



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

Diana Piroli

Justiça e Reconhecimento: uma interpretação das bases sociais do autorrespeito de John Rawls a partir do debate redistribuição e reconhecimento

Florianópolis

2021

Diana Piroli

Justiça e Reconhecimento: uma interpretação das bases sociais do autorrespeito de John Rawls a partir do debate redistribuição e reconhecimento

Tese submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Doutora em Filosofia
Orientador: Prof. Denilson Luís Werle, Dr.

Florianópolis

2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Piroli, Diana

Justiça e Reconhecimento : uma interpretação das bases sociais do autorrespeito de John Rawls a partir do debate redistribuição e reconhecimento / Diana Piroli ; orientador, Denilson Luís Werle, 2021.
259 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2021.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Bases sociais do autorrespeito. 3. Teorias da justiça. 4. Reconhecimento. 5. John Rawls. I. Werle, Denilson Luis. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Diana Piroli

Justiça e Reconhecimento: uma interpretação das bases sociais do autorrespeito de John Rawls a partir do debate redistribuição e reconhecimento

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

Prof^a Julia Sichieri Moura, Dr^a.
Departamento de Filosofia UFSC

Prof. Lucas Cardoso Petroni., Dr.
Departamento de Ciência Política USP

Prof. Rúrion Soares Melo, Dr.
Departamento de Ciência Política USP

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

Coordenador do Programa

Prof. Denilson Luís Werle, Dr.
Orientador

Florianópolis, 2021.

Em memória de Nádía Pirolí,
quem me levou à filosofia
por caminhos inusitados.

AGRADECIMENTOS

Por mais individual, desafiante e custoso psicologicamente que seja o processo de escrita de uma tese, certamente, seria equivocado interpretar o longo processo de gestação das ideias como resultado dos esforços meritocráticos de um indivíduo isolado. A pesquisa teórica que se segue não somente é resultado de um longo trabalho de cooperação social-acadêmica, como também reflete as mais diversas condições de possibilidade institucionais e afetivas que permitiram a presente pesquisadora avançar na sua trajetória de formação e de pesquisa, ao longo de uma vida.

Início agradecendo às instituições que forneceram as bases sociais para que meus talentos e faculdades pudessem ser desenvolvidos, ao longo desses mais de dez anos de formação universitária-acadêmica. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelas condições de possibilidade institucionais e econômicas para o avanço de minha pesquisa desde o período da graduação até o doutoramento. Ao Programa de Pós-graduação e ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) cujos membros técnicos e docentes garantiram um ambiente respeitoso e de excelência acadêmica para estudo e pesquisa. Ao centro de investigações em teoria crítica *Practical Philosophy, Social Philosophy & Center for Human Studies and Social Change*, na *Humboldt-Universität zu Berlin*, que generosamente me recebeu ao longo do doutorado sanduiche na Alemanha.

Meus sinceros agradecimentos aos professores e professoras que participaram da minha formação acadêmica. Em especial, ao Prof. Denilson Werle pela acurada, inspiradora e paciente orientação ao longo de todo processo de desenvolvimento da tese. À Prof.^a Rahel Jaeggi, ao Dr. Bastian Ronge e Dr. Victor Kempf pela possibilidade de discutir e participar em um dos mais importantes centros de teoria crítica no cenário contemporâneo de pesquisas em filosofia. Ao Prof. Alessandro Pinzani que orientou e acompanhou meu desenvolvimento como pesquisadora desde o período da graduação e do mestrado. Aos professores e professoras Rúrion Melo, Julia Moura, Lucas Petroni, San Romanelli, Jorge Sell e Franciele Petry por aceitarem participar e discutir o trabalho na defesa e/ou qualificação da tese. Em especial, gostaria de agradecer à coordenadora do Projeto CAPES-PRINT, a Prof.^a Franciele Petry, pelo apoio ao longo do doutorado sanduíche.

Também gostaria de expressar meus agradecimentos aos organizadores e participantes dos colóquios e eventos aos quais participei ao longo desse tempo, sem os quais o amadurecimento do projeto teórico não teria sido possível. Em especial, gostaria de

agradecer aos membros do Colóquio *Justiça e Democracia* da UFSC e da *Associação Serras de Minas*.

Aos colegas discentes agradeço pelo compartilhamento das experiências de formação, das frustrações e dos provocatórios debates tanto no ambiente acadêmico, como em nossos lugares preferidos da esfera pública: bares e cafés. Em especial, agradeço aos colegas que estiverem mais próximos ao longo do período da pós-graduação: Amaro Fleck, Ana Claudia Lopes, Bruna Adriano, Danilo Caretta, Eduardo de Borba, Felipe Moraes, Fernanda Gontijo, Fernando Mauricio, Franco Rodrigues, Gabriel Xavier, Gisa Aver, Ilze Zibel, Italo Lins, Ivan Rodrigues, Jordan Michel-Muniz, Julio Tomé, Kelly Janaina, Mariane Matos, Raissa Wihby, Raquel Cipriani Xavier, Talita Oliveira, Thor Veras e Tiago Mendonça.

Gostaria de agradecer também aos técnicos administrativos da Universidade Federal de Santa Catarina. Meus sinceros agradecimentos às secretárias do Programa de Pós-graduação em Filosofia, Irma Iaczinski e Jacinta Gomes, pelos esclarecimentos e pelo acompanhamento de todo processo burocrático. Também agradeço ao quadro administrativo da *Humboldt-Universität zu Berlin*, em especial, à Tzvetomila Pauly pelo indispensável apoio técnico sem o qual minha estadia na universidade estaria prejudicada.

Por fim, meus mais profundos agradecimentos para aqueles que acompanharam de perto minha jornada de formação pessoal: meus familiares e parentes. Com especial atenção, ao meu pai Viviano Piroli e minha mãe Margareth Buratti que - mesmo guardando ressalvas quanto à minha escolha pela filosofia - forneceram todas as bases afetivas, de amor e de cuidado para que eu pudesse seguir meu plano de vida. Ao meu parceiro intelectual e de vida, Nunzio Ali, que incansavelmente debateu comigo cada capítulo da tese, desafiou-me intelectualmente a não esconder minha própria voz como pesquisadora e, sobretudo, que soube como ninguém me entender e tirar do meu lugar de conforto.

If you're treated a certain way you become a certain kind of person.

If certain things are described to you as being real
they're real for you whether they're real or not.

(James Baldwin, *A Dialogue*, 1973)

I would rather be a free pauper than a rich slave.

I would rather die in abject poverty with my convictions
than live in inordinate riches with the lack of self-respect.

(Martin Luther King Jr., *Facing the Challenge of a New Age*, 1957)

RESUMO

A tese tem como objetivo propor uma interpretação das bases sociais do autorrespeito de John Rawls a partir do debate redistribuição e reconhecimento no cenário contemporâneo de teorias da justiça. No primeiro capítulo, reconstrói-se a recepção da teoria rawlsiana no debate redistribuição e reconhecimento com base em três críticas: (a) a crítica do paradigma distributivo-alocativo de Iris Young, (b) a crítica da limitação jurídico-política de Axel Honneth e (c) a crítica do reducionismo-redistributivo de Nancy Fraser. Longe de considerar a concepção de “justiça como equidade” um terreno completamente estéril para tratar da dimensão do reconhecimento, ao contrário, as críticas apontam para as tentativas da teoria liberal rawlsiana de se mover para dentro desses assuntos, principalmente, tomando em consideração suas bases sociais do autorrespeito. Contudo, as críticas concordam que a teoria de justiça de Rawls falha por razões diversas. Na sequência dos capítulos, responde-se a cada uma dessas críticas. O segundo capítulo responde a crítica de Young. Ao contrário do que teria suposto a autora, “justiça como equidade” é melhor interpretada como uma concepção relacional de justiça, e não distributiva-alocativa. O terceiro capítulo endereça a crítica de Honneth. Por um lado, o teórico crítico acerta na constatação das limitações da teoria da justiça de Rawls; contudo, por outro lado, uma teoria deontológica da justiça – como a rawlsiana – interpreta esses limites como uma vantagem normativa, e não como falha teórica. O quarto capítulo é dedicado para a crítica de Fraser. Tal como no modelo deontológico da autora, argumenta-se que “justiça como equidade” também teria levado devidamente em conta a dimensão cultural da justiça e, mais especificamente, as desigualdades de status e os conflitos culturais. Dadas as compatibilidades entre seus modelos normativos, no quinto e último capítulo, argumenta-se em favor do retorno ao reconhecimento deontológico de Fraser via Rawls.

Palavras-chave: Bases sociais do autorrespeito. Reconhecimento. John Rawls. Nancy Fraser. Axel Honneth.

ABSTRACT

The thesis aims to provide an interpretation of John Rawls' social bases of self-respect from the debate on redistribution and recognition in the current state of the art of theories of justice. The first chapter reenacts the reception of Rawlsian theory in the debate based on three critiques: (a) Iris Young's critique of the allocative-distributive paradigm, (b) Axel Honneth's critique of the legal-political limitation, (c) Nancy Fraser's critique of the redistributive-reductionism. Far from considering the conception of 'justice as fairness' as an insensitive terrain for dealing with matters of recognition, criticisms point out, on the contrary, the attempts of liberal Rawlsian theory to move into these issues, mainly taking the social bases of self-respect into account. However, these criticisms agree that Rawls' theory of justice would fail for several reasons. In the following chapters, each of these criticisms is addressed. The second chapter replies to Young's criticism. Contrary to what the author have supposed, 'justice as fairness' is better understood as a relational conception of justice rather than an allocative-distributive one. The third chapter addresses Honneth's criticism. On the one hand, the Critical Theorist is right in stating the limitations of Rawls' theory of justice; however, on the other hand, a deontological theory of justice – like the Rawlsian one – conceives these limitations as a normative advantage rather than as a theoretical flaw. The fourth chapter focuses on Fraser's critique. Likewise in her deontological model, it is argued that 'justice as fairness' would also have taken the cultural dimension of justice duly into account as well as, more specifically, status inequalities and cultural conflicts. Given the compatibility between their normative models, in the fifth and last chapter, a return to Fraser's deontological recognition via Rawls is advocated.

Keywords: Social Bases of Self-respect. Recognition. John Rawls. Nancy Fraser. Axel Honneth.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

TJ Uma Teoria da Justiça. Tradução de Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução Álvaro de Vita. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

JF Justiça como equidade: uma reformulação. Tradução de Claudia Berliner. Revisão técnica e da tradução Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

PL Liberalismo Político. Tradução de Álvaro de Vita. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 PRIMEIRO CAPÍTULO: A RECEPÇÃO DA JUSTIÇA RAWLSIANA NO DEBATE REDISTRIBUIÇÃO E RECONHECIMENTO.....	33
1.1 BREVE ANATOMIA DO DEBATE REDISTRIBUIÇÃO E RECONHECIMENTO....	35
1.2 CRÍTICA DO PARADIGMA DISTRIBUTIVO-ALOCATIVO DE IRIS YOUNG	57
1.3 CRÍTICA DA LIMITAÇÃO JURÍDICO-POLÍTICA DE AXEL HONNETH	62
1.4 CRÍTICA DO REDUCIONISMO-REDISTRIBUTIVO DE NANCY FRASER.....	71
2 SEGUNDO CAPÍTULO: UMA INTERPRETAÇÃO RELACIONAL DE JUSTIÇA COMO EQUIDADE.....	79
2.1 DESVENTURAS DOS DEBATES DISTRIBUTIVOS	81
2.2 IMAGENS DA JUSTIÇA: DISTRIBUTIVA-ALOCATIVA E RELACIONAL.....	84
2.3 IDEIAS FUNDAMENTAIS: DO CONTEXTUALISMO PARA A ABSTRAÇÃO	90
2.4 SOCIEDADE: COOPERAÇÃO SOCIAL COMO SISTEMA DE RECIPROCIDADE...	99
2.5 PESSOA: UMA CONCEPÇÃO INTERSUBJETIVA DE AUTONOMIA.....	104
2.6 SOCIEDADE BEM-ORDENADA: UMA SOCIEDADE EFETIVAMENTE REGULADA E UNIDA POR UMA CONCEPÇÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA.....	115
3 TERCEIRO CAPÍTULO: JUSTIÇA, AUTORREALIZAÇÃO IDENTITÁRIA E OS LIMITES DO PODER INSTITUCIONAL.....	125
3.1 SOCIALIZAÇÃO E NORMATIVIDADE	128
3.2 O PODER DE PENETRAÇÃO DA ESTRUTURA BÁSICA NA VIDA SOCIAL	135
3.3 IDENTIDADE PÚBLICA E IDENTIDADE PESSOAL.....	138
3.4 DIMENSÕES DO AUTORRESPEITO	144
3.5 DÉFICIT MOTIVACIONAL E O PAPEL DA PSICOLOGIA MORAL	147
3.6 O SENSO “VIVO” DO VALOR DE SI EM <i>UMA TEORIA DA JUSTIÇA</i>	151
3.7 INFLEXÃO PARA OS ESCRITOS DE JUSTIÇA POLÍTICA	158
4 QUARTO CAPÍTULO: JUSTIÇA, DESIGUALDADES DE STATUS E A PROFUNDIDADE DOS CONFLITOS CULTURAIS.....	169

4.1 CIDADANIA IGUALITÁRIA E DESIGUALDADES DE STATUS	174
4.2 PERTENCIMENTO CULTURAL, PLANOS DE VIDA E LIBERDADE.....	182
4.3 FATO DO PLURALISMO RAZOÁVEL, DOCTRINAS ABRANGENTES E CONFLITOS CULTURAIS.....	190
4.4 CULTURA DE FUNDO E A PRIORIDADE NORMATIVA DA CULTURA POLÍTICA PÚBLICA.....	195
4.5 COMO A INSTITUCIONALIZAÇÃO DE PADRÕES CULTURAIS NÃO-RAZOÁVEIS TORNA INJUSTA A ESTRUTURA BÁSICA	201
5 QUINTO CAPÍTULO: O RETORNO AO RECONHECIMENTO DEONTOLÓGICO VIA RAWLS	207
5.1 A RECEPÇÃO DO MODELO DEONTOLÓGICO DE NANCY FRASER	209
5.2 REVISITANDO A CRÍTICA DA ESQUIVA DAS QUESTÕES DE BEM.....	217
5.3 REVISITANDO A CRÍTICA DA ESQUIVA DA PSICOLOGIA.....	222
5.4 REVISITANDO A CRÍTICA DA ESQUIVA DAS POLÍTICAS DE DIFERENÇA	228
5.5 REVISITANDO A CRÍTICA DA ESQUIVA JURÍDICO-POLÍTICA	230
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	237
REFERÊNCIAS	241

INTRODUÇÃO

Thus the initial definition of expectations solely by reference to such things as liberty and wealth is provisional; it is necessary to include other kinds of primary goods and these raise deeper questions.

(Rawls, *A Theory of Justice*, p. 348)

Desde a primeira caracterização das bases sociais do autorrespeito, na TJ, como “talvez” o bem-primário mais importante, muitas discussões e tentativas de interpretação foram formuladas para tentar entender esse bem-primário peculiar que mais parece adicionar desafios para uma teoria distributiva de justiça do que simplificações analíticas¹. Como afirma Christian Schemmel, uma das referências do paradigma relacional de justiça no cenário contemporâneo: “Self-respect is a complex and difficult concept. Despite having received a lot of attention in the literature in the past 40 years or so, it is still far from clear both what it is, and what role it should play within theories of social justice.” (2019, p.628). Afinal, o que torna as bases sociais do autorrespeito um bem-primário tão peculiar em comparação aos demais? Nesse momento inicial da tese, argumenta-se que a razão para a especificidade das bases sociais do autorrespeito na concepção de “justiça como equidade” (RAWLS, 2001, 1999, 1993), deve-se em grande medida ao conjunto de ambiguidades analíticas constatadas pelos intérpretes, ao longo de vários anos de investigação, com base em três elementos centrais: (a) a descrição da *natureza* do senso do valor de si, (b) suas *bases sociais* e (c) seus *papeis* na concepção de justiça rawlsiana².

Com base nas constatações dos intérpretes, é possível observar que o problema fundamental que ronda as bases sociais do autorrespeito em “justiça como equidade” reside no modo indiscriminado como o filósofo de Harvard teria apresentado a *natureza* do senso do

¹ A mencionada passagem é a seguinte: “Rational individuals, whatever else they want, desire certain things as prerequisites for carrying out their plans of life. Other things equal, they prefer a wider to a narrower liberty and opportunity, and a greater rather than a smaller share of wealth and income. That these things are good seems clear enough. But I have also said that self-respect and a sure confidence in the sense of one's own worth is *perhaps the most important primary good*. And this suggestion has been used in the argument for the two principles of justice (§29). Thus the initial definition of expectations solely by reference to such things as liberty and wealth is provisional; it is necessary to include other kinds of primary goods and these raise deeper questions.” (RAWLS, 2005a, §60, p. 396-397), *itálicos meus*. O mesmo trecho pode também ser encontrado na segunda edição da TJ (cf. RAWLS, 1999).

² Ao longo do texto, por vezes, a tese se refere às “bases sociais do autorrespeito” somente como *bases*, destacado em *itálico*.

valor de si³. Se, por um lado, em determinados momentos John Rawls descreve esse senso do valor de si como “autorrespeito”, por outro lado, há um salto teórico na sua descrição para a concepção de “autoestima” (cf. MIDDLETON, 2006; STARK, 2012; DARWALL, 1977; THOMAS, 1995, 1978; SACHS, 1981). Outrossim, o teórico norte-americano parece por vezes estar se referindo a um conceito normativo próprio da filosofia moral, por outras, parece estar dialogando com uma concepção psicológica deveras dependente da existência de disposições e atitudes subjetivas dos próprios indivíduos (cf. MASSEY, 1983).

Segue-se da mencionada inconsistência na descrição da natureza do senso do valor de si, um conseqüente e controverso entendimento das condições institucionais para seu florescimento, as chamadas *bases sociais*. Por um lado, intérpretes mais ferrenhos teriam duvidado da possibilidade que uma disposição psicológica pudesse ser alvo da distribuição institucional (cf. BIRD, 2008; EYAL, 2005; PULLMAN, 1990). Por outro lado, intérpretes mais generosos não veriam problemas em concordar que o senso “vivo” do valor de si poderia ser alvo de teorias de justiça distributivas; contudo, há uma discordância na maneira pela qual o autorrespeito e a autoestima poderiam ser objeto de uma justa distribuição institucional, ao longo do tempo⁴. Ao passo que haveria concordâncias quanto à distribuição igualitária de direitos e liberdades fundamentais como condição necessária para o desenvolvimento e exercício mínimo do senso do valor de si, por outro lado, essa condição não parece ser suficiente. Teria ficado em aberto, portanto, em que medida as bases sociais do autorrespeito também seriam dependentes do apoio dos outros bens-primários na teoria rawlsiana, como no caso do recursos econômicos-materiais (cf. PENNY, 2013; MORIARTY, 2009; VAN PARIJS, 2003; MCKINNON, 2003; ZAINO, 1998; DIQUATRO, 1983; NIELSEN, 1979, 1978; MILLER, 1982, 1978) ou, ainda, da sua dependência de uma cultura pluralista e respeitosa que fosse capaz de mitigar formas perniciosas de discriminação com base em contingências étnicas, de gênero e raça (cf. WALIGORE, 2016; BRAKE, 2013; MERRY, 2012; NUSSBAUM, 2000; DILLON, 1995b; MOODY-ADAMS, 1995; MEYERS, 1986). Outros teóricos ainda questionam até que ponto as bases sociais do autorrespeito também não seriam dependentes de um suporte emocional basilar mais robusto nas relações afetivas da família (cf. DILLON, 1992).

³ Aos interessados no aprofundamento da literatura rawlsiana sobre as “bases sociais do autorrespeito”, é possível encontrar em duas distintas publicações alguns dos artigos aqui mencionados. Trata-se das obras organizadas pela filósofa Robin Dillon (1995) e Paul Weithman (1999).

⁴ Sobre as bases sociais da autoestima cf. Bernick (1978) e Yanal (1987)

Por fim, mas não menos importante, os intérpretes debateram os *papeis* que as bases sociais do autorrespeito teriam internamente na concepção de “justiça como equidade”. Desde sua primeira aparição, é possível notar uma tentativa de analisar o papel das bases sociais do autorrespeito na justificação dos princípios de justiça. Mais especificamente, trata-se do uso das bases sociais do autorrespeito como argumento analítico para justificar a prioridade do primeiro princípio de justiça em detrimento do segundo (cf. TAYLOR, 2003; KEAT & MILLER, 1974; SHUE, 1975⁵). Não obstante, outros intérpretes teriam observado que esse mesmo bem-primário teria sido estrategicamente utilizado para lidar com a questão da estabilidade social na sociedade bem-ordenada. Deste modo, as bases sociais do autorrespeito teriam representado o recurso encontrado por John Rawls para mitigar psicologias especiais e socialmente disruptivas para o sistema de cooperação social, como no caso da “inveja” (cf. HILL, 2014; ZINK, 2011). Para além do papel de justificação dos princípios de justiça e da estabilidade do sistema de cooperação social, deve-se também destacar a tentativa em conectar as bases sociais do autorrespeito com os elementos propriamente políticos de “justiça como equidade” (cf. VAN WIETMARSCHÉ, 2018; WHITFIELD, 2017; KRISHNAMURTHY, 2013; DOPPELT, 2009; DANIELS, 2003; COHEN, 1989; BOXIL, 1978; THOMAS, 1999). O desafio teórico, que perpassa esse campo de pesquisa rawlsiano, seria o de reconstruir as pontes conceituais que conectariam as bases sociais do autorrespeito não somente com uma das faculdades morais, sobretudo, com o interesse fundamental no senso de justiça. Quando interpretado nesses termos, o referido bem-primário seria um dos elementos fundamentais – somados aos outros bens-primários – inseridos na teoria rawlsiana não somente para que as pessoas pudessem efetivamente encontrar condições para o desenvolvimento e exercício mínimo da sua faculdade moral de formular, revisar e perseguir uma concepção de bem (e seu plano de vida), como também para que seu senso de justiça pudesse ser normalmente desenvolvido, ao longo de uma vida. Se lido nesses termos, as bases sociais do autorrespeito também guardariam um papel político robusto na teoria rawlsiana. Isso porque cidadãos que desenvolvem seu senso de justiça normalmente se autorrespeitam e, deste modo, tendem a usufruir efetivamente das liberdades políticas: algo fundamental para a sustentação e o aprimoramento de uma sociedade democraticamente justa, ao longo do tempo. Essa seria, portanto, uma possível conexão das bases sociais do autorrespeito com o valor

⁵ Alguns intérpretes, como Scanlon (2009), defendem que Rawls teria associado as bases sociais do autorrespeito com o segundo princípio de justiça.

equitativo das liberdades políticas (cf. WERLE, 2014a, 2014b; KRISHNAMURTHY, 2013; FORST, 2002).

Uma vez que a literatura sobre as bases sociais do autorrespeito é extensa, e as ambiguidades textuais não são poucas, é necessário escolher alguma estratégia metodológica de interpretação do assunto. Na presente tese, propõe-se desenvolver *uma proposta de interpretação* das bases sociais do autorrespeito a partir do debate redistribuição e reconhecimento. Com isso, faz-se necessário duas ressalvas metodológicas. *Primeiro*, é digno de menção que, em hipótese alguma, se trata da única forma possível de interpretar as bases sociais do autorrespeito no corpo teórico rawlsiano; tampouco, trata-se da verdadeira interpretação que esgota as potencialidades desse bem-primário tão peculiar para lidar com outros assuntos. É necessário deixar claro, desde o começo, que a presente tese representa somente uma leitura possível de “justiça como equidade” que desafia uma interpretação mais ortodoxa do liberalismo igualitário rawlsiano acerca desse bem-primário tão peculiar (cf. VITA, 2014; BARRY, 2001). A *segunda* ressalva a ser feita é que a presente tese propõe fazer uma leitura das bases sociais do autorrespeito diretamente a partir de um *problema* contemporâneo posto em teorias da justiça, ao contrário de tentar dirimir problemas internos na própria teoria rawlsiana. Mesmo que a mencionada tarefa exegética seja louvável em ser perseguida, esse não constitui o espírito da tese. O propósito deste trabalho não é resolver o referido conjunto de ambiguidades teóricas constatadas pelos intérpretes (quanto a sua *natureza*, suas *bases sociais* e seus *papeis* na teoria); ao contrário, as contribuições teóricas do presente projeto de pesquisa é interpretar as bases sociais do autorrespeito de John Rawls a partir de um problema contemporâneo em teorias normativas da justiça, seguindo as intuições metodológicas de Vita (2017) e Shapiro (2002). Ao fazer isso, acredita-se que é possível resgatar uma concepção tão cara para a teoria rawlsiana, mostrando os problemas práticos e contemporâneos com os quais ela poderia dialogar⁶.

O problema endereçado na tese é aquele levantado pelo já famoso “debate redistribuição e reconhecimento” formulado na teoria crítica pela filósofa Nancy Fraser e pelo filósofo Axel Honneth (cf. FRASER & HONNETH, 2003; BRESSIANI, 2010). Tendo em vista o cenário de alargamento das reivindicações de justiça social levantados pelo “novos” movimentos sociais na esfera pública dos últimos tempos não somente em torno das reivindicações econômicas-materiais, da garantia de um conjunto fundamental de direitos e

⁶ Algo similar foi feito por Bernard Boxill (1978), Laurence Thomas (1999, 1995), Pablo Aguayo (2020) e Sune Lægaard (2005), no formato de artigos.

liberdades individuais, como também de reivindicações culturais-identitárias; deste modo, teorias da justiça contemporâneas preocupadas com o ancoramento nos problemas reais das sociedades democráticas liberais do tempo presente são empurradas para (re)pensar seus modelos normativos de modo que se apresentem como formulações sensíveis para lidar com uma ampla constelação de reivindicações sociais: de direitos e liberdades fundamentais, de redistribuição econômica de renda e riqueza e, agora, também com o reconhecimento cultural-identitário. Dado que “justiça como equidade” representa certamente o paradigma normativo responsável por retomar o debate em justiça social no final do século XX, então, faz-se necessário perguntar até que ponto o principal paradigma da justiça contemporâneo ainda seria uma teoria sensível e aberta para lidar com o mencionado cenário de alargamento das reivindicações de justiça social, como mostra o debate redistribuição e reconhecimento. Ou, se ao contrário, a teoria da justiça proposta pelo filósofo de Harvard deveria ser caracterizada como um paradigma insensível para lidar com essa ampla constelação de reivindicações e, portanto, deveria ser superada por um novo modelo teórico mais apropriado para lidar com direitos e liberdades, a dimensão da redistribuição econômica e do reconhecimento cultural-identitário. Com base na pesquisa realizada, acredita-se que há boas razões para acreditar que a teoria da justiça rawlsiana possui instrumentos teóricos robustos para lidar com essas questões (contudo, isso não significa dizer que ela não precise de atualizações e complementações, como será argumentado nos capítulos finais). Para alcançar essas conclusões, a tese percorrerá o seguinte percurso.

No *primeiro capítulo*, é reconstruída a recepção da justiça rawlsiana no debate redistribuição e reconhecimento. Não somente o referido debate é apresentado em suas linhas gerais, como também é reconstruído na primeira seção os próprios modelos normativos de Nancy Fraser e Axel Honneth, na condição de duas propostas de justiça social que almejam endereçar esses assuntos. Tendo em vista que o debate redistribuição e reconhecimento de Fraser e Honneth foi influenciado largamente pelos trabalhos de Iris Young nos anos noventa, então o passo seguinte é desenvolver o modo como Young (1990) teria interpretado e criticado a justiça rawlsiana na segunda seção. Como será visto, a *crítica do paradigma distributivo-alocativo* da autora acredita que a teoria distributiva de John Rawls deveria ser interpretada como uma teoria orientada para a distribuição de “coisas” para pessoas entendidas como “portadoras de coisas”⁷. Após a apresentação da crítica de Young, na

⁷ Cabe notar que a proposição dos três nomes das críticas trabalhadas no primeiro capítulo, ou seja: (a) a crítica do paradigma distributivo-alocativo de Young, (b) a crítica da limitação jurídico-política de Honneth e (c) a

terceira seção move-se para a *crítica da limitação jurídico-política* de Axel Honneth. Como será visto, essa objeção aponta para as limitações da concepção de “justiça como equidade” ao presumidamente se restringir à esfera do direito, ignorando outras esferas de interação social (como das relações afetivas e de estima social). No entendimento do teórico crítico, essa limitação traz desvantagens teóricas para uma teoria da justiça. Isso porque sua limitação teria como resultado uma consequente interpretação reduzida da autonomia, e não um entendimento mais pleno. Ao fazer isso, a teoria da justiça rawlsiana supostamente se prende somente à autorrelação prática do autorrespeito e suas respectivas formas de vulnerabilidades jurídico-legais, ignorando um escopo mais alargado das esferas sociais que perpassam as relações afetivas de cuidado e de estima social na sociedade civil. Por fim, na quarta seção é desenvolvida a *crítica do reducionismo-redistributivo* de Nancy Fraser. De acordo com essa objeção, “justiça como equidade” é uma concepção reducionista de justiça cujo modelo normativo estaria demasiadamente preso à dimensão da redistribuição econômica da sociedade. Nesse sentido, a teoria distributiva de John Rawls é acusada de ter negligenciado a dimensão cultural da justiça. Quando tomados todas as seções em conjunto, o primeiro capítulo da tese tem como propósito chamar atenção do leitor para um aspecto bastante específico. Longe de apresentar os trabalhos de John Rawls como uma teoria insensível para com as questões de reconhecimento, ao contrário, a presente tese procurou reconstruir as mencionadas críticas na sua melhor forma possível. Ou seja, as três referidas críticas reconhecem os esforços do filósofo de Harvard em inserir a dimensão do reconhecimento como, por exemplo, as bases sociais do autorrespeito dentro da sua teoria distributiva. Não obstante, por diferentes razões, as três críticas acreditam que a teoria rawlsiana ainda assim falharia por não conter instrumentos teóricos para endereçar apropriadamente essas questões. Nos capítulos posteriores da tese, cada uma das supracitadas críticas é desafiada e respondida na respectiva ordem de apresentação das objeções.

