando acreditam que as instituições ou práticas sociais são justas ou eqüitativas (tal como essas concepções especificam), estão prontos e dispostos a fazer sua parte nesses arranjos, desde que tenham garantias razoáveis de que os outros também farão sua parte; iii) se outras pessoas, com uma intenção manifesta, procuram fazer sua parte em arranjos justos ou eqüitativos, os cidadãos tendem a aumentar sua confiança neles; iv) essa confiança torna-se mais forte e mais completa quando o sucesso dos arranjos cooperativos se mantém durante mais tempo; e v) o mesmo se pode dizer quando as instituições básicas estruturadas de forma a garantir nossos interesses fundamentais (os direitos e liberdades básicos) são mais firme e voluntariamente aceitas. RAWLS, **O liberalismo político**, pp. 131-2.

<sup>191</sup> LOIS, A Filosofia Constitucional de John Rawls e Jürgen Habermas, p. 10.

concordância em relação a uma concepção política comum daria base para a manutenção das doutrinas abrangentes de forma democrática. Para Guillaume o raciocínio de Rawls sobre essa nova possibilidade de estabilidade “[...] concede um lugar importante à prova da congruência, quer dizer do facto de que a afirmação da concepção da justiça não entra em conflito com a realização da concepção do bem a que os indivíduos estão ligados”<sup>192</sup>.

Essa concepção política é formada pelos valores da justiça alcançados, no primeiro estágio, pela idéia do construtivismo político, e os valores da razão pública, que, de acordo com Rawls, se caracterizam pela expressão da razão de cidadão livres e iguais no exercício de “[...] um poder político final e coercitivo uns sobre os outros ao promulgar leis e emendar sua constituição”<sup>193</sup>. A razão pública gera um dever de civilidade e Rawls a define como uma característica de um povo democrático, sendo seu objeto o próprio “[...] bem do público: aquilo que a concepção política de justiça requer da estrutura básica das instituições da sociedade e dos objetivos e fins a que devem servir”<sup>194</sup>. De acordo com Rawls:

Em conjunto, esses valores expressam o ideal político liberal segundo o qual, como o poder político é o poder coercitivo de cidadãos livres e iguais enquanto corpo coletivo, esse poder deve ser exercido, quando estão em jogo elementos constitucionais essenciais e questões básicas de justiça, somente de formas que se pode esperar que todos os cidadãos endossem, à luz de sua razão humana comum<sup>195</sup>.

A dinâmica de uma concepção política comum pode ser constatada no próprio exemplo de Rawls ao sugerir a utilização do conteúdo de igualdade da Declaração de Independência norte-americana na questão contemporânea da desigualdade de gênero, a mesma declaração que outrora fora aplicado por Lincoln para resolver a questão da escravidão. A partir desse exemplo é possível afirmar que o conteúdo de igualdade da Declaração de Independência é uma idéia implícita historicamente na cultura política e pública norte-americana, pertencendo à razão pública dessa sociedade.

---

<sup>192</sup> GUILLARME, op. cit., p. 282.

<sup>193</sup> RAWLS, **O liberalismo político**, p. 263.

<sup>194</sup> RAWLS, **O liberalismo político**, p. 261.

<sup>195</sup> Ibidem, p. 185.

É na base dessa cultura política comum que se estabelece a possibilidade de um consenso sobreposto. É preciso, contudo, fazer uma diferenciação entre razão pública e razões não-públicas, ou ainda, entre uma “[...] base de justificação pública de ampla aceitação pelos cidadãos, no que diz respeito à questões políticas fundamentais, e as muitas bases de justificação não-públicas que fazem parte das diversas doutrinas abrangentes aceitas apenas por seus defensores”<sup>196</sup>.

As razões não-públicas não são razões privadas<sup>197</sup>, mas sim razões da sociedade civil e formam a “cultura de fundo”, ou seja, uma cultura social e não uma cultura política. As doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes, por exemplo, fazem parte dessa cultura de fundo. As razões não-públicas são livremente aceitas e pertencem à competência política de escolha dos cidadãos livres sobre qual delas cada um irá endossar. Por isso, de acordo com Rawls “[...] há muitas razões não-públicas e apenas uma razão pública”<sup>198</sup>.

O consenso sobreposto, possibilitado por uma cultura política comum que aceita e endossa a cultura social, permite o pleno desenvolvimento do fato do pluralismo razoável. Essa situação é pautada, de acordo com Rawls, por uma neutralidade de objetivos, que significa que as instituições e políticas do Estado “[...] são neutras no sentido de que podem ser endossadas pelos cidadãos em geral no âmbito de uma concepção política pública”<sup>199</sup>. E é essa dinâmica entre cultura política e cultura social que garante a estabilidade social buscada pela teoria rawlsiana. Nesses termos:

---

<sup>196</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>197</sup> Rawls afirma que “A distinção público/ não-público não equivale à distinção entre público e privado. Ignoro a esfera do privado: uma razão privada é coisa que não existe. O que existe é a razão social – as muitas razões de associações da sociedade que constituem a cultura de fundo; também existe uma razão doméstica, digamos – a razão das famílias enquanto pequenos grupos da sociedade -, que contrasta tanto com a razão pública quanto com a razão social. Enquanto cidadãos, participamos de todos esses tipos de razão pública e preservamos os direitos de cidadãos iguais ao fazê-lo”. Ibidem, p. 269.

<sup>198</sup> RAWLS, **O liberalismo político**, p. 269.

<sup>199</sup> Ibidem, p. 240. Esse tipo de neutralidade difere-se da neutralidade procedimental, que se caracteriza pela possibilidade de garantir um procedimento que se legitima sem qualquer apelo a valores morais. Quanto à neutralidade de objetivos, Bertrand Guillarme afirma a sua base de justificação da seguinte maneira: “[...] a relação política democrática e o seu princípio de legitimidade exigem que os princípios de justiça sejam justificáveis face às diversas doutrinas exaustivas: eles não derivam de nenhuma delas em particular, são aceitáveis por todos os cidadãos razoáveis. A neutralidade democrática é portanto uma neutralidade justificativa, ou neutralidade de bases filosóficas. GUILLARME, op. cit., p. 281.

Sejam quais forem as doutrinas religiosas, filosóficas ou morais abrangentes que endossamos, elas também são livremente aceitas, em termos políticos; pois, dadas as liberdades de consciência e de pensamento, essas doutrinas nos são impostas por nós mesmos. Com isso não quero dizer que as impomos a nós mesmos por um ato de livre escolha, por assim dizer, independentemente de todas as lealdades e compromissos, vínculos e afeições anteriores. Quero dizer que, enquanto cidadãos livres e iguais, o fato de endossarmos essas visões é considerado algo que está no âmbito de nossa competência política, especificada por direitos e liberdades constitucionais fundamentais<sup>200</sup>.

Grande parte das críticas feitas ao “O liberalismo político” está vinculada ao esquema rawlsiano do consenso sobreposto, principalmente pelo fato de que tal consenso seria apenas um *modus vivendi*, ou seja, um acordo frágil que desemboca em uma unidade social meramente aparente. Rawls responde a essa questão afirmando que “[...] um consenso sobreposto não é apenas um consenso sobre a aceitação de certas autoridades, ou a adesão a certos arranjos institucionais, fundamentados numa convergência de interesses pessoais ou de grupos”<sup>201</sup>, é muito mais do que isso já que tem como objeto a concepção política de justiça endossada por razões morais<sup>202</sup>. A respeito dessa saída teórica, com base na concepção política, Cecília Caballero Lois, afirma que não há como não ver como restrita a concepção do que é político para Rawls. Entretanto, segundo a autora, é necessário considerar que é a própria realidade política vivida por Rawls, no contexto norte-americano, que o leva a uma concepção diferenciada do político que, segundo ela, possui o sentido da legitimidade fundado na Constituição. Por isso, destaca que

Parece realmente ser este o sentido que RAWLS (1996: 136-137) atribui ao político e, em especial, ao exercício do poder político: o espaço (ou o poder,

<sup>200</sup> RAWLS, **O liberalismo político**, p. 271.

<sup>201</sup> Ibidem, p. 193.

<sup>202</sup> Chantal Mouffe critica o consenso sobreposto pela fragilidade apresentada por Rawls na caracterização das pessoas razoáveis. Para a autora a diferenciação entre pessoas razoáveis e não razoáveis é ambígua e não fica clara, dando a entender que razoáveis são todos aqueles que aceitam e concordam com os princípios políticos do liberalismo. O consenso sobreposto, oriundo do exercício livre da razão de pessoas razoáveis, seria para ela discriminatório e excludente, tornando questionável a legitimidade democrática desse acordo. Nesses termos, nas próprias palavras da autora: “What is this if not in indirect form of asserting that reasonable persons are those who accept the fundamentals of liberalism? In other words, the distinction between ‘reasonable’ and ‘unreasonable’ helps to draw a frontier between those who accept the liberal principles and those who oppose them. [...] To call the antiliberals ‘unreasonable’ is a way of stating that such views cannot be admitted as legitimate within the framework of a liberal democratic regime. [...] political liberalism can provide a consensus among reasonable persons who by definition are persons who accept the principles of political liberalism”. MOUFFE, Chantal. Democracy, power and the “political”. In: BENHABIB, Seyla. **Democracy and difference: contesting the boundaries of the political**. Princeton: Princeton University, 1996. pp. 245-56. pp. 249-50.



como se desejar) de caracterização desse poder que possuem os indivíduos livres e iguais. De acordo com os cânones liberais, para que seja legítimo, precisa ser justificado perante os outros cidadãos através de uma Constituição, porque, em um regime constitucional, a principal característica da relação política consiste em que o poder político é, em última instância, o poder do público, isto é, o poder dos cidadãos livres e iguais, enquanto corpo coletivo<sup>203</sup>.

Vinculado a esse mesmo debate da legitimidade, é preciso abordar outra tema da teoria rawlsiana: a universalidade da concepção de justiça. A esse respeito faz-se necessário admitir que, inevitavelmente, no cenário do liberalismo político, Rawls afasta-se do contexto de pretensão de universalidade pela qual recebeu tantas críticas por parte dos comunitaristas. Ao abandonar a perspectiva de uma concepção moral abrangente, Rawls “[...] reconhece que não se trata de encontrar um padrão de justiça universal, mas apenas para a sua sociedade (no caso os EUA), levando em consideração suas particularidades”<sup>204</sup>. Isso não significa, contudo, que Rawls esteja abrindo mão da objetividade de sua concepção política de justiça. Afinal, o fato dela não se caracterizar mais como uma doutrina abrangente retira-a da seara das razões não-públicas, que podem ser escolhidas livremente pelos cidadãos, e a coloca como parte formadora da razão pública, em que não há escolha, mas aceitação por sua legitimidade<sup>205</sup>. O que é preciso considerar, é que a razão pública é justamente única porque é endossada pelo princípio liberal da legitimidade, ou seja, pelo fato de que o exercício do poder político só se justifica se estiver “[...] de acordo com uma constituição cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem, à luz de princípios e ideais aceitáveis para eles, enquanto razoáveis e racionais”<sup>206</sup>.

Sob essa perspectiva em relação à objetividade de um sistema constitucional, a universalidade dos princípios de justiça (sejam eles os princípios da justiça como equidade ou não) está mantida, não com as feições de uma doutrina moral abrangente, mas como uma concepção política de justiça adstrita a uma sociedade específica. Nessa mesma direção, Bernard Guillaume, afirma que

<sup>203</sup> LOIS, **Uma teoria da constituição**, p. 252.

<sup>204</sup> *Ibidem*, p. 220.

<sup>205</sup> Não necessariamente essa concepção de justiça será a da justiça como equidade. No entanto, com base na realidade da sociedade democrática norte-americana, essa é a concepção que Rawls concebe como a mais adequada. E é, inclusive, esse o sentido da afirmação dada por Cecília Caballero Lois na citação anterior.