Com base na crítica do paradigma distributivo-alocativo, no *segundo capítulo* é argumentado que “justiça como equidade” está muito mais próxima de uma concepção relacional da justiça do que da distributiva-alocativa, ao contrário do que acreditava Iris Young. Na primeira seção do capítulo, portanto, mostra-se como a teórica crítica acerta na sua intuição original, quando critica o encaminhamento do debate contemporâneo em teorias da justiça para discussões meramente “distributivistas” sobre recursos e bem a serem

crítica do reducionismo-redistributivo de Fraser são terminologias propostas pela presente tese, para os propósitos de condensamento da intuição geral de cada uma delas.

distribuídos-alocados por instituições justas para pessoas interpretadas como meros receptores desses recursos; contudo, Young erra ao interpretar Rawls como paradigma dessa vertente. Elisabeth Anderson condensa a mesma intuição de Iris Young em seu influente artigo “What Is the Point of Equality?” (1999). Nele, a filósofa descreve as desventuras da especialização dos debates distributivos que se tinha na época. No contexto descrito pelas autoras, mostra-se como havia uma acirrada disputa pela melhor maneira de interpretar os pressupostos distributivos da teoria rawlsiana – mais especificamente do significado do seu “igualitarismo” social – principalmente encaminhado pelos teóricos do chamado “igualitarismo de fortuna”. Nesse cenário, Anderson (1999) relata uma profusão de discussões meramente “recursistas” sobre a distribuição institucional de bens e recursos para pessoas meramente interpretadas como beneficiárias desses recursos. Nessa jornada, é argumentado por Anderson (1999) que o “ponto da igualdade” fora perdido. Isso porque as instituições tomam para si a reduzida tarefa de remediar as arbitrariedades provindas dos infortúnios de sorte bruta. Muito embora a remediação desses infortúnios seja parte importante da atuação das instituições – isso não pode ser negado - esse não seria o horizonte normativo da justiça social. Com base no cenário descrito pelas filósofas, na segunda seção do capítulo, apresenta-se duas “imagens da justiça” formuladas pelo teórico crítico Rainer Forst (2020, 2011). A primeira imagem seria aquela identificada por Iris Young e acusada de insuficiente e parcial: a imagem distributiva-alocativa da justiça. Já a segunda imagem da justiça, a qual Young seria partidária, seria aquela de tipo relacional. Ao passo que a justiça distributiva-alocativa estaria concentrada na investigação sobre “o que” deveria ser distribuído institucionalmente (se recursos, bem-estar ou *capabilities*) e com base em quais critérios; por outro lado, a justiça relacional interpreta a justiça como uma virtude relacional. Seu horizonte normativo, portanto, não seria a mera remediação dos infortúnios e das arbitrariedades de sorte bruta, mas sim formular uma concepção de sociedade democrática justa para pessoas livre e iguais. Essa imagem relacional da justiça carrega uma fundamental alteração no modo como as pessoas são interpretadas. Elas não são referidas como meros beneficiários de instituições justas, como também “coautores” da estrutura básica da sociedade. Com base nas constatações de Forst, a justiça rawlsiana melhor se encaixaria com essa segunda imagem – a relacional – em comparação com a primeira. Sua compatibilidade com uma imagem relacional da justiça seria revelada ao ser reconstruída as concepções normativas fundamentais que compõe “justiça como equidade”. Mais especificamente, a concepção de *sociedade* como um sistema de reciprocidade, de *pessoa* como portadora de autonomia intersubjetiva e, por fim, de *sociedade*

bem-ordenada como aquela efetivamente regulada e unida por uma concepção política de justiça. Nas seções seguintes do capítulo, cada uma das três mencionadas concepções são reconstruídas tomando como base a letra dos textos de John Rawls. Não obstante, antes de adentrar em cada uma dessas concepções, na terceira seção é necessário descrever brevemente o processo metodológico de construção dessas ideias em “justiça como equidade”, principalmente com base nos escritos de justiça política. Para tal tarefa, acompanha-se a interpretação de Denilson Werle (2017) sobre a existência de dois momentos constitutivos das ideias fundamentais. O primeiro poderia ser caracterizado como “momento reconstrutivo”. Nele, o filósofo de Harvard teria mergulhado no conjunto de ideias intuitivas fundamentais já implícitas na cultura política pública dos contextos democráticos liberais. Tendo em vista que o significado desse conjunto de ideias ainda não é concisamente articulado, sobretudo, seu conteúdo estaria mergulhado em acirradas disputas sobre sua significação; desse modo, John Rawls acredita ser um dos papéis da filosofia política refletir e formular normativamente as bases do que ainda poderia ser aceito por todos os concernidos na condição de pessoas livres e iguais. Disso se segue o “momento normativo”. Nele, a filosofia política se engaja na árdua tarefa de abstração que transforma ideias intuitivas latentes na cultura política pública em concepções normativas. Feita essa ressalva metodológica, o capítulo é avançado para a reconstrução de três ideias fundamentais. Na quarta seção, portanto, é desenvolvida aquela que Rawls acredita ser a concepção mais fundamental de todas: de sociedade. Para ressaltar seus elementos relacionais, é reconstruída a concepção de sociedade junto com a ideia de reciprocidade. Deste modo, a sociedade é normativamente descrita não somente como um sistema de cooperação social, sobretudo, como um “sistema de reciprocidade” ao longo do tempo. Tendo em vista que a mencionada concepção de sociedade acompanha – e pressupõe – uma concepção de cidadão capacitado para o engajamento nessas relações, então, cabe desenvolver a concepção de pessoa. Desta maneira, na quinta seção é desenvolvida a concepção de pessoa. Para os fins de uma interpretação relacional, a concepção de pessoa é apresentada em conjunto com uma imagem intersubjetiva de autonomia (e de personalidade moral). Por fim, na sexta seção, a concepção de sociedade bem-ordenada é reconstruída em suas linhas gerais não somente como aquela que efetivamente seria regulada por princípios de justiça, como também unida por uma concepção política de justiça, ao longo de gerações. Ao completar esse longo percurso de argumentação, o segundo capítulo da tese tem como propósito defender que a justiça distributiva rawlsiana muito melhor se encaixa com uma imagem relacional da justiça do que com uma imagem distributiva-alocativa, ao contrário do

que argumentava Iris Young. No capítulo, não somente é mostrado como o próprio Rawls teria afastado sua teoria distributiva de uma leitura distributiva-alocativa, como também suas concepções normativas melhor seriam compreendidas sob a conduta da interpretação relacional.

Com base na crítica da limitação jurídico-política de Axel Honneth, no *terceiro capítulo* da tese é defendido que haveria vantagens teóricas em limitar o escopo de teorias deontológicas de justiça. Como será argumentado, o teórico crítico acerta duplamente na sua intuição original ao notar que: (a) teorias deontológicas da justiça são mais limitadas em comparação a teorias teleológicas da justiça; (b) e que teorias deontológicas podem seriamente correr o risco de se tornarem “cegas” ou “formalmente vazias” às questões da socialização e da psicologia humana. Contudo, Honneth teria falhado duplamente na sua interpretação: (a) ao não capturar que a mencionada limitação da teoria deontológica de Rawls é tida por ele como uma vantagem teórica, e não desvantagem. Ou seja, sua teoria da justiça se limita propositadamente àquela estrutura pervasiva, inescapável e coercitiva chamada pelo autor de “estrutura básica da sociedade”, isto é, o conjunto das principais instituições sociais, políticas, econômicas e arranjos familiares que compõe o sistema de cooperação social (cf. CARANTI & ALÌ, 2020; VITA, 2014; FORST, 2008); (b) a interpretação de Honneth também falha por não ter devidamente notado que a mencionada estrutura básica perpassa todas as instâncias de socialização e, até mesmo, a própria formação da identidade das pessoas como, por exemplo, no caso do desenvolvimento do senso “vivo” do valor de si (cf. BANKOVSKY, 2011; WERLE, 2014a, 2014b; BERCUSON, 2014).

Ao contrário do que objetava Axel Honneth, portanto, os limites de uma concepção deontológica da justiça não acompanham necessariamente um déficit sociológico, tampouco uma simplificação na descrição da psicologia humana⁸. Mesmo que os críticos estejam corretos em apontar que não haveria em Rawls uma teoria da sociedade, na primeira seção do terceiro capítulo é argumentado que “justiça como equidade” não teria ignorado que, para uma concepção normativa da justiça não ser formalmente vazia, seu processo de construção não deve vir desacoplado de algum grau de ancoramento no real. Para tanto, o filósofo de Harvard defende o alicerce de uma teoria deontológica da justiça nos “fatos sociológicos

⁸ Desde já é necessária uma ressalva. Embora a presente tese se refira recorrentemente à teoria de justiça de John Rawls como “deontológica, na tradição de interpretação das obras do teórico de Harvard geralmente se refere a sua teoria de justiça “construtivista” (cf. RAWLS, 2011, 1993, 1980). Não obstante, dado que Rawls (1999) também se refere à “justiça como equidade” como uma teoria de justiça de tradição deontológica, mas não completamente avessa com preocupações consequencialistas, então, optou-se por manter sua classificação na tese como “deontológica”. Outrossim, a mencionada classificação permite melhor comparar a teoria de justiça do autor com a proposta deontológica de Nancy Fraser e com a teleológica de Axel Honneth.

políticos mais gerais” (e também nas premissas basilares da psicologia humana, como será visto). John Rawls está particularmente preocupado com a pervasiva influência das instituições da estrutura básica em influenciar e interferir direta e indiretamente nas mais diversas esferas de socialização das pessoas: seja nas suas relações afetivas, nas associações voluntárias e na sociedade política. Por conta do profundo poder de penetração coercitivo e inescapável das instituições da estrutura básica na vida das pessoas, a concepção de “justiça como equidade” acredita que uma teoria deontológica da justiça deveria concentrar seus esforços – e limitar seu objeto de investigação – para lidar com a estrutura básica da sociedade. Novamente, isso porque o teórico de Harvard entende a ubiquidade da estrutura básica da sociedade como algo profundamente pervasivo, coercitivo e inescapável que tem o poder de perpassar todas as esferas de socialização das pessoas. Em paralelo com essas observações, mesmo que os críticos também estejam corretos em afirmar que não haveria em Rawls uma teoria da identidade, na terceira seção do capítulo é defendido que sua concepção deontológica da justiça toma devidamente em consideração as premissas basilares da psicologia humana. Mais especificamente, Rawls reconhece o profundo poder de penetração da estrutura básica na própria formação da identidade das pessoas: tanto na sua “identidade pessoal” como na “identidade pública”. Certamente, na TJ, essas observações ficam muito mais evidentes em comparação aos escritos de justiça política, principalmente no que se refere à descrição do senso “vivo” do valor de si: o autorrespeito e a autoestima. Por conta disso, dessa seção em diante, o terceiro capítulo da tese passa a dialogar mais diretamente com sua obra magna: a TJ. Na quarta seção do mencionado capítulo é reconstruído o contexto do debate do “autorrespeito” que o filósofo de Harvard escreve. Para tanto, é tomado como base artigos publicados na mesma época de Rawls, com destaque ao famoso artigo de Joel Feinberg “The Nature and Value of Rights” (1970). Como argumenta Stephen Massey (1983), no contexto que Rawls escreve já havia certo predomínio do debate em torno do autorrespeito, principalmente com base no mencionado artigo de Feinberg (1970), que o apresenta como o senso do valor de si de alguém que refere a si mesmo como reivindicador legítimo de direitos ou, em termos mais rawlsianos, como fontes originárias de reivindicações jurídico-políticas. Contudo, ao seguir as observações da filósofa Robin Dillon (1997), é possível notar que boa parte das ambiguidades na descrição da *natureza* do senso do valor de si em Rawls – novamente, se se trata de autorrespeito ou autoestima - deve-se em grande medida ao fato de que o filósofo de Harvard teria aberto novas “dimensões” para se pensar o autorrespeito como, por exemplo, a dimensão psicológica (emocional) e a dimensão política. Por conta

dessa abertura mais “psicológica” dada ao autorrespeito por John Rawls, autores como Massey (1983), teriam argumentado que “justiça como equidade” teria tornado a concepção de autorrespeito muito menos objetiva do que se tinha antes com Feinberg (1970). Contudo, ao passo que Massey (1983) acerta em observar que há um forte entrelace do vocabulário rawlsiano com os pressupostos da psicologia (como na descrição do senso “vivo” do valor de si); por outro lado, Massey (1983) teria perdido de vista os motivos pelos quais o filósofo de Harvard teria inserido propositadamente esse viés psicológico. No entendimento da filósofa Sharon Krause (2005), ao entrelaçar os pressupostos da psicologia com sua concepção deontológica da justiça, John Rawls não somente teria trabalhado a concepção de razão prática de forma mais sofisticada do que seus antecessores, como também teria tentado suprir certo *déficit motivacional* nas teorias de justiça - curiosamente, algo que o próprio Honneth (1996) tentara fazer dentro da teoria crítica. Por conta da inserção dessa dimensão psicológica, na sexta seção do capítulo é discutida as contestadas passagens de “justiça como equidade” onde Rawls apresenta o senso “vivo” do valor de si na sua obra magna: ora como autorrespeito, ora como autoestima. Por conta dessas ambiguidades contidas no texto da TJ, na sétima seção do capítulo é argumentado como as bases sociais do autorrespeito passam a estar muito mais próximas de uma concepção “política” de pessoa nos seus escritos de justiça política (RIVERA-CASTRO, 2015), ainda que, de modo não muito bem articulado como argumentam os intérpretes (cf. WHITFIELD, 2017; KRISHNAMURTHY, 2013; DOPPELT, 2009). Com a passagem para os escritos de justiça política, os intérpretes acreditam que ainda caberia ser explorado de forma mais robusta o papel político que as bases sociais do autorrespeito passam a ter no corpo teórico rawlsiano. Isso seria possível, por exemplo, ao aprofundar as bases sociais do autorrespeito com base no “modelo de status” como faz Nancy Fraser em sua concepção deontológica da justiça. Com isso, os intérpretes acreditam que seria possível desidratar aquela dimensão psicológica do senso “vivo” do valor de si que ainda estava muito presente na TJ, que mais parece estar próxima da linguagem da “autorrealização” identitária de Honneth, bem como afastar sua teoria da justiça do contexto da estima social e correspondente concepção de autoestima. Contudo, de modo distinto do departe defendido pelos intérpretes rawlsianos, acredita-se que Axel Honneth (2004, 2003, 1996) estava correto quando apontou que as questões de estima social devem ser levadas devidamente em contas pelas instituições das modernas sociedades democráticas liberais, de algum modo. Apesar das relações de estima social possuírem uma lógica de desenvolvimento mais espontânea em comparação ao respeito, ainda assim, seria um erro normativo

desconsiderar certo grau de dependência das relações de estima de um aparato de suporte institucional para seu desenvolvimento, ao longo de uma vida. Por se tratar de uma esfera que aponta para uma importante expectativa normativa de comportamento, e de uma autorrelação prática da identidade desejada pelas pessoas (a autoestima), deste modo, o teórico crítico alemão defende que essa instância de socialização - e sua respectiva autorrelação prática - seja devidamente levada em conta pelo plano institucional (ANDERSON & HONNETH, 2004). Seguindo o espírito de Honneth, e discordando parcialmente dos intérpretes rawlsianos, a presente tese acredita que uma “teoria dual do senso do valor de si” seja mais apropriada do que uma teoria da justiça concentrada unilateralmente nas bases sociais do autorrespeito⁹. Ao fazer isso, o terceiro capítulo termina defendendo uma forma politicamente praticável que as instituições da estrutura básica poderiam encontrar não somente para promover as bases sociais do autorrespeito, como também as bases sociais da autoestima, seguindo as próprias observações abertas por John Rawls na Parte III da TJ.

Com base na crítica do reducionismo-redistributivo de Nancy Fraser, no *quarto capítulo* da tese é argumentado que a autora acerta duplamente na sua intuição original, quando defende que: (a) teorias deontológicas da justiça não devem tornar-se unilateralmente presas à dimensão redistributiva da justiça, mas devem também abranger a dimensão do reconhecimento; (b) ela também acerta quando argumenta que aquilo que normalmente se entende por “não-reconhecimento” (*misrecognition*) em teorias deontológicas da justiça é melhor compreendido em termos de “desigualdades de status”, e não como prejuízos na autorrealização identitária. Contudo, o quarto capítulo da tese defende que Fraser estaria errada em considerar a teoria da justiça de Rawls como não adequadamente sensível para a dimensão do reconhecimento. Precisamente, ela teria falhado ao não levar devidamente em conta os escritos de justiça política do autor, lugar onde Rawls (2001, 1993) trabalha e aprofunda justamente a mencionada dimensão cultural da justiça. Ao emparelhar as ideias de “doutrinas abrangentes” de Rawls e “padrões de valoração cultural” de Fraser, é possível mostrar como para o teórico de Harvard nenhuma doutrina abrangente deve moldar as instituições da estrutura básica. A estrutura básica deve ser moldada por aquilo que Rawls (2001, 1993) entende como a “cultura política pública” de uma democracia liberal.

Ao contrário do que presume a supracitada objeção de Nancy Fraser, o quarto do capítulo da tese é estruturado para capturar a dimensão do reconhecimento cultural em

⁹ A tese agradece ao Dr. Lucas Petroni por ter pressionado para melhorar o esclarecimento desse ponto. Inclusive, a presente tese toma de empréstimo de Petroni a expressão “teoria dual do senso do valor de si”.

“justiça como equidade” com base no modelo de status. Tal como no modelo deontológico da autora, na primeira seção do quarto capítulo é argumentado que os escritos de justiça política de John Rawls não somente estão preocupados com a dimensão redistributiva da justiça (de renda e riqueza, por exemplo), como também com a dimensão do reconhecimento. Ou melhor, o reconhecimento público do status de “cidadania igualitária” das pessoas pelas instituições da estrutura básica. Com isso, ao menos na sociedade política, os cidadãos poderiam encontrar condições de possibilidade institucionais para orientar normativamente a imagem de si próprios não somente como *livres*, mas também como *iguais*, garantindo a todos eles condições de reconhecimento institucional para interagir em pé de igualdade (as chamadas “condições intersubjetivas” para a paridade de participação na terminologia da autora). Quando interpretado nesses termos, é possível argumentar que o modo como a teoria deontológica da justiça de Rawls trabalha suas bases sociais do autorrespeito estaria próximo daquilo que Fraser (2003) apresenta como o “modelo normativo de status”¹⁰. Para Fraser, como também para Rawls, a mera existência de hierarquias sociais de status nas sociedades democráticas liberais, onde as pessoas se distinguem entre si por conta das suas posições sociais, não constitui o problema em si. Por exemplo, as Universidades constroem seus sistemas hierárquicos de posição social (professores, doutorandos, mestrados, etc.). O que é potencialmente problemático para teorias deontológicas da justiça, e por isso precisa de instrumentos teóricos para sua orientação, são quando essas formas de hierarquização social fundamentadas normalmente em “doutrinas abrangentes” (para usar a terminologia de Rawls) ou “padrões de valoração cultural” (em Fraser) tornam-se *padrões culturais institucionais* que adentram no modo como as instituições da estrutura básica são orientadas, principalmente padrões culturais de caráter subordinatório (ou “não-razoáveis”). Por conseguinte, uma concepção deontológica cujo objeto da justiça são as instituições – e somente indiretamente os indivíduos - como no caso da abordagem de John Rawls e de Nancy Fraser, é considerado moralmente arbitrário toda forma de criação institucional de hierarquias de status que desrespeitem o status de “cidadania igualitária” (de Rawls) e o “princípio da paridade de participação” (de Fraser). Para avançar mais ainda a dimensão cultural da justiça nos trabalhos de John Rawls, a segunda seção do capítulo adentra na famosa interpretação do intérprete Will Kymlicka (1996, 1991, 1988) dos trabalhos do autor, mais especificamente,

¹⁰ Contudo, a tese acredita que a teoria deontológica de justiça de John Rawls é uma teoria mais *porosa* da justiça em comparação à de Nancy Fraser, que é mais *inflexível*. Isso porque, como será argumentado no terceiro capítulo da tese, a teoria da justiça rawlsiana também tem brechas para lidar com as questões da autorrealização identitária, principalmente quando tomada em consideração a contestada Parte III da TJ, lugar onde Rawls descreve o senso “vivo” do valor de si.

sua investigação da TJ. A mencionada seção é dedicada para reconstruir a interpretação de Kymlicka (1996, 1991, 1988) mostrando como já no texto da TJ o teórico de Harvard trabalha o pertencimento cultural como algo importante para a estrutura formal de uma vida boa, o chamado “plano de vida” (RAWLS, 1999). Mais ainda, a interpretação de Kymlicka (1996, 1991) é bastante virtuosa em resgatar o entrelaçamento normativo entre justiça, liberdade e cultura em teorias deontológicas da justiça. Quando formulado nesses termos, Kymlicka (1996, 1991) compreende a obra magna rawlsiana como uma clássica teoria liberal que defende condições de possibilidade institucionais para que as pessoas possam efetivamente realizar de forma livre e autônoma sua faculdade moral de formular, refletir, avançar – e, sobretudo, de criticar e alterar quando considerar apropriado – suas próprias concepções abrangentes de bem, ao longo de uma vida. Na medida em que a interpretação de Kymlicka (1996, 1991, 1988) é importante para resgatar esse entrelaçamento normativo entre (justiça, cultura e liberdade), por outro lado, haveria lacunas a serem preenchidas. Isso porque os trabalhos do teórico canadense não teriam levado devidamente em conta os profundos conflitos culturais nas sociedades democráticas liberais modernas, como a própria Nancy Fraser (2003) chama atenção. Por conta disso, na terceira seção é aprofundado o “fato do pluralismo razoável” nos escritos de justiça política de John Rawls, mostrando como os conflitos culturais em torno daquilo que o autor chama de “doutrinas abrangentes” (ou “padrões de valoração cultural” no vocabulário de Fraser) podem ser interpretados como conflitos inerentes ao fato do pluralismo. Na quarta seção do capítulo, os conflitos culturais são posicionais como fazendo parte daquilo que o filósofo de Harvard entende como a “cultura de fundo” da sociedade civil (*background culture*). Uma concepção ainda muito pouca explorada na literatura rawlsiana, mas que merece aprofundamento teórico por conta da sua fundamental importância no modelo de democracia deliberativa (cf. WERLE & MELO, 2007). De forma diferente do “fórum público”, onde os representantes institucionais discutem os assuntos essenciais e constitucionais de justiça política (com base na razão pública); na cultura de fundo as pessoas divergidas por doutrinas abrangentes debatem e disputam os mais diversos assuntos que concernem a sociedade civil (com base normalmente na razão “não-pública). Esse *locus* descrito pelo autor norte-americano seria equivalente à ideia de “esfera pública” de Jürgen Habermas (2014, 2010) seguindo as próprias comparações feitas por John Rawls (1993) em seu debate com o teórico crítico alemão. Ou seja, nessa *esfera pública rawlsiana* são debatidos não somente os assuntos essenciais de justiça política, como também assuntos “não-políticos” como, por exemplo, questões éticas, epistemológicas, religiosas, etc.

Embora profundamente divergentes, a teoria deontológica rawlsiana acredita que mesmo pessoas profundamente divergidas em suas doutrinas abrangentes (ou “padrões de valoração cultural” de Fraser), ainda assim, poderiam encontrar na cultura política pública um padrão cultural em comum. Isso porque é razoável acreditar que cidadãos democráticos poderiam compartilhar - ou, ao menos, não poderiam razoavelmente rejeitar – um conjunto de ideias fundamentais que constituem o espírito de uma sociedade democrática liberal, como de: *sociedade*, *pessoa*, sociedade bem-ordenada, etc. Nesse lugar descrito normativamente por Rawls como sua esfera pública, há uma circulação de padrões de valoração cultural (ou doutrinas abrangentes) que podem ser defendidas pelas pessoas de forma “razoável”, ou seja, por pessoas que estariam dispostas a justificar suas doutrinas abrangentes com base no jogo recíproco de dar e receber razões, aceitando os “encargos do julgamento”; como também de forma “não-razoável”, isto é, quando pessoas defendem que o poder institucional seja utilizado para fazer com que seus padrões culturais e doutrinas abrangentes orientem as instituições da estrutura básica. Por conta desse potencial disruptivo, os escritos de justiça política de Rawls parecem conferir prioridade normativa para a cultura política pública da sociedade civil. Na quinta e última seção do quarto capítulo, retorna-se à objeção de Nancy Fraser que afirma que “justiça como equidade” não teria instrumentos teóricos apropriados para trabalhar com o problema da institucionalização de padrões de valoração cultural subordinatórios. Para tanto, é argumentado que essa não é uma preocupação somente da autora, como também de alguns dos atuais intérpretes da justiça rawlsiana, com destaque aos trabalhos de Tommie Shelby (2016, 2007, 2004). O mencionado intérprete, por exemplo, pergunta como uma teoria deontológica da justiça poderia lidar com a questão do “racismo institucional” no contexto de sociedades pós-direitos civis, ou seja, no contexto de sociedades cujo conjunto fundamental de direitos e liberdades individuais já se encontra garantido constitucionalmente; contudo, no plano da “administração” das suas instituições, padrões de valoração cultural não-razoáveis largamente difundidos na sociedade civil, como os racistas, tendem a interferir largamente no modo como cidadãos negros e negras são tratados pelas instituições da estrutura básica (cf. SHELBY, 2016). Por certo, não se trata de uma questão esgotada, mas latente e aberta para problematização no campo teórico rawlsiano. A presente tese acredita que uma investigação percorrida em conjunto com a concepção deontológica da justiça de Nancy Fraser não somente seria possível para captar melhor esses fenômenos, como também desejável, para tornar as teorias da justiça cada vez sensíveis para lidar com a dimensão do reconhecimento (na sua formulação deontológica).

Por conta das complementaridades anteriormente apresentadas, no *quinto capítulo* da tese é argumentado em favor do retorno ao modelo do reconhecimento deontológico de Nancy Fraser via Rawls. A tese fala em “retorno” por conta da quase que ausência do avanço da proposta deontológica do reconhecimento no cenário contemporâneo de teorias da justiça. Na medida em que o modelo teleológico de Axel Honneth gerou continuações e aprofundamentos teóricos - inclusive, com o mais novo debate entre Axel Honneth e Judith Butler acerca das ambivalências do reconhecimento (cf. IKAHEIMO; LEOPOLD; STAHL, 2021) – a continuação do modelo inaugurado por Fraser parece ter sido muito mais tímido em comparação ao projeto honnethiano (cf. CELIKATES, 2021; LEOPOLD, 2019; IKAHEIMO, 2015, 2009; BERTRAM & CELIKATES, 2013). Por conta dessa lacuna, o último capítulo da tese lança algumas intuições em direção ao restauro do modelo deontológico de Fraser que, por não abrir mão do seu entrelace com a justiça e das suas várias dimensões, poderia encontrar em “justiça como equidade” um possível aliado teórico, e não um opositor. Para tanto, a estratégia metodológica para vincular o modelo de Nancy Fraser com o de John Rawls é o seguinte: partir das objeções recebidas pelo modelo da autora e mostrar como seria possível respondê-las com apoio de “justiça como equidade”. Com base nesse espírito, na primeira seção do quinto capítulo é reconstruída a recepção do modelo deontológico de Nancy Fraser com base em quatro críticas recebidas por ela. Cada uma das objeções é endereçada respectivamente a uma das presumidas vantagens do seu modelo teórico, são elas: a) *crítica da esquiva das questões de bem*, b) *a crítica da esquiva da psicologia*, c) *a crítica da esquiva das políticas de diferença* e d) *a crítica da esquiva jurídico-política*¹¹. Em cada uma das seções que se seguem será defendido que as mencionadas objeções poderiam ser respondidas com apoio da teoria rawlsiana. Na segunda seção, é argumentado que “justiça como equidade” pode ser útil ao modelo de Fraser haja vista que ele estrutura uma complexa relação entre justiça e bem no seu modelo normativo (algo que não seria suficientemente robusto no modelo deontológico da autora). Na terceira seção, por sua vez, é mostrado como a concepção rawlsiana pode auxiliar o paradigma de Fraser na escolha do uso filosófico apropriado da psicologia para uma concepção deontológica da justiça (algo que também teria sido insuficientemente trabalhado no modelo da autora, até mesmo descartado). Dando continuidade, na quarta seção é possível notar que a teoria rawlsiana compartilha do mesmo

¹¹ Os nomes das quatro mencionadas críticas: (a) a crítica da esquiva das questões de bem, (b) a crítica da esquiva da psicologia, (c) a crítica da esquiva das políticas de diferença e (d) a crítica da esquiva jurídico-política foram formuladas para os propósitos da presente tese, a fim de salvaguardar a intuição original que perpassa cada uma das objeções.

ceticismo de Fraser em torno das “políticas de diferença” quando interpretadas como políticas de estima institucional. Em seu lugar, Fraser defende políticas de “igualdade de oportunidades” como formas politicamente mais praticáveis para lidar com o pluralismo das sociedades modernas. Será defendido que o modelo deontológico da autora poderia encontrar em Rawls um aliado teórico para a defesa dessas políticas institucionais, como também para mostrar os limites e as possibilidades de se trabalhar com as questões de estima social numa teoria deontológica da justiça. Finalmente, na quinta e última seção do capítulo é trabalhado em que medida a crítica da esquiwa jurídico-política – a mais importante das objeções levantadas pelos críticos - poderia ser respondida com o apoio de “justiça como equidade”. Será argumentado que é possível estabelecer a prioridade normativa da dimensão da representação política sem com isso cair no problema do “reducionismo político” que tanto preocupa a autora. Somadas todas essas intuições argumentativas, o propósito do último capítulo da tese é emparelhar os modelos normativos de John Rawls e Nancy Fraser como projetos deontológicos de justiça que guardam certas “semelhanças de família”, para usar uma expressão habermasiana (cf. HARBERMAS, 2018). Com base em suas aproximações teóricas, a tese acredita ser possível avançar esforços argumentativos para cada vez mais aproximar uma teoria deontológica da justiça (de espírito rawlsiano) com uma investigação deontológica da dimensão do reconhecimento (de espírito fraseriano). Com isso, ao contrário do que acredita uma interpretação mais ortodoxa do liberalismo igualitário rawlsiano desses assuntos, “justiça como equidade” poderia se mostrar aberta para capturar várias dimensões da justiça social, principalmente, mostrando-se sensível para lidar com as controversas questões de reconhecimento cultural e identitário reivindicadas pelos “novos” movimentos sociais do tempo presente, sem com isso abrir mão da defesa institucional da garantia de um conjunto fundamental de direitos e liberdades individuais, bem como da dimensão da redistribuição econômica de renda e riqueza.

1 PRIMEIRO CAPÍTULO: A RECEPÇÃO DA JUSTIÇA RAWLSIANA NO DEBATE REDISTRIBUIÇÃO E RECONHECIMENTO

"Recognition" has become a keyword of our time.
(FRASER & HONNETH, *Redistribution or Recognition?* p.2)

Nos últimos tempos, “redistribuição” e “reconhecimento” se tornaram dois proeminentes termos-chave no vocabulário de justiça social estruturando de forma pervasiva a gramática das reivindicações dos “novos” movimentos sociais e da esfera pública no contexto de sociedades democráticas liberais (CELENTANO & CARANTI, 2021; FORST, 2014; FRASER & HONNETH, 2003; YOUNG, 1990). No cenário acadêmico, de forma semelhante, as mencionadas terminologias se consolidaram como categorias analíticas imprescindíveis nos debates tanto em filosofia moral como também em filosofia social e política. Em “Redistribuição ou Reconhecimento? Uma controvérsia político-filosófica” (2003, tradução livre), Nancy Fraser e Axel Honneth protagonizaram o mais influente debate influenciando uma geração de pesquisas sobre a relação entre redistribuição e reconhecimento (cf. BRESSIANI, 2010; FORST, 2008; BRINK & OWEN, 2007; MCCARTHY, 2005; ZURN, 2003)¹². Por certo, muito se investigou os contrapontos dos modelos deontológicos e teleológicos de Fraser e Honneth; contudo, pouco foi refletido até então acerca da recepção dos trabalhos de John Rawls nesse debate. Com vistas a suprir essa lacuna, o primeiro capítulo da tese tem como objetivo apresentar o modo como os trabalhos do filósofo de Harvard teriam sido recepcionados no debate redistribuição e reconhecimento, principalmente, com base na reconstrução de três principais críticas endereçadas a ele.

Para os propósitos desse capítulo, na *primeira seção*, é desenvolvido os contornos gerais do debate redistribuição e reconhecimento tendo como referência as propostas normativas avançadas por Fraser e Honneth. Ao passo que o “modelo de reconhecimento de status” de Nancy Fraser (2003) aponta para distintas dimensões de justiça social: a dimensão redistributiva-econômica e a dimensão cultural-identitária; por sua vez, o modelo da luta por reconhecimento de Axel Honneth (2003, 1996) coloca em foco a reconstrução das expectativas normativas de comportamento nas modernas sociedades liberais, de modo a descrever como o reconhecimento - e o desrespeito - de cada uma dessas expectativas normativas tendencialmente afeta o processo de formação identitária dos indivíduos: sua

¹² Pega-se de empréstimo a tradução do título e a expressão: o “debate redistribuição e reconhecimento” de Bressiani (2010) em referência direta ao livro e às discussões de Nancy Fraser & Axel Honneth (2003).

autoconfiança, seu autorrespeito e sua autoestima. No lugar de adentrar imediatamente nas críticas de Fraser e Honneth aos trabalhos de John Rawls, na *segunda seção*, optou-se por reconstruir a crítica de Iris Young à “justiça como equidade”. Tendo em vista que Young (1990) influenciou as críticas das teorias distributivas que se proliferaram nos anos noventa, por conseguinte, é essencial a exposição da *crítica do paradigma distributivo-alocativo*. Contra Rawls, a filósofa argumenta que sua teoria distributiva teria simplificado as questões de justiça social aos debates distributivos-alocativos de bens e recursos. Nesse sentido, o horizonte da justiça rawlsiana teria se prendido à discussão da eficiência da alocação de “coisas” para pessoas interpretadas como “portadoras de coisas” (YOUNG, 1990). Mesmo elementos que desafiam a lógica alocativa, como no caso das bases sociais do autorrespeito, teriam também sido reduzidos à condição de “coisa”. Em sequência, na *terceira seção*, é apresentada a *crítica da limitação jurídico-política* de Axel Honneth. Se, por um lado, o teórico crítico reconhece o esforço da justiça rawlsiana em lidar com uma visão mais sofisticada da autonomia e liberdade em comparação aos seus antecessores contratualistas; por outro lado, Honneth acredita que ela ainda seria uma concepção muito limitada para fornecer condições sociais mais plenas e intersubjetivas para sua efetiva realização. Outrossim, por estar limitada à esfera jurídico-política do direito, “justiça como equidade” não conseguiria pensar a autonomia para além das bases sociais do autorrespeito. Nesse sentido, a autonomia estaria reduzida ao autorrespeito, ignorando a autoconfiança e autoestima. Na esteira da crítica de Iris Young, na *quarta seção*, é desenvolvida a *crítica do reducionismo-redistributivo* de Nancy Fraser. Na medida em que Young acusava a concepção de Rawls de ser distributiva-alocativa, por sua vez, Fraser denuncia como uma concepção reducionista de justiça social; mais especificamente, reduzida à dimensão da redistribuição econômica. Mesmo que “justiça como equidade” tenha sinalizado de modo favorável para elementos não-econômicos, como no caso das bases sociais do autorrespeito, ainda assim, sua concepção teórica reduz o tratamento desse elemento peculiar à dimensão da redistribuição de recursos econômicos. Ao fazer isso, Rawls presumidamente prende sua concepção de justiça social ao monismo do paradigma redistributivo.

Em conjunto, o primeiro capítulo da tese tem como propósito destacar que as três mencionadas críticas guardam um importante ponto de concordância. Se, por um lado, a justiça rawlsiana é virtuosa por ter acenado de forma positiva para a dimensão do reconhecimento na sua concepção de justiça social - como mostra sua inserção das bases sociais do autorrespeito - por outro lado, as críticas assumem que sua abordagem distributiva

não fora bem-sucedida para tratar dessa dimensão. Nesse sentido, “justiça como equidade” supostamente não teria instrumentos teóricos apropriados para lidar com essas questões por diferentes razões. No entendimento de Young, sua falha consiste em cair nos simplismos das teorias distributivas-alocativas que ensejam a distribuição de “coisas” para pessoas interpretadas como “portadoras de coisas”. No entendimento de Honneth, ela falha por estar limitada à esfera jurídico-política do direito. Por conta dessa limitação, sua concepção deontológica de justiça não conseguiria interpretar de forma mais “plena” as condições institucionais para realização do senso interno da autonomia, prendendo-se somente às bases sociais do autorrespeito. No entendimento de Fraser, por sua vez, seu erro foi cair nas armadilhas do reducionismo, i.e., reduzindo a dimensão do reconhecimento à dimensão da redistribuição econômica. Em resumo, o primeiro capítulo da tese almeja destacar que mesmo seus críticos acreditam que a justiça rawlsiana tenha avançado a dimensão do reconhecimento na tradição analítica liberal; contudo, ambos acreditam que seus esforços não foram suficientes para lidar apropriadamente com essa dimensão. Em que medida essas críticas acertam, e em que medida elas falham, isso será assunto dos próximos capítulos.

1.1 BREVE ANATOMIA DO DEBATE REDISTRIBUIÇÃO E RECONHECIMENTO

Antes de avançar os modelos normativos de Nancy Fraser e Axel Honneth é necessário compreender o conflituoso cenário das lutas sociais do seu tempo presente, onde os simpatizantes do *paradigma da redistribuição* e os simpatizantes do *paradigma do reconhecimento* travavam acirradas disputas entre si pela hegemonia do imaginário político em torno da justiça social. De um lado, os simpatizantes do paradigma da redistribuição, que se concentravam majoritariamente no plano econômico da reprodução material da sociedade, justificavam que as reais pautas da justiça - a serem perseguidas pelas instituições - seriam aquelas endereçadas pelas *lutas de classe*. Ou seja, lutas focadas em denunciar as desigualdades socioeconômicas, como as de renda e riqueza, e demandar das instituições uma justa redistribuição material dos recursos econômicos para todos os concernidos. Para essa vertente, as reivindicações culturais e identitárias, que eram defendidas pelos simpatizantes do paradigma do reconhecimento, representariam subfenômenos ou, até mesmo, maneiras ideológicas de ofuscar a verdadeira face da luta social, qual seja: a luta pela redistribuição econômica de bens e recursos. Para Nancy Fraser (1997), as teses dos simpatizantes da redistribuição não seriam completamente erradas, mas parcialmente verdadeiras. Isso porque elas acertam em certa medida no diagnóstico da cooptação instrumental da nova ordem social

capitalista (o neoliberalismo progressista) da gramática cultural-identitária como forma de ofuscar a gramática da justiça voltada para a redistribuição econômica de recursos materiais; contudo, Fraser (1997) também mostra que tais teses dos simpatizantes da redistribuição erram ao não ter levado devidamente em conta a dimensão do reconhecimento como parte importante da justiça social a ser endereçada pelas instituições.

Com a ascensão de uma nova fase da ordem social capitalista - chamada de *neoliberalismo* – o cenário político anteriormente mobilizado em torno do estado de bem-estar social cede seu lugar para as políticas de estado mínimo (cf. FRASER, 1997). Essa mudança na ordem social caminha em paralelo com o decréscimo das políticas públicas institucionais voltadas para a remediação das desigualdades socioeconômicas como no caso da redistribuição material de recursos. Com o surgimento do neoliberalismo (progressista), as instituições políticas abrem largamente suas portas para as demandas identitárias dos “novos” movimentos sociais. Com isso, segundo Fraser (1997), o imaginário político da justiça social passa a estar menos concentrado em torno do vocabulário de “lutas de classe”, de “exploração”, de “redistribuição” e, por sua vez, mais centrado na gramática da “identidade”, da “cultura”, das “comunidades de valor”, etc. Se interpretada a ascensão do paradigma do reconhecimento em conjunto com esse cenário de ascensão do neoliberalismo, os simpatizantes do paradigma da redistribuição não estariam completamente errados ao identificar o presumido “lado obscuro” das políticas identitárias, como aponta Nancy Fraser (1997). Isso porque a transformação da ordem social capitalista para o neoliberalismo (progressista) caminhou junto com a cooptação da dimensão do reconhecimento pelo estado mínimo neoliberal (diga-se de passagem: mínimo na economia, mas muito aberto para as pautas culturais). Ao condenar as políticas identitárias, os críticos ferrenhos do paradigma do reconhecimento não teriam notado que, na verdade, eles estariam se opondo às *políticas identitárias neoliberais*, e não necessariamente às políticas identitárias em si mesmas. É possível imaginar, por exemplo, políticas de reconhecimento com base em outras formas de ordem social como no caso de políticas identitárias numa ordem social liberal socialista. Contudo, para os defensores mais ortodoxos da justiça redistributiva o argumento ainda não seria convincente. Isso porque eles acreditam que as políticas identitárias representam meros subfenômenos das reais desigualdades sociais: as econômicas. Para remediar problemas de reconhecimento, para essa vertente, seria suficiente uma justa redistribuição material de recursos econômicos. Contra esse ortodoxismo do paradigma redistributivo que tanto Nancy Fraser como Axel Honneth contra-argumentam em seu debate.

Por outro lado, os simpatizantes do paradigma do reconhecimento acreditavam que, por mais legítimas que fossem as reivindicações das lutas de classe, seu discurso teria engessado o enquadramento das injustiças na imagem das desigualdades econômicas. O marxismo ortodoxo, nesse sentido, teria ignorado uma leitura mais complexa das desigualdades e opressões sociais sofridas pelas minorias sociais com base em outros critérios não necessariamente de classe, como os étnicos, raciais, de gênero, dentro outros. *As lutas por reconhecimento*, como relata Axel Honneth (2003, 1996), se apresentam como uma espécie de contraponto que prometem melhor captar a ampla constelação das reivindicações dos “novos” movimentos sociais do tempo presente. No entendimento dos simpatizantes do reconhecimento, a inserção de suas pautas avançaria o imaginário da justiça social em várias direções. *Primeiro*, porque o paradigma do reconhecimento conseguiria interpretar de forma multifacetada as formas de dominação e desigualdade cujos grupos minoritários são acometidos para além da dimensão econômica. No plano da cultura, em específico, o paradigma do reconhecimento detectaria fenômenos de desrespeitos e humilhação que atuam em diferentes níveis (nas relações afetivas, nas relações jurídicas e na sociedade civil). *Segundo*, o paradigma do reconhecimento mostraria como esses fenômenos de desrespeito e humilhação não somente rompem com expectativas normativas de comportamento das pessoas, sobretudo, como isso tende afetar severamente o modo como seus membros aprendem a referir a si mesmos; o que cria graves entraves para que os indivíduos possam desenvolver de forma saudável - e plena - sua identidade, ao longo de uma vida: sua autoconfiança, seu autorrespeito e sua autoestima (HONNETH, 2003, 1996). *Terceiro*, os simpatizantes do reconhecimento acreditam que levariam devidamente em conta as relações de dominação entre as pessoas. Isso porque eles partem do pressuposto que as desigualdades econômicas estariam enraizadas num problema mais profundo, qual seja: o problema das relações sociais injustas, com destaque às relações políticas de dominação. Para Young (1990), por exemplo, as relações de dominação seriam as reais causas dos problemas redistributivos, como no caso da exploração, da marginalização, da violência, do imperialismo cultural, etc. Isso ocorre, segundo ela, pois alguns grupos teriam mais poder para decidir em comparação a outros (YOUNG, 1990). O que deve ser posto em pauta no debate público, deste modo, é a pergunta sobre o modo como *quais* recursos são escolhidos e por *quem* são escolhidos. Uma *quarta* presumida vantagem é que o paradigma do reconhecimento conseguiria alargar o imaginário da justiça social em comparação ao seu concorrente. Isso porque, na medida em que o discurso das lutas de classe estaria preso ao vocabulário da

igualdade socioeconômica, por conseguinte, ignoraria o fato que indivíduos e grupos querem também ser reconhecidas na sua *diferença* cultural-identitária (étnica, religiosa, de gênero, etc.). Nesse sentido, a linguagem do paradigma redistributivo não teria instrumentos apropriados para captar e interpretar formas de reivindicação que tocam o reconhecimento das diferenças.

Para os simpatizantes *liberais igualitários* da justiça redistributiva, assim como para a tradição marxista ortodoxa, a mudança do protagonismo da redistribuição para o reconhecimento também não agradou¹³. Céticos quanto a essa mudança, os simpatizantes liberais igualitários da justiça redistributiva acreditavam que as pautas identitárias poderiam representar uma espécie de “retrocesso” para os debates de justiça redistributiva sobre recursos e bens que se tinha alcançado, até então, com as discussões em torno da obra magna de John Rawls (cf. VITA, 2014; BARRY, 2001). Por um lado, os liberais igualitários acreditam que essa transição da gramática da justiça redistributiva para a do reconhecimento alarga substancialmente *o uso do poder institucional* para interferir mais diretamente nas várias instâncias de socialização dos indivíduos (como a esfera das relações afetivas e de cuidado, por exemplo). Para uma vertente liberal igualitária de matriz rawlsiana, como no caso de Vita (2014), o paradigma do reconhecimento avança amplamente em sua influência na esfera pública e na agenda política, mas em descompasso com uma discussão mais apropriada dos limites do poder político. Outrossim, a ampliação do escopo de atuação do poder institucional defendida pelo paradigma do reconhecimento avança sem uma análise aprofundada do carácter *coercitivo, pervasivo e inescapável* da estrutura básica da sociedade, ou seja, seu principal conjunto de instituições na vida das pessoas. Ao passo que o paradigma do reconhecimento amplia a gramática de justiça para as pautas culturais e identitárias, por outro lado, deixa em aberto uma discussão normativa mais robusta acerca dos critérios de validade e dos limites do uso do poder institucional. Também não é possível desconsiderar, como afirma Barry (2001), que a profusão da gramática do reconhecimento trouxe consigo uma imagem bastante simplificadora – e até mesmo distorcida – dos debates do igualitarismo social (redistributivo) que tinham sido avançados nas últimas décadas. Mais especificamente, Barry (2001) se refere ao ânimo “antiliberal” e “antiuniversalista” que emerge junto com o paradigma do reconhecimento não somente no imaginário popular dos movimentos sociais, como também no cenário acadêmico (em referência direta aos trabalhos de Iris Young). Nesse sentido, o discurso em favor da maior sensibilidade para as diferenças e particularidades

¹³ Para uma introdução ao liberalismo igualitário e seus críticos cf. Vita (2007).

concretas dos grupos foi construído - e justificado publicamente – com base num tendencioso entendimento do significado do “tratamento igualitário” e da linguagem dos “direitos e das liberdades individuais” como sendo inimigos ou necessariamente “cegos às diferenças”. Desse modo, no entendimento de Barry (2001), abre-se margem para um caricatural posicionamento do liberalismo igualitário como o inimigo a ser combatido pelo paradigma do reconhecimento, e não como um possível aliado – com certas ressalvas - na luta contra variadas formas de desigualdades moralmente arbitrárias, como as de gênero e de raça.

Uma vez introduzido o cenário de disputas entre os paradigmas da redistribuição e do reconhecimento, agora, é possível adentrar respectivamente nos dois modelos normativos introduzidos no debate entre Fraser e Honneth: (a) o modelo deontológico de status de Nancy Fraser e (b) o modelo teleológico da luta por reconhecimento de Axel Honneth.

(a) Justiça e Status: o modelo deontológico de Nancy Fraser

Mais próxima dos simpatizantes do paradigma da redistribuição, e mais crítica do paradigma do reconhecimento, o modelo normativo de Nancy Fraser efetua um *giro deontológico* na abordagem do reconhecimento que se tinha até então. Sua proposta normativa busca uma alternativa teórica para trabalhar a dimensão do reconhecimento, por um lado, sem o desacoplar da dimensão redistributiva da justiça, mas sim mostrando suas possíveis relações de complementaridade dentro de uma única concepção normativa de justiça; por outro lado, Fraser busca uma alternativa teórica que não caia nas armadilhas do “psicologismo” do vocabulário identitário, em referência ao modelo de Axel Honneth (2003, 1996). Com base nesse espírito, a teórica crítica substitui a linguagem da “identidade” pela de “status”, acreditando que assim seu modelo normativo conseguiria captar e avaliar normativamente aquilo que interessa a uma abordagem deontológica do reconhecimento, quais sejam: os “padrões culturais de status” em sociedades democráticas pluralistas. Na condição de uma teórica crítica, Fraser (2003) está diretamente preocupada em denunciar as diversas formas de manifestação das “desigualdades de status” que atravessam tanto as desigualdades econômicas (como as de renda e riqueza), como também as desigualdades culturais (de reconhecimento).

Certamente, por ser caudatária da teoria crítica, seria leviano apresentar a proposta deontológica de justiça social de Nancy Fraser de forma descolada de seu *diagnóstico de tempo* das sociedades capitalistas contemporâneas como, por exemplo, a própria autora frisa

em seus trabalhos (cf. FRASER & JAEGGI, 2018). Nesse sentido, sua normatividade é sempre construída de forma “crítica”, i.e., a partir de dentro de uma análise dos fenômenos de dominação da ordem social capitalista para dali encontrar seus possíveis potenciais emancipatórios. Já em suas primeiras publicações, especialmente em “Justice Interruptus” (1997), a autora narra como a gramática do reconhecimento adentra de forma massiva não somente na esfera pública, como também na dimensão institucional da agenda pública das sociedades capitalistas: as chamadas “políticas de identidade” (cf. TAYLOR, 1994)¹⁴. Em seu diagnóstico, a autora narra o mencionado processo com base no fenômeno de “eclipse” da gramática redistributiva das lutas de classe que, como visto anteriormente, reivindicavam uma redistribuição igualitária de recursos econômicos para todos os cidadãos, independentemente de distinções de gênero, raça, étnica, etc. Com o fim do socialismo real e a crise do estado de bem-estar social surge uma mudança não somente na gramática dos movimentos sociais, como também no “imaginário político” de sua época (FRASER, 1997). Desse momento em diante, os “novos” movimentos sociais passam a utilizar uma linguagem mais voltada para as categorias de “identidade”, “cultura”, “minorias”, etc., colocando no horizonte normativo da justiça não tanto as lutas contra a opressão econômica e pela igualdade de recursos; sobretudo, seu horizonte normativo passa a girar em torno do fim da dominação cultural das majorias sobre as minorias, favorecendo as políticas identitárias. Por certo, seria leviano inferir disso que o problema reside intrinsecamente no surgimento do paradigma do reconhecimento em si mesmo; ao contrário, para nossa autora, o problema reside no fenômeno do “desacoplamento” (*decoupling*) da gramática do reconhecimento com a gramática da redistribuição:

More deeply, however, we are witnessing an apparent shift in the political imaginary, especially in the terms in which justice is imagined. Many actors appear to be moving away from a socialist political imaginary, in which the central problem of justice is redistribution, to a "postsocialist" political imaginary, in which the central problem of justice is recognition. With this shift, the most salient social movements are no longer economically defined "classes" who are struggling to defend their "interests," end "exploitation," and win "redistribution." Instead, they are culturally defined "groups" or "communities of value" who are struggling to defend their "identities", end "cultural domination," and win "recognition." The

¹⁴ A proeminente concepção de “esfera pública” e de “contrapúblicos subalternos” de Nancy Fraser não foram exploradas com profundidade na presente tese (cf. FRASER, 2010b); contudo, acredita-se que seu desenvolvimento seria adequado e necessário para complementar “pontos cegos” na teoria rawlsiana em torno da esfera pública. Mais especificamente, daquilo que Rawls (1993) em seu debate com Habermas apresenta como a “cultura de fundo” da sociedade civil (cf. quarto capítulo).

result is a *decoupling* of cultural politics from social politics, and the relative eclipse of the latter by the former. (FRASER, 1997, p. 2, itálicos meus)

Do desacoplamento entre redistribuição e reconhecimento não somente surge um cenário de esvaziamentos utópicos dos ideais redistributivos da justiça, ou seja, a esquerda não mais projeta nos seus horizontes normativos a possibilidade real de um enquadramento institucional redistributivo justo, como também as demandas por igualdade econômica (de renda e riqueza), que antes eram ferrenhamente defendidas pelas lutas de classe, acabam por perder largamente sua força, passando a disputar lugar com as demandas culturais reivindicadas nas lutas por reconhecimento.

Um segundo efeito segue o mencionado fenômeno de desacoplamento entre redistribuição e reconhecimento: uma guinada em direção ao “culturalismo” (FRASER, 1997). Se antes a ortodoxia econômica dos simpatizantes do paradigma redistributivo flertava com o “economicismo”, agora, o extremo oposto também ocorre. Nele, as injustiças sociais passam a ser interpretadas na esfera pública como estando cravadas unidimensionalmente na ordem cultural da sociedade. A desigualdade econômica, portanto, seria reduzida a um epifenômeno de uma ordem cultural injusta. Em reação ao avanço do paradigma de reconhecimento, como visto, os simpatizantes do paradigma redistributivo teriam acusado as lutas por reconhecimento como movimentos sociais ideológicos, cujo propósito seria o de ofuscar - e substituir - as verdadeiras demandas de justiça social, quais sejam: as reivindicações socioeconômicas pela redistribuição de renda e riqueza, emprego, etc.

Fraser (2003, 1997) almeja escapar desse cenário que ela descreve como “esquizofrênico”. Certamente, simpática ao paradigma da redistribuição, mas sem querer cair em seu jogo de falsas acusações, o modelo normativo de justiça social de Nancy Fraser (2003) encontrou uma maneira “bidimensional” de defender tanto as reivindicações econômicas quanto as culturais-identitárias sem reduzir uma dimensão a outra, na filosofia moral. Ao fazer isso, redistribuição e reconhecimento permanecem “categorias filosóficas” distintas no plano analítico; contudo, grande parte dos fenômenos reais de injustiças e desigualdades contemporâneas tendencialmente se cruzam como, por exemplo, mostram os casos das desigualdades de gênero e raça (FRASER, 2003).

No que se refere a sua filosofia social, Nancy Fraser almeja descrever o processo de racionalização das modernas sociedades capitalistas de forma “não-ortodoxa” (FRASER & JAEGGI, 2018). Ou seja, ao contrário da tradição marxista ortodoxa que narra o capitalismo

como um “sistema” econômico fechado que pode ser interpretado com base numa única lógica interna: a da reprodução material da sociedade com base na teoria do valor; de modo não-ortodoxo, a filósofa busca dar novo fôlego a sua tradição marxiana propondo uma leitura muito mais complexa das várias dinâmicas que correm não somente pela “frente” daquilo que aparece como economia (*foreground*), mas que nas suas “costas” é dependente de amplas condições de fundo (*background*) para sua existência. Para nossa autora, o capitalismo entendido como uma “ordem social” é complexo e, por conta disso, deve ser interpretado com base nas suas mais variadas dinâmicas internas de criação de fronteiras institucionais que separam – mas que também aproximam – a política da economia, o humano daquilo que é considerado não-humano (natureza), a produção material daquilo que é considerado reprodução social (o cuidado) (cf. FRASER & JAEGGI, 2018). No que se refere à dinâmica da produção material e da reprodução social, a autora insere ali dentro as dinâmicas de criação e reformulação da *cultura*, ou melhor, das várias instâncias da vida nas quais as pessoas intersubjetivamente se socializam, formam suas subjetividades e compartilham horizontes normativos.

Many of the thinkers I’ve mentioned construe social reproduction quite narrowly, as concerned only with the reproduction of labor power, whereas I take a broader view of it. For me, social reproduction encompasses the creation, socialization, and subjectivation of human beings more generally, in all their aspects. It also includes the making and remaking of *culture*, of the various swaths of intersubjectivity that human beings inhabit – the solidarities, social meanings, and value horizons in and through which they live and breathe. In addition, I want to take a broad view of the sites where social reproduction is located in capitalist society. (FRASER & JAEGGI, 2018, p. 46, *itálicos meus*)

Embora a teoria social de Nancy Fraser tenha ganhado contornos mais sofisticados em seus trabalhos mais recentes, como no seu diálogo com a também filósofa Rahel Jaeggi (cf. FRASER & JAEGGI, 2018), para os propósitos desse primeiro capítulo, a tese se restringe ao modo como a autora apresenta a dupla dinâmica da ordem social capitalista no seu debate com Axel Honneth.

Com base na sua filosofia social, por um lado, a ordem social pode ser descrita a partir da “perspectiva econômica” narrando as dinâmicas do mercado capitalista (FRASER, 2003). Por outro lado, a ordem social capitalista também pode ser descrita com base na “perspectiva cultural” de suas dinâmicas de padrões de valoração cultural numa sociedade

pluralista (FRASER, 2003). Diferentemente das sociedades tradicionais, isto é, sociedades orgânicas e hierárquicas marcadas pela homogeneidade cultural, as “sociedades pós-tradicionais” são completamente diferentes, elas são: plurais, híbridas, diferenciadas, contestadoras, antihierárquicas, sobretudo, marcadas por um regime bastante dinâmico de lutas por reconhecimento:

In general, then, contemporary society is light years away from our hypothetical fully kin-governed society. Unlike the cultural order of that society, with its stable, monolithic, pervasively institutionalized pattern of value, culture today bears all the marks of modernity. Hybridized, differentiated, pluralistic, and contested, it is suffused with anti-hierarchical norms. Today's status order, accordingly, does not resemble that of the fully kin-governed society. Where that society instantiated a fixed, uncontested, all-encompassing status hierarchy, ours gives rise to a shifting field of cross-cutting status distinctions. In this field, social actors do not occupy any preordained "place." Rather, they participate actively in *a dynamic regime of ongoing struggles for recognition*. (FRASER, 2003, pp. 56-57)

Essas contínuas lutas por reconhecimento não somente representam fatos sociológicos das modernas sociedades pluralistas, sobretudo, do mesmo modo que Rawls (1993) em seu liberalismo político, Fraser parece interpretar como “fatos permanentes” das sociedades democráticas liberais. O problema é que nem todas as pessoas e seus grupos interagem nessas lutas por reconhecimento em condições equitativas de participação.

Yet it is not the case that everyone enters these struggles on equal terms. On the contrary, some contestants lack the resources to participate on a par with others, thanks to unjust economic arrangements. And what is more to the point here, some lack the social standing, thanks to institutionalized patterns of cultural value that are inequitable. (FRASER, 2003, p. 57, itálicos meus)

Aqui vale uma ressalva: Fraser não está preocupada em reconstruir a dinâmica interna dos movimentos sociais, tal como fez Honneth (1996). Ao contrário do autor, o objeto da sua concepção de justiça não são os movimentos sociais em si, sobretudo, o modo como as *instituições* atuam e justificam publicamente suas medidas de acordo com as demandas dos movimentos sociais. Mais especificamente, cabe investigar o modo como as instituições podem criar empecilhos ou garantir condições equitativas de participação para que as pessoas possam interagir – e lutar socialmente - como pares na esfera pública. Trata-se de voltar-se os

olhos não somente para os possíveis bloqueios institucionais econômicos (a dimensão econômica), que impedem a participação das pessoas em pé de igualdade, como também os padrões culturalmente institucionalizados de valor que podem atuar como empecilhos na paridade de participação.

Em um contexto social injusto, ou seja, onde há um enquadramento institucional que afeta a paridade equitativa das pessoas, corre uma tendência para a formação de “hierarquias sociais de status” moralmente injustificadas (FRASER, 2003). Por si só, a formação de hierarquias não constitui o problema, o que é problemático, e deve ser objeto da justiça, é se essas hierarquias podem ser consideradas moralmente arbitrárias (ou não). Ou seja, se essas formas de hierarquias “subordinam” ilegitimamente determinadas pessoas e grupos como portadores de um status inferior em comparação aos demais. Trata-se daquilo que Fraser (2003) se refere como o problema da “subordinação de status”.

Uma coisa é destrinchar a dinâmica interna das lutas por reconhecimento nas modernas sociedades pluralistas, como faz de forma profunda Axel Honneth (1996), outra coisa é construir um arcabouço normativo de justiça social que possa funcionar como um padrão de avaliação para julgar – e até mesmo criticar - as reais condições institucionais as quais as pessoas e grupos interagem na esfera pública¹⁵. Para tanto, Nancy Fraser avança sua concepção deontológica de justiça social com foco nas instituições. Como dito nos parágrafos anteriores, sua proposta normativa retira a dimensão do reconhecimento do campo da autorrealização identitária, trazendo-o para dentro daquilo que Fraser (2003) apresenta como “modelo de reconhecimento de status” (*status model of recognition*). Trata-se de investigar, portanto, a posição social relativa ocupada pelas pessoas com base em padrões culturais institucionalizados¹⁶. Mais especificamente, ela analisa em que medida padrões culturais institucionalizados de status podem ser considerados justos ou injustos, tornando-se empecilhos (ou não) para uma esfera pública equitativa onde todos tenha condições iguais de levantar suas vozes.

¹⁵ Em entrevista, Nancy Fraser explica que possui uma concepção “reflexiva de justiça” (*reflexive justice*). Diz a teórica crítica: “In any case, my idea is if there are some contexts in which those who disagree about questions of justice share enough about what counts as a question of justice, who counts as a subject of justice, and what’s the frame, what’s the procedure for resolving the dispute. Those are the situations that I call normal justice. But there are other moments, other contexts, when whatever consensus there was breaks down and, again, things become wilder: people start talking past each other, it’s a dialogue of the deaf. And I believe that something like this is a way of describing our situation today and. Again, it’s related to this shift from a state-organized capitalism of the Post World War II era to this new neoliberal, globalized, financial capitalism of the present.” (MOURA, 2016, p. 10). A tese agradece à Prof^a Julia Moura pelo esclarecimento desse ponto.

¹⁶ No caso da redistribuição, por sua vez, trata-se de investigar a posição social ocupada pelas pessoas com base em padrões socioeconômicas.

To view recognition as a matter of justice is to treat it as an issue of social status. This means examining institutionalized patterns of cultural value for their effects on the relative standing of social actors. If and when such patterns constitute actors as peers, capable of participating on a par with one another in social life, then we can speak of reciprocal recognition and status equality. (FRASER, 2003, p. 29)

A base normativa para a avaliação desse cenário é dada pelo “princípio da paridade participativa” que comanda que todas as pessoas possam encontrar condições de possibilidade institucionais para interagir como pares na vida social (FRASER, 2003). De acordo com o referido princípio, padrões culturais justos são aqueles que não criam distinções moralmente arbitrárias entre as pessoas (e grupos), respeitando igualmente a todos em sua condição de pares. De forma contrária, padrões culturais injustos são aqueles que criam distinções moralmente arbitrárias entre as pessoas, subordinando alguns grupos de pessoas a outros¹⁷.

As already noted, the normative core of my conception is the notion of parity if participation.³⁹ According to this norm, justice requires social arrangements that permit all (adult) members of society to interact with one another as peers. (FRASER, 2003, p. 36)

Se os padrões culturais institucionalizados se referem a determinadas pessoas e grupos como inferiores, excluídos e, até mesmo, invisibilizando-os em comparação aos demais, então, há critérios normativos para argumentar que se trata de um fenômeno de subordinação de status que desrespeita o princípio da paridade participativa.

When, in contrast, institutionalized patterns of cultural value constitute some actors as inferior, excluded, wholly other, or simply invisible, hence as less than full partners in social interaction, then we should speak of misrecognition and status subordination. (FRASER, 2003, p. 29)

Uma vez que o princípio da paridade participativa comanda que os arranjos institucionais devem garantir condições institucionais para que as pessoas possam interagir como pares na vida social, segue-se a necessidade de estabelecer os contornos normativos das

¹⁷ As injustiças podem ser classificadas como “[...] os obstáculos institucionais que impedem algumas pessoas de participarem como pares com os outros, como plenos parceiros nas interações sociais” (FRASER, 2009, p.16, tradução minha).

“condições institucionais” com base nas duas dimensões da justiça já mencionadas (FRASER, 2003). A primeira condição institucional é representada pela dimensão redistributiva da justiça. Ela demanda das instituições a redistribuição econômica de bens e de recursos, como: renda e riqueza, emprego, etc. de modo tal a garantir condições materiais de possibilidade para a independência - e voz - dos participantes na vida social. A autora designa isso de “condições objetivas” para a paridade de participação.

For participatory parity to be possible, I claim, at least two conditions must be satisfied.⁴⁰ First, the distribution of material resources must be such as to ensure participants' independence and "voice." This I shall call the objective condition of participatory parity. It precludes forms and levels of economic dependence and inequality that impede parity of participation. Precluded, therefore, are social arrangements that institutionalize deprivation, exploitation, and gross disparities in wealth, income, and leisure time, thereby denying some people the means and opportunities to interact with others as peers. (FRASER, 2003, p. 36)

A segunda é representada pela dimensão de reconhecimento da justiça. Mais especificamente, Fraser (2003) a descreve normativamente como as “condições intersubjetivas” para a paridade de participação. Trata-se de uma exigência de reconhecimento institucional, ou melhor, de que haja padrões institucionais de culturais que expressem igual respeito a todos os participantes envolvidos, não discriminando alguns de seus membros como inferiores, nem tratando outros como cidadãos de segundo classe.

In contrast, the second condition requires that institutionalized patterns of cultural value express equal respect for all participants and ensure equal opportunity for achieving social esteem. This I shall call the intersubjective condition of participatory parity. It precludes institutionalized norms that systematically depreciate some categories of people and the qualities associated with them. Precluded, therefore, are institutionalized value patterns that deny some people the status of full partners in interaction - whether by burdening them with excessive ascribed "difference" or by failing to acknowledge their distinctiveness. (FRASER, 2003, p. 36)

Ao fazer isso, as instituições garantem condições de reconhecimento recíproco para que todos possam igualmente serem respeitados, sem serem moralmente discriminados com base nas suas diferenças.