<sup>206</sup> RAWLS, **O liberalismo político**, p. 266.

A teoria da justiça como equidade pode constituir uma concepção política pois a norma de reciprocidade característica do contratualismo está implícita na nossa cultura política democrática sob a forma de ideais da sociedade e da pessoa. Isso não significa, bem entendido, que esta teoria seja o único conteúdo possível da razão pública: os cidadãos podem escolher, para cumprir o seu dever de civilidade, fundar as propostas sobre outros valores políticos, ou conceber de outra forma a articulação dos mesmos valores. No entanto, isso também não significa que Rawls renuncie a qualquer ambição de objectividade ou a qualquer ponto de vista universalista: ao propor uma concepção política de justiça, um cidadão pode considerar os princípios que ela justifica como corretos. A sua objectividade resulta do fato que podem ser representados como resultado de um procedimento que reflecte a forma e o conteúdo prático apropriados. Agarrado a esta visão construtivista da objectividade, a perspectiva filosófica rawlsiana sobre a justiça pode assim pretender a um universalismo em abertura<sup>207</sup>.

Isso significa que a pretensão de universalidade, em um primeiro momento não está propriamente na cultura política e pública de uma sociedade, mas no fato de que essa cultura legitima-se por uma democracia constitucional. Por isso, Rawls mantém a idéia de objectividade dos princípios de justiça de sua teoria vinculados à Constituição. Isso fica mais claro quando o autor afirma suas pretensões, ao considerar a relação entre razão pública e concepção política de justiça:

[...] a primeira é que esse conteúdo especifica certos direitos, liberdades e oportunidades fundamentais (do tipo que conhecemos nos regimes democráticos); a segunda é que atribui uma prioridade especial a esses direitos, liberdades e oportunidades, principalmente no que diz respeito às exigências do bem geral e de valores perfeccionistas; e a terceira é que esse conteúdo endossa medidas que garantem a todos os cidadãos os meios polivalentes adequados para tornar efetivo o uso de suas liberdades e oportunidades básicas<sup>208</sup>.

Dentre essas pretensões, há a manutenção de um padrão de garantia e acesso aos direitos e liberdades objetivados a todos, sem o estabelecimento de distinções culturais em termos políticos, já que concebe a cultura política como um processo construído por todos os cidadãos livres e iguais, que o assumem como um dever cívico.

O fato da justiça como equidade ser defendida por Rawls como a concepção política de justiça mais adequada para uma sociedade como a norte-americana, não quer dizer em absoluto que Rawls tenha dado espaço para o debate do

---

<sup>207</sup> GUILLARME, op. cit., p 280.

<sup>208</sup> RAWLS, **O liberalismo político**, p. 48.

comunitarismo. Em resposta a essa questão, o autor discorre, em um tópico específico para o assunto, que “uma sociedade bem-ordenada não é uma comunidade, nem, em termos mais gerais, uma associação”<sup>209</sup>. Diferente dessa última, Rawls afirma que não passamos a fazer parte de uma sociedade por vontade, simplesmente nascemos e passamos a vida inteira nela. Outro fato é que, em uma associação, as pessoas possuem os mesmos fins, já na sociedade isso não ocorre, os fins não precisam ter uma base comum, o que é necessário que exista comumente são “os fins constitucionalmente especificados da sociedade, como aqueles apresentados no preâmbulo de uma constituição [...]”<sup>210</sup>, pois estão submetidos inevitavelmente à concepção política de justiça e sua razão pública. Com relação à comunidade, especificamente, Rawls faz a seguinte afirmação:

Pensar numa democracia como uma comunidade (assim definida) é negligenciar o alcance limitado de sua razão pública fundada numa concepção política de justiça. É compreender mal o tipo de unidade de que um regime constitucional é capaz, sem violar os princípios democráticos mais essenciais<sup>211</sup>.

Com essa posição, Rawls demarca definitivamente seu rechaço à perspectiva comunitarista, ratificando o ideal da prioridade do justo sobre o bem. A delimitação da concepção de justiça às instituições políticas e a consideração da importância do fato do pluralismo razoável pelo liberalismo político dá um novo formato a esse debate, já que não são todas as idéias de bem que são limitadas pela concepção política de justiça, mas aquelas que professam ideais políticos e, como tais, são passíveis de ser compartilhadas por cidadãos livres e iguais. Para Rawls, “[...] essa prioridade significa que as idéias admissíveis do bem devem respeitar os limites da concepção política de justiça e desempenhar um papel em seu interior”<sup>212</sup>.

---

<sup>209</sup> Ibidem, p. 84.

<sup>210</sup> Ibidem, p. 85.

<sup>211</sup> RAWLS, **O liberalismo político**, p. 86.

<sup>212</sup> Ibidem, p. 223. Em “O Liberalismo Político”, Rawls procura embasar e demarcar sua postura teórica liberal, que concebe a prioridade do justo sobre o bem como um dos principais corolários para o desenvolvimento de uma sociedade democrática, com base em fundamentações históricas. Com o advento da Reforma Protestante, houve uma expansão significativa de uma pluralidade de concepções religiosas e morais diferenciadas. Essa passou a ser uma peculiaridade das sociedades modernas, já que, até então, o padrão medieval era o da imposição de apenas uma concepção religiosa. “A intolerância era aceita como uma condição da ordem estabelecida”. A não ser pelas mãos de um Estado autoritário não haveria, na sociedade moderna, como impor apenas uma doutrina religiosa e moral abrangente e, por isso, as instituições liberais destacam-se como as mais adequadas para garantir, a partir de um princípio

Ao restringir a concepção de justiça ao liberalismo político, tendo como base a legitimidade constitucional, Rawls dá um passo decisivo na fundamentação democrática mais adequada às sociedades contemporâneas. Ainda que as controvérsias com os comunitaristas não tenham se encerrado aqui, já não se pode negar a importância do liberalismo como manifestação política capaz de assegurar, a partir do fundamento moral de uma concepção política de justiça, a necessidade de um sistema constitucional de garantia de direitos universais<sup>213</sup>.

Abandonar a perspectiva de “Uma teoria da justiça” como doutrina moral e abrangente foi um importante avanço para o trabalho teórico de John Rawls, principalmente porque decorre dessa mudança a percepção do fato do pluralismo razoável. Ainda que não haja qualquer referência de Rawls a uma possível contribuição comunitarista nesse sentido, o debate do pluralismo sempre esteve muito presente nas críticas comunitaristas aos liberais. A admissão de uma cultura social como parte das razões não-públicas, tem o condão, no “Liberalismo Político”, de admitir as diferenças culturais e de buscar para a solução dos possíveis conflitos delas decorrentes, uma base comum de valores vinculados à cultura política, essa sim, aceita por todos, independente das diferenças de cultura social. Entretanto, tais reformulações não serão suficientes para encerrar as divergências teóricas geradas pelo liberalismo de John Rawls e, essas novas controvérsias, serão o objeto do próximo tópico.

## **1.6 Multiculturalismo: o desafio da inclusão das minorias culturais nas sociedades democráticas**

---

de tolerância, a estabilidade e a manutenção do fato do pluralismo razoável, respeitando as liberdades de crença e pensamento. Para o novo contexto moderno a prioridade do justo sobre o bem, delimitada pelo liberalismo político, fornece as condições e possibilidade para uma sociedade justa e democrática garantindo a complementaridade das concepções de bem, sem a necessidade de imposição de qualquer doutrina abrangente. *Ibidem*, p. 33.

<sup>213</sup> Habermas não esconde sua insatisfação em relação à posição de Rawls, no sentido de que a teoria política por este defendida desarticula a coesão entre as autonomias pública e privada, o que configura um problema para o estabelecimento das práticas democráticas imprescindíveis ao Estado de Direito. Segundo Habermas, a teoria rawlsiana, mesmo depois de reformulada, tem como “[...] consequência uma construção do Estado de direito que subordina o princípio de legitimação democrática a direitos liberais fundamentais. Assim, Rawls malogra seu objetivo de compatibilizar a liberdade dos modernos e a liberdade dos antigos”. HABERMAS, Jürgen. Reconciliação por meio do uso público da razão. In: HABERMAS, op. cit., pp. 61-88. p. 63.

O debate do multiculturalismo surge com a perspectiva de demonstrar que certos grupos, que compõem as sociedades democráticas liberais, necessitam de algum tipo de proteção especial por parte do Estado para o pleno desenvolvimento e a manutenção de suas tradições culturais. Aqueles que reivindicam esse tipo de proteção cultural não acreditam que o rol de direitos universalmente garantidos aos indivíduos seja suficiente para evitar a discriminação ou a criação de desvantagens a esses grupos que se diferenciam pelos seus modos culturais de vida<sup>214</sup>.

A dificuldade de convivência entre diferentes culturas em um mesmo território não apresenta qualquer tipo de novidade na história da humanidade. Desde os tempos mais remotos até os dias mais recentes é possível encontrar marcas de conflitos sociais e até mesmo bélicos declarados pela impossibilidade de harmonizar perspectivas culturalmente diferenciadas de ver e viver as coisas do mundo. A própria modernidade é pródiga em seus exemplos de dominação eurocêntrica aos povos do “novo mundo”, ou mesmo as experiências totalitárias pautadas pela intolerância e perseguições étnicas, que desembocaram na II Guerra Mundial.

Contemporaneamente esse debate volta à pauta das discussões pelo desafio que apresenta à consolidação das sociedades democráticas, quer seja pelo valor indispensáveis que a democracia passou a ter para o pleno desenvolvimento de todos os seres humanos, no processo de integração social, quer seja pela intensificação da revolução tecnológica e o conseqüente impulsionamento do processo de globalização que, inevitavelmente, proporcionaram um aumento da mobilidade entre diferentes povos e nações. Importa, cada vez mais, para a consolidação dos Estados democráticos o enfrentamento dos desafios de inclusão

---

<sup>214</sup> É possível definir a visão multicultural como aquela que se diferencia de uma visão monocultural tradicional das sociedades contemporâneas. Nesse sentido descreve Quintino Lopes Castro Tavares: “Para a visão tradicional monocultural, a realidade tem existência independente das representações humanas. O fato não depende das nossas reproduções mentais e lingüísticas, e a verdade de um julgamento depende do grau de rigor na sua descrição de uma condição do mundo. Já a visão multicultural assenta no fato de que a realidade social não existe independentemente dos seus criadores, das teorias que fazem sua descrição e da linguagem que possibilita essa descrição e transmissão. Toda verdade é uma verdade de um ponto de vista acerca da realidade. No mais, o ato interpretativo é essencialmente um ato pessoal, fixado por um horizonte interpretativo e delimitado pelas instâncias competentes que o orientam”. TAVARES, Quintino Lopes Castro. Multiculturalismo. In: LOIS, Cecília Caballero (org.). **Justiça e Democracia**: entre o universalismo e o comunitarismo. São Paulo: Landy, 2005. pp. 89-124. p. 99.

cultural, que não se limitam às questões étnicas, mas englobam também identidades culturais minoritárias formadas a partir da raça, do sexo e da religião<sup>215</sup>.

A priori, os limites da neutralidade das instituições liberais e a prioridade dos direitos individuais são os principais pontos das críticas daqueles que buscam desenvolver a defesa de direitos especiais para os grupos culturais minoritários e, por isso, em um primeiro momento, o multiculturalismo parece herdar uma vertente teórica comunitarista em relação à crítica ao liberalismo. No entanto, uma análise mais detida sobre as questões do multiculturalismo, mostra a dificuldade de estabelecer essa vinculação com o intuito de identificar uma linha teórica comum entre os autores que defendem um tratamento normativo diferenciado aos grupos multiculturais<sup>216</sup>. A tentativa de vinculação entre multiculturalistas e comunitaristas pode estar relacionada ao fato de que muitos autores do comunitarismo também se envolveram nos debates do multiculturalismo. No entanto, é possível identificar uma forte presença das bases teóricas do liberalismo em importantes trabalhos que também desenvolvem a perspectiva multiculturalista.