Em seus escritos posteriores sobre justiça, por conta de críticas recebidas (cf. quinto capítulo), Nancy Fraser (2009) acrescenta uma terceira dimensão da justiça no seu enquadramento de filosofia moral: a “representação”. Muito embora a dimensão política já apareça na ocasião de seu debate com Honneth como uma possível “candidata”, ainda assim, ela não tinha adquirido seus contornos de forma mais clara como depois, em seu “Scales of Justice” (2009).

The most plausible candidate for a third dimension is "the political." "Political" obstacles to participatory parity would include decision-making procedures that systematically marginalize some people even in the absence of maldistribution and misrecognition - for example, single-member district winner-take-all electoral rules that deny voice to quasi-permanent minorities.⁷³ The corresponding injustice would be "political marginalization" or "exclusion," the corresponding remedy, "democratization."⁷ (FRASER, 2003, p. 68)

Fraser nota que, embora cada uma das três dimensões: *redistribuição*, *reconhecimento* e *representação* constituam categorias analiticamente distintas de justiça social, elas não estão desacopladas¹⁸. Por vezes, redistribuição e reconhecimento podem caminhar juntas, por outras não; todavia há um ponto de ligação entre ambas: a representação política. Sem a possibilidade de participar nos processos de tomada de decisão nem a redistribuição nem o reconhecimento teriam possibilidades reais de acessar o nível do enquadramento institucional que interessa a autora. Deste modo, a representação política passa a ter certo papel importante nos trabalhos posteriores; contudo, seu desafio é não tornar sua concepção normativa de justiça uma teoria reducionista na dimensão política (cf. quinto capítulo). Vista as linhas gerais da proposta normativa de Nancy Fraser, passa-se agora para o outro modelo teórico.

(b) Justiça e Autorrealização: o modelo teleológico de Axel Honneth

¹⁸ Assim como há três dimensões de justiça social há respectivamente três dimensões da injustiça social. A primeira é a injustiça de redistribuição, que ocorre quando há uma estrutura econômica que nega institucionalmente aos agentes os devidos recursos materiais necessários para que eles possam atuar como pares. Tais fenômenos são classificados como “má distribuição” (*maldistribution*) ou “injustiça distributiva” (*distributive injustice*) (FRASER, 2009). A segunda tipologia é a injustiça de reconhecimento, que ocorre quando há a criação de barreiras institucionais para promover hierarquias de status e de valores culturais contrários à equidade simbólica (FRASER, 2009). Neste caso, trata-se de fenômenos de “desigualdade de status” (*status inequality*) ou de “mau reconhecimento” (*misrecognition*). Por fim, mas não menos importante, a terceira tipologia é a injustiça de representação, que ocorre quando são erguidas barreiras institucionais para que certos grupos de indivíduos sejam excluídos da possibilidade de representação política, ou melhor, dos processos de deliberação pública e tomada de decisão. Para Fraser (2009), esse é o clássico exemplo de “má representação” (*misrepresentation*).

Em seu debate com Nancy Fraser, Axel Honneth (2003) também reflete filosoficamente sobre os “novos” movimentos sociais e suas pautas de justiça social. Não obstante, as aproximações entre Honneth e Fraser se esgotam rapidamente. Ao contrário do diagnóstico de Fraser que ainda é muito simpatizante do paradigma da redistribuição e interpreta a ascensão das pautas de reconhecimento diretamente com o cenário de esvaziamento das energias utópicas da justiça redistributivas na era pós-socialista (cf. FRASER, 2003, 1997); por sua vez, Honneth interpreta a profusão das pautas culturais-identitárias de forma muito mais entusiasta em comparação à autora. Ao interpretar o diagnóstico de tempo de forma mais positiva, para Honneth (2004), não se trata de descrever o movimento de ascensão das pautas culturais-identitárias somente como um processo de mudança da gramática da justiça onde o vocabulário da “desigualdade” e da “distribuição de bens e recursos” passa a concorrer com outro vocabulário mais intersubjetivo e relacional; sobretudo, essa passagem para o reconhecimento deve ser interpretada dentro de um quadro mais alargado de ganho de “sensibilidade moral” nas modernas sociedades liberais (cf. HONNETH, 2004). Assim como Charles Taylor (1994), Honneth (2004) também acredita que as reivindicações de justiça levantadas pelos “novos” movimentos sociais cada vez mais passam a demandar das instituições não somente condições de possibilidade econômicas-materiais, como também a qualidade das relações sociais. Ou seja, não somente condições de possibilidade para que as pessoas possam efetivamente se relacionar como livres e iguais nas relações jurídico-legais da sociedade (*legal equality*), mas também como pares nas relações afetivas de amor (e de cuidado) e de estima na sociedade civil.

Ao passo que a concepção normativa de justiça de Nancy Fraser, no entendimento de Honneth (2003), ainda estaria muito próxima da tradição marxiana do paradigma redistributivo, mas de forma distinta, o filósofo reconhece que a filósofa buscou uma maneira mais sofisticada de traçar vínculos entre reivindicações de justiça social analiticamente diferentes (econômicas e culturais) com base num único princípio de justiça (o princípio da paridade participativa); contudo, Axel Honneth (2003) vê nos movimentos sociais algo mais profundo a ser observado pela teoria crítica em comparação à autora. Não se trata meramente de partir dos movimentos sociais para estabelecer vínculos normativos entre pautas de justiça social distintas (como faz Fraser), mas, de reconstruir os vínculos normativos entre as fenomenologias de injustiça social e seus potenciais emancipatórios para mudança da estruturação da sociedade, ao longo do tempo (cf. BRESSIANI, 2010).

Para além dos propósitos mais limitados da concepção de justiça de Nancy Fraser (2003), Axel Honneth (2003) tem objetivos mais alargados: resolver um *problema interno* na própria teoria crítica. Nas palavras do autor: “For me, in other words, the "recognition-theoretical turn" represents an attempt to answer a theory-immanent problem, not a response to present social-developmental trends.” (HONNETH, 2003, pp. 125-126). Nesse sentido, Honneth (2003) chama atenção de Fraser que a discussão sobre redistribuição e reconhecimento carrega implicações teóricas mais profundas do que a filósofa aponta. Para o teórico alemão, o debate redistribuição e reconhecimento abre margens para se pensar a própria metodologia interna da teoria crítica da qual ambos são herdeiros. Esse seria seu principal ponto de discordância com Nancy Fraser (2003):

I depart from Fraser in a decisive and far-reaching respect. *Contra* her proposal that the normative objectives of critical social theory now be conceived as the product of a synthesis of "material" and "cultural" considerations of justice, I am convinced that the terms of recognition must represent the unified framework for such a project. *My thesis is that an attempt to renew the comprehensive claims of Critical Theory under present conditions does better to orient itself by the categorial framework of a sufficiently differentiated theory of recognition, since this establishes a link between the social causes of widespread feelings of injustice and the normative objectives of emancipatory movements.* Moreover, such an approach does not run the risk Fraser's does of introducing a theoretically unbridgeable chasm between "symbolic" and "material" aspects of social reality, since, on the assumptions of a theory of recognition, the relation between the two can be seen as the historically mutable result of cultural processes of institutionalization. (HONNETH, 2003, p. 113, *itálicos meus*)

Embora a proposta normativa de Nancy Fraser seja feliz ao desenvolver uma concepção de justiça social capaz de prover um quadro normativo mais complexo da gramática da justiça permitindo avaliar diferenças analíticas e complementaridades dos conteúdos reivindicados pelas vozes dos “novos” movimentos sociais; ainda assim, a filósofa é constantemente acusada por Honneth (2003) de estar presa à reconstrução das “tendências” (*trends*) político-sociais do seu tempo, ou seja, daquilo que já “aparece” (*foreground*) como pauta da esfera pública, negligenciando aquilo que já existiu no passado (como os movimentos feministas dos séculos XVIII e XIX) ou, ainda, de movimentos que foram marginalizado no próprio tempo presente. Para Honneth (2003), embora o modelo normativo de Fraser seja digno de elogio

pela sua imanência, todavia, ele é negligente na sua capacidade de transcendência. Isso porque o modelo da autora está preso às contingências daquilo que aparece publicamente na esfera pública. Para Honneth (2003), seu modelo é mais virtuoso não somente por ser capaz de ter como ponto de partida a imanência das experiências de injustiça social, como também sua teoria do reconhecimento é capaz de ser sustentada como normativamente “independente” dos conteúdos reivindicados pelos movimentos sociais de sua época. Isso seria possível porque Honneth (2003) não interpreta a categoria “reconhecimento” como uma das dimensões da justiça social, como fez Fraser (2003); ao contrário, para ele, a categoria “reconhecimento” representa a chave de leitura teórica que permite interpretar as expectativas normativas de comportamento que atravessam as mais diversas formas de socialização das pessoas nas modernas sociedades liberais. Esse passo que move a teoria do reconhecimento do momento da imanência para a transcendência seria necessário justamente para fornecer um arcabouço conceitual independente que possa avaliar não somente o conteúdo substantivo daquilo que está sendo reivindicado, mas a própria *estrutural formal* das lutas sociais. Quando orientados para a emancipação, os movimentos sociais promovem o progresso moral da sociedade tornando sua reestruturação menos excludente e cada vez mais integradora.

Por estar interessado em reconstruir os vínculos normativos entre as fenomenologias de injustiças e seus potenciais emancipatórios, o modelo normativo de Axel Honneth necessita de um quadro conceitual normativo de justiça mais exigente em comparação ao de Fraser. Isso porque o filósofo precisa de parâmetros normativos para avaliação não somente das justificações públicas daquilo que reivindicam as vozes dos movimentos sociais de acordo com a gramática de justiça e da atuação institucional para com essas demandas; sobretudo, sua teoria do reconhecimento precisa de parâmetros que permitam avaliar o próprio *progresso moral* das mudanças estruturais da sociedade, ao longo do tempo (cf. HONNETH, 2004, 2003)¹⁹.

On the whole my idea is indeed that regarding societal development we should be able to speak of *moral progress* at least to the extent that the demand for social recognition always possesses a validity overhang which ensures the mobilization of reasons and arguments that are difficult to reject, and hence *in the long term brings*

¹⁹ Sobre a “individualização” e a “inclusão social” como os critérios para avaliar o progresso moral diz Honneth: “Progress in social recognition conditions, I have previously said, takes place on the two dimensions of individualization and social inclusion: either new personality portions are disclosed to mutual recognition, so that the degree of socially confirmed individuality increases, or a greater number of persons is included in the already existing recognition conditions, so that the circle of mutually recognizing subjects grows.” (2004, p.361).

about an increase in the quality of social integration. (HONNETH, 2004, p.355, itálicos meus)

Desde sua obra magna, “The Struggle for Recognition” (1996), já é possível encontrar a descrição normativa do movimento de progresso moral das modernas sociedades liberais. Nela, o autor descreve como as lutas sociais podem ser interpretadas como os vetores para a transformação - e ressignificação - da estruturação institucional da sociedade, ao longo do tempo. Na referida obra, o filósofo alemão descreve normativamente o processo de desenvolvimento – reflexivo - das modernas sociedades liberais com base no movimento de complexificação das relações sociais nos seus três padrões da eticidade, respectivamente representados pelas esferas: do *amor*, do *respeito* e da *estima*. Honneth (1996) não somente descreve esse arcabouço de expectativas, como também mostra como essas formas de relações sociais afetam diretamente a formação identitária das pessoas. Na sua forma positiva, relações saudáveis influenciam a formação da *autoconfiança*, do *autorrespeito* e da *autoestima*. Na sua forma negativa, os fenômenos de desrespeitos e humilhação abrem lacunas no desenvolvimento identitário fomentando emoções disruptivas (como a ira e a vergonha). Essas emoções disruptivas podem vir ou não a se tornar potenciais emancipatórios para a luta social a depender das condições objetivas e intersubjetivas encontradas para que sentimentos individualmente difusos possam ser traduzidos numa linguagem coletiva de injustiça. Mais ainda, Honneth (1996) acredita que pessoas com a identidade ferida normalmente não reagem de forma neutra aos rompimentos de suas expectativas, sobretudo, há uma tendência de lutar para restaurar o autorrespeito e a autoestima solapadas.

Em suas obras de maturidade, o teórico crítico entrelaça de modo mais robusto a parte descritiva da sua teoria do reconhecimento com questões normativas de justiça social. Para isso, o debate aberto com Nancy Fraser - e seus desdobramentos em obras e artigos posteriores - são fundamentais para entender aquilo que ele apresenta como uma teoria teleológica de justiça²⁰. Em seus escritos sobre reconhecimento e justiça, Axel Honneth (2014, 2004, 2003) mostra como as já mencionadas três esferas de reconhecimento já institucionalizadas ao longo do desenvolvimento das sociedades liberais modernas: do amor,

²⁰ Comenta o autor: “The justice or wellbeing of a society is measured according to the degree of its ability to secure conditions of mutual recognition in which personal identity formation, and hence individual self-realization, can proceed sufficiently well. Naturally, we cannot imagine such a turn to the normative as a mere inference from objective functional requirements to the ideals of societal coexistence; rather, the demands of social integration can only be understood as referring to the normative principles of a political ethics because, and to the extent that, they are reflected in the social expectation attitudes of socialized subjects themselves.” (HONNETH, 2004, p.354)

do respeito e da estima fundamentam os “princípios de reconhecimento recíproco” que orientam uma teoria teleológica de justiça. Ao contrário de teorias de justiça de matriz deontológica, como a rawlsiana, que formulam seus princípios de justiça com base em procedimentos hipotéticos da razão (como no caso da “posição original”) (cf. RAWLS, 2001, 1999, 1993) ou, ainda, de concepções de justiça que se prendem a um princípio único para orientar a complexa estruturação institucional, como no caso do “princípio da paridade participativa” de Fraser (2003); ao contrário, teorias teleológicas de justiça de herança hegeliana – como a de Honneth - partem da premissa que seus princípios já se encontram institucionalizados nas esferas de socialização, mas não fixados e imutáveis, ao longo do tempo. Há uma constante dinâmica de lutas para sua reformulação. *Contra Rawls*, os princípios de justiça são “reconstruídos” com base numa teoria do reconhecimento, e não “construídos” hipoteticamente (HONNETH, 2004). *Contra Fraser*, um único princípio de justiça não daria conta da complexidade dos contextos de interação social os quais os indivíduos vivem suas vidas. Nesse sentido, Honneth (2004, 2003) endereça de volta a Fraser a acusação de “monismo” defendendo que uma teoria de justiça apropriada para a realidade das sociedades liberais modernas deve se pautar em um “pluralismo de princípios”, e não em somente um. Para cada esfera de reconhecimento intersubjetivo deve haver um princípio correspondente.

I start by assuming a plurality of three equal-ranking principles of social justice. This tripartition results from the consideration that subjects in modern societies are reliant in their identity formation on three forms of social recognition, founded in the sphere specific principles of love, of equal treatment in law and of social esteem. (HONNETH, 2004, p.358)

De acordo com sua metodologia, o processo de transformações das sociedades tradicionais para as modernas sociedades liberais burguesas, que são mais complexas, teria conduzido para um crescente movimento de racionalização dos contextos de interação aos quais os indivíduos vivem suas vidas – fato esse que Fraser (2003) não teria teorizado propriamente, segundo Honneth (2004) - com destaque aos contextos: afetivos, jurídicos e das relações de cooperação social. Ao longo desse processo de transição para as modernas sociedades liberais, o entendimento da “liberdade” se torna cada vez mais complexo (cf. HONNETH, 2014), assim como o entendimento das próprias condições para o florescimento da “autonomia” (cf. ANDERSON & HONNETH, 2004).

O motor que move esse ganho de complexificação da sociedade passa diretamente pelas lutas por reconhecimento. Isso porque elas representam as instâncias de mediação responsáveis por pressionar para alteração ou resignação da estruturação social, ao longo do tempo. Elas são os vetores responsáveis por pressionar as instituições – com destaque às instituições jurídico-políticas – para que reconheçam a complexidade das relações humanas para além da esfera jurídico-legal. *Contra* a tradição deontológica das teorias de justiça – como as de Rawls e também de Fraser - que teriam supostamente se prendido às relações jurídico-políticas entre pessoas interpretadas meramente como portadoras de direitos e liberdades; a teoria teleológica de Honneth acredita não desconsiderar outros contextos fundamentais de interação das relações humanas onde a justiça também deve alcançar, como as relações afetivas e de cuidado (entre pessoas íntimas), bem como as relações de estima social (entre membros cooperadores da sociedade civil). De forma mais abrangente em comparação à vertente deontológica, teorias de tradição teleológica-hegeliana levam em consideração uma ampla constelação de instâncias de socialização humana.

Ao passo que há um processo de ganho de complexificação nas distintas instâncias de socialização, ao mesmo tempo, esses ganhos conduzem para o aumento das formas de “vulnerabilidades” com as quais pessoas estão sujeitas (ANDERSON & HONNETH, 2004). *Contra* a tradição deontológica, não se trata mais de colocar sobre os holofotes somente as vulnerabilidades das pessoas como portadoras de direitos e liberdades no nível jurídico-legal, para além da matriz deontológica de justiça social, cabe também avançar em formas de desrespeitos e humilhação que afetam a qualidade das outras esferas: das relações afetivas e de estima social. Só assim, uma teoria de justiça poderia se apresentar como levando devidamente em conta – ou melhor, de forma plena – a liberdade e a autonomia (ANDERSON & HONNETH, 2004).

Naquilo que se refere ao processo de autonomização das relações afetivas, as fronteiras institucionais sobre aquilo que compõe a esfera do reconhecimento do amor e do cuidado passa a ser distinguido das demais esferas da socialização pelo “*princípio do amor*” (HONNETH, 2004)²¹; contudo, não se trata de fronteiras rigidamente fixadas, mas em constante movimento de interpretação e contestação. Isso porque as lutas por reconhecimento, ao disputarem o conteúdo substantivo dessas pautas, acabam por alterar e ressignificar seu

²¹A terminologia de lutas pela alteração das “fronteiras” institucionais tomo de empréstimo de Fraser (2009) e Fraser & Jaeggi (2018) por acreditar que elas se encaixam também muito bem como a proposta das lutas por reconhecimento de Honneth (2004, 2003, 1996).

entendimento, ao longo do tempo²². Dada a importância do contexto afetivo e de cuidado para o reconhecimento nas sociedades liberais modernas, uma teoria teleológica da justiça de tradição hegeliana considera ser justo que as pessoas sejam protegidas nas suas “vulnerabilidades” na esfera afetiva (ANDERSON & HONNETH, 2004). Deste modo, seria papel das instituições garantir as condições de possibilidade para que as pessoas possam se relacionar de forma qualitativamente saudável dentro das instâncias afetivas e de cuidado. Principalmente, protegendo-as das possíveis formas de desrespeitos e humilhações típicas dessas formas de interação, como no caso dos maus-tratos físicos e psicológicos no ambiente familiar. Ao menos, como comanda sua formulação negativa, devem ser criadas condições de possibilidade para que o florescimento de uma parte importante da autonomia: a “autoconfiança” não seja solapada (ANDERSON & HONNETH, 2004). Agora, vejamos as outras duas esferas.

Com base no mesmo processo de complexificação das sociedades liberais modernas, segue-se o desacoplamento de duas esferas: das relações jurídico-legais e das relações de estima social (HONNETH, 2003, 1996). Ao passo que nas sociedades pré-modernas, a terminologia da “honra” funcionava como critério normativo que fundia os dois contextos de socialização, estabelecendo que o sistema de direitos e liberdades deveria ser justificado – e distribuído - com base na posição social fundamentada nos vínculos de nascimento, origem ou função social; de modo abruptamente distinto, com a passagem para as sociedades liberais modernas, o sistema de direitos e liberdades não mais é justificado com base no critério da honra, mas sim na ideia de *respeito igual* para todas as pessoas.

The normative structural transformation that went along with this institutionalization of the idea of legal equality should not be underestimated, since it led to the establishment of two completely different spheres of recognition, revolutionizing the moral order of society: the individual could now – certainly not in actual practice, but at least according to the normative idea - know that he or she was respected as a legal person with the same rights as all other members of society, while still owing

²² Diz Honneth: “Parallel to this process, the recognition form of love similarly became independent: the relations between the sexes were gradually liberated from economic and social pressures and thus opened up to the feeling of mutual affection. Marriage was soon understood - albeit with class-specific delays - as the institutional expression of a special kind of intersubjectivity, whose peculiarity consists in the fact that husband and wife love one another as needy beings.²⁷ With these two processes of institutionalization - the marking off of childhood and the emergence of “bourgeois” love-marriage - a general awareness gradually arose of a separate kind of social relation, which, in contrast to other forms of interaction, is distinguished by the principles of affection and care. The recognition that individuals reciprocally bring to this kind of relationship is loving care for the other's well-being in light of his or her individual needs.” (HONNETH, 2003, p. 139).

his or her social esteem to a hierarchical scale of values - which had, however, also been set on a new foundation. (HONNETH, 2003, p. 140)

Com a referida separação entre as esferas jurídica e da estima, cada contexto passa a ser regulado por um princípio distinto. A esfera jurídica, no entendimento de Honneth (2004), passa a ser orientado pelo “princípio da igualdade jurídica” (*principle of legal equality*), reconhecendo todas as pessoas independentemente de sua raça, gênero e estima social como membros livres e iguais, portadoras dos mesmos direitos e liberdades. Dadas as vulnerabilidades humanas para interagir nas relações jurídico-legais, uma teoria teleológica de justiça acredita que as instituições não somente devem reconhecer a igualdade jurídico-política de todos os concernidos, como também garantir as condições de possibilidade para que elas possam interagir como livre e iguais. Um ambiente saudável onde relações jurídicas saudáveis acontecem tendencialmente criam as bases para o florescimento de outra parte importante da autonomia: o chamado “autorrespeito” (ANDERSON & HONNETH, 2004).

Por fim, mas não menos importante, na esfera da estima social, as relações sociais da sociedade civil passam a ser coordenadas pelo “princípio do merecimento” (*principle of achievement*). Com destaque às relações de cooperação social, o mencionado princípio comanda o reconhecimento das contribuições sociais das pessoas na sociedade civil. No plano institucional, cabem às instituições garantir condições de possibilidade reais para que todas as pessoas – na condição de membros da cooperação social - possam encontrar na sociedade civil possibilidades efetivas de serem estimadas. De modo similar às outras esferas, relações saudáveis de estima na sociedade civil proporcionam o terreno para normalmente florescer uma última parte da autonomia: a “autoestima” (ANDERSON & HONNETH, 2004).

Somadas a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima, tem-se uma imagem normativa mais plena do processo de desenvolvimento da identidade das pessoas. Para uma teoria teleológica de justiça como a de Honneth, ao contrário da abordagem deontológica de Fraser, o desenvolvimento interno da autonomia das pessoas é tarefa fundamental das instituições. Isso porque ela parte de uma concepção mais qualitativa de autonomia interpretada em termos de “autorrealização” (cf. WERLE, 2016).

Embora o teórico crítico não tenha avançado mais substantivamente sua concepção teleológica de justiça – em comparação à obra magna de John Rawls (1999) – Axel Honneth (2004, 2003) coloca as bases normativas daquilo que poderia ser caracterizado uma “sociedade justa e boa”. Uma sociedade para ser considerada justa e boa deveria proteger

institucionalmente as principais esferas de socialização as quais pessoas vivem suas vidas: do amor, do respeito e da estima. Mais especificamente, no que se refere ao papel das instituições jurídico-políticas elas deveriam garantir as condições de possibilidade institucionais, ou melhor, “pré-condições” para que as pessoas pudessem se relacionar de forma qualitativamente boa nessas formas de socialização (cf. ANDERSON & HONNETH, 2004). Ao garantir condições de possibilidade para relações saudáveis de amor, de respeito e de estima, por conseguinte, criam-se as condições normalmente fundamentais para o desenvolvimento pleno das três autorrelações práticas identitárias: a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima (HONNETH, 2004, 2003).

In what has been said up to now I have already hinted in an indirect way at how I think of the normative justification for the idea that *the quality of social recognition relations should form the point of reference in a conception of social justice*. In doing this, for modern societies, I start with the premise that what social equality should be about is enabling the formation of personal identity for all members of society. For me this formulation is synonymous with the statement that it is the enablement of individual self-realization that comprises the actual goal of equal treatment of all subjects in our societies. The question now is how to get from such a (liberal) starting point to the normative conclusion that it is the quality of social recognition conditions which should represent the core of a political ethics or societal morality. My idea here, as already outlined, is that we should generalize our knowledge about the social preconditions for personal identity formation in a conception having the character of a theory of egalitarian moral practice. In such a conception, we express those conditions which we consider, to the best of our knowledge, to be indispensable to give every individual an equal chance of realizing his or her personality. (HONNETH, 2004, p.356, *itálicos meus*)

Uma vez apresentadas as linhas gerais do debate redistribuição e reconhecimento e dos modelos normativos de Nancy Fraser e Axel, agora, interessa-me um assunto em é possível adentrar naquilo que interessa particularmente o primeiro capítulo da tese: a recepção da teoria de justiça rawlsiana no referido debate. É sobre isso que as próximas seção estão dedicadas. Antes de introduzir propriamente as críticas de Nancy Fraser e Axel Honneth, é apresentada a crítica de Iris Young (1990). Isso porque essa crítica não somente abriu caminho para a insatisfação com as teorias distributivas de justiça - em especial, a teoria distributiva do filósofo de Harvard - como também influenciou o debate redistribuição e reconhecimento formulado por Fraser e Honneth.

1.2 CRÍTICA DO PARADIGMA DISTRIBUTIVO-ALOCATIVO DE IRIS YOUNG

Em sua obra magna, Iris Young estabelece as bases para as críticas ao modelo dominante em teorias de justiça: o modelo distributivo de John Rawls, que viria a influenciar grande parte da geração que se segue nos anos noventa²³. A filósofa norte-americana não somente critica o referido paradigma, como também avança uma proposta metodológica que presumidamente seria menos “universalista” e abstrata, e mais contextualista, colocando no centro das discussões de justiça social não uma teorização de princípios de justiça para a ordenação da estrutura básica da sociedade (como faz Rawls), sobretudo, uma investigação dos mais diversos contextos sociais de dominação e opressão – o que ela apresenta como as “estruturas sociais de poder” - que afetam de forma direta e substantiva a maneira concreta com a qual a estrutura básica da sociedade é organizada. Nesse sentido, na visão da autora, se o objeto de uma teoria de justiça for a estrutura básica da sociedade, ou seja, a estruturação do seu conjunto de principais instituições sociais (como acredita Rawls), então, a teoria normativa precisa se voltar mais seriamente para uma análise das estruturas e relações de poder que estão envoltas dentro do seu processo de tomada de decisão (YOUNG, 2006).

Em contraposição direta ao paradigma de justiça de John Rawls que, no seu entendimento, poderia ser caracterizado (corretamente) como o modelo dominante no cenário anglo-americano, a teórica crítica avança dois contrapontos. A *primeira crítica* se refere ao seu presumido reducionismo redistributivo, mais especificamente, a uma espécie de obsessão da justiça social acerca da distribuição de “coisas” – ou melhor, recursos e bens - a serem alocados de forma justa para pessoas interpretadas como “portadoras de coisas” (YOUNG, 1990). O que conduziria, por sua vez, a uma conseqüente negligência da investigação das estruturas institucionais e das relações de poder que determinam essa distribuição de recursos e bens. No entendimento da autora, o aspecto distributivo da justiça social em questão deveria ser interpretado como um processo de “alocação de bens materiais”:

I find two problems with the distributive paradigm. First, it tends to focus thinking about social justice on the allocation of material goods such as things, resources, income, and wealth, or on the distribution of social positions, especially jobs. This focus tends to ignore the social structure and institutional context that often help determine distributive patterns. Of particular importance to the analyses that follow

²³ Diz a autora: “While distributive issues are crucial to a satisfactory conception of justice, it is a mistake to reduce social justice to distribution.” (YOUNG, 1990, p. 15).

are issues of decision-making power and procedures, division of labor, and culture.
(YOUNG, 1990, p. 15, itálicos meus)

Ao definir a justiça em termos de distribuição-alocação de coisas, essa abordagem teria direcionado seu horizonte normativo para uma justa distribuição-alocação de bens e de recursos que, por sua vez, retira de foco uma análise anterior das reais estruturas sociais e dos contextos institucionais de poder que estruturam o “processo de tomada de decisão” (*decision-making*) dessa mesma divisão de recursos. Por conta disso, Young acredita que uma investigação mais apropriada de justiça social – cujo objeto seja a estrutura básica da sociedade - deveria levar mais seriamente em conta uma investigação paralela das estruturas de poder.

A *segunda crítica* reside no fato que os paradigmas distributivos dominantes de justiça social (como o de John Rawls) mesmo quando tentam endereçar recursos e bens ditos “não-materiais” em sua teoria, como no caso do autorrespeito (mas também das oportunidades sociais e do poder), acabam por encontrar entraves internos para desenvolver apropriadamente esses elementos.

Theorists frequently consider issues of the distribution of such nonmaterial goods as power, opportunity, or self-respect. But this widening of the concept of distribution exhibits the second problem with the distributive paradigm. (YOUNG, 1990, p. 16).

Mesmo que as abordagens distributivas (como a rawlsiana) sinalizem de forma positiva para elementos não-materiais, ainda assim, o modo como mobilizam esses assuntos não seria satisfatório e, pior, representa esses elementos de forma inapropriada (*misrepresent*)²⁴. Isso porque tratam esses elementos como “coisas estáticas” que poderiam ser individualizadas e portadas separadamente pelos indivíduos, ao invés de elementos constituintes das “relações sociais”. Como afirma Young: “[...] the concept of distribution represents them as though they were static things, instead of a function of social relations and processes.” (1990, p. 16, itálicos meus).

Em referência direta ao modo como a justiça rawlsiana teria trabalhado o bem-primário do autorrespeito (ou melhor, das bases sociais do autorrespeito), ao tentar dar um

²⁴ Para a autora, há uma representação errônea da maneira como esses bens não-materiais são tratados: “I find two problems with this distributive paradigm, which I elaborate in the next two sections. First, it tends to ignore, at the same time that it often presupposes, the institutional context that determines material distributions. Second, when extended to nonmaterial goods and resources, the logic of distribution *misrepresents* them.” (YOUNG, 1990, p.18, itálicos meus)

passo “para além dos bens materiais” (*beyond material goods*), o filósofo de Harvard esbarraria em sua própria lógica distributiva-alocativa que interpreta todos os bens e recursos não-materiais de uma forma bastante simplificada. Ou seja, Rawls teria supostamente reduzido esses bens à condição de “coisas” (*things*) ou “pacote de coisas” (*bundles*) que podem ser distribuídos-alocados com base num padrão estático. Ou seja, trata-se de algo que poderia ser distribuído-alocado de forma separada para cada um dos indivíduos através de um esquema institucional justo.

Some distributive theories of justice explicitly seek to take into account issues of justice *beyond the distribution of material goods*. They extend the distributive paradigm to cover such goods as *self-respect*, opportunity, power, and honor. Serious conceptual confusion results, however, from attempting to extend the concept of distribution beyond material goods to phenomena such as power and opportunity. *The logic of distribution treats nonmaterial goods as identifiable things or bundles distributed in a static pattern among identifiable, separate individuals*. The reification, individualism, and pattern orientation assumed in the distributive paradigm, moreover, often obscure issues of domination and oppression, which require a more process-oriented and relational conceptualization. (YOUNG, 1990, p.8, itálicos meus)

Com base na descrição do modo como esses elementos não-materiais são tratados na concepção distributiva de justiça, em especial de “justiça como equidade”, conduz Young a acreditar que haveria uma presumida negligência e distorção na maneira como os indivíduos e suas relações sociais estariam sendo caracterizados. Isso porque esses indivíduos estariam sendo caracterizados como portadores de coisas e suas relações sociais como interações entre aqueles que possuem mais coisas e outros que possuem menos. No caso do autorrespeito (ou melhor, das bases sociais do autorrespeito), a filósofa norte-americana não nega que alguns recursos e bens materiais seriam necessários para desenvolver esse senso “vivo” do valor de si, como pontuou corretamente John Rawls ao destacar que as bases sociais do autorrespeito seriam somente *um* dentre vários outros bens-primários fundamentais para desenvolver, em conjunto, os interesses mais fundamentais das pessoas: as faculdades morais.