---

<sup>215</sup> Estados como a Espanha e o Canadá vivem uma situação de diversidade cultural desde suas constituições como nações. Nesses países existem algumas iniciativas institucionais que objetivam garantir a convivência na diversidade como, por exemplo, os processos de descentralização do poder administrativo e o reconhecimento das autonomias locais étnicas. Mesmo assim, a Espanha ainda vive intensos conflitos culturais. O Canadá parece ter um acúmulo maior em termos de reconhecimento dos direitos culturais. De acordo com Will Kymlicka, um dos grandes estudiosos das questões multiculturais no Canadá, o país possui três formas de cidadania diferenciada, com o objetivo de acomodar as diferenças étnicas e nacionais. Essas cidadanias são reconhecidas em forma dos seguintes direitos: “self-government rights, polyethnic rights e special representation rights”. Para Kymlicka esses seriam direitos coletivos reconhecidos pela Constituição canadense que não esgotam os problemas das diferenças culturais, mas representam avanços. De acordo com o autor: “[...] the major lesson to be drawn from the Canadian experience is the sheer heterogeneity of group difference, and of the mechanisms for accommodating them. The sorts of demands made by national, ethnic, and social groups differ greatly in their content and in their relation to traditional liberal democratic principles of equality, freedom, and democracy”. KYMLICKA, Will. Three forms of group-differentiated Citizenship in Canada. In: BENHABIB, Seyla (ed.). **Democracy and difference: contesting the boundaries of the political**. Princeton: Princeton University, 1996. pp. 151- 70. p. 165.

<sup>216</sup> A esse respeito, Gargarella avalia que os sinais de harmonia entre multiculturalismo e comunitarismo são meramente aparentes e pouco sólidos: “Todo lo dicho hasta aquí parece mostrar, por um lado, la incompatibilidad entre la teoría liberal y las preocupaciones propias del ‘multiculturalismo’ y, por outro lado, los estrechos lazos que vinculan al ‘multiculturalismo’ com el ‘comunitarismo’. Estas dos últimas concepciones, según parece, muestran una prioritaria preocupación por la preservación de ciertos contextos culturales; y ambas promueven el otorgamiento de derechos especiales a determinados grupos o minorías culturales desaventajadas. Sin embargo, las afirmaciones anteriores son menos sólidas de lo que parecen”. GARGARELLA, op. cit., p. 143.

Will Kymlicka, por exemplo, acredita que o multiculturalismo pode derivar do liberalismo. Para o autor, as concepções da boa vida dependem de escolhas individuais e, por mais que o contexto cultural tenha influência nesse processo, o ato de escolha precisa de uma situação de liberdade da qual não se pode abrir mão<sup>217</sup>. Essa visão, contudo, não o impede de perceber limitações em relação às perspectivas liberais quando tratam dos problemas relativos à cultura. No fundo, para Kymlicka, “[...] tanto os liberais como os comunitários ignoraram as questões reais envolvidas na criação das condições culturais para a autodeterminação”<sup>218</sup>.

O fato é que o debate das diferenças culturais está presente tanto no comunitarismo como no liberalismo, a partir de formas absolutamente distintas<sup>219</sup>.

---

<sup>217</sup> “This is one of the main reasons why we desire should be respected because it is not a vain hope. Liberty is important not because we already know our good prior to social interaction, or because we can’t know our good, but precisely so that we can come to know our good, so that we can ‘track bestness’”. KYMLICKA, Will. **Liberalism, Community and Culture**. Oxford: Clarendon, 1991. p. 18. Outra importante posição quanto ao multiculturalismo é a de Tariq Modood, que em recente publicação destaca a vinculação entre liberalismo e multiculturalismo, mas não concebe aquele como a única forma de desenvolver este, na medida em que o elemento mais importante para a consolidação do multiculturalismo é a democracia e, nesses termos, não acredita estar pressuposto o liberalismo como condição para atender às reivindicações multiculturais. O autor descreve sua posição nos seguintes termos: “While I am not a liberal in the sense of, say, Kymlicka (1995), of wanting to show that multiculturalism can be derived from theories of liberalism, the context of the multiculturalism that I seek to elaborate is, as I have said, democratic; for multiculturalism arises within liberal democracies and its advocacy and critique have to relate to existing, functioning liberal democracies (which of course will not be perfect instantiations of political ideals let alone of any one “-ism”). This does not mean that an evaluation of multiculturalism is or should be framed by liberalism. My point is that multiculturalism presupposes the matrix of principle, institutions and political norms that are central to contemporary liberal democracies; but multiculturalism is, as we shall see, also a challenge to some of these norms, institutions and principles. In my view, multiculturalism could not get off the ground if one totally repudiated liberalism; but neither could it do so if liberalism marked the limits of politics. Multiculturalism is a child of liberal egalitarianism but, like any child, it is not simply a faithful reproduction of its parents”. MODOOD, Tariq. **Multiculturalism**. Cambridge; Malden: Polity, 2007. pp. 7-8.

<sup>218</sup> KYMLICKA, Will. **Filosofia política contemporânea**: uma introdução. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 299.

<sup>219</sup> A concepção construída por Boaventura de Sousa Santos acerca da necessidade de conceber os direitos humanos a partir do multiculturalismo denota muito bem essa tensão. O autor defende o que chama de hermenêutica diatópica para construir uma concepção de direitos humanos que seja cosmopolita e não mera imposição hegemônica própria do processo de globalização em curso. No contexto dessa tensão, o autor aborda a questão da universalidade dos direitos humanos no seguinte sentido: “A minha tese é que, enquanto forem concebidos como direitos humanos universais, os direitos humanos tenderão a operar como localismo globalizado e, portanto, como uma forma de globalização hegemônica. Para poderem operar como forma de cosmopolitismo, como globalização contra-hegemônica, os direitos humanos têm de ser reconceitualizados como multiculturais. [...] Ainda que todas as culturas tendam a definir os seus valores mais importantes como os mais abrangentes, apenas a cultura ocidental tende a formulá-los como universais. Por isso mesmo, a questão da universalidade dos direitos humanos trai a universalidade do que questiona ao questioná-lo. Em outras palavras, a questão da universalidade é uma questão particular, uma questão específica da cultura ocidental”. SANTOS, Boaventura de

Enquanto no comunitarismo o contexto social e cultural de existência das pessoas e dos grupos é entendido como a base principal da construção dos valores em sociedade, o liberalismo acredita na existência de valores comuns a todos, independentes dessa diversidade cultural e, defende a perspectiva de um Estado neutro, justamente para possibilitar, a partir da garantia de autonomia individual de cada um, o desenvolvimento de suas crenças e modos de vida específicos.

Considerando a teoria rawlsiana, por exemplo, não é possível afirmar que não há uma consideração em relação à questão das diferenças culturais quando o autor se preocupa sobretudo em ressaltar a tolerância como um elemento indispensável às sociedades democráticas. Da mesma forma, o princípio da diferença é um dos princípios da justiça dedicado exatamente a essa questão. Contudo, além do fato de que há uma prioridade na garantia das liberdades individuais, a perspectiva de aplicação desse princípio está impregnada por uma lógica universalista, porque busca uma situação de igualdade a todos, que acaba desembocando no que Charles Taylor chama de “cegueira às diferenças”. Quando, o que os grupos multiculturais reivindicam não é a condição da igualdade em si, mas a possibilidade de “[...] manter e cultivar o distinto, não só agora, mas sempre”<sup>220</sup>.

Taylor reconhece a importância de um viés universalista para a política da diferença, que garanta a cada indivíduo, do mesmo modo, formar e definir sua identidade cultural. Porém, isso não é suficiente, é necessário conceder igual respeito às diversas culturas<sup>221</sup>. Para tanto, Taylor discorre sobre uma outra perspectiva de liberalismo possível, que seja capaz de sopesar as formas de tratamento igualitário em relação à necessidade de sobrevivência cultural, podendo optar por essa última sempre que for preciso. Ou seja, o autor reconhece a

---

Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: \_\_\_\_\_ (org.) **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. pp.429-58. pp. 438-9.

<sup>220</sup> “[...] the goal of which is not to bring us back to an eventual ‘difference-blind’ social space but, on the contrary, to maintain and cherish distinctness, not just now, but forever”. TAYLOR, Charles. The politics of recognition. In: GUTMANN, Amy (ed.). **Multiculturalism**: examining the politics of recognition. Princeton: Princeton University, 1994. pp. 25-74. p. 40.

<sup>221</sup> “In the case of the politics of difference, we might also say that a universal potential is at its basis, namely, the potential for forming and defining one’s own identity, as an individual, and also as a culture. But at least in the intercultural context, a stronger demand has recently arisen: that one accord equal respect to actually evolved cultures”. TAYLOR, op. cit., p. 42.



importância de um conteúdo de universalidade, mas discorda da prioridade fixa dos direitos individuais.

Michael Walzer, em comentário ao ensaio em que Taylor se posiciona acerca do liberalismo, endossa completamente sua abordagem e a sistematiza afirmando a existência de dois tipos de liberalismo: o liberalismo 1, que se compromete com a primazia dos direitos individuais e com um Estado neutro ou sem perspectivas de estabelecer metas coletivas para que sejam protegidos direitos que vão além dos individuais; e o liberalismo 2, que permite um Estado comprometido com o florescimento das diferentes perspectivas culturais, na medida em que os direitos básicos dos cidadãos que têm diferentes compromissos ou que não os têm em absoluto estejam protegidos pelo Estado<sup>222</sup>. A partir dessa sistematização é possível afirmar que tanto Taylor quanto Walzer acreditam no liberalismo como espaço político adequado para a manutenção e sobrevivência das diferenças culturais. Para Gisele Cittadino, ambos os autores

[...] reconhecem a necessidade de que os indivíduos tenham os seus direitos básicos protegidos em qualquer sociedade democrática liberal. Defendem apenas que, além destes direitos, impõe-se o reconhecimento das necessidades particulares destes mesmos indivíduos enquanto membros de grupos culturais específicos<sup>223</sup>.

Considerando que, no liberalismo 2, há uma abertura ao sopesamento entre a perspectiva individual e a coletiva, é possível que se opte, em determinadas circunstâncias, pelo direito individual, ou seja, pelo liberalismo 1. Segundo Walzer, essa possibilidade, por si só, torna o liberalismo 2 mais tolerante e não determinado,

---

<sup>222</sup> “My question is about the two kinds of liberalism that Taylor has described and that I shall redescribe, abbreviating his account. (1) The first kind of liberalism (‘Liberalism 1’) is committed in the strongest possible way to individual rights and, almost as a deduction from this, to a rigorously neutral state, that is, a state without cultural or religious projects or, indeed, any sort of collective goals beyond the personal freedom and the physical security, welfare, and safety of its citizens. (2) The second kind of liberalism (‘Liberalism 2’) allows for a state committed to the survival and flourishing of a particular nation, culture, or religion, or of a (limited) set of nations, cultures, and religions – so long as the basic rights of citizens who have different commitments or no such commitments at all are protected”. WALZER, Michael. Comment. In: GUTMANN, Amy (ed.). **Multiculturalism: examining the politics of recognition**. Princeton: Princeton University, 1994. 99-104. p. 99.

<sup>223</sup> CITTADINO, op. cit., p. 132.

já que não há porque fazer escolhas singulares ou definitivas quando estamos tratando de uma perspectiva complexa como a questão multicultural<sup>224</sup>.

O que incomoda no liberalismo 1 é a ilusão da neutralidade do Estado que, tanto para Taylor quanto para Walzer, acaba favorecendo o grupo social majoritário. Para os grupos minoritários resta a exclusão ou a adaptação a uma cultura que não lhes pertence<sup>225</sup>. A neutralidade do Estado constitui-se como uma hipocrisia em que “[...] a sociedade supostamente justa e cega às diferenças não só é desumana (na medida em que suprime as identidades), mas também, de uma forma sutil e inconsciente, resulta extremamente discriminatória”<sup>226</sup>.

Jürgen Habermas, em comentário aos posicionamentos de Taylor e Walzer, entende dispensável a diferenciação entre o liberalismo 1 e o liberalismo 2. O autor afirma que o foco da crítica utilizada tanto por Taylor como por Walzer é equivocada, uma vez que projeta na marca individualista do liberalismo todos os males desse modelo e, com base nessa avaliação, propõem um modelo que tenta corrigir a normatividade individualista com a inclusão de uma normatividade coletiva, quando, no próprio processo de integração social, tais características já estão pressupostas

---

<sup>224</sup> “Taylor prefers the second of these liberalisms, though he does not defend this preference at length in his essay. It is important to notice that Liberalism 2 is permissive, not determinate: liberals of the second kind, Taylor writes, ‘are willing to weigh the importance of certain forms of uniform treatment [in accordance with a strong theory of rights] against the importance of cultural survival, and opt *sometimes* [my emphasis] in favor of the latter’. This obviously means that liberals of the second kind opt sometimes in favor of liberalism of the first kind. Liberalism 2 is optional, and one of the options is Liberalism 1. This sounds right to me. We don’t make singular or once-and-for-all choices here; we adapt our politics to fit our circumstances, even if we also want to modify or transform our circumstances. WALZER, Comment, p. 100.

<sup>225</sup> Iris Marion Young, seguindo a mesma linha de Taylor e Walzer, afirma as idéias recorrentes de liberdade e igualdade, da forma como se desenvolveram nas sociedades liberais, como a norte-americana, por exemplo, ignoram a diferença e provocam conseqüências opressoras em pelo menos três aspectos: “First, blindness to difference disadvantages groups whose experience, culture, and socialized capacities differ from those of privileged groups. The strategy of assimilation always implies coming into the mainstream. [...] Second, the ideal of a universal humanity without social group differences allows privileged groups to ignore their own group specificity. Blindness to difference perpetuates cultural imperialism by allowing norms expressing the point of view and experience of privileged groups to appear neutral and universal. [...] Thus, third, this denigration of groups that deviate from an allegedly neutral standard often an internalized devaluation by members of those groups themselves”. YOUNG, Iris Marion. **Justice and the politics of difference**. Princeton: Princeton University, 1990. pp.164-5.

<sup>226</sup> “[...] the supposedly fair and difference-blind society is not only inhuman (because suppressing identities) but also, in a subtle and unconscious way, itself highly discriminatory”. TAYLOR, op. cit., p. 43.

em grau de dependência recíproca: “Pessoas, inclusive pessoas do direito, só são individualizadas por meio da coletivização em sociedade”<sup>227</sup>.

Para Habermas o debate das diferenças culturais precisa ser feito a partir da defesa de uma melhor articulação entre autonomias pública e privada no sentido de tornar coesa a relação entre Estado de Direito e democracia<sup>228</sup>. O que falta ao liberalismo 1 é exatamente a pressuposição mútua entre autonomia privada e autonomia pública, uma vez que, de forma paternalista, a busca das soluções para as controvérsias acerca da realização dos projetos de vida é legitimada essencialmente pela tutela dos tribunais. Assim, a conclusão de Habermas em relação ao liberalismo 1 é que, nesse modelo:

[...] o princípio do direito igual para todos encontra validação tão-somente sob a forma de uma autonomia juridicamente apoiada, à disposição do uso de qualquer um que pretenda realizar seu projeto de vida pessoal. Essa interpretação do sistema dos direitos continua sendo paternalista, porque corta pela metade o conceito de autonomia. Ela não leva em consideração que os destinatários do direito só podem ganhar autonomia (em sentido kantiano) à medida que eles mesmos possam compreender-se como autores das leis às quais eles mesmos estão submetidos enquanto sujeitos privados do direito. O liberalismo 1 ignora a equi-procedência das autonomias privada e pública<sup>229</sup>.

A reivindicação, apresentada por Taylor e por Walzer, de acrescentar ao sistema de direitos a categoria de direitos coletivos vinculados ao multiculturalismo, na visão de Habermas, comete equívoco semelhante, já que tenta impor uma padronização que pode limitar a tentativa de realização dos planos de vida. Por isso, o autor defende, como forma de entendimento mais adequado da teoria dos direitos, uma concepção procedimental, capaz de

<sup>227</sup> HABERMAS, Jürgen. A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito. In: HABERMAS, op. cit., pp. 229-67, p. 235.

<sup>228</sup> Na exposição inicial desse capítulo a posição de Habermas sobre a necessária busca de coesão interna entre as autonomias pública e privada para a devida articulação entre Estado de Direito e democracia. O debate retorna no que tange à superação das questões acerca do multiculturalismo no sentido de que tal articulação “[...] expressa-se, por um lado, no fato de que os cidadãos só podem fazer um uso adequado de sua autonomia pública quando são independentes o bastante, em razão de uma autonomia privada que esteja equanimemente assegurada; mas também no fato de que só poderão chegar a uma regulamentação capaz de gerar consenso, se fizerem uso adequado de sua autonomia política enquanto cidadãos do Estado”. HABERMAS, Jürgen. Sobre a coesão interna entre Estado de direito e democracia. In: HABERMAS, op. cit., pp. 285-97. p. 293.

<sup>229</sup> HABERMAS, Jürgen. A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito. In: HABERMAS, op. cit., pp. 229-67, p. 234.

[...] assegurar a um só tempo a autonomia privada e a pública: os direitos subjetivos, cuja função é garantir [...] uma organização particular e autônoma da própria vida, não podem ser formulados de maneira adequada sem que antes os próprios atingidos possam articular e fundamentar, em discussões públicas, os aspectos relevantes para o tratamento igualitário de casos típicos. É apenas *pari passu* com a ativação de sua autonomia enquanto cidadão do Estado que se pode assegurar, a cidadãos de direitos iguais, sua autonomia privada<sup>230</sup>.

Também em resposta aos posicionamentos de Taylor e Walzer, Chandran Kukathas descaracteriza a suposta complexidade da questão multicultural em termos filosóficos. Para o autor, esse pode ser um problema complexo para a política, mas não para a filosofia<sup>231</sup>. Sua afirmação está fundamentada no fato de que o liberalismo (e aqui ele considera o liberalismo 1) não possui qualquer problema com a teoria do multiculturalismo, pois é essencialmente uma teoria sobre o pluralismo e, o multiculturalismo, nada mais faz do que representar uma espécie de pluralismo. Acreditar, tal qual se defende na perspectiva liberal de Taylor e Walzer, que o liberalismo pode servir como um ponto de apoio ao encontro de todas as formas de cultura, não passa de uma ilusão<sup>232</sup>.

Os debates apresentados até agora são, de um modo geral, a síntese dos argumentos que envolvem o liberalismo nas questões multiculturais. Ainda que as contestações não tenham se esgotado, o fato é que a defesa de uma sociedade liberal para a garantia da perspectiva multicultural, independente da forma como é

---

<sup>230</sup> Ibidem, p. 237.

<sup>231</sup> Não há como negar que os debates sobre o multiculturalismo trazem consigo uma perspectiva muito forte de discussão sobre as políticas concretas aplicadas pelo Estado para minimizar os problemas gerados pelas diferenças culturais. Amy Gutmann, na introdução do ensaio de Taylor sobre as políticas de reconhecimento, direciona seu texto para o debate da postura concreta que as universidades devem ter diante das questões multiculturais. Da mesma forma, Taylor destaca em diversas passagens exemplos vinculados às políticas públicas de reconhecimento da identidades culturais e, também Susan Wolf em seu comentário ao ensaio de Taylor preconiza as políticas públicas para a educação multicultural. Will Kymlicka e Iris Marion Young em suas abordagens também seguem o mesmo direcionamento. Isso representa, inevitavelmente, uma mudança de foco em relação aos debates mais filosóficos sobre a política, que procuram, para obter uma melhor isenção de análise, o afastamento dessas perspectivas concretas, como é o caso de John Rawls, em sua “Uma teoria da justiça”.

<sup>232</sup> Os principais trechos do autor para a compreensão de sua resposta aos liberais são os seguintes: “The argument I wish to present here, however, is that the problem is not a complex one. Or, at least, is not a complex problem in philosophical terms. Multiculturalism does not pose a difficult problem for liberalism – or for liberal ‘political ethics’. [...] The reason why liberalism does not have a problem with multiculturalism is that liberalism is itself, fundamentally, a theory of multiculturalism. This is because liberalism is essentially a theory about pluralism; and multiculturalism is, in the end, a species of pluralism. [...] Now, Taylor has objected that this kind of view holds out a promise that turns out to be illusory: the promise that liberalism will turn out to be the meeting ground of all cultures”. KUKATHAS, Chandran. *Liberalism and Multiculturalism: the politics of indifference*. **Political Theory**, Thousand Oaks, v. 26, n. 05, pp. 686-99, out. 1998. p. 687, p. 690 e p. 694-5.

sustentada e em comparação ao debate do comunitarismo, indica uma forte tendência de consolidação do liberalismo como a base inicial mais adequada para a organização das sociedades democráticas.

Se os debates em torno do multiculturalismo trazem a contribuição de demonstrar uma aceitação em relação ao liberalismo, mesmo que de forma parcial e sob aspectos e fundamentações absolutamente diferenciados, há uma outra contribuição que interessa especialmente ao debate que será travado posteriormente sobre as questões da justiça ambiental: a da teoria do reconhecimento.

### ***1.6.1 Reconhecimento social: a busca de uma autêntica identidade***

As reivindicações do multiculturalismo, inevitavelmente, trouxeram à tona uma preocupação com a necessidade de preservação das identidades culturais no mundo contemporâneo. Essa preservação estaria intrinsecamente vinculada ao reconhecimento social da igual importância das culturas minoritárias para o pleno desenvolvimento dos indivíduos no mundo contemporâneo.

O primeiro autor que chama a atenção para essa vinculação entre identidade e reconhecimento no contexto dos debates do multiculturalismo é Charles Taylor<sup>233</sup>. A partir de um resgate histórico das transformações que ocorreram na modernidade, o autor demonstra, com base nos estudos de Rousseau e Hegel, os motivos pelos quais a questão do reconhecimento social torna-se tão imprescindível para a garantia de relações democráticas nas sociedades contemporâneas.

Para Taylor a identidade “[...] designa algo como uma compreensão de quem somos, das características que nos definem fundamentalmente como seres

---

<sup>233</sup> Outros autores dedicam-se à questão do reconhecimento, como Axel Honneth e Nancy Fraser, e serão melhor trabalhados no último capítulo. Nesse momento, importa a apresentação da discussão do reconhecimento social, tal qual foi desenvolvida no contexto dos debates do multiculturalismo.

humanos”<sup>234</sup>. Essa identidade é definida por um processo dialógico estabelecido ao longo de nossas vidas pelas relações sociais que criamos e vivemos e que nos encaminha a processos de reconhecimento, ou não, de nossas características e potenciais.

Antes da modernidade a idéia de reconhecimento jamais se constituiu como um problema. Entretanto, duas grandes mudanças foram as responsáveis pela centralidade atual do reconhecimento social. A primeira se relaciona com o colapso das hierarquias sociais predominantes até então, em que a definição dos papéis dentro de cada estamento era certa e, a noção de honra, sustentava-se a partir dessas posições sociais hierárquicas pré-determinadas. Esse esquema foi suplantado, com o advento do Estado de Direito, pela universalidade da dignidade, ou seja, a idéia de honra foi substituída por uma condição de dignidade partilhada por todos os cidadãos indistintamente, o que levou a uma inevitável democratização das relações, mas também à necessidade de reconhecimento social, que nem sempre é alcançado em nosso tipo de sociedade<sup>235</sup>.