Many writers on justice, to take a final example, not only regard self-respect as a primary good that all persons in a society must have if the society is to be just, but also talk of distributing self-respect. *But what can it mean to distribute self-respect? Self-respect is not an entity or measurable aggregate, it cannot be parceled out of*

some stash, and above all it cannot be detached from persons as a separable attribute adhering to an otherwise unchanged substance. Self-respect names not some possession or attribute a person has, but her or his attitude toward her or his entire situation and life prospects. While Rawls does not speak of self-respect as something itself distributed, he does suggest that distributive arrangements provide the background conditions for self-respect (Rawls, 1971, pp. 148-50). It is certainly true that in many circumstances the possession of certain distributable material goods may be a condition of self-respect. Self-respect, however, also involves many nonmaterial conditions that cannot be reduced to distributive arrangements (cf. Howard, 1985). (YOUNG, 1990, pp.26-27, itálicos meus)

Aqui reside outro contraponto de Young a Rawls. A teórica crítica acredita que “justiça como equidade” teria sido insuficiente na sua investigação das condições não-materiais de suporte ao autorrespeito. Ao passo que o filósofo de Harvard corretamente apontou que o desenvolvimento do autorrespeito passa também diretamente pela garantia institucional de recursos e bens materiais; contudo, teria ficado em aberto uma investigação mais robusta do desenvolvimento do autorrespeito como algo dependente do “processo social” pelo qual os agentes interagem nas suas relações cotidianas. Nesse sentido, estaria faltante em Rawls um entendimento mais consistente da importância das “relações sociais” para o desenvolvimento do autorrespeito das pessoas.

People have or lack self-respect because of how they define themselves and how others regard them, because of how they spend their time, because of the amount of autonomy and decision-making power they have in their activities, and so on. Some of these factors can be conceptualized in distributive terms, but others cannot. Self-respect is at least as much a function of culture as it is of goods [...]. *The point here is that none of the forms and not all of the conditions of self-respect can meaningfully be conceived as goods that individuals possess; they are rather relations and processes in which the actions of individuals are embedded.* (YOUNG, 1990, pp.26-27, itálicos meus)

Essa crítica de Iris Young ao filósofo de Harvard ocorre por conta da simpatia da autora, nos anos noventa, para com um conjunto de interpretações comunitaristas que denunciavam o suposto “atomismo social” da teoria distributiva rawlsiana (cf. MACINTYRE, 2007; SANDEL, 1998). Ao acompanhar as mencionadas teses comunitaristas, Young (1990) interpreta “justiça como equidade” como contendo uma concepção estática de *sociedade* e

“coisificadora” de *pessoa* as quais suas relações sociais girariam meramente em torno da distribuição-alocação de bens e recursos. Essa presumida imagem de sociedade e de pessoa escamoteia elementos qualitativos importantes que também estruturam as relações sociais como, por exemplo, os valores e a cultura. Ao ignorar isso, Rawls teria optado por uma imagem mais simplificadora das relações sociais que fosse útil para melhor se encaixar com sua concepção distributiva-alocativa. Comenta a autora em sua obra magna:

The paradigm assumes a single model for all analyses of justice: all situations in which justice is at issue are analogous to the situation of persons dividing a stock of goods and comparing the size of the portions individuals have. Such a model implicitly assumes that individuals or other agents lie as nodes, points in the social field, among whom larger or smaller bundles of social goods are assigned. *The individuals are externally related to the goods they possess, and their only relation to one another that matters from the point of view of the paradigm is a comparison of the amount of goods they possess.* The distributive paradigm thus implicitly assumes a *social atomism*, inasmuch as there is no internal relation among persons in society relevant to considerations of justice. (YOUNG, 1990, p.18, *itálicos meus*)

Contudo, é fundamental ser notado que em seus trabalhos posteriores, principalmente após a publicação do *Liberalismo Político* de John Rawls, Iris Young (1995) altera substancialmente seu tom crítico em torno do suposto atomismo social da justiça rawlsiana, substituindo por uma leitura muito mais generosa e próxima dos debates que ela mesmo defendera. Na nova leitura de Young (1995) de Rawls, a passagem da teoria da justiça para o liberalismo político deve ser interpretada como um “engenhoso” e considerável “avanço” normativo nos debates em justiça social²⁵. Isso porque, agora, a justiça rawlsiana deveria ser interpretada como uma tentativa de responder aos comunitaristas mostrando como sua concepção de justiça social não somente é “corporificada” e contextualista, sobretudo, capaz de endereçar os conflitos culturais e identitários de forma muito melhor do que seus adversários comunitaristas. Com a passagem para os escritos de justiça política, “justiça como equidade” teria se engajado em uma visão mais complexa de sociedade, de pessoa e das relações sociais. Mais ainda, Young (1995) reconhece que aquele protagonismo de outrora em torno da distribuição-alocação de coisas: dos recursos e bens passa a dar lugar para uma concepção de justiça mais sensível para lidar com as conflituosas relações sociais em torno de um pluralismo de “valores”,

²⁵ Trata-se de uma resenha escrita por Iris Young sobre o liberalismo político, cf. “Rawls's Political Liberalism” (1995).

“afiliações” e “lealdades” que divergem as pessoas no contexto de sociedades democráticas liberais. Curiosamente, se nos seus escritos dos anos noventa a autora estava mais próxima das teses comunitaristas, agora, Young parece estar mais aliada com as premissas rawlsianas do seu liberalismo político. Ao passo que os comunitaristas estariam presos a visões conciliatórias da cultura e da diferença, a justiça rawlsiana realmente teria levado devidamente em conta o fato da diversidade cultural e, sobretudo, do choque identitário entre grupos de pessoas que sustentam doutrinas abrangentes irreconciliáveis (sob o ponto de vista epistêmico e ético). Com a passagem para os escritos de justiça política, Rawls teria acertado o ponto a ser discutido por teorias de justiça na visão de Young (1995): trata-se de pensar os “desafios políticos” postos pela diferença cultural e identitária, e não de cair nas armadilhas de uma visão conciliatória e utópica das diferenças, como no caso de alguns dos comunitaristas.

Political Liberalism thus begins by taking the facts of social group membership seriously. Unlike some of the communitarian discussion, however, Rawls puts at the center of his political theory the fact that all modern societies contain a plurality of group commitments and affiliations. The problem of political justice becomes how to arrive at a conception of justice that specifies terms of cooperation among free and equal citizens who have differing and even incompatible group commitments and loyalties. (YOUNG, 1995, p. 182)

Agora, a crítica de Young ao teórico de Harvard se inverte. Se em sua obra magna dos anos noventa, a filósofa criticava a justiça rawlsiana pela sua presumida obsessão pela distribuição de coisas, o que por sua vez teria negligenciado uma visão mais complexa da sociedade, das pessoas e das suas relações sociais, agora, de modo contrário, Iris Young (1995) critica a justiça rawlsiana por seu excessivo protagonismo no debate do pluralismo cultural e de seus conflitos identitários em torno das doutrinas abrangentes. No seu entendimento, esse novo protagonismo veio às custas do ofuscamento das disputas materiais e dos recursos de poder nas sociedades democráticas liberais. Em que medida as críticas de Iris Young acertam ou erram, isso será trabalhado no segundo capítulo da tese.

1.3 CRÍTICA DA LIMITAÇÃO JURÍDICO-POLÍTICA DE AXEL HONNETH

Antes da contenda com o modelo deontológico de justiça proposto por Nancy Fraser (2003) no seu célebre debate redistribuição e reconhecimento, é interessante lembrar que

Axel Honneth (1991) se dedicou a discutir outra proposta deontológica de justiça, qual seja: “justiça como equidade” de John Rawls. Em seu “The Limits of Liberalism: on the Political-ethical discussion on Communitarianism” (1991), o teórico crítico alemão aponta o que considera ser os limites do liberalismo. Com destaque, os limites do liberalismo de John Rawls.

Seu interesse pela teoria rawlsiana não é fortuito, uma vez que uma série de autoras e autores caudatários da teoria crítica acompanharam de perto as discussões do seu principal expoente da época: Jürgen Habermas com John Rawls. Trata-se do famoso debate entre Rawls e Habermas (cf. FINLAYSON, 2019; FINLAYSON & FREYENHAGEN, 2011; MELO, 2011; WERLE, 2004; MCCARTHY, 1994; BAYNES, 1992). Outrossim, essa geração de Honneth também acompanhou de perto os desdobramentos de outro debate fundamental para as pesquisas em filosofia moral e política, qual seja: o debate entre liberais e comunitaristas que discutiu diretamente uma série de contendas em torno da tensa relação entre o justo (o correto) e o bem. Novamente, também tendo com base os textos de John Rawls (cf. FORST, 2002)²⁶. Nos anos oitenta, portanto, uma série de autores e autoras da teoria crítica desenvolveram suas pesquisas com base nesse cenário de discussões com a teoria de justiça rawlsiana. Nesse cenário, autores como Axel Honneth (1996, 1991), como também a filósofa Seyla Benhabib (1992) procuraram desenvolver suas propostas teóricas mantendo uma normatividade forte (como comanda a moralidade kantiana), mas muito mais contextualista do que seus antecessores, de modo tal a se manter mais entrelaçada com a eticidade das instâncias de socialização das pessoas, nas modernas sociedades liberais (cf. FORST, 2002).

Por um lado, pode-se interpretar os trabalhos encabeçados por essa geração da teoria crítica como um ganho teórico importante para efetuar uma espécie de assepsia de leituras bastante *subjetivistas* da ética. Como no caso de alguns teóricos liberais, por exemplo, que acreditavam que questões éticas deveriam ser deixadas puramente à cargo dos próprios indivíduos. Por se tratar de assuntos meramente “privados” que tocam nas preferências e nas concepções de bem dos próprios indivíduos, as questões éticas deveriam ser deixadas totalmente de fora dos assuntos da justiça política, como uma forma de proteger a liberdade dos indivíduos para formular, perseguir e revisar aquilo que eles próprios consideram uma vida boa. Quando interpretada meramente nesses termos, a ética se resumiria a uma discussão sobre preferências acerca de concepções de bem. Uma interpretação que é somente

²⁶ Cf. Honneth (1991), Benhabib (1992), Fraser (1997) e Forst (2002).

parcialmente verdadeira. Por outro lado, essa mesma geração de teóricas e teóricos críticos herdeiros da abertura intersubjetiva habermasiana também fazem uma assepsia numa leitura *acachapante* da ética. Isso porque, por exemplo, alguns comunitaristas teriam tratado as questões éticas com base numa leitura deveras enrijecida - e totalizante – das formas autênticas de vida. Nessa leitura acachapante, não haveria muito espaço para os intratáveis dissensos do significado de uma vida boa e, mais ainda, haveria uma grande lacuna para explicar os processos de transformação dos padrões de interação de social, ao longo do tempo. Para tentar encontrar uma via de meio entre o subjetivismo ético (que deixava as questões éticas puramente à cargo dos próprios indivíduos, como mera questão de preferências particulares) e da rigidez comunitarista (que tratava as questões de bem, da cultura e das formas de vida de forma acachapante), teóricos críticos como Axel Honneth (1991) procuraram na tradição do jovem Hegel uma maneira de investigar como: (a) os padrões de reconhecimento já institucionalizados na sociedade tendencialmente moldam a maneira como os indivíduos se relacionam entre si (com base em expectativas normativas de comportamento: de amor, de respeito e de estima), (b) e como o cumprimento ou desrespeito desses padrões tende afetar diretamente o modo como os indivíduos aprendem a referir a si mesmos, i.e., sua autorrelação prática (afetando a formação da sua identidade: da autoconfiança, do autorrespeito e da autoestima) e, mais ainda, (c) como esses padrões de reconhecimento já institucionalizados não devem ser interpretados como padrões estáticos, mas como dinâmicos. Isso porque eles tendem a se transformar nas sociedades liberais modernas, ao longo do tempo, quando experiências coletivas de sofrimento e indignação conseguem ser traduzidas numa linguagem de justiça social capaz de remodelar a estruturação institucional da sociedade²⁷. Com base nesse contexto, é possível retornar ao texto onde Honneth discute os reais limites do liberalismo de Rawls.

Em seu “The Limits of Liberalism” (1991) o filósofo alemão defende que boa parte das críticas comunitaristas endereçadas ao liberalismo rawlsiano erravam no real ponto que deveria ser objetado a Rawls e, sobretudo, descartavam a importância da esfera jurídico-política como parte importante para o desenvolvimento da autonomia individual das pessoas.

²⁷ Axel Honneth (2003) argumenta que a justiça rawlsiana - ao menos o “primeiro Rawls” (*early Rawls*) – teria sinalizado de forma favorável para um diálogo mais generoso entre a formalidade da moral e a substancialidade da ética, ou melhor, entre aquilo que é moralmente justo (o correto) e a estrutura formal de uma vida boa. Desse modo, ela teria acenado de forma favorável para o debate das condições sociais para que cada indivíduo possa ter chances efetivas de desenvolver sua personalidade – portanto, de se autorrealizar - como mostra o caso das bases sociais do autorrespeito. Contudo, o ponto não é saber se Rawls tem ou não uma dimensão de reconhecimento na sua teoria, sobretudo, “[...] whether Rawls’s theory of justice can accommodate these considerations adequately” (ANDERSON & HONNETH, 2004a, p. 138).

No entendimento de Honneth (1991), alguns comunitaristas não teriam compreendido a importância moral do processo de “individualização” nas modernas sociedades liberais (cf. MACINTYRE, 2007; SANDEL, 1998). Esse processo de individualização promove uma importante abertura para a proteção jurídico e política das pessoas para que pudessem formular e perseguir suas próprias concepções de bem, ao longo de uma vida. Honneth (1991) argumenta que Sandel (1998), por exemplo, não teria entendido devidamente o significado da tese da prioridade dos direitos e liberdades individuais sobre o bem na concepção de “justiça como equidade”. Para tanto, o teórico crítico alemão mostra que não se trata de uma *prioridade empírica* das garantias legais das pessoas, i.e., do seu conjunto fundamental de direitos e liberdades individuais frente ao “bem” e aos “valores qualitativos” dos indivíduos em comunidade; mas se trata de uma *prioridade normativa* que torna possível legalmente as condições de possibilidade jurídicas e políticas para que as próprias pessoas possam avaliar, revisar e perseguir suas próprias concepções de bem, ao longo de uma vida. Mesmo que as pessoas estejam de fato radicalmente situadas em comunidades culturais desde a ocasião de seu nascimento, ainda assim, a tese da prioridade normativa dos direitos e liberdades individuais quer garantir as condições de possibilidade institucionais para que as pessoas possivelmente possam – de forma livre e autônoma - revisar e até mesmo criticar as concepções de bem e formas de vida que circulam em sua comunidade.

The legal guarantee of personal autonomy is not something which stands in the way of the intersubjective process of personal identity formation, but rather, conversely, first makes it feasible in society. Without a certain measure of economic prosperity and without legally guaranteed basic liberties the individual subject would not be in a position in the first place to deal with alternative ideas of the good without being subject to external constraint and if necessary to derive benefit from them for his own life plan. (HONNETH, 1991, p.23)

Além de não ter interpretado na sua melhor forma a importância das garantias jurídicas e políticas para o processo de individualização nas modernas sociedades liberais, e de seu lugar numa concepção normativa de justiça, algumas das outras teses comunitaristas também falharam ao ignorar a guinada contextualista da teoria de justiça rawlsiana em seus escritos de justiça política. Para tanto, Honneth (1991) mostra como “justiça como equidade” teria tentado afastar-se dos fantasmas metafísicos que presumidamente rondavam sua concepção de pessoa e de sociedade na TJ. Nesses novos escritos, o filósofo de Harvard apresenta seu

conjunto principal de concepções normativas de forma mais situada e coerente com as ideias intuitivas já presentes nas democracias ocidentais.

This may help to explain the direction which Rawls took when he further developed his conception of the “theory of justice”. Although he does not renounce the proceduralist construction of an “original position”, he nevertheless moves towards a new interpretation in which the value of the construction for the justifications of the principles of justice is treated in more communitarian terms. In “Justice as Fairness: Political Not Metaphysical”, an essay of central importance for this development in his theory, 14 Rawls initially emphasizes that his conception of justice is context-specific. The conception is thought of as a “political”; not a “metaphysical” project: “it starts from within a certain political tradition”, namely the political tradition of Western democracies. It should be noted that this assertion runs against the grain of Rawls prior understanding of his theory. 15 The ideal person which forms the normative basis of the theory is not some abstract subject furnished with certain abilities; rather, the subject involved is the “normal” citizen of a Western democracy. In line with the communitarian approach, moral persons are now introduced as “situated” subjects who share common convictions. (HONNETH, 1991, p.24)

Contudo, ao passo que Rawls “situa” sua concepção de pessoa, ainda assim, isso não seria suficiente para tornar sua concepção de autonomia suficientemente intersubjetiva e plena (cf. ANDERSON & HONNETH, 2004).

Na condição de um liberal hegeliano, Axel Honneth não descarta a importância fundamental dos direitos e das liberdades individuais nas modernas sociedades liberais. Para ele, trata-se de um progresso moral das sociedades que não deve ser descartado em hipótese alguma. Ao defender “justiça como equidade” de algumas das teses comunitaristas, o objetivo do teórico crítico certamente não era salvar a metodologia construtivista rawlsiana; ao contrário, seu propósito era indicar aos comunitaristas, como Sandel (1998) e MacIntyre (2007), que suas críticas apontavam para a direção errada. Ao invés de ir contra as ideias de liberdade e de autonomia individual, caricaturando a esfera jurídica como uma espécie de mal a ser combatido e substituído por uma imagem mais orgânica de comunidade; ao contrário, é necessário expandir as esferas da justiça para além da esfera jurídica-política, aprofundando as demais condições de possibilidade para que as pessoas possam efetivamente agir como livres e autônomas em um sentido mais pleno (cf. ANDERSON & HONNETH, 2004).

Para Honneth (1991), no mesmo lugar onde residem as presumidas vantagens da teoria liberal rawlsiana, ao mesmo tempo, ali também estão suas limitações. Ao passo que “justiça como equidade” é virtuosa por defender a liberdade e a autonomia individual como os valores fundamentais da modernidade; ao contrário, sua fraqueza é ter se prendido somente à esfera jurídico-política da socialização humana. Outrossim, isso vem às custas de uma consequente imagem reduzida da autonomia limitada ao autorrespeito, ignorando as dimensões da autoconfiança e da autoestima. Para tanto, é necessário resgatar um sentido interno da autonomia que seja mais pleno. Mesmo que John Rawls tenha “tropeçado” (*stumbled*) nas ideias de autoestima e de autorrespeito – um vocabulário normalmente típico de abordagens mais qualitativas da autonomia – ainda assim, o teórico crítico acredita que o filósofo de Harvard não poderia ter explorado essas ideias de forma apropriada por faltar a ele uma interpretação mais intersubjetiva e qualitativa da autonomia.

For the very reason that liberalism has categorically uncoupled moral subjects from all intersubjectively shared references to values, it cannot adequately clarify those social preconditions under which these subjects can individually put the liberties which are legally accorded to them into practice. Rawls will have to concede that this is lacking in liberalism. After all, he stumbled upon the necessary connection between self-realization and commonly-shared values when devising his concept of “self-esteem”. However, he can now, in return, put the question to the communitarians as to which normative principles they can deploy in order to provide justifications for distinguishing between right and wrong notions of the good life. (HONNETH, 1991, p. 29)

Essa preocupação para com o modo como a autonomia é trabalhada nos modelos deontológicos de justiça também pode ser constatada numa das objeções de Honneth (2003) endereçada a Nancy Fraser (2003). A crítica se refere à imediata passagem que a autora efetua entre “autonomia individual” e “participação social” em seu modelo de status.

It is the case that both Fraser and I proceed from the idea that, under the conditions of modern societies, every conception of justice must have an egalitarian character from the start, in the sense that all members of society regard one another as having equal rights and each is therefore accorded equal autonomy. But the difference between our approaches consists essentially in the fact that *Fraser moves immediately from this starting point in individual autonomy to the idea of social participation*, while I move from individual autonomy first to the goal of the most

intact possible identity-formation, in order to then bring in principles of mutual recognition as that goal's necessary presupposition. (HONNETH, 2003, p.176, *itálicos meus*).

Ao fazer essa rápida movimentação, o teórico crítico afirma que a autora já toma como dada a formação identitária da autonomia individual dos participantes que os capacita para a interação social como pares. Contudo, como já visto, essa passagem não é tão simples assim. Por conta disso, Honneth (2003) acredita que uma teoria de justiça vinculada com uma teoria do reconhecimento conseguiria tratar de forma esses assuntos em comparação aos teóricos deontológicos. Isso porque seu modelo defende um suporte institucional mais substantivo para a formação identitária da autonomia. Portanto, a autonomia não deve ser tratada somente como uma “pré-condição” normativa para a participação social (como faz presumidamente Fraser e Rawls), como também sua formação identitária representa a “finalidade” de uma teoria teleológica de justiça²⁸. Quando interpretado nesses termos, as instituições devem proteger as pessoas das mais diversas formas de vulnerabilidades que podem afetar a formação *plena* da sua autonomia.

Na condição de um liberal hegeliano, o filósofo alemão concorda que toda teoria igualitária de justiça – como a de Fraser (2003) e de Rawls (1999) – devem partir da “liberdade” e da “autonomia individual” na condição dos dois valores fundantes das sociedades modernas (cf. HONNETH, 2014, 2004, 2003). Portanto, autonomia e liberdade são “pontos de partida” (*starting points*) de toda e qualquer abordagem normativa que compartilha do pressuposto que ainda somos herdeiros do projeto da modernidade (HONNETH, 2003). Seja liberais kantianos, seja liberais hegelianos, ambos possuem como horizonte normativo uma sociedade entre livres e iguais centrada na autonomia. Suas discordâncias não residem no conjunto de valores que sustentam as sociedades modernas: liberdade e autonomia, mas no modo como as principais instituições interpretam essas duas ideias centrais, e até que ponto elas (as instituições) podem efetivamente atuar para proteger as pessoas contra vulnerabilidades que normalmente tendem afetar o real usufruto de uma vida livre e autônoma, ao longo do tempo.

Axel Honneth, Nancy Fraser e John Rawls possivelmente não discordariam que a autonomia individual representa um dos valores fundamentais das sociedades modernas

²⁸ Para Anderson & Honneth: “One of liberalism’s core commitments is to safeguarding individuals’ autonomy. And a central aspect of liberal social justice is the commitment to protecting the vulnerable. Taken together, and combined with an understanding of autonomy as an acquired set of capacities to lead one’s own life, these commitments suggest that liberal societies should be especially concerned to address vulnerabilities of individuals regarding the development and maintenance of their autonomy.” (2004, p.127).

liberais, contudo discordariam no modo como as instituições deveriam tratar desse valor. Para Fraser (2003), de forma bastante explícita, uma concepção deontológica de justiça não deve interpretar a autonomia individual como autorrealização identitária (como o faz Honneth), mas como a faculdade de autodeterminação prática normativamente pressuposta pelas instituições. Isso significa que, sob o ponto de vista da concepção deontológica de justiça de Fraser, por mais que os aspectos psicológicos sejam partes importantes da vida cotidiana (como o autorrespeito, a autoestima, etc.), a estrutura institucional não deve estar estruturada para ter como horizonte normativo o florescimento identitário da autonomia das pessoas. De forma próxima a Fraser, Vita (2014) argumenta que essa postura poderia gerar um paradoxo nas sociedades liberais: o uso da autoridade do poder institucional para obrigar as pessoas a serem livres e autônomas. Tanto Fraser (2003) como Vita (2014) poderiam concordar que o que as instituições podem - e devem – fazer numa abordagem deontológica de justiça é apoiar-se no pressuposto normativo que as pessoas são portadoras de razão prática. Ou seja, as pessoas já são consideradas como capazes de orientar sua ação a partir de uma deliberação racional e refletida, inclusive, de estarem dispostas ao jogo de dar e oferecer razões segundo uma gramática da justiça, ao menos no plano normativo.

Essa formulação deontológica mais *inflexível* como formulada por Fraser (2003) certamente não convence Honneth (2003). Por conta disso, o autor retorna à “justiça como equidade” de John Rawls para mostrar que há outras concepções de justiça deontológicas talvez mais *porosas* que não descartam completamente as questões de formação identitária (como Fraser). Um bom exemplo é o caso do autorrespeito na teoria rawlsiana (ou melhor, das bases sociais do autorrespeito) e seu uso da psicologia moral numa teoria deontológica de justiça.

All these questions impose themselves because Fraser introduces her concept of "participation" without considering the functions it has to fulfill in view of the social preconditions of individual autonomy. Only a careful analysis of the connection between the realization of autonomy and forms of social interaction could have prevented this under-specification of her central normative concept. *We need only recall the moral-psychological lengths John Rawls goes to when introducing the basic good of "self-respect" in his Theory of Justice to show the full extent to which normative theory depends on precisely the kinds of identity- and personality-theoretical set-pieces Fraser calls into question.*⁸² As soon as a theory of justice, starting from an egalitarian idea of individual autonomy, is to be developed that also includes substantive principles, we depend upon theoretical bridging arguments,

with which either stipulated goals or conditional relations can be systematically justified. (HONNETH, 2003, p.179).

Como será visto adiante, Honneth está correto ao notar que a teoria de justiça deontológica rawlsiana seria muito mais porosa para as questões identitárias da formação da autonomia (do senso “vivo” do valor de si), bem como do uso da psicologia em comparação aos trabalhos de Nancy Fraser, principalmente, quando tomado em consideração a contestada Parte III da TJ (cf. terceiro capítulo)²⁹.

A relação entre autonomia individual e o autorrespeito é explorada de forma mais aprofundada por Axel Honneth em “Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice” (2004), artigo escrito com Joel Anderson. Agora, de forma mais sofisticada, a concepção normativa de John Rawls é apresentada como a abordagem de tradição analítica liberais mais avançada para defender as “condições materiais e institucionais para autonomia” que se tem até então. Mais ainda, Anderson e Honneth são taxativos ao notar que a teoria de justiça do filósofo de Harvard teria “recursos impressionantes” para tratar das necessidades de reconhecimento, como mostra o caso do autorrespeito:

Rawls does have impressive resources for accommodating the sorts of points we have been making. Indeed, Rawls’s discussion of self-respect already suggests that the parties in the original position must be aware of some of their needs for recognition. For it makes sense for parties to include the basic intersubjective good of self-respect in their deliberations over the basic structure of a just society only if they already understand that the conception and pursuit of their life-plans depend fundamentally on the esteem of others. (ANDERSON & HONNETH, 2004, p.142)

Embora considerem que a justiça rawlsiana tenha instrumentos impressionantes para tratar dessas questões, ainda assim, os autores acreditam que ela precisaria ser substancialmente revisada para acomodar de forma apropriada as necessidades de reconhecimento. Essa tarefa de modificação seria tão substantiva, no entendimento dos autores, a ponto de conduzir para uma mudança radical do seu paradigma metodológico construtivista.

No entendimento de Miriam Bankovsky (2011), somado os artigos e as obras aos quais Honneth discute os trabalhos de John Rawls, é possível sintetizar suas críticas ao

²⁹ Vita (2014) parece reconhecer que, embora não haja em Rawls uma defesa forte da formação da autonomia individual como em Honneth; não obstante, haveria certa porosidade em “justiça como equidade” para lidar com essas questões. Outros intérpretes como Bankovsky (2011), ao contrário, são mais taxativos em argumentar que haveria mais aproximações entre Honneth e Rawls do que imaginava o teórico crítico. Até mesmo, como argumenta Bercuson (2014), haveria aproximações de Rawls com questões postas por Hegel e Rousseau.

filósofo de Harvard na descrição de três presumidas deficiências da justiça rawlsiana para lidar de forma plena com a relação entre justiça e reconhecimento. *Primeiro*, em relação a sua concepção de pessoa, Honneth acredita que a justiça rawlsiana ainda estaria muito presa a uma interpretação “individualista de autonomia” provinda da tradição liberal. Mesmo sendo mais sofisticada em sua formulação em comparação aos seus antecessores, ainda assim, “justiça como equidade” teria reduzido a autonomia ao exercício exclusivo do autorrespeito. Ao fazer isso, Honneth considera que a justiça rawlsiana desconsidere uma versão mais “plena de autonomia” (*full autonomy*) que perpassa duas outras componentes, quais sejam: a autoestima e a autoconfiança. *Segundo*, no que se refere ao domínio do seu objeto (*object-domain*), Honneth acredita que essa visão mais individualista de autonomia presa ao autorrespeito teria como consequência uma análise mais limitada das “vulnerabilidades” que podem afetar a autonomia. Por se concentrar no autorrespeito, a justiça rawlsiana dá muita centralidade ao desrespeito jurídico e político dos direitos e das liberdades. O que não está errado, contudo uma visão muito parcial das vulnerabilidades. Ao fazer isso, “justiça como equidade” provaria ser ainda uma abordagem focada exclusivamente em direitos (*rights-based approach*) perdendo de vista outras formas de desrespeitos e humilhação que também normalmente afetam a autonomia, ao longo de uma vida. Com isso, embora a teoria deontológica rawlsiana seja mais sofisticada do que seus antecessores, ela ainda seguiria presa à clássica imagem liberal da liberdade negativa que aposta suas fichas na ausência de empecilhos jurídicos para o exercício da autonomia. Por fim, a *terceira* limitação diz respeito ao seu método normativo. Nele, o construtivismo da justiça rawlsiana não conseguiria dar pleno destaque aos elementos intersubjetivos das relações humanas como, por exemplo, no presumido caso da “posição original” que ignora uma imagem mais complexa tanto da psicologia humana, como também de uma forma mais intersubjetiva de se pensar o procedimento para escolha de princípios de justiça adequados para todos os concernidos. Em que medida as críticas de Honneth atingem a teoria rawlsiana, isso será trabalhado no terceiro capítulo da tese.