O não reconhecimento ou um reconhecimento equivocado gera, de acordo com Taylor, efeitos danosos e, até mesmo, formas de opressão que podem ocasionar a constituição de uma identidade destrutiva. Os dois exemplos utilizados pelo autor são o das mulheres, que devido a adoção de uma imagem depreciativa das sociedades patriarcais assumem e internalizam a idéia de que são inferiores, e as conquistas dos povos indígenas pelos europeus, que projetaram o reconhecimento equivocado de sua inferioridade qualificando-os como povos não civilizados<sup>236</sup>.

A segunda mudança diz respeito ao surgimento de uma nova compreensão sobre a idéia de identidade, que passa a ser vista sob o prisma da individualidade

---

<sup>234</sup> “[...] designates something like a person’s understanding of who they are, of their fundamental defining characteristics as a human being”. TAYLOR, op. cit., p. 25.

<sup>235</sup> TAYLOR, op. cit., p. 27.

<sup>236</sup> “Nonrecognition or misrecognition can inflict harm, can be a form of oppression, imprisoning someone in a false, distorted, and reduced mode of being. Thus some feminists have argued that women in patriarchal societies have been induced to adopt a depreciatory image of themselves. They have internalized a picture of their own inferiority [...] It is held that since 1492 Europeans have projected an image of such people as somehow inferior, ‘uncivilized’, and through the force of conquest have often been able to impose this image on the conquered”. Ibidem, p. 26.

ou, nas palavras de Taylor, de uma identidade “[...] particular a mim e que descubro em mim mesmo. Essa noção aparece juntamente com um ideal, o de ser fiel a mim e ao meu próprio modo particular de ser”<sup>237</sup>. A isso, Taylor denomina ideal de autenticidade, que traz consigo um novo potencial moral à modernidade: o de que o ser humano deve agir de acordo com suas próprias convicções e não imitando a vida de outra pessoa<sup>238</sup>. Esse ideal se realiza em uma esfera de intimidade e requer uma constante luta e diálogo em relação às outras concepções de mundo que surgem no processo dialógico de formação da identidade.

O problema colocado por Taylor é que a mesma base universalista que garante a dignidade a todos os cidadãos foi projetada na interpretação do reconhecimento das identidades peculiares, a partir da idéia da igualdade a todos, ocasionando uma assimilação dos elementos únicos de cada pessoa a uma identidade majoritária ou dominante: “E essa assimilação é o pecado principal contra o ideal de autenticidade”<sup>239</sup>. As conseqüências dessa universalização, pela consideração da igualdade de todos, podem ser constatadas nas demandas dos grupos multiculturais, que eclodem apresentando reivindicações de direitos que garantam um igual respeito de suas peculiaridades culturais<sup>240</sup>. E, nesse contexto, a

<sup>237</sup> “[...] particular to me, and that I discover myself. This notion arises along with an ideal, that of being true to myself and my own particular way of being”. Ibidem, p. 28.

<sup>238</sup> Taylor afirma que, a partir dessas duas mudanças ocorridas no mundo moderno, o reconhecimento está relacionado a um nível íntimo, em que temos a formação de nossa autenticidade e a um nível público, ou esfera pública que foi preenchido pela idéia incompleta do reconhecimento pela igualdade simples, mas que se abre cada vez mais às reivindicações de reconhecimento pelo igual respeito cultural. “And so the discourse of recognition has become familiar to us, on two levels: First, in the intimate sphere, where we understand the formation of identity and the self as taking place in a continuing dialogue and struggle with significant others. And then in the public sphere, where a politics of equal recognition has come to play a bigger and role”. TAYLOR, op. cit., p. 37.

<sup>239</sup> “And this assimilation is the cardinal sin against the ideal of authenticity”. TAYLOR, op. cit., p. 38.

<sup>240</sup> Há uma importante crítica de Seyla Benhabib a essa explanação de Taylor sobre o reconhecimento, no sentido de que suscita ambigüidades no tratamento dado pelo autor entre as dimensões individual e coletiva do reconhecimento. A autora se questiona como a busca individual por autenticidade pode tomar a forma de uma busca coletiva por expressão cultural. Para ela, essa ligação entre o individual e o coletivo não é bem estabelecida por Taylor. Nem sempre a recusa de reconhecimento individual irá gerar formas coletivas de reivindicações e, por isso, é perigoso unir a busca individual pela formação da identidade com as políticas públicas de diferença voltadas às reivindicações coletivas. Benhabib declara ser um equívoco teórico e político a homologia feita por Taylor entre as reclamações individuais e coletivas. Essa homologia só é possível devido à ambigüidade do termo reconhecimento. Essa não vinculação necessária entre o nível individual e coletivo de reivindicações é demonstrada em um exemplo utilizado pela autora: o reconhecimento de direitos às primeiras nações canadenses possibilitou que, nos casos em que os homens se casassem com mulheres não pertencentes à tribo, fossem transferidos direitos de cidadania às suas esposas. Entretanto, isso não seria possível se as mulheres da tribo se casassem com homens de fora, o que gerou uma tensão e irritabilidade por parte dessas

retomada da perspectiva do reconhecimento social trouxe a grande contribuição de demonstrar a legitimidade de tais reivindicações e a importância de seu alcance para a garantia das democracias contemporâneas, afinal “[...] as formas de reconhecimento igual têm sido essenciais às culturas democráticas”<sup>241</sup>.

A necessidade de reconhecimento social, na forma como foi retomada nos dias atuais, constitui-se como importante chave de compreensão moral das relações estabelecidas em sociedade e traz à tona a necessidade de um novo olhar sobre as questões da justiça, bem como um melhor entendimento das práticas de recusa de reconhecimento que podem gerar formas de opressão insuperáveis à constituição dos seres humanos como tais.

Ocorre que, o principal debate a ser enfrentado com a retomada da perspectiva do reconhecimento, é que a redução da causa da produção de injustiças, na modernidade, à má distribuição gerada pelo sistema capitalista incorre em um equívoco profundo. O fato é que tal identificação leva à consideração da posição dos sujeitos injustiçados como vítimas desse sistema que só terão sua situação de igualdade e dignidade restabelecidas por um processo de distribuição, que geralmente surge nas proposições teóricas como um processo vinculado à ação estatal. Esse reducionismo dos mecanismos de socialização não permite ou até mesmo dificulta que os sujeitos possam ser protagonistas de seu processo de integração social legitimados por uma luta moral que tem como base a sua própria condição de humanidade.

---

mulheres. Alguns dos trechos em que Seyla Benhabib questiona a abordagem de Taylor estão transcritos a seguir: “Taylor’s theses rest on the ambiguities of recognition, as this term slides between individual and collective spheres. [...] What exactly is the link between the politics of collective difference and the recognition of one’s individual, unique identity? Why should an individual’s search for authenticity, for the expression of one’s unique identity, take the form of a search for collective self-expression? [...] It is both theoretically wrong and politically dangerous to conflate the individual’s search for the expression of his/her unique identity with politics of identity/difference. The theoretical mistake comes from the homology drawn between individual and collective claims, a homology facilitated by ambiguities of the term *recognition*. [...] Let me give an illustration from the Canadian experience: In recent debates about the rights of First Nations in Canada, a problem vexing to many women’s groups has been that while some First Nations recognize the right of the males of the tribe to out marry and to transfer citizenship rights to their spouses, the same does not hold for the women who outmarry”. BENHABIB, Seyla. **The claims of culture: equality and diversity in the Global Era**. Princeton: Princeton University, 2002. pp. 52, 53 e 54.

<sup>241</sup> “[...] the forms of equal recognition have been essential to democratic culture”. TAYLOR, op. cit., p. 27.



Axel Honneth, um dos autores que trabalha a teoria do reconhecimento, desenvolve essa percepção de forma aprofundada e destaca que as análises sobre a temática da justiça, mesmo aquelas situadas nos horizontes da teoria crítica<sup>242</sup>, pautam-se por uma centralidade do debate da racionalização e da instrumentalização do mundo, deixando de lado o enfoque das interações intersubjetivas e comunicacionais entre os sujeitos responsáveis pela viabilização dos processos de integração gerados pelas etapas do reconhecimento social<sup>243</sup>. Ou seja, por mais importante que seja a percepção dessa instrumentalidade na relação com a natureza e com os próprios seres humanos, a percepção das injustiças, entendidas por ele como patologias sociais, só podem ser devidamente alcançadas a partir da dinâmica do reconhecimento social. Nesse sentido, o autor afirma que

Considerando uma suposição básica que eu tenho elaborado, desde há muito, em minha tarefa de encontrar uma Teoria Crítica hoje, não existiria nenhum ponto capaz de satisfazer-nos com uma estreita visão de desordens e patologias de nossa sociedade, pois como pode o desenvolvimento patológico da vida em sociedade estar conectado com condições estruturais de reconhecimento recíproco tornando-se visível como o único critério disponível para avaliar as anomalias dirigidas ao respectivo estágio humano de racionalidade? Tão breve quanto o paradigma de comunicação possa estar associado não a uma concepção de entendimento racional, mas a uma das condições de reconhecimento, o diagnóstico crítico desse tempo não poderá ser reduzido ao estreito programa da teoria da racionalidade. As condições racionais de alcance do

<sup>242</sup> Marcos Nobre destaca dois objetivos fundamentais da teoria crítica. O primeiro, é o de que “[...] não é possível mostrar ‘como as coisas são’ senão a partir da perspectiva de ‘como deveriam ser’: ‘crítica’ significa, antes de mais nada, dizer o que é em vista do que ainda não é mas pode ser”. O segundo é o de que a teoria crítica constitui-se como “[...] um ponto de vista capaz de apontar e analisar os obstáculos a serem superados para que as potencialidades melhores presentes no existente possam se realizar”. O autor condensa o que seria uma concepção de teoria crítica do seguinte modo: “A tarefa primeira da Teoria Crítica é, portanto, a de apresentar ‘as coisas como são’ sob a forma de tendências presentes no desenvolvimento histórico. E o delineamento de tais tendências só se torna possível a partir de uma sociedade livre e justa, de modo que ‘tendência’ significa, então, apresentar, a cada vez, em cada momento histórico, os arranjos concretos tanto dos potenciais emancipatórios quanto dos obstáculos à emancipação. [...] Sendo assim, a teoria crítica não pode se confirmar senão na prática transformadora das relações sociais vigentes. As ações a serem empreendidas para a superação dos obstáculos à emancipação constituem-se em um momento da própria teoria. Nesse sentido, o curso histórico dos acontecimentos – como resultados das ações empreendidas para a confirmação ou refutação dos prognósticos da teoria”. NOBRE, op. cit., pp. 09-12.

<sup>243</sup> “All occurrences and phenomena that might appear ‘pathological’ are interpreted here as consequences of a self-generated independence of social attitudes aimed at dominating nature. [...] The ‘disorder’ said to threaten the life of our society is in turn the fact that instrumental orientations are attaining supremacy, even though their growth is no longer simply explained by the objective of dominating nature, but by the increase in organizational rationality. And we hardly need mention that the negativist social theories arising in the wake of Adorno's work are also tied to a critical diagnosis in which a particular type of instrumental reason is perceived as growing into a life-threatening power in technology, science and systems of control”. HONNETH, Axel. *The social dynamics of disrespect: on the location of critical theory today*. In: \_\_\_\_\_. **Disrespect: the normative foundations of critical theory**. Malden: Polity Press, 2007. pp. 63-79. p. 73.

entendimento livre de dominação não pode ser empregado como um critério para o que tem de ser considerado um desordenado ou patológico desenvolvimento da vida social, o critério agora passa a ser as condições de intersubjetividade do desenvolvimento da identidade humana<sup>244</sup>.

Especificamente quanto ao debate sobre a justiça ambiental, importa destacar que esse acaba surgindo, em seu viés de análise teórica, com uma base de fundamentação muito próxima à perspectiva que tem dominado os debates contemporâneos acerca da justiça. A relação entre expropriação e apropriação<sup>245</sup> também é levantada, assim como a transformação dos elementos da natureza em bens economicamente valorados que têm sido, cada vez mais, concentrados e acumulados por um contingente populacional reduzido. Como será demonstrado no próximo capítulo, ocorre que, a questão da busca por justiça ambiental acaba situada no contexto da tensão moderna entre a instrumentalização da natureza e a possibilidade de concebê-la como fonte moral. O efeito imediato disso parece ser a necessidade de opção entre uma perspectiva e outra. Conseqüentemente, a percepção aqui desenvolvida destaca a necessidade de acrescentar à crítica, já levantada em relação aos efeitos da abordagem sobre justiça que tem predominado contemporaneamente, o fato de que tal opção pode levar a uma cegueira quanto às

---

<sup>244</sup> “In terms of the basic assumptions I have made so far in my attempt to locate Critical Theory today, there would be no point in contenting ourselves with such a narrow view of the disorders and pathologies of our society, for how can the pathological developments of social life connected to the structural conditions of reciprocal recognition become visible if the only criteria available for the evaluation of anomalies refer to the respective stage of human rationality? As soon as the communication paradigm is grasped not in the sense of a conception of rational understanding, but as a conception of the conditions of recognition, the critical diagnosis of the times may no longer be pressed into the narrow scheme of a theory of rationality. The rational conditions of a process of reaching understanding free from domination can no longer be employed as a criterion for what has to be regarded as a "disorder" or pathological development of social life, rather, the criterion now becomes the intersubjective condition of human identity development”. Ibidem, p. 74.

<sup>245</sup> Hannah Arendt estabelece em sua análise um vínculo entre o processo de alienação do ser humano do mundo e a expropriação. Para ela, a relação entre alienação do mundo e expropriação inicia-se com o fato de que o desenvolvimento da ciência moderna foi favorecido e impulsionado pela descoberta do telescópio, exatamente porque permitiu ao ser humano alienar-se do mundo, ou seja, olhar seu espaço de existência de um ponto de vista externo: “É próprio da natureza da capacidade humana de observação só poder funcionar quando o homem se desvencilha de qualquer envolvimento e preocupação com o que está perto de si, e se retira a uma distância de tudo o que o rodeia. Quanto maior a distância entre o homem e o seu ambiente, o mundo ou a terra, mais ele pode observar e medir, e menos espaço mundano e terreno lhe restará. O fato de que o apequenamento definitivo da Terra foi conseqüência da invenção do avião, isto é, de ter o homem deixado inteiramente a superfície da Terra, como que simboliza o fenômeno geral de que qualquer diminuição de distâncias terrestres só pode ser conquistada ao preço de colocar-se uma distância definitiva entre o homem e a Terra, de aliená-lo do seu ambiente imediato e terreno”. ARENDT, op. cit., p. 263.

formas de produção de injustiças, que envolve tanto a questão dos direitos humanos e fundamentais<sup>246</sup> como a proteção da natureza.

Nesse sentido é que se propõe um novo olhar sobre a temática a partir da teoria do reconhecimento, que será desenvolvido de forma mais detalhada no último capítulo, quando serão examinadas as formas de recusa de reconhecimento vinculadas às questões ambientais e, a perspectiva do reconhecimento, será então trabalhada com maior profundidade, especialmente a partir do debate sobre redistribuição enfrentado por Axel Honneth e Nancy Fraser.

---

<sup>246</sup> Nesse trabalho será considerada a diferença comumente trabalhada entre direitos humanos e direitos fundamentais. Os primeiros relacionados aos direitos consagrados em âmbito internacional e, os segundos, como expressões positivadas dos primeiros nas ordens jurídicas nacionais. Ainda que haja toda uma complexidade inegável por trás desse debate, que envolve, inclusive, a forma de recepção interna dos tratados e convenções internacionais, será adotada, aqui, a expressão direitos humanos e fundamentais, por entender-se que há correspondência de ordens jurídicas externa e interna entre os direitos que serão abordados nesse trabalho. Para uma leitura mais profunda sobre o tema, consultar: BOLZAN DE MORAIS, José Luís. **As crises do Estado e da Constituição e a transformação espacial dos direitos humanos**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002 e SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004.

## CONCLUSÕES

A relação entre seres humanos e natureza passou, ao longo da trajetória histórica ocidental, por grandes transformações. Da projeção de uma condição sacra — que a colocou como fundamento moral da organização social grega — ao processo moderno de instrumentalização, que a limitou a um conjunto de fenômenos passíveis de serem reproduzidos pelos seres humanos, a preservação da natureza constitui-se simbolicamente como um dos principais desafios contemporâneos.

Para além do fato de que já no final do século XVIII e início do século XIX o movimento cultural do romantismo consolidou-se como uma reação básica a uma concepção de mundo pautada pela razão instrumental, resgatando a busca de um agir virtuoso, passível de ser encontrado a partir de uma concepção da natureza como fonte moral, as conseqüências do processo de instrumentalização da natureza, vividas com a acentuação das relações de produção e consumo, próprias do sistema econômico capitalista, trouxeram novos questionamentos acerca das condutas dos seres humanos em relação ao meio ambiente. O desvelamento da chamada crise ambiental, marcada, principalmente, pelos grandes acidentes ambientais nas últimas décadas do século XX, traz à tona, novamente, questionamentos acerca dos padrões instrumentais de relacionamento com os elementos da natureza, retomando o embate entre concepções de natureza. Tais embates revelam um foco de tensão da modernidade, polarizado entre a idéia de que a natureza constitui-se como uma fonte moral e a projeção de uma racionalidade instrumental que a torna um objeto de dominação.

As proposições de reflexão sobre a chamada crise ambiental dividem-se entre esses dois pólos, gerando uma dicotomia que pode ser verificada tanto na atuação prática dos movimentos ambientalistas como nas formulações teóricas das

correntes da ética ambiental, que acabam por representar as formas recorrentes de conceber a natureza e a sua relação com os seres humanos.

As reivindicações por justiça ambiental são manifestações recentes das sociedades contemporâneas e revelam a complexidade em torno da questão da proteção ambiental. Tal temática surge no contexto dessa tensão moderna e diferencia-se por não se identificar integralmente com nenhuma dessas polaridades. O primeiro desafio colocado a essa perspectiva é justamente o de não sucumbir a tal dicotomia, considerando a necessidade de priorização de uma perspectiva democrática de proteção e preservação da natureza. Com efeito, a defesa incontestada da natureza como fonte moral ignora a necessidade de afirmação da autonomia e identidade humanas, ocasionando — não raras vezes — violações aos direitos humanos e fundamentais, tão graves quanto aquelas que são fruto das proposições de superação da crise ambiental pela manutenção dos padrões atuais de produção e consumo, reunidos sob a tutela do desenvolvimento sustentável. Ao priorizar a democratização das questões que envolvem a proteção da natureza, as demandas por justiça ambiental proporcionam um novo olhar sobre a questão da relação entre proteção ambiental e respeito aos direitos humanos e fundamentais, contribuindo para a superação dessa dicotomia, posta como um foco de tensão.

Ocorre que, no campo teórico, as lutas por justiça ambiental passaram a ser concebidas como lutas por distribuição, no sentido de que as demandas surgiram de processos reivindicatórios de movimentos sociais que deram início a uma série de denúncias sobre a situação de discriminação sofrida por algumas parcelas da população, tanto em relação ao acesso aos bens da natureza, como também quanto à concentração dos riscos ambientais. Naturalmente, o processo de teorização de tais demandas acabou seguindo o curso dos debates em voga no âmbito das teorias da justiça, ao longo das últimas décadas do século XX, sendo possível encontrar proposições distributivas na seara dos debates acerca da justiça ambiental, tanto a partir da visão do liberalismo como do comunitarismo.

Os debates sobre a justiça, na modernidade, foram construídos sob a regência das conseqüências trazidas pelo avanço do sistema capitalista. A concentração da riqueza e o aumento das desigualdades sociais, bem como a

mercantilização das relações sociais, tornaram clara a impossibilidade de alcance da igualdade, tão defendida no período das revoluções burguesas. A perspectiva de uma justiça distributiva, como possível fonte de soluções aos problemas econômicos e sociais gerados ao longo do Estado Liberal, em especial após as Revoluções Industriais, consagrou-se com o advento do Estado Social, quando o papel de distribuição das riquezas passou a ser institucionalizado e colocado como um elemento imprescindível na composição das concepções de justiça formuladas desde então. Mesmo com as tentativas de reformulação do perfil intervencionista do Estado Social, as proposições distributivas permaneceram nos horizontes dos debates sobre a justiça. Apesar da dicotomização entre as correntes liberais e comunitárias, a questão distributiva foi uma constante, ainda que defendida a partir de premissas totalmente diferenciadas.

No entanto, a insuficiência da perspectiva distributiva foi revelada, principalmente, após a consolidação do chamado multiculturalismo, quando passaram a ser apresentados, ao mundo contemporâneo, problemas de justiça não só relacionados à questão da sobrevivência material, mas também da sobrevivência identitária e cultural. Como limitações do chamado paradigma distributivo, pode-se destacar o fato de que a meta institucionalizada de redistribuição de bens não enfrenta os critérios econômicos e sociais e até mesmo institucionais que produziram inicialmente a má distribuição. Outra questão é que a busca incessante pela distribuição de bens em sociedade acaba reforçando o próprio processo de reificação dos chamados bens imateriais, caracterizando o que Iris Marion Young denominou de representação estática das coisas, em detrimento de uma análise que priorize a busca pelos valores de justiça nas próprias relações em sociedade. Há também o fato de que a perspectiva distributiva acaba projetando uma condição de vitimização aos grupos ou indivíduos atingidos pelo processo discriminatório, impedindo ou dificultando o protagonismo nas dinâmicas de busca por integração social.

O aprofundamento da reflexão sobre os problemas da justiça distributiva foi feito no contexto de retomada da teoria do reconhecimento, em especial por dois autores: Nancy Fraser e Axel Honneth. Por esse motivo, a hipótese proposta nesse trabalho, de ampliação da concepção de justiça ambiental para além da perspectiva

distributiva, passa pela proposição de uma nova concepção de justiça ambiental a partir da teoria do reconhecimento.

Do enfrentamento teórico desses autores tem-se, por um lado, a partir da atuação dos movimentos sociais, o entendimento de que as demandas por justiça nas sociedades contemporâneas ocorrem tanto por distribuição como por reconhecimento. Nancy Fraser assume essa posição dualista, vinculando as primeiras ao campo econômico e as segundas ao campo cultural. O desafio para a autora é justamente integrar redistribuição e reconhecimento como faces da mesma moeda: a justiça. O caminho teórico que a possibilita sustentar tal posicionamento é a utilização de uma norma deontológica, que a autora chama de paridade participativa, a partir da qual as demandas por reconhecimento podem ser abordadas sob um ponto de vista moral. A conclusão de Fraser é que a subsunção das demandas redistributivas às demandas por reconhecimento simplificam de forma equivocada, os processos de interação social.