1.4 CRÍTICA DO REDUCIONISMO-REDISTRIBUTIVO DE NANCY FRASER

Embora desde seus primeiros escritos a filósofa norte-americana Nancy Fraser se debruce sobre os assuntos de justiça social, não é novidade sua pouca simpatia com o projeto teórico de John Rawls (cf. FRASER & JAEGGI, 2018). Isso porque, a autora se considera herdeira da linhagem hegeliana de esquerda, na medida em que o filósofo da TJ estaria

enquadrado como um herdeiro da filosofia kantiana. Muito embora Fraser sempre tenha procurado se colocar em contraponto com a concepção de justiça rawlsiana, certamente, não é possível negar que os trabalhos do referido autor tenham grande impacto em suas produções. Por exemplo, é possível encontrar semelhanças de família entre sua descrição deontológica de justiça social e da justiça rawlsiana: como no caso da separação entre moral e ética, na descrição da prioridade do correto sobre o bem, no seu ceticismo em relação aos assuntos de autorrealização, sua desconfiança com o uso do poder político para interferir diretamente na formação identitária dos indivíduos preferindo uma investigação acerca das desigualdades moralmente arbitrárias, como as desigualdades de status social, etc.³⁰

No debate redistribuição e reconhecimento, mais especificamente, ao apresentar aquelas que seriam as respectivas “origens” (*provenances*) contemporâneas de cada um dos paradigmas teóricos em disputa, é possível encontrar sua interpretação da obra rawlsiana. Por um lado, o paradigma do reconhecimento tem como fonte os trabalhos dos neo-hegelianos Charles Taylor (1994, 1991, 1979) e Axel Honneth (1996). Por outro lado, o paradigma da redistribuição não tem somente uma única influência, sobretudo, Fraser descreve sua dupla influência. Se, por um lado, é possível notar a influência da tradição marxiana no ambiente acadêmico europeu; por outro lado, é notória a pervasividade da tradição analítica liberal no contexto anglo-americano. Em especial, a filósofa destaca os trabalhos de John Rawls e Ronald Dworkin, nos anos 70 e 80, como os dois proeminentes influenciadores de uma geração de teóricos da dimensão redistributiva da justiça no que se refere ao paradigma anglo-americano. Fraser não somente se refere a ambos os autores como paradigmas teóricos da dimensão redistributiva da justiça, como também elogia seus referidos trabalhos como “sofisticadas teorias de justiça distributiva”:

“Redistribution” comes from the liberal tradition, especially its late-twentieth-century AngloAmerican branch. In the 1970s and 80s this tradition was richly extended as “analytic” philosophers such as John Rawls and Ronald Dworkin developed *sophisticated theories of distributive justice*. Seeking to synthesize the traditional liberal emphasis on individual liberty with the egalitarianism of social

³⁰ Em seus trabalhos mais recentes, Fraser é enfática ao distanciar sua teoria normativa de justiça dos modelos liberais, como de John Rawls (FRASER & JAEGGI, 2018). Ela explica que seu propósito nunca fora construir uma teoria deontológica de justiça apartada da sua crítica do capitalismo. Em seu debate com Honneth, Fraser afirma que teria construído uma teoria normativa de justiça a partir do diagnóstico da mudança da cultura política das sociedades capitalistas contemporâneas. Fraser deixa claro, portanto, que a crítica do capitalismo sempre esteve presente como assunto central em todas suas análises teóricas.

democracy, they propounded new conceptions of justice that could justify socio-economic redistribution.” (FRASER, 2003, p.10, *itálicos meus*).

Duas seriam as razões para o referido elogio da tradição anglo-americana. A *primeira* razão é que Fraser (2003) teria interpretado essas novas abordagens liberais como tentativas de expandir os assuntos distributivos da justiça social para além da garantia equitativa de um conjunto fundamental de direitos e de liberdades individuais, como teria sido o caso do contratualismo clássico. As novas abordagens distributivas liberais, por sua vez, procuraram reconciliar de modo mais substantivo - em comparação aos seus antecessores – a dimensão material e econômica da justiça como algo fundamental para o avanço das democracias liberais, ao longo do tempo. Uma *segunda* razão pode ser citada como motivo para o referido elogio. Em notas de rodapé, Nancy Fraser (2003, 1997) comenta que, para além da dimensão econômica avançada pelas novas abordagens distributivas liberais, algumas dessas abordagens flertaram e acenaram de forma bastante positiva para a dimensão do reconhecimento da justiça. Ela cita como exemplo o caso das “bases sociais do autorrespeito” na justiça rawlsiana e o “senso de si” no paradigma das capacidades de Amartya Sen. Em referência direta aos trabalhos de Rawls e de Sen, a filósofa norte-americana afirma em nota de rodapé em seu “Justice Interruptus” (1997) que:

Although I here classify all these writers as theorists of distributive economic justice, it is also true that most of them have some resources for dealing with issues of cultural justice as well. Rawls, for example, treats "the social bases of self-respect" as a primary good to be fairly distributed, and Sen treats a "sense of self" as relevant to the capability to function. (FRASER, 1997, p. 33)

Em seu debate com Honneth, Fraser acrescenta também o caso do “valor moral equitativo das pessoas” na teoria distributiva de justiça de Ronald Dworkin. Em nota de rodapé, comenta a autora:

34 John Rawls, for example, at times conceives "primary goods" such as income and jobs as "social bases of self-respect," while also speaking of self-respect itself as an especially important primary good whose distribution is a matter of justice. Ronald Dworkin, likewise, defends the idea of "equality of resources" as the distributive expression of the "equal moral worth of persons." Amartya Sen, finally, considers both a "sense of self" and the capacity "to appear in public without shame" as

relevant to the "capability to function," hence as falling within the scope of an account of justice that enjoins the equal distribution of basic capabilities. [...]" (FRASER, 2003, pp. 99-100, *itálicos meus*)

Como visto, Nancy Fraser (2003, 1997) interpreta generosamente as novas abordagens analíticas liberais, como as de John Rawls, Amartya Sen – e até mesmo a de Ronald Dworkin – como sofisticadas teorias de justiça justamente por conta da dupla constatação já mencionada: (a) primeiro, as novas abordagens liberais empurram a própria tradição liberal para além da garantia institucional de um conjunto fundamental de direitos e liberdades individuais, caminhando em direção à dimensão econômica da justiça social como algo também fundamental para a realização de uma sociedade democrática liberal, ao longo do tempo; (b) segundo, algumas das novas teorias liberais ainda conseguem acenar de modo positivo para a dimensão do reconhecimento, como no caso das bases sociais do autorrespeito de Rawls, do valor moral das pessoas de Dworkin e do senso de si de Sen³¹. Em resumo, Nancy Fraser concordaria com Iris Young (1990) na tese que há nessas novas teorias liberais anglo-americanas uma tendência para tratar da dimensão do reconhecimento; contudo, ainda de modo muito tímido e até mesmo insuficiente. Trata-se de um viés normativo de reconhecimento bastante fraco e modesto que acena meramente de modo favorável para uma outra dimensão da justiça que soma à econômica e aos direitos e liberdades fundamentais (cf. YOUNG, 1990; FRASER, 2003).

Certamente, uma coisa é reconhecer a existência dessa dimensão de reconhecimento. Outra pergunta muito diferente é se essas novas abordagens liberais teriam “instrumentos teóricos adequados” para lidar com essa dimensão da justiça social, como pergunta Fraser (2003). Para a teórica crítica norte-americana, a resposta é negativa. Embora as novas teorias liberais consigam capturar a existência dessa dimensão de reconhecimento em suas teorias de justiça (como no caso das bases sociais do autorrespeito de Rawls), ainda assim, elas falham. Isso porque as novas teorias liberais ainda se encontram muito presas à “unidimensionalidade” de seus paradigmas normativos, qual seja: o paradigma redistributivo de justiça. Nesse sentido, Fraser (2003) acredita que as novas abordagens liberais devem ainda ser enquadradas como teorias de justiça “monistas”, ou seja, teorias de justiça concentradas em somente um único paradigma de justiça social, mesmo que tenham acenado

³¹ Na medida em que Fraser acerta em apresentar os trabalhos de Rawls e Sen como dois exemplos de como as novas teorias liberais se tornaram mais complexas em comparação aos liberais clássicos para trabalhar assuntos de reconhecimento; contudo, há ressalvas quanto aos trabalhos de Dworkin. Para Anderson (1999), por exemplo, a teoria liberal de Dworkin poderia ser caracterizada como o puro paradigma distributivista contemporâneo.

de forma tímida para a dimensão do reconhecimento. O fato de serem teorias de justiça voltadas para o paradigma redistributivo não é o problema. Seu problema reside em estarem excessivamente centradas nesse paradigma. Ao fazer isso, mesmo a teoria rawlsiana acaba reduzindo tudo aquilo que não é um recurso econômico ou um direito à mesma lógica da redistribuição de recursos e de bens econômicos (algo um tanto próximo da crítica de Young, por exemplo). Essa limitação toca na “questão da redução”, o que na presente tese é designado de *crítica do reducionismo-redistributivo* de Nancy Fraser:

The question of reduction must be considered from two different sides. From one side, the issue is whether standard theories of distributive justice can adequately subsume problems of recognition. In my view, the answer is no. To be sure, many distributive theorists appreciate the importance of status over and above material well-being and seek to accommodate it in their accounts.³⁴ But the results are not wholly satisfactory. (FRASER, 2003, p. 34, *itálicos meus*).³²

As desigualdades de status social, por exemplo, seriam reduzidas à condição de subprodutos da “má-distribuição” de recursos. Para Fraser (2002), isso significaria reduzir as discussões de igualdade e desigualdade de status à dimensão redistributiva da justiça. Por sua vez, isso retiraria de rota uma interpretação mais complexa e apropriada dessas questões.

Considere o caso citado por Fraser (2003) do banqueiro negro de Wall Street que não consegue embarca no taxi por conta de os taxistas preferirem embarcar pessoas brancas ao invés de negras. Dado um padrão cultural discriminatório largamente compartilhado na esfera pública dessa sociedade, os taxistas consideram que pessoas brancas sejam geralmente mais confiáveis em comparação a pessoas negras. Portanto, eles se sentem mais seguros embarcando brancos. Em situações como essas, Fraser (2003) acredita que as mencionadas novas teorias liberais de justiça – como a rawlsiana - encontrariam limites para endereçar esse fenômeno de modo apropriado. Aqui, não parece se tratar de um caso de direitos e liberdades fundamentais sendo afetados individualmente, tampouco parece ser o caso de uma injustiça econômica. Em que sentido, portanto, esse caso poderia ser representado como uma injustiça?

³² O problema do reducionismo não é somente aplicado às novas teorias liberais anglo-americanas, como também aos teóricos do reconhecimento. Diz ela: “What, then, of the other side of the question? Can existing theories of recognition adequately subsume problems of distribution? Here too, I contend the answer is no. To be sure, some theorists of recognition appreciate the importance of economic equality and seek to accommodate it in their accounts. But once again the results are not wholly satisfactory. Axel Honneth, for example, assumes a reductive culturalist view of distribution. Supposing that all economic inequalities are rooted in a cultural order that privileges some kinds of labor over others, he believes that changing that cultural order is sufficient to preclude maldistribution.³⁶ (FRASER, 2003, pp. 34-35.

No entendimento de Fraser (2003), o exemplo do banqueiro negro de Wall Street mostra a existência de um padrão de valoração cultural que subordina o status dos indivíduos negros, o que os impedem de interagir de forma paritária na sociedade. Mais especificamente, trata-se de empecilho enrustado na cultura da sociedade civil: um padrão de valoração cultural racista e discriminatório institucionalizado na sociedade. Teorias de justiça reduzidas ao paradigma da redistribuição econômica – como no caso das novas teorias liberais e do marxismo ortodoxo - encontrariam dificuldades para lidar com formas de injustiça cultural (de não reconhecimento). Isso porque as desigualdades de status social baseadas em padrões culturais subordinatórios dificilmente poderiam ser explicadas somente com o uso critérios de uma justa distribuição de direitos e liberdades fundamentais e de recursos econômicos. No caso do banqueiro negro de Wall Street, por exemplo, essa forma de desigualdade de reconhecimento não poderia ser remediada meramente com base na garantia de recursos econômicos (como renda e riqueza) ou de direitos e liberdades fundamentais. Para tanto, comenta a autora:

To handle such cases, a theory of justice must reach beyond the distribution of rights and goods to examine *institutionalized patterns of cultural value*; it must ask whether such patterns impede parity of participation in social life.³⁵ (FRASER, 2003, p. 34, itálicos).

Para dar conta de desigualdades culturais, as teorias de justiça deveriam expandir seu paradigma redistributivo para incluir outro: o paradigma de reconhecimento. Esse paradigma seria capaz de investigar de modo apropriado os padrões de valoração cultural na sociedade. Mais especificamente, trata-se de saber quando padrões culturais institucionalizados podem ser considerados justos ou subordinatórios para com as pessoas e seus grupos, criando condições de possibilidade ou empecilhos para que as pessoas possam interagir como pares na vida social.

No que se refere às bases sociais do autorrespeito, Fraser (2003) considera que a justiça rawlsiana acertou ao mostrar que o mencionado bem-primário pode ter conexões com a dimensão redistributiva da justiça social. Como afirma a autora: “[...] Rawls, for example, at times conceives "primary goods" such as income and jobs as "social bases of self-respect" [...]” (FRASER, 2003, p. pp. 99-100, itálicos meus). O fato de conectar as bases sociais do autorrespeito com a dimensão econômica da justiça não é o problema. Na verdade, esse acoplamento é uma virtude teórica quando interpretado a partir de uma relação de

complementaridade entre paradigmas de justiça distintos, e não necessariamente de uma relação de exclusão. Contudo, na medida em que as bases sociais acenam para a dimensão do reconhecimento, por outro, não há uma exploração apropriada analiticamente dessa dimensão. E, por isso, Fraser (2003) acredita que a teoria de justiça rawlsiana deveria ser interpretada como um paradigma monista de justiça social. Seu monismo redistributivo acaba por neutralizar o paradigma do reconhecimento. Como visto, para ela somente esse último paradigma seria capaz de lidar apropriadamente com os padrões de valoração cultural institucionalizados na cultura da sociedade. A teoria de justiça rawlsiana acaba por tratar bens-primários próprios da dimensão do reconhecimento com base na lógica da redistribuição de bens e de recursos. Nesse sentido, Fraser a classifica como um paradigma de justiça que poderia ser enquadrado como “economicista” e “legalista”:

Most such theorists assume *a reductive economic-cum-legalistic view of status*, supposing that a just distribution of resources and rights is sufficient to preclude misrecognition. In fact, however, as we saw, not all misrecognition is a by-product of maldistribution, nor of maldistribution plus legal discrimination. (FRASER, 2003, p. 34, *itálicos meus*).

Decerto, recursos e bens econômicos, assim como um conjunto de direitos e liberdades fundamentais são elementos necessários numa concepção de justiça social, mas não suficientes. Por essa razão, uma teoria da justiça deveria ser capaz de se mover para além do paradigma redistributivo adentrando na dimensão do reconhecimento, para Fraser (2003). Em que medida a teórica crítica acerta, e em que medida falha, nas suas interpretações da justiça rawlsiana? Esse ponto será desenvolvido no quarto capítulo da tese. Por ora, o próximo capítulo retorna a discussão especificamente com a *crítica do paradigma distributivo-alocativo* de Iris Young para responder em que medida sua crítica acerta e falha em relação à “justiça como equidade”.

2 SEGUNDO CAPÍTULO: UMA INTERPRETAÇÃO RELACIONAL DE JUSTIÇA COMO EQUIDADE

[...] when it is a question of distributive justice, it is essential to see the *political* point of justice and free oneself from the false picture, which highlights only the quantity of goods (as important as that surely is).
(FORST, *The right to Justification*, p. 4)

Ronda em torno da justiça distributiva rawlsiana um espectro: de forma pura e simples, o horizonte normativo de uma justa distribuição de recursos e bens estaria reduzido à mera distribuição quantitativa e eficiente de *coisas* para pessoas entendidas como *portadoras de coisas*. Por sua vez, essa imagem pouco generosa da sua abordagem geralmente é acompanhada de um conjunto de concepções pouco relacionais de “sociedade”, “pessoa” e “sociedade justa” que simplifica a complexidade da teoria distributiva rawlsiana ao reino da distribuição-alocação de coisas. Como visto no primeiro capítulo da tese, a *crítica do paradigma distributivo-alocativo* de Iris Young compartilha dessa interpretação pouco generosa – e porque não caricatural – de “justiça como equidade”. Por um lado, na medida em que Young acerta na sua crítica às teorias distributivas-alocativas, e isso deve ser largamente destacado. Por outro lado, a teórica crítica erra na classificação dos trabalhos de John Rawls como paradigma dessa vertente. Com isso, não somente Young teria interpretado a justiça rawlsiana de forma indevida, como também teria desconsiderado que a própria concepção de “justiça como equidade” é também uma grande crítica das teorias distributivas-alocativas. Nesse sentido, John Rawls estaria alinhado com boa parte das preocupações de Iris Young, e não apartado delas. Contudo, essas distorções interpretativas impediriam um entendimento mais complexo da justiça distributiva de Rawls, em especial, das suas concepções de *sociedade*, de *pessoa* e de *sociedade bem-ordenada*.

Com base na crítica do paradigma distributivo-alocativo, no segundo capítulo da tese é defendido que “justiça como equidade” representa uma concepção relacional de justiça ao contrário do que acreditava Iris Young. Na *primeira seção*, é argumentado que a filósofa norte-americana estava certa na sua intuição, quando criticou o encaminhamento do debate contemporâneo em teorias de justiça para discussões meramente “distributivistas” sobre recursos e bem a serem distribuídos-alocados por instituições justas para pessoas interpretadas como meros receptores desses recursos. Para mostrar a validade da intuição original de Young, é utilizado o influente artigo “What Is the Point of Equality?” (1999) de Elisabeth

Anderson para descrever as desventuras da especialização dos debates distributivos na época. Na *segunda seção* do capítulo, em paralelo com o cenário anteriormente descrito, é apresentada a descrição das duas “imagens da justiça” de Rainer Forst (2020, 2011). Ao passo que a primeira imagem seria aquela identificada por Iris Young (como insuficiente e parcial), ou seja, a imagem distributiva-alocativa da justiça; por outro lado, a segunda imagem da justiça - ao qual Young sustenta normativamente - seria aquela de tipo relacional. Ao passo que a justiça distributiva-alocativa concentra-se na investigação sobre “o que” deveria ser distribuído institucionalmente (se recursos, bem-estar ou *capabilities*) e com base em quais critérios; por outro lado, a justiça relacional interpreta a justiça como uma virtude relacional. Ainda com base nas constatações de Forst, é argumentado como “justiça como equidade” melhor se encaixaria com a segunda imagem da justiça – a relacional – em comparação com a primeira (muito embora os defensores do “igualitarismo de fortuna” possam argumentar o contrário). Sua compatibilidade com uma imagem relacional de justiça seria revelada ao reconstruir as concepções fundamentais que compõe seu projeto teórico. Antes de adentrar no desenvolvimento de três das concepções fundamentais de “justiça como equidade”, na *terceira seção*, é necessário descrever o processo metodológico de construção dessas ideias, principalmente tomando como base seus escritos de justiça política. Feitas essas ressalvas, o capítulo avança na reconstrução das três mencionadas concepções. Na *quarta seção*, é desenvolvida aquela que Rawls acredita ser a concepção mais fundamental de todas: de sociedade. Para ressaltar seus elementos relacionais, a concepção de sociedade é reconstruída em paralelo com a ideia de reciprocidade. Haja vista que a concepção de sociedade acompanha e pressupõe uma concepção de pessoa capacitada para o engajamento nessas relações de cooperação social, então, cabe desenvolver a mencionada ideia. Na *quinta seção*, portanto, é construída a concepção de pessoa. Na interpretação relacional, a concepção de pessoa é desenvolvida em conjunto com uma imagem intersubjetiva de autonomia (e de personalidade moral). Por fim, na *sexta seção*, a concepção de sociedade bem-ordenada é descrita não somente como aquela que efetivamente é regulada por princípios de justiça, como também unida por uma concepção política de justiça, ao longo do tempo.

Feito esse percurso, o segundo capítulo da tese tem como intuito defender que a concepção de justiça distributiva do filósofo de Harvard muito melhor se encaixa com uma imagem relacional de justiça em comparação à distributiva-alocativa. Ao fazer isso, é possível responder à crítica do paradigma distributivo-alocativo de Iris Young, mostrando como muitas das preocupações teóricas da autora também são compartilhadas por John Rawls.

2.1 DESVENTURAS DOS DEBATES DISTRIBUTIVOS

Da publicação de *Uma teoria de justiça*, obra magna de John Rawls emergida no início dos anos setenta, segue-se uma profusão de disputas teóricas sobre a melhor forma de interpretar o caráter distributivo de teorias de justiça. Por um lado, é disputada a própria interpretação dos pressupostos normativos de “justiça como equidade”. Por outro lado, de forma independente da TJ, é disputada a interpretação do horizonte normativo de teorias distributivas de justiça. No que se refere ao projeto rawlsiano, um efervescente cenário de contendas aparece com o intuito de investigar o que o filósofo norte-americano quis dizer, quando apresentou sua teoria distributiva como uma forma de “igualitarismo” na TJ (cf. MANDLE & ROBERTS-CADY, 2020). Afinal, qual a natureza da igualdade? Onde reside seu valor? Quais formas de desigualdades devem ser consideradas moralmente arbitrárias? E com base nisso, como esse conjunto de arbitrariedades deve ser remediado institucionalmente?

Nesse cenário de contendas, duas correntes teóricas se destacam e, ao mesmo tempo, se consolidam como propostas concorrentes. Em “What is the Point of Equality?” (1999), a filósofa Elisabeth Anderson condensa magistralmente essa disputa, classificando as vertentes como concepções de justiça distributiva que guardam substantivas distinções entre si. Por um lado, tem-se a corrente teórica que Anderson (1999) apresenta como o “igualitarismo de fortuna” (*Luck Egalitarianism*) cuja concepção de justiça distributiva concentra-se na investigação normativa dos tipos de arbitrariedades que merecem ser remediadas pelas instituições da estrutura básica. Com base na discussão da ideia de arbitrariedade moral aberta por Rawls (1999) na TJ, os igualitaristas de fortuna aprofundam a investigação dos tipos de circunstâncias e infortúnios que devem ser considerados arbitrários ou não merecidos pelos indivíduos, extraindo disso critérios normativos para avaliação do quanto justa é a interferência institucional para remediar tais infortúnios. Caso a arbitrariedade não possa ser considerada individualmente merecida, sob o ponto de vista normativo, seja por razão da má sorte, loteria natural ou por qualquer outro fator que não responsabilize os indivíduos pela sua situação; então, segue-se que as instituições da estrutura básica estariam moralmente legitimadas para o auxílio desses indivíduos, remediando infortúnios advindos dessas arbitrariedades. No igualitarismo de fortuna, o horizonte normativo das instituições da estrutura básica é a remediação de um conjunto de arbitrariedades e infortúnios pelos quais os indivíduos não poderiam ser responsabilizados. No entendimento de Anderson (1999), por

exemplo, os trabalhos dos filósofos Ronald Dworkin, Richard Arneson e, até mesmo, G. A. Cohen poderiam ser incluídos como representantes desse paradigma.

Por outro lado, concorre outra concepção de justiça distributiva que interpreta a própria justiça como uma virtude relacional. Essa concepção acredita que a mencionada jornada de especialização dos debates distributivos teria se descolado do real horizonte normativo da justiça. Com base nisso, Elisabeth Anderson provoca e questiona: “What has gone wrong here? I shall argue that these problems stem from a flawed understanding of the point of equality.” (1999, p.288). Ao contrário do encaminhamento feito pelos igualitaristas de fortuna, Anderson (1999) defende que o horizonte normativo da justiça social deveria ser o fim das relações de opressão (numa formulação negativa), e do uso do poder institucional para promover relações sociais de igualdade, em especial, a paridade das relações políticas (numa formulação positiva). Portanto, o horizonte normativo da justiça distributiva, e do uso do poder das instituições que compõe a estrutura básica da sociedade, deve voltar-se para a paridade das relações sociais (novamente, com destaque às políticas), e não para a remediação de arbitrariedades e infortúnios de fortuna como fim em si mesmo. Ao ter se afastado da concepção distributiva de justiça tal como encaminhada pelos igualitaristas de fortuna, Anderson (1999) na esteira de Iris Young (1990), resgata a conexão da justiça distributiva com as relações sociais - em especial, as *relações políticas* - uma vez que são essas relações que interferem diretamente nos processos de tomada de decisão dos assuntos distributivos.

Recent egalitarian writing has come to be dominated by the view that the fundamental aim of equality is to compensate people for undeserved bad luck — being born with poor native endowments, bad parents, and disagreeable personalities, suffering from accidents and illness, and so forth. I shall argue that in focusing on correcting a supposed cosmic injustice, recent egalitarian writing has lost sight of the distinctively political aims of egalitarianism. The proper negative aim of egalitarian justice is not to eliminate the impact of brute luck from human affairs, but to end oppression, which by definition is socially imposed. Its proper positive aim is not to ensure that everyone gets what they morally deserve, but to create a community in which people stand in relations of equality to others. (ANDERSON, 1999, pp. 288-298, *itálicos meus*)

No cenário contemporâneo, essa corrente teórica que tem como intuito reconectar as teorias distributivas com a igualdade das relações sociais, sobretudo, das relações políticas que influenciam o processo de tomada de decisão dos assuntos distributivos, é vinculada ao

que se denomina como “igualitarismo social” ou “igualitarismo relacional”. Os trabalhos iniciados por Iris Young (1990), mas também de autores como Jonathan Wolff (1998), Samuel Scheffler (2003), Christian Schemmel (2021) e da própria Elisabeth Anderson (1999) normalmente são considerados como seus paradigmas normativos, como argumentam Fourie, Schuppert & Wallimann-Helmer (2015). Ao passo que a mencionada corrente do *igualitarismo social* teria acenado de forma positiva para o retorno e aprofundamento das relações sociais em teorias de justiça, seja de forma positiva acenando para a qualidade das relações sociais igualitárias, seja de forma negativa ao categorizar as formas de dominação e de hierarquia de status que potencialmente afetam as condições para que as pessoas interajam como iguais, certamente, seria leviano apresentar essa vertente como uma corrente teórica coesa e muito bem delimitada. Isso porque há um processo interno de disputas no cenário atual, onde os igualitaristas sociais competem pela melhor forma de interpretar esse giro normativo da justiça nas relações sociais (FOURIE, SCHUPPERT & WALLIMANN-HELMER, 2015).

Dois grupos de igualitaristas sociais se destacam nessa disputa em família, como argumenta Schemmel (2015). Por um lado, o primeiro grupo pode ser apresentado como aquele pouco simpático ao espírito da justiça rawlsiana, argumentando que o valor da igualdade social é diferente do valor da justiça, por isso seu departe do filósofo de Harvard. Essa linha teórica, por sua vez, defende que o debate sobre a *qualidade* das relações sociais possui certa independência normativa em relação às questões de justiça. A independência normativa das questões avançadas pelo igualitarismo social em comparação às de justiça seria possível - e até mesmo desejável - uma vez que a paridade e qualidade das relações sociais estaria fundamentada num ideal normativo muito mais amplo do que aquele da sociedade justa rawlsiana, qual seja: o ideal de uma sociedade de relações sociais igualitárias. Para alcançar esse horizonte seria necessário medidas institucionais mais abrangentes do aquelas permitidas pela justiça rawlsiana, outro ponto importante que faz essa vertente de igualitaristas sociais departirem de John Rawls. Ao estabelecer seu horizonte normativo, essa vertente teórica enseja uma mudança do *objeto* da teoria: das instituições da estrutura básica para as relações sociais. Mais ainda, uma mudança de *escopo* em torno da realização do ideal de uma sociedade concentrada em relações entre iguais (possivelmente de uma defesa até mesmo não-liberal da igualdade).

Por sua vez, o outro grupo de igualitaristas sociais como Rainer Forst (2020), Martin O’Neill (2008), Thomas Scanlon (2017) buscam em Rawls a base para sua reformulação, uma

vez que acreditam que “justiça como equidade” possuiria instrumentos teóricos adequados para lidar com esses assuntos, ou seja, como uma concepção de justiça sensível para lidar com as relações sociais; contudo, sem se tornar abrangente a ponto de modificar seu objeto e escopo, como no caso do outro grupo de igualitaristas sociais descrito por Schemmel (2015). De modo mais limitado, esse grupo caudatário do espírito rawlsiano não discute a qualidade das relações sociais como um todo, sobretudo, restringe-se ao debate da justiça aplicada a algumas formas de relação social, com foco nas relações políticas entre livres e iguais. Outrossim, esse grupo não se apoia no ideal normativo abrangente de uma “sociedade boa”, preferindo limitar seu escopo para uma “sociedade justa”: uma sociedade de relações sociais justas entre livres e iguais (cf. SCHEMMEL, 2015). Ao contrário da outra vertente do igualitarismo social, essa corrente consegue acomodar duas intuições rawlsianas fundamentais: (a) de manter a limitação do objeto da teoria, i.e., tornar mais restrito os tipos de relações sociais aos quais se aplica o uso do poder institucional; (b) e não abrir mão do diálogo da justiça acerca dos recursos e bens a serem distribuídos. Sem essa dimensão, não haveria condições de possibilidade institucionais para que as pessoas pudessem efetivamente interagir como livres e iguais na sociedade, ao menos, nos assuntos essenciais de justiça política. Decerto, um importante desafio para os igualitaristas sociais simpáticos à justiça rawlsiana é acomodar na sua concepção teórica a dimensão distributiva da justiça que não descarte o debate sobre recursos e de bens, como argumentam Petroni (2018) e Ali (2021, 2018).

Mesmo que a interpretação relacional de “justiça como equidade” seja bastante simpática ao igualitarismo social, ao menos, daquele grupo que se mantém atado ao espírito da teoria rawlsiana, ainda assim, o igualitarismo social é uma corrente teórica independente dos trabalhos de John Rawls (cf. PETRONI, 2018; ALÌ, 2018). Para os propósitos mais limitados do presente capítulo, na próxima seção, serão utilizados os trabalhos de Rainer Forst (2020, 2014, 2002) para defender a obra rawlsiana como uma concepção relacional de justiça, e não distributiva-alocativa como acreditava Iris Young (cf. primeiro capítulo).

2.2 IMAGENS DA JUSTIÇA: DISTRIBUTIVA-ALOCATIVA E RELACIONAL

De modo próximo ao cenário descrito por Elisabeth Anderson (1999), Rainer Forst (2020, 2014) apresenta duas “imagens da justiça” que disputam hegemonia no cenário contemporâneo. Por um lado, concorre uma imagem da justiça como *distributiva-alocativa*. Ou seja, uma concepção normativa orientada fundamentalmente para a distribuição de

recursos e bens para pessoas entendidas como beneficiárias de instituições justas, o que Forst designa como “*a purely recipient oriented approach*” (2020, p. 158). Esse seria o caso do já mencionado igualitarismo de fortuna e da sua correspondente interpretação das obras de John Rawls³³. Outrossim, essa também seria a leitura que faz Iris Young dos trabalhos do filósofo de Harvard. Para essa linha de interpretação, o horizonte normativo da justiça social e da justiça rawlsiana gira em torno das questões distributivas-alocativas de recursos e de bens, com destaque aos recursos econômicos. Por conta disso, a imagem distributiva-alocativa acredita que a finalidade de instituições justas é fundamentalmente a de corrigir e remediar contingências e arbitrariedades injustificáveis naquilo que se refere a distribuição-alocação de bens.

No que se refere à crítica do paradigma distributivo-alocativo de Iris Young, Rainer Forst (2007) acredita que a intuição original da autora é correta quando aponta que: (a) uma concepção normativa de justiça centrada unilateralmente na linguagem distributiva-alocativa de recursos e bens não conseguiria captar apropriadamente as questões de poder - e até mesmo o direito – uma vez que essas linguagens escapam o vocabulário distributivo-alocativo. Young estava certa, portanto, ao notar que o poder e o direito não podem ser reduzidos à condição de coisas a serem distribuídas pelas instituições; (b) a autora também acerta ao defender que no coração dos debates da justiça social não deve estar a pergunta sobre *como* esses bens e recursos devem ser distribuídos. Por mais importante que essa pergunta seja relevante, ela é somente uma parte de outro conjunto de perguntas fundamentais: como esse conjunto de bens e de recursos vem à existência? Quem pode participar dos processos de tomada de decisão? E quem tem efetivamente o poder decidir quais recursos e bens podem ser considerados fundamentais (ou não) a serem distribuídos pela estrutura básica? Young não somente consegue mostrar que a existência de uma lacuna sobre o poder nas teorias de justiça, como também resgata a importância de se pensar de modo mais robusto a conexão entre a estrutura básica da sociedade e o poder político dos cidadãos. Comenta Forst:

³³Sobre a interpretação de Rawls como paradigma da primeira imagem da justiça, comenta Forst: “This assessment has a certain justification, given the importance of primary goods in Rawls’s theory. Nevertheless, Rawls does not share the first but rather the second paradigm of justice, the one that accords priority to social structures and relations and the social status of the individual within such a scheme of cooperation. The main reason for this is the Kantian character of his theory, based on the idea that persons are equal normative authorities when it comes to the construction of principles for a basic structure of society.” (2020, p. 158)

The most important characteristic of Young's critique is its double-sidedness: not only does the distributive paradigm misconstrue important aspects of justice and turn questions of rights and power into questions of the distribution of goods; it also fails to reach the heart of the matter of distribution itself, i.e., the questions of how things to be distributed come into existence and who decides about a scheme of distribution (2007, p. 261).