Por outro lado, Axel Honneth afirma que a separação entre as demandas econômicas e as demandas sociais é uma falsa dicotomia que em nada ajuda à compreensão dos processos de desrespeito social que caracterizam as sociedades contemporâneas. Para o autor, mesmo as demandas, que aparentemente são colocadas como demandas por redistribuição, revelam um nível de recusa de reconhecimento instaurado a partir das relações intersubjetivas. Ainda que muitos movimentos sociais levantem bandeiras distributivas, o que buscam, na visão de Honneth, é uma inclusão no processo de integração da sociedade por meio do reconhecimento da importância de suas demandas. O ponto de partida de Honneth são os estudos de juventude de Hegel, pautados na idéia de luta por reconhecimento a partir de três níveis: o amor, o direito e a solidariedade. Acresce a essa perspectiva aspectos da psicologia social e, ao invés de tomar como referência os movimentos sociais organizados, prioriza a análise das experiências de desrespeito a partir da estrutura psíquica dos sujeitos, pois a revelação das patologias sociais nesse nível, acabam por explicar o impulso moral de busca por reconhecimento que leva a uma organização dos grupos em sociedade. Sua versão teórica sobre o reconhecimento permite a superação da dicotomia entre universalismo e comunitarismo, uma vez que consegue afirmar a universalidade da

justiça de modo que encontre correspondência na ordem social concreta, mais especificamente nos processos intersubjetivos de reconhecimento recíproco determinantes para a revelação do nível de integração social.

A hipótese desse trabalho confirma-se na perspectiva monista de Axel Honneth. Se os movimentos por justiça ambiental têm anunciado reivindicações distributivas, as formas de desrespeito, envolvendo a questão ambiental e os direitos humanos e fundamentais, são muitas vezes anteriores a qualquer organização política. Evidenciado está que a revelação das demandas por justiça ambiental, por meio dos movimentos sociais norte-americanos, é fruto de uma luta moral impulsionada por processos de recusa de reconhecimento. Se suas bandeiras de luta apontaram questões aparentemente distributivas, isso é fruto do próprio processo de mercantilização dos elementos da natureza inerente ao sistema capitalista, e da apropriação de tais elementos por alguns grupos sociais que, ao negarem acesso às comunidades negras norte-americanas a um meio ambiente saudável e equilibrado, revelaram uma patologia social ou um processo de desrespeito, a partir da recusa do reconhecimento pela estima social dessas comunidades.

A concepção de justiça ambiental deve ser capaz de indicar, da forma mais ampla possível, as ocorrências de negação do reconhecimento, pautadas na relação entre meio ambiente e direitos humanos e fundamentais abarcando, inclusive, os processos de violação dos direitos que se fundamentam na própria perspectiva de proteção ambiental, tal qual ficou demonstrado na abordagem dos casos concretos. A construção de uma concepção de justiça ambiental, a partir dos marcos teóricos do reconhecimento, tem, como objetivo, a superação da tensão moderna que segrega seres humanos e natureza, buscando uma integração social desses elementos no sentido da construção de relações democráticas, pautadas tanto pela proteção do meio ambiente como pela manutenção dos direitos humanos e fundamentais. Se, de fato, como coloca Honneth, a busca por reconhecimento é uma busca pelo progresso moral das sociedades, não há como enfrentar o debate atual da crise ambiental sem a necessária vinculação entre a proteção da natureza e a garantia dos direitos humanos e fundamentais.



## REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri. Justiça ambiental – ação coletiva e estratégias argumentativas. In: ACSELRAD, Henri; HERCULANO, Selene; PÁDUA, José Augusto. **Justiça Ambiental e Cidadania**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. pp. 23-39.

\_\_\_\_\_; HERCULANO, Selene; PÁDUA, José Augusto. A justiça ambiental e a dinâmica das lutas socioambientais no Brasil – uma introdução. In: ACSELRAD, Henri; HERCULANO, Selene; PÁDUA, José Augusto. **Justiça Ambiental e Cidadania**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. pp. 9-20.

\_\_\_\_\_. Conflitos ambientais revelam onde o desenvolvimento emperra. **Justiça Ambiental**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 02, pp. 02-03, nov. 2003.

AGAMBEN, Giorgio. **O poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

ALBRECHT, Fernando. O Morro de cara nova. **Jornal do Comércio**, Porto Alegre, 28 de abril de 2008. Disponível em:  
<http://jcrs.uol.com.br/EdicoesAnterioresLista.aspx?pDataEdicao=28/4/2008%2000:00:00> Acesso em 01.05.08.

ALFONSIN, Betânia; FERNANDES, Edésio. Da igualdade e da diferença. In: FERNANDES, Edésio; ALFONSIN, Betânia. **Direito Urbanístico: estudos brasileiros e internacionais**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. pp. 347-50.

ALMEIDA, Fábio; ROCHA, Giovanni. Rédea solta: um dia na vida de um carroceiro para compreender que a solução está além do discurso comum. **Revista Primeira Impressão**, nº. 29, São Leopoldo, jun. de 2008, pp. 96-100.

ALPHANDÉRY, Pierre; BITOUN, Pierre; DUPONT, Yves. **O equívoco ecológico**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 14724: informação e documentação – trabalhos acadêmicos – apresentação**. Rio de Janeiro, 2005.

\_\_\_\_\_. **NBR 6028**: informação e documentação - resumos - apresentação. Rio de Janeiro, 2003.

\_\_\_\_\_. **NBR 6023**: informação e documentação – referências – elaboração. Rio de Janeiro, 2002.

ATTFIELD, Robin. Christianity. In: JAMIESON, Dale (org.) **A companion to environmental philosophy**. Malden: Blackwell, 2000. pp. 96-110.

AVRITZER, Leonardo. **A moralidade da democracia**. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: UFMG, 1996.

BARRY, Brian. **Teorías de la justicia**. Trad. Cecilia Hidalgo. Barcelona: Gedisa, 1995.

BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 1995.

BAXTER, Brian. **A theory of ecological justice**. London: Routledge, 2004.

BENHABIB, Seyla. **The claims of culture**: equality and diversity in the Global Era. Princeton: Princeton University, 2002.

BOLZAN DE MORAIS, José Luís. **As crises do Estado e da Constituição e a transformação espacial dos direitos humanos**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

\_\_\_\_\_. **Do direito social aos interesses transindividuais**: o Estado e o direito na ordem contemporânea. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1996.

BORNHEIM, Gerd. Filosofia do Romantismo. In: GUINSBURG, J. (org.). **O Romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 1993. pp. 75-111.

BULLARD, Robert D. Neighborhoods “zoned” for garbage. In: BULLARD, Robert D. **The quest of environmental justice**: human rights and the politics of pollution. São Francisco: Sierra Club, 2005. pp. 43-61.

\_\_\_\_\_. **The quest of environmental justice**: human rights and the politics of pollution. São Francisco: Sierra Club, 2005.

\_\_\_\_\_. Enfrentando o racismo ambiental no século XXI. In: ACSELRAD, Henri; HERCULANO, Selene; PÀDUA, José Augusto. **Justiça Ambiental e Cidadania**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. pp. 41-68.

CALDERONI, Sabetai. **Os bilhões perdidos no lixo**. São Paulo: Humanitas, 2003.

CALLICOTT, J. Baird. The land ethic. In: JAMIESON, Dale (ed.). **A companion to environmental philosophy**. pp. 204-217.

CÂMARA DE VEREADORES DE PORTO ALEGRE. Carroças: Vereadores aprovam retirada das ruas em oito anos. Disponível em: <http://www.camarapoa.rs.gov.br/>. Acesso em: 17 jun. 2008.

\_\_\_\_\_. Projeto de Lei 976/05. Disponível em: [http://200.169.19.94:4000/sisprotweb/processo\\_detalhe/69324?pagina\\_atual=1#](http://200.169.19.94:4000/sisprotweb/processo_detalhe/69324?pagina_atual=1#). Acesso em: 17 jun. 2008.

CAMPBELL, Collin. **A ética romântica e o espírito do consumo moderno**. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

CARDIM, Carlos Henrique. Apresentação. In: RAWLS, John. **O liberalismo político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000. pp. 6-7.

CARNEIRO, Augusto Cunha. **A história do ambientalismo: o socialismo, a direita e o ecologismo**. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 2003.

CARONE, Gabriela R. The classical Greek tradition. In: JAMIESON, Dale (org.). **A companion to environmental philosophy**. Malden: Blackwell, 2000. pp 65-80.

COMPROMISSO EMPRESARIAL. (CEMPRE. ) Disponível em: [http://www.cempre.org.br/cempre\\_institucional.php](http://www.cempre.org.br/cempre_institucional.php). Acesso em: 18 jun. 2008.

CHAVIS Jr., Benjamin F. Foreword. In: BULLARD, Robert D. **Confronting environmental racism: voices from the grassroots**. Boston: South End, 1993. pp. 3-7.

CITTADINO, Gisele. **Pluralismo, direito e justiça distributiva: elementos da filosofia constitucional contemporânea**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

COHEN, Joshua. El comunitarismo y el punto de vista universalista. **La Política: revista de estudios sobre el Estado y la sociedad**, Barcelona, n. 1, pp. 81-92, jan./ jul. 1996.

COMISSÃO MUNDIAL SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. **Nosso futuro comum: relatório**. Rio de Janeiro: FGV, 1991.

DELUCA, Kevin. A wilderness environmental manifesto: contesting the infinite self-absorption of humans. In: SANDLER, Ronald; PEZZULLO, Phaedra C. (eds.). **Environmental justice and environmentalism: the social justice challenge to the environmental movement**. Cambridge: MIT, 2007. pp. 27-55.

DEPARTAMENTO MUNICIPAL DE LIMPEZA URBANA. (DMLU). Disponível em: [http://www2.portoalegre.rs.gov.br/limpezaurbana/default.php?p\\_secao=16](http://www2.portoalegre.rs.gov.br/limpezaurbana/default.php?p_secao=16). Acesso em: 17 jun. 2008.

DICHIRIO, Giovanna. La justicia social y la justicia ambiental en los Estados Unidos: la naturaleza como comunidad. **Revista Ecología Política**, Barcelona, nº. 17, p. 105-18, set. 1999.

DOBSON, Andrew. **Justice and the environmental**: conceptions of environmental sustainability and dimensions of social justice. Oxford: University of Oxford, 1998.

ESCOBAR, Arturo. El desarrollo sostenible: dialogo de discursos. **Revista Ecología Política**, Barcelona, nº. 09, p. 07-23, set. 1995.

FELIPE, Sonia T. Por uma questão de justiça ambiental. Perspectivas críticas à teoria de John Rawls. **Revista Ethic@**, Florianópolis, v. 5, n. 3, pp. 5-31, jul. 2006.

FERNANDES, Edésio. Legalização de favelas em Belo Horizonte: um novo capítulo da história? In: FERNANDES, Edésio; ALFONSIN, Betânia. **A lei e a ilegalidade na produção do espaço urbano**. Belo Horizonte: Del Rey, 2003. pp. 173-212.

FERRY, Luc. **A nova ordem ecológica**: a árvore, o animal e o homem. São Paulo: Ensaio, 1994.

FIGUEROA, Robert; MILLS, Claudia. Environmental justice. In: JAMIESON, Dale. **A companion to environmental philosophy**. Malden: Blackwell, 2000. pp. 426-38.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? **Revista Lua Nova**, São Paulo, n. 70, pp. 101-38, 2007.

\_\_\_\_\_; HONNETH, Axel. **Redistribución o reconocimiento?** Madrid: Paidéia; Morata, 2006.

\_\_\_\_\_. From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a “postsocialist” age. In: FRASER, Nancy. **Justice Interrupts**: critical reflections on the “postsocialist condition. Introdução. New York: Routledge, 1997. pp. 11-39.

FRECHETTE-SHRADER, Kristin. **Environmental Justice**: creating equality, reclaiming democracy. New York: Oxford, 2002.

GARGARELLA, Roberto. **Las teorías de la justicia después de Rawls**: un breve manual de filosofía política. Baelona: Paidós, 1999.

GLEESON, Brendan; LOW, Nicholas. **Justice, society and nature**: an exploration of political ecology. London: Routledge, 1998.

GOHN, Maria da Glória. **Os sem-terra, ONG's e cidadania**. São Paulo: Cortez, 2000.

\_\_\_\_\_. **Teoria dos movimentos sociais**: paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 2000.

GUILHEM, Dirce; DINIZ, Débora. A ética em pesquisa no Brasil. In: DINIZ, Débora; GUILHEM, Dirce; SCHÜKLENK (eds.). **Ética em pesquisa: experiência de treinamento em países sul-africanos**. Brasília: Letras Livres: UnB, 2005. pp. 23-35.

GUILLARME, Bertrand. Justiça e Democracia. In: RENAUT, Alain. **As filosofias políticas contemporâneas**. História da Filosofia Política v. 5. Trad. Elsa Pereira e Filipe Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2002. pp. 257-322.

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

HARVEY, David. **Justice, nature and the geography of difference**. Malden: Blackwell, 2007.

HESSEN, Johannes. **Filosofia dos valores**. Coimbra: Armênio Amado, 1980.

HITLER, Adolf. **A minha luta**. Lisboa: Afrodite, 1976.

\_\_\_\_\_. **Discurso pronunciado pelo führer e chanceler Adolf Hitler no dia 21 de maio de 1935**. [S.l.] : [S.n.], 1950.

HOBBSAWM, Eric. **A era dos extremos**: o breve século XX, 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HONNETH, Axel. Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectiva na ordem moral da sociedade. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (orgs.). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007, pp. 79-93.

\_\_\_\_\_. The social dynamics of disrespect: on the location of critical theory today. In: \_\_\_\_\_. **Disrespect**: the normative foundations of critical theory. Malden: Polity Press, 2007. pp. 63-79.

\_\_\_\_\_. **Reificación**: un estudio en la teoría del reconocimiento. Buenos Aires: Katz, 2007.

\_\_\_\_\_. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

\_\_\_\_\_. Democracia como cooperação reflexiva. John Dewey e a teoria democrática hoje. In: SOUZA, Jessé. **Democracia hoje**: novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: UnB, 2001. pp. 63-91.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. Coleção Os Pensadores. vol. XLVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 123-62.

JAMIESON, Dale. Justice: the heart of environmentalism. In: PEZZULLO, Phaedra C.; SANDLER, Ronald (eds.). **Environmental justice and environmentalism**: the social justice challenge to the environmental movement. Cambridge: MIT, 2007.

KATZ, Eric. Judaism. In: JAMIESON, Dale (org.) **A companion to environmental philosophy**. Malden: Blackwell, 2000. pp. 81-95.

KUKATHAS, Chandran. Liberalism and Multiculturalism: the politics of indifference. **Political Theory**, Thousand Oaks, v. 26, n. 05, pp. 686-99, out. 1998.

KYMLICKA, Will. **Filosofia política contemporânea**: uma introdução. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. Three forms of group-differentiated Citizenship in Canada. In: BENHABIB, Seyla (ed.). **Democracy and difference**: contesting the boundaries of the political. Princeton: Princeton University, 1996. pp. 151- 70.

\_\_\_\_\_. **Liberalism, Community and Culture**. Oxford: Clarendon, 1991.

LA TORRE, Maria Antonietta. **Ecología y moral**: la irrupción de la instancia ecológica en la ética de occidente. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1993.

LAYRARGUES, Philippe Pomier. O cinismo da reciclagem: o significado ideológico da reciclagem da lata de alumínio e suas implicações para a educação ambiental. In: LOUREIRO, Carlos Frederico Bernardo; LAYRARGUES, Philippe Pomier; CASTRO, Ronaldo Souza de. **Educação ambiental**: repensando o espaço da cidadania. São Paulo: Cortez, 2002. pp. 179-220.

LEITE, José Rubens Morato; AYALA, Patrick de Araújo. **Direito ambiental na sociedade de risco**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

LOIS, Cecília Caballero. A Filosofia Constitucional de John Rawls e Jürgen Habermas: um debate sobre as relações entre sistemas de justiça e sistemas de direitos. **Seqüência**, Florianópolis, v. 50, p. 121-141, 2005.

\_\_\_\_\_. Da união social à comunidade liberal: o liberalismo político de John Rawls e o republicanismo cívico liberal de Ronald Dworkin. In: LOIS, Cecília Caballero (org.). **Justiça e Democracia**: entre o universalismo e o comunitarismo. São Paulo: Landy, 2005. pp. 23-49.

\_\_\_\_\_. **Uma teoria da constituição**: justiça, liberdade e democracia em John Rawls. Tese (Doutorado em Direito) – Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001.

MANNING, Russ. Environmental ethics and John Rawls' theory of justice. **Environmental ethics**, Albuquerque, New Mexico, v. 3. n. 2, pp. 155-65, summer 1981.

MARRAMAO, Giacomo. **Poder e Secularização**: as categorias do tempo. São Paulo: Unesp, 1995.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MATHEWS, Freya. Deep ecology. In: JAMIESON, Dale (ed.). **A companion to environmental philosophy**.

MATTOS, Patrícia. **A sociologia política do reconhecimento**: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2006.

MILL, John Stuart. **O Utilitarismo**. São Paulo: Iluminuras, 2000.

MODOOD, Tariq. **Multiculturalism**. Cambridge; Malden: Polity, 2007.

MONTIBELLER FILHO, Gilberto. **O mito do desenvolvimento sustentável: meio ambiente e custos sociais no moderno sistema produtor de mercadorias**. Florianópolis: UFSC, 2004.

MOUFFE, Chantal. Democracy, power and the “political”. In: BENHABIB, Seyla. **Democracy and difference: contesting the boundaries of the political**. Princeton: Princeton University, 1996. pp. 245-56.

MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. **Liberals and Communitarians**. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

NASH, Roderick Frazier. **The rights of nature: a history of environmental ethics**. Madison: University of Wisconsin, 1989.

NOBRE, Marcos. **A teoria crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

OLIVEIRA, Francisco de. A filosofia do Romantismo. In: **Ciclo de Conferências Promovido pelo Museu Nacional de Belas Artes. Século XIX: o romantismo**. Rio de Janeiro: Museu Nacional de Belas Artes, 1979. pp. 73-97.

OST, François. **A natureza à margem da lei: a ecologia à prova do direito**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

PEPPER, David. **Ambientalismo moderno**. Lisboa: Piaget, 2000.

SANDLER, Ronald; PEZZULLO, Phaedra C. Conclusion: working together and working apart. In: SANDLER, Ronald; PEZZULLO, Phaedra C. (eds.). **Environmental justice and environmentalism: the social justice challenge to the environmental movement**. Cambridge: MIT, 2007. pp. 309-20.

POIS, Robert A. **La religion de la nature et le national socialisme**. Paris: CERF, 1993.

PONS, Alain. Renascimento (verbete). In: SPERBER, Monique Canto (org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. v. 2. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

PONTY, Merleau. **A natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

RAMOS, Luis Fernando Angerami. **Meio ambiente e meios de comunicação**. São Paulo: Annablume, 1995.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

REDE BRASILEIRA DE JUSTIÇA AMBIENTAL. **Quilombolas da Marambaia conseguem liminar**. Disponível em:

[http://www.justicaambiental.org.br/\\_justicaambiental/pagina.php?id=1318](http://www.justicaambiental.org.br/_justicaambiental/pagina.php?id=1318). Acesso em 20 jul. 2008.

ROSANVALLON, Pierre. **A crise do Estado Providência**. Goiânia: UFG; Brasília: UnB, 1997.

SAAVEDRA, Giovani Agostini. A teoria crítica de Axel Honneth. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (orgs.). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007. pp.95-112.

SANDEL, Michael. **El liberalismo y los límites de la justicia**. Barcelona: Gedisa, 2000.

SANDLER, Ronald; PEZZULLO, Phaedra C. Introduction: revisiting the environmental justice challenge to environmentalism. In: SANDLER, Ronald; PEZZULLO, Phaedra C. **Environmental justice and environmentalism**. Cambridge: MIT, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: \_\_\_\_\_ (org.) **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. Porto: Afrontamento, 2001.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004.

SCHELLING, Friedrich Von. **Exposição da idéia universal da filosofia em geral e da filosofia da natureza como parte integrante da primeira**. Coleção Os Pensadores. v. XXVI. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SCHLOSBERG, David. **Defining environmental justice: theories, movements and nature**. New York: Oxford University, 2007.

SHRADER-FRECHETTE, Kristin. **Environmental justice: creating equality, reclaiming democracy**. New York: Oxford, 2002.

SINGER, Peter. Animals. In: JAMIESON, Dale (ed.). **A companion to environmental philosophy**. pp. 416-25.

SODRÉ, Nelson Werneck. **Fundamentos de economia marxista**. Rio de Janeiro: 1968.

SOSOE, Lukas K. A reacção comunitarista. In: RENAUT, Alain. **As filosofias políticas contemporâneas**. História da Filosofia Política v. 5. Lisboa: Instituto Piaget, 2002. pp. 323-56.

SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (orgs.). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007.



TAVARES, Quintino Lopes Castro. Multiculturalismo. In: LOIS, Cecília Caballero (org.). **Justiça e Democracia**: entre o universalismo e o comunitarismo. São Paulo: Landy, 2005. pp. 89-124.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997.

TAYLOR, Charles. The politics of recognition. In: GUTMANN, Amy (ed.). **Multiculturalism**: examining the politics of recognition. Princeton: Princeton University, 1994. pp. 25-74.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. **Direitos humanos e meio ambiente**: paralelo dos sistemas de proteção internacional. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1993.

UCC-CRJ. **Toxic wastes and race at twenty**: 1987-2007. Disponível em: <http://www.ucc.org/justice/pdfs/toxic20.pdf>. Acesso em 12 fev. 2008.

VALDIVIELSO, Joaquín. Hay un lugar en Rawls para la cuestión ambiental? **Isegoría**: Revista de filosofía moral y política, Madrid, n. 31, pp. 207- 220, dez. 2004.

VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

VITA, Álvaro de. **Justiça liberal**: argumentos liberais contra o neoliberalismo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

VIZZOTO, Rodrigo. O império do lixo. **Jornal Extra Classe**, Sindicato dos professores do Rio Grande do Sul – SINPRO-RS, ano 13, nº. 122, abr. 2008.

WALZER, Michael. Comment. In: GUTMANN, Amy (ed.). **Multiculturalism**: examining the politics of recognition. Princeton: Princeton University, 1994. pp. 99-104.

\_\_\_\_\_. **Esferas da justiça**: uma defesa do pluralismo e da igualdade. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. La crítica comunitarista del liberalismo. **La Política**: revista de estudios sobre el Estado y la sociedad, Barcelona, n. 1, pp. 47-64, jan./ jul. 1996.

WENZ, Peter S. **Environmental justice**. Albany: State University of New York, 1988.

WERLE, Denilson Luis; MELO, Rúrion Soares. Introdução: teoria crítica, teorias da justiça e a “reatualização” de Hegel. In: HONNETH, Axel. **Sofrimento de indeterminação**: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Esfera Pública, 2007. pp. 07-44.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. In: NOBRE, Marcos (org.). **Curso Livre de Teoria Crítica**. Campinas: Papyrus, 2008. pp. 183-98.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Síntese de uma História das Idéias Jurídicas**: da Antiguidade Clássica à Modernidade. Florianópolis: Boiteux, 2006.

YOUNG, Iris Marion. **Justice and the politics of difference**. Princeton: Princeton University, 1990.

ZIMMERMAN, Michael E. Ecofascism: a threat to american environmentalism? In: GOTTLIEB, Roger S. **The ecological community**. New York: Routledge, 1997. pp. 229-254.