Se, por um lado, a filósofa acerta na sua crítica às teorias distributivas-alocativas, por outro lado, Forst (2020, 2007) acredita que a teórica crítica erra na classificação da justiça rawlsiana como uma teoria conectada com essa vertente. Não somente Young teria interpretado a justiça distributiva de John Rawls de forma muito caricatural, como também desconsidera que “justiça como equidade” é também uma grande crítica das teorias distributivas-alocativas. Nesse sentido, há um alinhamento entre Young e Rawls.

Cabe lembrar que no parágrafo §14 de “Justice as Fairness” (2011), o próprio filósofo de Harvard rejeita a associação de sua concepção de justiça como “alocativa”. Isso porque essa imagem seria incompatível com seu conjunto de concepções normativas fundamentais, como de: sociedade, pessoa e sociedade bem-ordenada.

14.2. We *reject* the idea of allocative justice as incompatible with the fundamental idea by which justice as fairness is organized: the idea of *society* as a fair system of social cooperation over time. *Citizens* are seen as cooperating to produce the social resources on which their claims are made. In a *well-ordered society*, in which both the equal basic liberties (with their fair value) and fair equality of opportunity are secured, the distribution of income and wealth illustrates what we may call pure background procedural justice. The basic structure is arranged so that when everyone follows the publicly recognized rules of cooperation, and honors the claims the rules specify, the particular distributions of goods that result are acceptable as just (or at least as not unjust) whatever these distributions turn out to be. (RAWLS, 2001, §14., p. 50)

No entendimento de Forst (2020, 2007), ao caracterizar a justiça rawlsiana como distributiva-alocativa, Iris Young teria perdido de vista principalmente uma concepção mais complexa de *pessoa* na obra do filósofo não como mero “receptor” de coisas (recursos e bens) a serem distribuídos para todos os concernidos de forma “passiva”; sobretudo, Forst argumenta que a teórica crítica teria desconsiderado o poderoso “poder de veto” e a postura “ativa” que os

próprios cidadãos em “justiça como equidade” possuem para reivindicar das instituições que desigualdades que desrespeitem os princípios de justiça sejam condenadas.

Rather than suggesting a system of allocative justice that constructs persons as passive recipients of goods, Rawls sees the citizens of a well-ordered society as active members of a general structural system of social cooperation in which the worst-off have, as he added (in the revised version of the mid-seventies), a “veto” against any inequalities that cannot be justified according to the difference principle. (FORST, 2007, p. 262).

Ao ter associado a justiça rawlsiana a uma imagem distributiva-alocativa, Forst acredita que Iris Young teria compartilhado da mesma crítica avançada por Robert Nozick (1974) nos anos setenta. Nela, o teórico libertariano teria interpretado a obra magna do filósofo de Harvard como “a purely distributional end-state theory”.

The Rawlsian formulation I just used leads me to a certain disagreement with Young’s assessment of Rawls. She did not shy away from using Nozick’s critique of end-state or static views of justice for her own purposes, rightly rejecting Nozick’s alternative for its own asocial character – paradoxically, an example of a thoroughly ahistorical view of justice based on an argument about the importance of historical accounts of the holdings we have. But in arguing that Rawls’s theory is a purely distributional end-state theory,⁸ Young overlooked an essential aspect of it. True, she was right to point out that the whole set-up of the “original position” reframes the issues of justice in distributional terms with respect to the “basic goods,” which only later changed to a certain degree, when Rawls stressed the constructivist character of this approach and regarded the principles of justice as expressions of “public reason.”⁹ Yet Rawls’s idea of “procedural justice” does not, as Young thinks, take given modern compensatory welfare institutions for granted (22); rather, based on a proceduralized reading of Kant’s notion of autonomy¹⁰ Rawls argues for a “basic social structure” according to the idea of “pure procedural justice,” which “does not interpret the primary problem of distributive justice as one of allocative justice.”¹¹ (FORST, 2007, p. 262).

Outrossim, há bons motivos para inferir que o filósofo de Harvard também concordaria com Young que o *direito* não é mera coisa a ser distribuída pelas instituições. Por um lado, não é possível desconsiderar que as sociedades democráticas modernas são marcadas por um amplo conjunto de direitos e liberdades fundamentais que devem ser distribuídos

igualmente pelas instituições para todos seus cidadãos. Nesse sentido, os direitos poderiam ser interpretados como elementos “distribuídos” pela estrutura básica da sociedade. Contudo, uma leitura generosa da obra rawlsiana certamente não reduziria os direitos e as liberdades fundamentais como “coisas” a serem distribuídas para “portadores de coisas” passivos. Isso porque os cidadãos não são meros receptores do conjunto extensivo de direitos e liberdades fundamentais; sobretudo John Rawls enxerga no direito uma realização intersubjetiva da autonomia política dos cidadãos. Como comenta Habermas (2020), tanto a sua obra como a de John Rawls compartilham “semelhanças de família” quanto a uma interpretação intersubjetiva da autonomia. Isso porque em ambos os cidadãos são tratados como “coatores” da estrutura básica da sociedade e do sistema público de regras que orientam suas instâncias de socialização. Por certo, a teoria habermasiana fora mais feliz na apresentação dos vínculos dialógicos em comparação à rawlsiana (FORST, 2011), mas seria um erro desconsiderar que Rawls também descarta os vínculos dos cidadãos para com as instituições que formam a estrutura básica na sua obra. Como comenta Forst:

Rights, according to that argument, express relationships, not “things” (25); they are – I would say – constructed via processes of social struggle, mutual justification, and reciprocal recognition, and there simply is no superior authority that has such entities at its disposal to be distributed. They are a social, intersubjective achievement – and can on that basis be formulated as rights to certain goods, such as social rights. Thus, again at work here is a radicalized and “socialized” Kantian idea of constructive autonomy: the main social achievements are autonomous creations of agents (“doers and actors” (37)). Social justice, in short, is not something to be handed down or to be received. (2007, p. 262).

Contrariamente à imagem distributiva-alocativa da justiça (em termos gerais) e da justiça rawlsiana (de modo específico), concorre uma imagem da justiça como *relacional*. No entendimento de Rainer Forst, “justiça como equidade” muito melhor se encaixaria com esse tipo de interpretação em comparação com a anterior:

Nevertheless, Rawls does not share the first but rather the second paradigm of justice, the one that accords priority to social structures and relations and the social status of the individual within such a scheme of cooperation. The main reason for this is the Kantian character of his theory, based on the idea that persons are equal normative authorities when it comes to the construction of principles for a basic structure of society. (FORST, 2020, p.158)

No que concerne uma interpretação relacional das obras de John Rawls, é necessário destacar que “justiça como equidade” não poderia ser caracterizada como meramente recursista, haja vista que a pergunta da justiça distributiva é considerada mais profunda do que a pergunta específica sobre quais bens e recursos deveriam ser distribuídos pelas instituições da estrutura básica.

No parágrafo §14 de “Justice as Fairness” (2011), o filósofo de Harvard argumenta que a pergunta da justiça distributiva não concerne fundamentalmente a pergunta sobre a redistribuição de recursos e de bens para beneficiários desses recursos; sobretudo, a pergunta da justiça distributiva é sobre como orientar a estrutura básica da sociedade de modo a se tornar moralmente justa:

How are the institutions of the basic structure to be regulated as one unified scheme of institutions so that a fair, efficient, and productive system of social cooperation can be maintained over time, from one generation to the next? (RAWLS, 2001, §14, p. 50).

Portanto, a pergunta da justiça distributiva é de cunho moral. Sua finalidade não é a distribuição dos recursos em si mesmo – muita embora, isso seja uma parte fundamentalmente importante – contudo a finalidade da justiça distributiva é a estruturação das principais instituições da estrutura básica segundo um sistema público de regras e de princípios que poderiam ser aceitos por todos os cidadãos na condição de pessoas livres e iguais.

Longe de negar seus aspectos distributivistas, segundo Forst, uma interpretação relacional se concentra em resgatar o entendimento da justiça enquanto uma “virtude relacional”:

Justice, I want to argue, is not primarily about evaluating end-states or distributions of goods regardless of how they came about; *justice is a relational virtue* of the actions, structures and institutions in which persons stand to each other as social and political subjects, be they structures of the production and distribution of material goods or of the exercise of political power. (2007, p. 260, *itálicos meus*)

Ao destacar esse ponto, é possível resgatar o entrelaçamento das instituições da estrutura básica com os cidadãos no contexto das sociedades democráticas liberais. Isso porque eles (os cidadãos) não seriam interpretados como meros beneficiários de instituições que distribuem

coisas; sobretudo, como coautores dessa mesma estrutura básica da sociedade. Mais especificamente, retoma-se aquilo que Young (2006, 1990) estava preocupada em resgatar nos debates de teorias de justiça: o aprofundamento de relações muito mais vinculantes entre cidadãos democráticos e a estrutura básica. Não se trata em hipótese alguma de descartar os debates distributivistas, mas sim de regatar sua investigação em paralelo com os processos políticos de tomada de decisão desses assuntos com base numa imagem dos cidadãos como participantes desse processo. Como argumenta Vita (2011) a rejeição do viés distributivas de “justiça como equidade” representaria um grande desserviço para as teorias democráticas liberais contemporâneas. Isso porque, ao desconsiderar seus assuntos, joga-se fora uma leitura generosa do avanço das teorias democráticas liberais nas últimas décadas, em especial, da concepção distributiva rawlsiana no que se refere à construção de um projeto normativo voltado para uma complexa análise das condições institucionais para o exercício efetivo das liberdades. Nesse sentido, como endossa Vita (2011), uma interpretação generosa da obra rawlsiana deveria levar à sério o modo como o filósofo de Harvard consegue se desprender da imagem meramente formal e negativa da liberdade, apontando para uma dimensão da “liberdade efetiva” preocupada com o real usufruo dos cidadãos para com seu conjunto fundamental de direitos e de liberdades, em especial dos direitos e das liberdades políticas.

2.3 IDEIAS FUNDAMENTAIS: DO CONTEXTUALISMO PARA A ABSTRAÇÃO

Soma-se à caricatura da teoria distributiva rawlsiana um outro espectro: o uso recorrente de ideias abstratas tornaria “justiça como equidade” uma teoria avessa a uma interpretação mais contextual da justiça que fosse capaz de dialogar com os conflitos práticos das sociedades contemporâneas, bem como de mostrar a complexidade das questões de justiça para além do debate sobre a distribuição de recursos e bens. Nesse sentido, a concepção de John Rawls pecaria supostamente por um excesso de *abstração* e um conseqüente déficit severo de *contextualismo* (cf. FORST, 2002). Essa objeção ignora o fato que, com a passagem da TJ para os escritos de justiça política, uma mudança substantiva no modo de apresentar “justiça como equidade” é efetuado para tornar sua concepção normativa explicitamente mais sensível aos contextos e conflitos práticos e, portanto, menos “metafísica” (cf. RAWLS, 2001, 1993; SELL, 2018). De agora em diante, sua concepção de justiça deve ser compreendida como parte da cultura política da sociedade e endereçada para o contexto de sociedades democráticas liberais.

Com a mencionada mudança no modo de apresentação, o construtivismo político rawlsiano passa a ser constituído por dois momentos na construção das suas concepções fundamentais, segundo Werle (2017). No seu primeiro estágio, há aquilo que poderia ser apresentado como o “momento reconstrutivista” da teoria, o que seria algo equivalente ao momento da imanência defendido pela teoria crítica, como defende Werle (2017)³⁴. De forma contextualista, a justiça rawlsiana começa se mover a partir de dentro das ideias intuitivas fundamentais presentes na cultura política democrática, como as ideias de: sociedade, pessoa, sociedade bem-ordenada, etc. Em um segundo momento, por sua vez, ocorre aquilo que poderia ser apresentado como o “momento da construção” normativa propriamente dito, muito próximo do momento da transcendência defendido pela teoria crítica, como argumenta Werle (2017). Com base no uso metodológico da abstração, aquelas mesmas ideias intuitivas fundamentais anteriormente captadas na cultura política pública começam a ganhar contornos mais precisos, a fim de extrair delas seus elementos fulcrais. Para tanto, “justiça como equidade” procura pelos conteúdos centrais que poderiam ser objeto de concordância entre pessoas profundamente cindidas por doutrinas abrangentes, mas que acreditam que deveriam ser tratadas igualmente como livres e iguais no plano da justiça política (cf. quarto capítulo).

A passagem do momento da reconstrução-contextualista para a abstração-normativa é fundamental por algumas razões. A primeira razão é que a mera existência dessas ideias intuitivas na cultura política da sociedade não é suficiente para justificar sua validade. Sob o ponto de vista normativo, essas ideias precisam ser capazes de serem justificadas de forma pública para os cidadãos interpretados como pessoas que reciprocamente desejam referir a si mesmas como livres e iguais. Se assim não o for, “justiça como equidade” ficaria presa a mera reprodução heurística do existente, como acusa Habermas (2020). A segunda razão para esse movimento do contextualismo para a abstração-normativa é que não somente o significado dessas ideias intuitivas não são claros e evidentes na cultura política, como também seu próprio significado se encontra em disputa por distintas tradições do pensamento político. Por conta dessas contendas, John Rawls (2001, 1993) acredita ser uma das tarefas da filosofia política seja se mover por dentro dos conflitos sociais mais profundos, e a partir do árduo trabalho da abstração, orientar a razão prática para que até mesmo os mais profundos dissensos entre as pessoas possam encontrar uma via de reconciliação possível, ao menos, nos assuntos de justiça política. Como argumenta o filósofo:

³⁴ Para uma breve reconstrução metodológica do momento da imanência e da transcendência na teoria crítica de Axel Honneth cf. primeiro capítulo.

The work of abstraction, then, is not gratuitous: not abstraction for abstraction's sake. Rather, it is a way of continuing public discussion when shared understandings of lesser generality have broken down. We should be prepared to find that the deeper the conflict, the higher the level of abstraction to which we must ascend to get a clear and uncluttered view of its roots. 49 Since the conflicts in the democratic tradition about the nature of toleration and the basis of cooperation for a footing of equality have been persistent, we may suppose they are deep. Therefore, to connect these conflicts with the familiar and basic, we look to the fundamental ideas implicit in the public political culture and seek to uncover how citizens themselves might, on due reflection, want to conceive of their society as a fair system of cooperation over time. Seen in this context, formulating idealized, which is to say abstract, conceptions of society and person connected with those fundamental ideas is essential to finding a reasonable political conception of justice. (RAWLS, §. 8, p. 45-46)

Decerto, uma leitura atenta da TJ já indica que “justiça como equidade” estaria endereçada para o contexto de sociedades democráticas liberais, e não para todas formas políticas; contudo, o próprio Rawls teria aceitado que o modo de exposição da TJ e certos argumentos que nela constavam teriam aberto largas margens para seu desentendimento³⁵. Seu uso recorrente de concepções morais-abstratas teria sido interpretado como uma forma de fundamentar sua concepção de justiça em teses metafísicas. Em seu artigo “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” (1983), o autor comenta:

In this discussion I shall make some general remarks about how I now understand the conception of justice that I have called "justice as fairness" (presented in my book *A Theory of Justice*)., I do this because it may seem that this conception depends on philosophical claims I should like to avoid, for example, claims to universal truth, or claims about the essential nature and identity of persons. My aim is to explain why it does not. I shall first discuss what I regard as the task of political philosophy at the present time and then briefly survey how the basic intuitive ideas drawn upon in justice as fairness are combined into a political conception of justice for a constitutional democracy. Doing this will bring out how and why this conception of justice avoids certain philosophical and metaphysical claims. Briefly, the idea is that in a constitutional democracy the public conception of justice should

³⁵ Em “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, assume o autor: “I recognize further that certain faults of exposition as well as obscure and ambiguous passages in *A Theory of Justice* invite misunderstanding;” (RAWLS, 1983, p.224).

be, so far as possible, independent of controversial philosophical and religious doctrines.

Em meio ao mencionado cenário de acusações, destacam-se as críticas comunitaristas ao suposto caráter metafísico da concepção de justiça rawlsiana (cf.: FORST, 2002; KYMLICKA, 1988; GUTMANN, 1985). Essas objeções abrem caminhos para um incorreto entendimento sobre o que significa fazer o uso de ideias abstratas numa teoria de justiça (cf. RAWLS, 1993, §. 8). Na famosa crítica do “*unencumbered self*” de Sandel (1998), é argumentado que a concepção de pessoa da teoria rawlsiana teria sido fundamentada de forma presumidamente “anterior” ao compartilhamento de comunidades de valor dos indivíduos em comunidade. Nesse sentido, Sandel (1998) associa o suposto caráter “anterior” da descrição de pessoa rawlsiana como um suporte metafísico da teoria. De forma similar, MacIntyre (2007) argumenta que isso não valeria somente para a concepção de pessoas, como também para a concepção de sociedade de “justiça como equidade”. Para MacIntyre (2007), a “comunidade” descrita por Rawls seria uma abstração liberal que se encontra largamente despreendida dos valores comunitários e das lealdades sociais que os indivíduos compartilham nas comunidades concretas. Nesse sentido, a descrição da sua concepção normativa de sociedade também poderia ser caracterizada como metafísica.

Para corrigir interpretações distorcidas sobre o uso da abstração numa teoria de justiça, sobretudo, para mostrar que o momento da abstração não seria avesso contextualismo, em seus escritos de justiça política, John Rawls passa a argumentar que as concepções principais que estruturam “justiça como equidade” não estariam fundamentadas em teses metafísicas supostamente anteriores aos contextos de socialização. Ao contrário, o teórico de Harvard o ancoramento de suas concepções principais no *real*. De forma mais precisa, a justiça rawlsiana mostra como suas concepções normativas estão enraizadas nas ideias intuitivas fundamentais já implícitas naquilo que o filósofo apresenta como sendo a “cultura política pública” (*public political culture*) (RAWLS, 1980,1993, 2001). Ou seja, na maneira pública e recíproca com a qual normalmente se entende o que é a sociedade, o cidadão e o que significa viver em um contexto de sociedade justa. Com esse ancoramento das ideias abstratas nos contextos reais das democracias liberais, “justiça como equidade” acredita que conseguiria manter sua defesa metodológica do momento da abstração em teorias de justiça, mas agora de forma mais contextualista, afastando-se do presumido fantasma da metafísica.

Nos artigos transitórios como, por exemplo em “Kantian Constructivism in Moral Theory” (1980), é possível encontrar uma narrativa mais robusta da construção das ideias intuitivas fundamentais. Mesmo que Rawls posteriormente modifique a descrição do seu construtivismo de kantiano para político (cf. RAWLS, 1993), ainda assim, o referido texto mostrar como suas concepções normativas-abstratas passam a ser construídas de modo muito mais contextual do que antes na TJ. Isso porque o teórico de Harvard passa a destacar cada vez mais a relevância de ser construída uma concepção de justiça política a partir de *dentro* da cultura política das sociedades democráticas liberais. Com esse passo metodológico que almeja conectar mais firmemente o momento da abstração com o contextualismo, a justiça rawlsiana apresenta a filosofia política como contendo uma “tarefa prática” de estar voltada para questões e problemas próprios do seu tempo:

The aim of political philosophy, when it presents itself in the public culture of a democratic society, is to articulate and to make explicit those shared notions and principles thought to be already latent in common sense; or, as is often the case, if common sense is hesitant and uncertain, and doesn't know what to think, to propose to it certain conceptions and principles congenial to its most essential convictions and historical traditions. To justify a Kantian conception within a democratic society is not merely to reason correctly from given premises, or even from publicly shared and mutually recognized premises. (RAWLS, 1980, p.518).

No caso das sociedades democráticas liberais, especificamente, trata-se de compreender a melhor maneira de lidar com as reivindicações dos cidadãos em torno das ideias de “liberdade” e “igualdade”. Dois valores que certamente marcam a tradição do pensamento político e que disputam seu significado e sua prioridade lexicográfica, no contexto das sociedades democráticas. Apesar dos seus profundos conflitos sociais, os fatos gerais da sociologia política também mostram que cidadãos razoáveis – ainda que profundamente cindidos nas suas doutrinas abrangentes (cf. quarto capítulo) - poderiam encontrar alguma base de acordo em comum com base na linguagem de justiça. Quando interpretado nesses termos, a “real” tarefa da filosofia política é orientar a razão prática no pensamento para encontrar uma concepção de justiça que pudesse ser aceita por pessoas livres e iguais, reciprocamente:

The real task is to discover and formulate the deeper bases of agreement which one hopes are embedded in common sense, or even to originate and fashion starting

points for common understanding by expressing in a new form the convictions found in the historical tradition by connecting them with a wide range of people's considered convictions: those which stand up to critical reflection. Now, as I have said, a Kantian doctrine joins the content of justice with a certain conception of the person; and this conception regards persons as both free and equal, as capable of acting both reasonably and rationally, and therefore as capable of taking part in social cooperation among persons so conceived. In addressing the public culture of a democratic society, Kantian constructivism hopes to invoke a conception of the person implicitly affirmed in that culture, or else one that would prove acceptable to citizens once it was properly presented and explained. (1980, p.518).

Para os propósitos da tese é relevante reconstruir esse percurso feito por Rawls nos seus escritos transitórios e políticos para mostrar como “justiça como equidade” passa a se apresentar como congruente com o modo implícito como os cidadãos democráticos “entendem a si mesmos” e suas “aspirações em sociedade”:

What justifies a conception of justice is not its being true to an order antecedent to and given to us, but *its congruence with our deeper understanding of ourselves and our aspirations*, and our realization that, given our history and the traditions embedded in our public life, it is the most reasonable doctrine for us. We can find no better basic charter for our social world. Kantian constructivism holds that moral objectivity is to be understood in terms of a suitably constructed social point of view that all can accept. (RAWLS, 1980, p. 519, itálicos meus)

Portanto, uma explicação antecedente (como acusa Sandel) e meramente heurística (como objeta Habermas) das concepções fundamentais não seria apropriada para promover a base de validade normativa que orienta uma sociedade democrática e liberal.

Haja vista que uma concepção de justiça política passa a demandar a exigência de estar acoplada com a cultura política democrática, segue-se a necessidade de investigar mais substantivamente seus componentes. No entendimento de Rawls (1980, 1993, 2001), esses seus aspectos substantivos podem ser encontrados na “tradição do pensamento democrático”. Ao investigar a mencionada tradição, é possível encontrar o confronto entre duas vertentes teóricas. Por um lado, a primeira tradição é caudatária do pensamento político de John Locke, sendo marcada pela defesa da prioridade da *liberdade* civil (sobre a igualdade). Trata-se de uma tradição teórica que coloca no centro da teoria a defesa do uso do poder institucional para promover um conjunto fundamental de direitos e liberdades individuais para todos os

cidadãos, com destaque: a liberdade de pensamento, de consciência, de obter propriedade, de associação, etc. Por outro lado, a segunda tradição do pensamento democrático é herdeira dos trabalhos de Rousseau, com destaque a sua defesa da prioridade da *igualdade* política (em detrimento das liberdades civis). Para essa corrente, as liberdades políticas e os valores da vida pública devem ter prioridade normativa em relação àquele conjunto de liberdades e direitos civis defendido pela tradição anterior.

Debates over the last two centuries or so make plain that there is no public agreement on how basic institutions are to be arranged so as to be most appropriate to the freedom and equality of democratic citizenship. There is a divide between the tradition derived from Locke, which stresses what Constant called "the liberties of the moderns"—freedom of thought and liberty of conscience, certain basic rights of the person and of property, and the rule of law—and the tradition derived from Rousseau, which stresses what Constant called "the liberties of the ancients"—the equal political liberties and the values of public life.¹ This over stylized contrast brings out the depth of the conflict. (RAWLS, 2001, §. 1, p. 2)

Quando interpretada a tradição do pensamento político moderno nesses termos, segue-se que o desafio das teorias de justiça contemporâneas é encontrar maneiras de acomodar as “reivindicações por liberdade e igualdade” (RAWLS, 2001, §. 1, p. 2) em um único sistema. Por um lado, esse sistema articulado deve conseguir garantir o mais amplo conjunto fundamental de direitos e liberdades individuais (como propõe os lockeanos). Por outro, ele deve conseguir dar a devida atenção à igualdade política (como propõe os rousseauianos). Por não estarem restritas ao ambiente acadêmico, as ideias de liberdade e igualdade reverberam amplamente na cultura política das sociedades democráticas liberais como, por exemplo, na “interpretação” jurídica e política do seu conjunto principal de “cartas” e “documentos constitucionais”, assim como no modo como a Constituição e a Declaração dos Direitos humanos teria sido interpretada (cf. RAWLS, 2001, 1993).

Contudo, alguns críticos não consideraram essa passagem do contextualismo para a abstração nos seus escritos de justiça política como uma explicação convincente. Como mostra Forst (2011, 2017), ao passo que na TJ os trabalhos de Rawls foram acusados de serem sustentados de forma metafísica (ou seja, não-contextualista), de forma completamente oposta, agora “justiça como equidade” passa a ser acusada de ter caído na mera “hermenêutica

do existente”³⁶. Jürgen Habermas (2020), por exemplo, acredita que a fundamentação das concepções rawlsianas com base unilateralmente na cultura política pública teria desidratado o forte papel da razão na teoria de justiça. Isso porque Habermas interpreta o papel da razão de forma mais robusta: de fornecer uma fundamentação moral que seja independente do existente. Ao fazer isso, o teórico crítico acusa Rawls de ter esvaziado a “razão prática” de seu papel de fundamentar moralmente a justiça quando ele se afasta do seu projeto de construtivismo kantiano (em prol do construtivismo político)³⁷. Comenta o filósofo alemão:

Mas no âmbito dessa abordagem modificada, a razão perde sua posição forte. A razão prática é, ao mesmo tempo, esvaziada de seu núcleo moral e ela é deflacionada a uma razoabilidade que fica na dependência das verdades morais fundamentadas de outra forma. Agora, a validade moral da concepção de justiça não se fundamenta em uma razão prática que vincula de modo universal, mas sim na feliz convergência de imagens de mundo razoáveis, que se sobrepõem de modo suficiente em seus componentes morais. (HABERMAS, 2020, p.158-159).

Em sua resposta, John Rawls (1993) argumenta que Habermas estaria correto quando afirma que existe um forte ancoramento de suas concepções normativas na cultura política pública; contudo, esse conjunto de ideias não deveria ser metodologicamente interpretado como mera reprodução e confirmação do existente. Ao contrário, trata-se de “pontos de partida” (*starting points*) do uso da razão prática:

[...] not everything, then, is constructed; we must have some material, as it were, from which to begin. In a more literal sense, only the substantive principles

³⁶ Sobre as acusações de ser uma hermenêutica do existente, diz Forst: “This makes it clear that Rawls is not merely pursuing a "hermeneutics of already existing democracy;" as some have thought.²⁰ Because they are supposed to provide the foundation of a conception of democratic-political justice, the fundamental ideas of practical reason to which he refers and which are assumed in the procedures of the original position and the construction of the principles of justice must be "fundamental and intuitive ideas of the political culture of a democratic society;', provided that this culture actually deserves to be called "democratic:' They do not, however, turn into suitable foundations for a theory of justice by being intuitively embodied within "our" culture. The "public use of reason" does not simply pick out what is contingently shared in a culture; rather, it confines itself to the ideas and principles of practical reason that are unavoidable in a process of reflective equilibrium if one poses the question of justice for a pluralist society. The fundamental ideas of the theory are in no way contingent, but are those that can "qualify" as reciprocal and general in public justification properly understood. Rawls emphasizes that a pluralistic democratic political culture is divided on many profound questions and one cannot simply read its "truth" right off the surface; rather, a constructive form of clarification and justification of its self-understanding is required” (2011, pp.85-86).

³⁷ De forma simples, a concepção de “razão prática” pode ser caracterizada nos seguintes termos, segundo Forst: “In sum, "practical reason" can be understood as the basic capacity to respond to practical questions in appropriate ways with justifying reasons within each of the practical contexts in which they arise and must be situated.” (2011, p.18).

specifying content of political right and justice are constructed. The procedure itself is simply laid out using as *starting points* the basic conceptions of society and person, the principles of practical reason, and the public role of a political conception of justice. (RAWLS, 1993, §. 3, p. 104, *itálicos meus*).

Nem tudo precisa ser construído do zero pela razão prática. Isso porque o conjunto de concepções fundamentais, que formam a concepção rawlsiana, busca partir do entendimento implícito dessas ideias na cultura política pública. O que a razão prática faz é estabelecer uma relação de “complementaridade” com essas ideias:

[...] the principles of practical reason both reasonable principles and rational principles—and the conceptions of society and person are *complementary*. Just as the principles of logic, inference, and judgment would not be used were there no persons who could think, infer, and judge, the principles of practical reason are expressed in the thought and judgment of reasonable and rational persons and applied by them in their social and political practice. Those principles do not apply themselves, but are used by us in forming our intentions and actions, and plans and decisions, in our relations with other persons. (RAWLS, 1993, §. 4, pp. 107-108, *itálicos meus*)

Ao responder a Habermas, Rawls argumenta que esse mesmo conjunto de ideias intuitivas também deveria ser interpretado como “concepções da razão prática”:

This being so, we may call the conceptions of society and person "conceptions of practical reason": they characterize the agents who reason and they specify the context for the problems and questions to which principles of practical reason apply. Thus, practical reason has two aspects: principles of practical reason and judgment, on the one hand, and persons, natural or corporate, whose conduct is informed by those principles, on the other. Without conceptions of society and person, the principles of practical reason would have no point, use, or application. (RAWLS, 1993, §. 4, pp. 107-108)

Por certo, o teórico de Harvard evita desenvolver uma argumentação moral mais robusta nos termos propostos por Habermas. Isso porque Rawls deseja afastar sua concepção de justiça de uma “concepção filosófica moral abrangente”, preferindo limitá-la ao papel de uma “concepção política de justiça” (RAWLS, 1993). Portanto, há um movimento intencional de desidratação moral em favor do domínio do político. Com essa defesa, Rawls acredita que a mencionada atividade mais substantiva de construção das origens morais das ideias da razão

prática (como propõe Habermas), e como elas se encaixam dentro de um único sistema mais ou menos coerente, deveria ser deixado a cargo dos próprios indivíduos, e não das instituições que compõe a estrutura básica³⁸. Contudo, para aqueles que não se convencem por completo com esse argumento em torno do domínio do político, como acredita Rainer Forst (2017, 2011), podem encontrar de volta no construtivismo kantiano de Rawls (1980) um processo de construção mais robusto das suas concepções normativas fundamentais. Uma vez analisada a estrutura geral do modo como John Rawls constrói suas concepções normativas centrais do contextualismo para a abstração, agora, pode-se ir em direção ao desenvolvimento específico de três das suas ideias centrais, começando com a de sociedade.

2.4 SOCIEDADE: COOPERAÇÃO SOCIAL COMO SISTEMA DE RECIPROCIDADE

Na interpretação relacional de Rainer Forst, a concepção de sociedade em “justiça como equidade” deve ser entendida não somente como um sistema de cooperação social justo ao longo do tempo, como também essa concepção deve ser interpretada em paralelo com o elemento da reciprocidade. Deste modo, a cooperação social representa um “sistema de reciprocidade”:

With this we arrive at the most important concept as regards the Kantian character of the theory, namely that of *social cooperation as a system of reciprocity*. As we saw in the context of the discussion of the principle of redress, Rawls’s conception of “procedural justice” is geared to social relations and structures. It leads to a system of social cooperation that expresses the “sociability of human beings” in such a way that they complement each other in productive ways and participate in a context of cooperation that includes all as politically and socially autonomous members—think of the picture of the orchestra employed by Rawls as an ideal of social cooperation. (FORST, 2020, p. 159, *itálicos meus*).

Decerto, desde os parágrafos iniciais de *Uma teoria de justiça*, John Rawls apresenta a ideia fundamental de sociedade na qualidade de um “sistema de cooperação social” cuja participação nessas relações não somente traz benefícios sociais para seus concernidos, bem como exige deles o cumprimento de encargos de compromisso em contrapartida.

³⁸ Esse processo de construtivismo político-moral se estrutura em dois estágios: o primeiro estágio é *freestanding*, que apresenta a concepção política de justiça e os seus princípios de justiça como sustentados em si mesmos; o segundo estágio é do consenso sobreposto (*overlapping consensus*), nele, os cidadãos democráticos devem formular suas próprias concepções abrangentes de bem (moral, políticas, filosófica, religiosa) de modo que possam ser compatíveis com a concepção política de justiça. Isso significa, portanto, adotar uma concepção abrangente razoável, ou melhor, ser um cidadão razoável.

Let us assume, to fix ideas, that a society is a more or less self-sufficient association of persons who in their relations to one another recognize certain rules of conduct as binding and who for the most part act in accordance with them. Suppose further that these rules specify a system of cooperation designed to advance the good of those taking part in it. Then, although a society is a cooperative venture for mutual advantage, it is typically marked by a conflict as well as by an identity of interests. [...] A set of principles is required for choosing among the various social arrangements which determine this division of advantages and for underwriting an agreement on the proper distributive shares. These principles are the principles of social justice: they provide a way of assigning rights and duties in the basic institutions of society and they define the appropriate distribution of the benefits and burdens of social cooperation. (RAWLS, 1999, §.1, p.4)

A supracitada passagem onde Rawls apresenta sua concepção de sociedade como um sistema de cooperação social, ao longo do tempo, gerou entendimentos ambíguos por parte de seus intérpretes (cf. NAGEL, 1973; SCHWARTZ, 1973; TEITELMAN, 1972; LUKES, 1973). Por isso, nos seus escritos posteriores, o filósofo reformula a apresentação de suas ideias fundamentais, inclusive a de sociedade.

Desde a publicação de *Uma teoria da justiça*, a justiça rawlsiana é cuidadosa em afirmar que as relações de cooperação social não seriam fundamentalmente caracterizadas por relações de “altruísmo social”, cujos seus membros facilmente abririam mão do seu autointeresse para favorecer o interesse da maioria, como parecem presumir alguns defensores comunitaristas do bem comum e também certas concepções socialistas. Se a sociedade fosse marcada fundamentalmente por relações de altruísmo, ela poderia ser interpretada de fato como uma “comunidade” eticamente integrada com base numa concepção compartilhada de bem (RAWLS, 1999). Nessa comunidade organicamente integrada dificilmente conflitos sociais existiriam e, portanto, a pergunta pela justiça até mesmo não faria muito sentido em ser avançada, como defende Rawls (1999) em seu argumento das “circunstâncias da justiça”; contudo, esse não parece ser o caso. Em “justiça como equidade”, a sociedade é marcada por uma identidade de interesses, como também por profundos conflitos de interesses. Isso ocorre, na TJ, pois os membros cooperadores são pessoas autointeressadas em formular, revisar e avançar suas respectivas concepções de bem (e planos de vida). E, por isso, os indivíduos *não* estão dispostos a abrir mão tão facilmente de seus próprios projetos. Nesse sentido, assumir que as pessoas em sociedade orientam suas escolhas com base em motivações

autointeressadas não seria de todo errôneo (mas parcial). Isso porque, novamente, elas (as pessoas) estão normalmente motivadas em avançar seus próprios projetos de vida de forma mais ou menos desinteressado do interesse alheio. Ao partir desses pressupostos da psicologia humana, Rawls (1999) não nega a existência de relações altruístas, pois isso seria negar a própria complexidade das relações sociais e da psicologia humana. O que ele nega é que uma visão altruística da sociedade seja tamanha profusa a ponto de se tornar o fundamento das relações de cooperação social numa teoria de justiça.

Por outro lado, o mencionado argumento que assume o autointeresse racional das pessoas em avançar seus próprios planos de vida, e se mostra cético em eleger as motivações altruísticas como fundamento das relações de cooperação social, teria aberto margens para um entendimento da “racionalidade” em um sentido meramente estratégico em sua teoria de justiça (cf. NAGEL, 1973; SCHWARTZ, 1973; TEITELMAN, 1972; LUKES, 1973). Nesse sentido, os críticos teriam assumido que não teria ficado devidamente evidente em que medida as relações de cooperação social – novamente: relações entre pessoas racionalmente autointeressadas - não estariam sendo reduzidas a meras relações instrumentais entre seres individualistas que usam uns aos outros para avançar sua própria concepção de bem. Se interpretado nesses termos, as pessoas cooperam entre si somente por verem nessas relações a maneira mais estratégica para avançar sua própria vantagem pessoal e seus planos de vida, ao longo de uma vida. Para Macleod (2015), essas críticas somente seriam possíveis, quando o sistema de cooperação social passa a ser interpretado como uma espécie de mero “sistema de vantagens mútuas”. Ou seja, um sistema no qual a justiça representa unilateralmente um instrumento eficiente e coordenado para a distribuição-alocação de benefícios e encargos para seus membros. Quando interpretado o sistema de cooperação meramente como um sistema de vantagens, cada indivíduo obteria mais benefícios do que encargos. Portanto, sob o ponto de vista racional, sua motivação para o engajamento no sistema de cooperação social é puramente racional-estratégica.

Com o intuito de se afastar dessa leitura meramente instrumental - e até mesmo individualista - das relações de cooperação social, a justiça rawlsiana passa a destacar três dos seus elementos centrais nos escritos de justiça política:

2.2. The central organizing idea of social cooperation has at least three essential features:

(a) Social cooperation is distinct from merely socially coordinated activity — for example, activity coordinated by orders issued by an absolute central authority.

Rather, social cooperation is guided by publicly recognized rules and procedures which those cooperating accept as appropriate to regulate their conduct.

(b) The idea of cooperation includes the idea of fair terms of cooperation: these are terms each participant may reasonably accept, and sometimes should accept, provided that everyone else likewise accepts them. Fair terms of cooperation specify an idea of reciprocity, or mutuality: all who do their part as the recognized rules require are to benefit as specified by a public and agreed-upon standard.

(c) The idea of cooperation also includes the idea of each participant's rational advantage, or good. The idea of rational advantage specifies what it is that those engaged in cooperation are seeking to advance from the standpoint of their own good. (RAWLS, 2011, §.2, p.6)

Nessa reformulação, segundo Macleod (2015), a justiça rawlsiana passa a destacar as relações de cooperação social como “relações de reciprocidade” entre seus membros; contudo, uma ressalva é importante ser feita: Rawls (2001, 1993) não nega que as relações de cooperação social devem se apresentar como capazes e prover de alguma maneira determinados “benefícios” para seus membros. Ou seja, quem se engaja nessas relações deve acreditar que é uma maneira racionalmente apropriada para avançar seus autointeresses fundamentais. Há, portanto, o aspecto de benefício racional dessas relações que não pode ser ignorado. Não obstante, seria enganoso concluir que as relações de cooperação social estariam limitadas à lógica da racionalidade *stricto sensu*. Por isso, Rawls (2001, 1993) avança o argumento e mostra que a concepção de sociedade também é um sistema publicamente compartilhado de regras, ao qual todos seus membros têm acesso “público” aos mesmos termos que regulamentam não somente sua própria conduta, como também igualmente a de todos os outros concernidos. A publicidade, portanto, é uma condição que perpassa essas mesmas relações de cooperação social. Ao dar esse passo, Rawls (2001, 1993) mostra como o sistema de cooperação social seria distinto do mero “sistema de coordenação social da ação” cuja estrutura seria meramente regulamentada por um conjunto de ordens emanadas de uma autoridade central, absoluta e desconhecida pelos seus membros. Por fim, e talvez mais importante, Rawls (2001, 1993) aprofunda a ideia de que sociedade deve ser interpretada fundamentalmente como um sistema de cooperação social estruturado por relações de “reciprocidade”. Ou seja, por relações cujos seus membros estão igualmente dispostos à dinâmica de oferecer e de aceitar razões as quais a validade poderia ser reciprocamente compartilhada por todos os concernidos.

O aspecto da reciprocidade representa um elemento da psicologia moral presente desde a publicação de sua obra magna, mas trabalhado de modo mais robusto *em Justice as Fairness*³⁹. Na TJ, o filósofo apresenta a reciprocidade como um “fato psicológico profundo” que representa a tendência da sociabilidade humana para responder na mesma medida, ou melhor, de forma recíproca:

The basic idea is one of reciprocity, a tendency to answer in kind. Now this tendency is a deep psychological fact. Without it our nature would be very different and fruitful social cooperation fragile if not impossible. For surely a rational person is not indifferent to things that significantly affect his good; and supposing that he develops some attitude toward them, he acquires either a new attachment or a new aversion. If we answered love with hate, or came to dislike those who acted fairly toward us, or were averse to activities that furthered our good, a community would soon dissolve. Beings with a different psychology either have never existed or must soon have disappeared in the course of evolution. A capacity for a sense of justice built up by responses in kind would appear to be a condition of human sociability. (RAWLS, 1999, §. 75, p. 433)

Essa tendência para a reciprocidade contida na descrição da psicologia humana da Parte III fornece os pressupostos para acreditar que as pessoas não somente são capazes - como também são motivadas psicologicamente - para participar de um sistema de cooperação social justo, ao longo do tempo. Ou seja, seu interesse não é somente racional num sentido estratégico, como também moral: um interesse na justiça.

Em seus escritos de justiça política, Rawls (2001, 1993) avança o argumento da reciprocidade passando a conectá-la como uma tendência não somente da psicologia humana das pessoas, mas também como uma tendência do desenvolvimento sociopolítico das próprias sociedades democráticas liberais modernas, ao longo do tempo. Agora, a ideia de reciprocidade representa: (a) ainda aquela tendência da psicologia moral razoável dos cidadãos (que explica o senso de justiça tal como TJ), como também (b) representa aquilo que passa ser chamado de “critério da reciprocidade”. Trata-se de uma espécie de critério de justiça política resultante de um longo processo de desenvolvimento social e histórico das

³⁹ Em *Justice as Fairness*, a reciprocidade aparece como uma tendência psicológica profunda da psicologia moral razoável: “I sketch, necessarily only briefly, the main psychological assumptions underlying the preceding account of how political allegiance is generated. This leads to what we may think of as a reasonable moral psychology; indeed, a psychology of the reasonable itself. This name is appropriate since the idea of reciprocity appears both as a principle giving its content and as a disposition to answer in kind.” (RAWLS, 2011, §. 59, pp.195-196).

sociedades democráticas liberais. Na condição de critério, uma das marcas estruturantes dessas sociedades modernas é que os cidadãos razoáveis exigem que o uso do poder institucional seja justificado para pessoas livres e iguais em comparação aos modelos de autoridade anteriores. De agora em diante, o uso do poder institucional demanda justificação pública para sua validade: sua justificação deve ser capaz de ser racionalmente aceita reciprocamente por todos os concernidos na condição de pessoas livres e iguais:

[...] the criterion of reciprocity: our exercise of political power is proper only when we sincerely believe that the reasons we offer for our political action may reasonably be accepted by other citizens as a justification of those actions. 14 This criterion applies on two levels: one is to the constitutional structure itself, and the other is to particular statutes and laws enacted in accordance with that structure. Political conceptions to be reasonable must justify only constitutions that satisfy this principle. (RAWLS, 1993, xlvi)

Como visto, na condição de um critério de justiça política, a reciprocidade passa a ser uma condição indispensável do uso do poder político nas modernas sociedades democráticas liberais⁴⁰. Ele (o uso do poder político) deve ser justificado de forma *pública e recíproca* para todos os cidadãos na condição de pessoas livres e iguais. Isso é possível, por sua vez, haja vista que as próprias ideias implícitas na cultura política pública apresentam as “pessoas” como agentes que desejam referir a si mesmos – e reciprocamente também aos outros – como livres e iguais. Portanto, essa passagem para as relações de reciprocidade no sistema de cooperação social – como algo cujo conjunto vinculante de regras da estrutura básica que deve ser justificado e capaz de ser racionalmente aceito não somente para si, como também para todos os outros – perpassa a justiça rawlsiana como um todo. Dado que a concepção de sociedade presume e depende uma concepção de pessoa, deste modo, a próxima seção é dedicada para reconstruir a mencionada ideia.

2.5 PESSOA: UMA CONCEPÇÃO INTERSUBJETIVA DE AUTONOMIA

Para a interpretação relacional da justiça rawlsiana, a concepção normativa de pessoa é apresentada não somente como “não-metafísica” e “política” como o próprio John Rawls (2001, 1993) sugere nos seus escritos de justiça política, como também seus elementos intersubjetivos não podem ser descartados. Isso porque o exercício da “personalidade moral” e

⁴⁰ Para uma análise sobre o critério da reciprocidade e os princípios de justiça cf. Camargo Filho (2021).

da “autonomia” que acompanha sua concepção de pessoa, não representa uma imagem da razão prática exercida monologicamente pelos cidadãos, mas sim representa o uso de uma capacidade mais complexa que é exercida em conjunto nas relações sociais de “justificação”. O próprio teórico crítico Jürgen Habermas reconhece essa semelhança de família com John Rawls no que se refere a uma interpretação “intersubjetiva do conceito kantiano de autonomia”:

A teoria da justiça de John Rawls representa um ponto de viragem na história recente da filosofia prática. Com essa obra, as questões morais, há muito tempo reprimidas, foram reabilitadas por Rawls como objeto a ser levado a sério nas investigações científicas. Kant formulou a questão moral fundamental de maneira tal que ela podia encontrar uma resposta racional: em casos de conflito, devemos fazer o que é igualmente bom para todas as pessoas. Sem assumir as suposições de fundo da filosofia transcendental de Kant, Rawls renovou essa abordagem na perspectiva da convivência justa dos cidadãos em uma coletividade política. Em oposição frontal ao utilitarismo, de um lado, e ao ceticismo de valores, de outro, *ele propôs uma leitura intersubjetiva do conceito kantiano de autonomia: agimos de modo autônomo quando obedecemos precisamente àquelas leis que poderiam ser aceitas com boas razões por todos os concernidos com base em um uso público de sua razão*. Rawls usa esse conceito moral de autonomia como uma chave para a explicação da autonomia política dos cidadãos de um Estado de direito democrático. (2020, p.107, itálicos meus)

Na condição de herdeiro do debate entre Habermas e Rawls, Rainer Forst (2011) acredita que o próprio exercício da pergunta pela justiça é necessariamente algo de natureza intersubjetiva, e não uma atividade isolada⁴¹. Diferentemente da pergunta ética sobre o bem-viver e da pergunta puramente moral sobre o que é correto a ser feito, a pergunta pela justiça envolve necessariamente deliberar com base naquilo que poderia ser aceito por todos os concernidos que participam do sistema de cooperação social. O próprio sistema de cooperação social – e sua divisão dos benefícios e dos encargos dessa relação – para funcionar de justiça e estável ao longo do tempo necessita da disposição das pessoas para a intersubjetividade. Nele, cidadãos que orientam seu pensamento de modo a perguntar pelo sistema de distribuição dos encargos e benefícios que vinculam todos devem questionar aquilo que poderia ser razoavelmente aceito por pessoas profundamente cindidas nas suas doutrinas abrangentes (e

⁴¹ Sobre a pergunta da justiça cf. Sell (2018).

autointeressadas nos seus planos de vida); mas que conseguem por conta da sua disposição à razoabilidade entrar num jogo de oferecer e aceitar razões que poderiam ser aceitas não somente para si, como também para todos os outros concernidos. Trata-se, portanto, de um exercício intersubjetivo de reflexão e de justificação sobre os assuntos essenciais que concernem a todos. Uma pergunta nunca completamente esgotada, mas sempre em aberto. Isso porque sua própria autoridade emana justamente desse exercício público e recíproco de justificação, ao longo do tempo.

In this way, the question of justice itself becomes a discursive project, and this project remains unfinished and always open to critique. Therein lies, in my view, the normative core of a socially situated critical theory of justice, according to which justice itself has no authority other than that which it "earns" in a justified way; public justification remains the "touchstone" of normativity. Rawls and Habermas agree on that. (FORST, 2011, p. 82)

Em contextos de sociedades democráticas liberais, a autoridade da justiça política emana dos próprios cidadãos: uma tese que de longa data já foi formulada por Rousseau, mas agora reapropriada por Rawls, Habermas e Forst. Isso significa que o uso do poder político deve ser justificado de forma pública e recíproca para todos os cidadãos na condição de pessoas livres e iguais. Seu carácter de *publicidade* advém do fato que a formulação dos termos de justiça política não devem ser frutos de um ato secreto e de conhecimento restrito para alguns poucos indivíduos; sobretudo, em sociedades democráticas liberais, os termos de justiça política devem ser acessíveis para todos os concernidos. Seu carácter de *reciprocidade*, por sua vez, advém do fato que a validade dos argumentos para o uso do poder político deve ser capaz de ser aceita não somente para si, mas também para todos os outros.

O que para alguns intérpretes parece um elemento evidente na teoria rawlsiana, por muito tempo, rondou uma interpretação completamente oposta da sua concepção de pessoa. No lugar de compreender a autonomia e a personalidade moral na condição de um aspecto intersubjetivo da psicologia moral, ao contrário, sua concepção foi interpretada como “atomista” e completamente desvinculada da complexidade das relações sociais práticas. Por exemplo, das diversas críticas comunitaristas à justiça rawlsiana, encontra-se a acusação de estar fundamentada numa abordagem socialmente “desvinculada de self” (cf. SANDEL, 1998), que seria metafísica sob o ponto de vista da fundamentação de pessoa, e “egoísta” sob o ponto de vista da sociedade (cf. MACINTYRE, 2007). Tais críticas alegam que, ao

supostamente não ter tematizado de modo apropriado o fato que os processos de individualização ocorreriam dentro - e não presumidamente antes - das relações de socialização, “justiça como equidade” não teria dada a devida importância ao fato de que indivíduos não somente aprendem a referir a si mesmos dentro dessas relações – formando suas identidades em comunidade - como também tais experiências seriam fundamentais para germinar os vínculos para uma vida boa em comunidade. Ao apresentar esse suposto déficit na concepção de pessoa e de sociedade, os comunitaristas teriam trazido para dentro das teorias de justiça o debate da “constituição do self” (cf. FORST, 2002).

A sequência de argumentos elaborados por Michael Sandel, em seu influente “*Liberalism and the Limits of Justice*” (1998), critica a concepção de pessoa da justiça rawlsiana como fundamentada numa ideia “metafísica” e “atomística” de self. Ao fazer isso, Sandel (1998) acredita que mesmo que o filósofo de Harvard tenha avançado na Parte III uma formulação mais situada dos indivíduos para compensar as abstrações contidas na Parte I, ainda assim, seu esforço seria inócuo, uma vez que sua concepção de pessoa já teria sido anteriormente construída de modo apartado dos seus fins sociais da comunidade, ao longo da descrição da posição original. Ao fazer isso, ainda que John Rawls no final da sua TJ tenha situado os indivíduos, mesmo assim, seus contextos práticos não “fundamentam” sua concepção de pessoa. Com isso, o teórico norte-americano teria se esquivado de fornecer uma fundamentação apropriada do “self” que ocorresse a partir de “dentro” das relações sociais comunitárias, e não antes delas (como no caso da posição original, na Parte I).

Contra a tese do atomismo, é possível argumentar que a concepção de pessoa da TJ é abstrata, porém não-metafísica. Sobretudo, nos seus escritos de justiça política Rawls (2001, 1993) passa a enraizá-la numa ideia política dos cidadãos como pessoas livres e iguais. Embora os comunitaristas estejam corretos quando argumentam que a concepção de pessoa rawlsiana estaria fundamentada numa abordagem normativa-abstrata, contudo, eles erram ao interpretar o uso de ideias abstratas como algo “fora” do mundo e da sociedade. Comenta Rawls: “Political philosophy does not, as some have thought, withdraw from society and the world.” (1993, § 8, p. 43). O próprio teórico de Harvard teria deixado claro na PL – e depois reafirmado em “*Justice as Fairness*” (2001) - que sua concepção de justiça tem como pano de fundo ideias fundamentais já estariam institucionalizadas nas modernas sociedades democráticas, como visto nas seções anteriores deste capítulo.

No entendimento de Freeman (2007), no lugar do polêmico vocabulário metafísico de natureza humana contido na TJ (§40), a justiça rawlsiana passa a se comprometer com uma

gramática mais neutra como, por exemplo, voltado para as terminologias de “autoconcepção” (*self-conception*) ou, como comenta Weithman (2011), de “autoconcepção como livres e iguais” (*free-and-equal self-conception*).

In Theory Rawls assumes that the account of moral personality depicts our “nature” as moral and rational agents. [...] After Theory Rawls tries to avoid importing any metaphysical assumptions into justice as fairness in order to show that moral theory is “independent” of metaphysics and epistemology. For this reason apparently, he no longer refers to our “nature,” but rather to our “*self-conception*” as free and equal moral persons. The suggestion is that it is simply a social fact that in practical contexts we regard ourselves as free agents who can be held equally responsible for our actions; and that in matters of justice we regard one another as equals. (FREEMAN, 2007, p.300, *itálicos meus*)

De fato, uma leitura atenta dos escritos políticos, e de alguns dos textos transitórios como *Kantian Constructivism* (1980), né possível notar o uso recorrente do novo vocabulário político, e não metafísico. Por um lado, o uso da terminologia “autoconcepção” (*self-conception*) aparece de forma mais restrita ao longo de “Justice as Fairness” (2001). Por outro lado, o uso do vocabulário da “concepção de si mesmos” (*conception of themselves*) é muito mais recorrente (RAWLS, 1980, 1993, 2001). Outrossim, também podem ser encontradas outras terminologias mais contextualistas, e menos metafísicas. Por exemplo, quando Rawls reflete sobre a ideia intuitiva de pessoa já presente na cultura política, pode-se notar uma referência constante no modo como os cidadãos “concebem a si mesmos” (*conceive themselves*) (RAWLS, 2001, p.21; 1993, p.30), “referem a si mesmos” (regard themselves) (RAWLS, 2001, p. 23; 1993, p. 32), “veem a si mesmos” (*view themselves*) (RAWLS, 2001, p. 21, 23; 1993, p. 30, 31, 32), “pensam a si mesmos” (*think of themselves*) (RAWLS, 2001, p. 23; 1993, p. 29), “entendem a si mesmos” (*understand themselves*) (RAWLS, 2001, p.3).

Se, por um lado, a concepção de pessoa rawlsiana não é metafísica, por outro lado, Rawls também é cuidado em afirmar que sua concepção não representa uma descrição empírica das pessoas. Trata-se de uma interpretação “normativa, não-psicológica” (RAWLS, 2001, 1993).

Therefore, the idea of the person, when specified into a conception of the person, belongs to a political conception. (A fundamental idea becomes a conception if we specify its elements in a particular way.) This means that the conception of the

person is not taken from metaphysics or the philosophy of mind, or from psychology; it may have little relation to conceptions of the self discussed in those disciplines. It must of course be compatible with (one or more) such philosophical or psychological conceptions (so far as they are sound), but that is another story. The conception of the person itself is meant as both normative and political, not metaphysical or psychological. (RAWLS, 2001, §. 7, p. 19)

Ao se desprender de uma leitura psicológica-empírica em direção à normativa, a justiça rawlsiana não quer se comprometer com o modo como as pessoas realmente concebem a si mesmos na realidade concreta. De forma mais modesta, o papel da concepção de pessoa em teorias de justiça é mais limitado. Seu propósito é revelar os elementos estruturantes que constituem essa ideia.

By taking this as the fundamental question we do not mean to say, of course, that no one ever suffers from illness and accident; such misfortunes are to be expected in the ordinary course of life, and provision for these contingencies must be made. But given our aim, I put aside for the time being these temporary disabilities and also permanent disabilities or mental disorders so severe as to prevent people from being cooperating members of society in the usual sense. Thus, while we begin with an idea of the person implicit in the public political culture, we idealize and simplify this idea in various ways in order to focus first on the main question.” (RAWLS, 1993, §. 3, p. 20).

Trata-se, portanto de uma “idealização”: uma tarefa de abstração teórica que separa os elementos contingentes e arbitrários em direção aos elementos estruturantes da ideia de cidadão democrático. Nas palavras do autor: “Thus, while we begin with an idea of the person implicit in the public political culture, we idealize and simplify this idea in various ways in order to focus first on the main question.” (RAWLS, 1993, §. 3, p. 20). Para uma ideia intuitiva fundamental tornar-se uma concepção normativa, faz-se necessário refletir sobre essa ideia, abstraindo seus elementos moralmente relevantes, para formular teoricamente o conteúdo basilar do que significa ser livre e igual no contexto democrático liberal.

Agora, cabe apresentar o modo como as ideias de pessoa e de sociedade são conectadas. Ao passo que a sociedade fora interpretada como um sistema recíproco relações de cooperação social, por conseguinte, essa mesma interpretação chama por uma caracterização dos cidadãos como membros cooperadores capazes de refletir e orientar-se de acordo com os termos de cooperação social justos, ao longo de uma vida. Deste modo, sob o

ponto de vista normativo, cabe pressupor que as pessoas sejam “pessoas morais” (*moral persons*), ou melhor, portadoras de uma “personalidade moral” (*moral personality*) que as torne capazes para o engajamento em relações recíprocas de cooperação social e de honrar esses termos de forma duradoura.

In saying that persons are regarded as having the two moral powers, we are saying that they have the requisite capacities not only to engage in mutually beneficial social cooperation over a complete life but also to be moved to honor its fair terms for their own sake. In Theory, these two powers are taken as defining "moral persons" and "moral personality" (Theory, §§3-4). (RAWLS, 2001, §. 7, p.19)

Essa personalidade moral seria composta por duas “faculdades morais” (*moral powers*) (RAWLS, 1980, 1993, 2001). A primeira é a faculdade para um “senso de justiça”, isto é, a faculdade de entender, aplicar e de agir de acordo com os princípios de justiça política, ao longo do tempo. A segunda é a faculdade para uma “concepção de bem”, ou seja, a faculdade de formular, revisar e perseguir um esquema mais ou menos ordenado de fins, que orientam de forma qualitativa o que as pessoas consideram valoroso e bom na vida humana⁴².

- (i) One such power is the capacity for a sense of justice: it is the capacity to understand, to apply, and to act from (and not merely in accordance with) the principles of political justice that specify the fair terms of social cooperation.
- (ii) The other moral power is a capacity for a conception of the good: it is the capacity to have, to revise, and rationally to pursue a conception of the good. Such a conception is an ordered family of final ends and aims which specifies a person's conception of what is of value in human life or, alternatively, of what is regarded as a fully worthwhile life. The elements of such a conception are normally set within, and interpreted by, certain comprehensive religious, philosophical, or moral doctrines in the light of which the various ends and aims are ordered and understood. religious, philosophical, or moral doctrines in the light of which the various ends and aims are ordered and understood. (RAWLS, 2001, §. 7, pp. 18-19)

⁴² Ao contrário de que alguns críticos parecem sugerir, as deliberações sobre o bem também são qualitativas. Como argumenta Rawls: “In addition to having these two moral powers, persons also have at any given time a determinate conception of the good that they try to achieve. Such a conception must not be understood narrowly but rather as *including a conception of what is valuable in human life*. Thus, a conception of the good normally consists of a more or less determinate scheme of final ends, that is, ends we want to realize for their own sake, as well as attachments to other persons and loyalties to various groups and associations. These *attachments* and *loyalties* give rise to devotions and affections, and so the flourishing of the persons and associations who are the objects of these sentiments is also part of our conception of the good”. (RAWLS, 1993, p. 19, *itálicos meus*)

Afinal, “Em que sentido as pessoas podem ser caracterizadas como iguais?” (RAWLS, 2001, §. 7, p. 20). Em sua resposta, a justiça rawlsiana argumenta que o que torna os cidadãos *iguais*, sob o ponto de vista normativo, é sua capacidade para exercer as faculdades morais no mínimo grau possível, capacitando-os para o engajamento nas relações de cooperação social, ao longo de uma vida.

7.3. In what sense are citizens regarded as equal persons? Let's say they are regarded as equal in that they are all regarded as having to the essential minimum degree the moral powers necessary to engage in social cooperation over a complete life and to take part in society as equal citizens. Having these powers to this degree we take as the basis of equality among citizens as persons (Theory, §77): that is, since we view society as a fair system of cooperation, the basis of equality is having to the requisite minimum degree the moral and other capacities that enable us to take part fully in the cooperative life of society. (RAWLS, 2001, §. 7, p. 20)

Novamente, Rawls não está se comprometendo com uma interpretação psicológica-empírica de pessoa, mas normativa. Isso significa que não se compromete com uma análise empírica se as pessoas desenvolveram (ou não) essas faculdades. O que a justiça rawlsiana quer mostrar é que, sob o ponto de vista normativo, as pessoas normalmente possuem a capacidade para desenvolver suas faculdades morais quando encontram condições institucionais favoráveis para isso. Mais ainda, o desenvolvimento mínimo dessas faculdades não somente torna possível as relações de cooperação, como também torna estável o sistema de cooperação ao longo do tempo. Mesmo que essas pessoas realmente não venham a desenvolver as faculdades morais no grau mínimo, ainda assim, todas elas merecem respeito institucional pelo fato de potencialmente serem iguais; contudo, por um golpe de sorte ou infortúnios, elas não conseguiram empiricamente desenvolver. Comenta Freeman:

Rawls contends that having the moral powers to a minimum degree is sufficient to warrant respect as a person and equal justice. “The minimal requirements defining moral personality refer to a capacity and not to the realization of it. A being that has this capacity, whether or not it is yet developed, is to receive the full protection of the principles of justice” (TJ, 509/445–46 rev.). Importantly, Rawls says that having to a minimal degree the moral powers is sufficient to warrant equal justice (TJ, 505/442 rev.). He does not say that it is also necessary to have these powers to warrant respect or moral consideration. Rawls does not want to foreclose affording justice to the incapacitated and incompetent, but it would have to be for other

reasons than their moral personality. He says, “Whether moral personality is a necessary condition is a question I shall leave aside . . . Even if the capacity were necessary, it would be unwise in practice to withhold justice on this ground. The risk to just institutions would be too great” (TJ, 505–06/442– 43 rev.). This is purely a pragmatic reason for affording justice to the mentally impaired. Here one might object that they deserve moral consideration for their own sake, simply because they are human beings and even if they are without the moral powers to the requisite degree. While this is, I believe, compatible with Rawls’s view, Rawls evidently feels he does not need to address fully this question in his theory of social justice, given its more limited aims. Rawls has been criticized on grounds that he does not adequately account for the respect and duties of justice we owe to the mentally and physically impaired. (2007, pp. 286-287)

De fato, uma investigação mais precisa acerca dos casos de pessoas que não desenvolveram essas faculdades morais no grau mínimo, seja por deficiência ou golpes de sorte, requer um outro tipo de análise que a teoria de justiça deixa propositadamente em aberto. Isso não significa que sua teoria é incompatível com essa investigação ou insensível para esses assuntos, mas que seu papel é mais restrito. Seu papel é usar essa descrição normativa de pessoa para modelar a posição original, posicionando-as de forma simétrica na escolha dos princípios de justiça que orientarão a estrutura básica da sociedade.

Thus the equality of citizens is modeled in the original position by the equality of their representatives: that is, by the fact that these representatives are symmetrically situated in that position and have equal rights in its procedure for reaching agreement. I note that in taking the moral powers as the basis of equality. (RAWLS, 2001, §. 7, p. 20)

Uma vez que explicado o significado e o papel da igualdade na concepção de pessoa, é possível prosseguir para a caracterização do outro elemento constituinte: a liberdade.

Pergunta-se: “Em que sentido os cidadãos são livres?” (RAWLS, 2001, §. 7, p.21). A resposta para essa pergunta é mais longa em comparação à pergunta anterior. Sob o ponto de vista normativo, a justiça rawlsiana elenca duas maneiras com as quais as pessoas podem ser consideradas livres no contexto de democracias liberais. A *primeira* delas se refere à liberdade para formular, revisar e perseguir uma concepção de bem. Se a resposta aqui parasse, poderia certamente parecer mera repetição da descrição da faculdade para a concepção de bem anteriormente desenvolvida; contudo, esse não é o caso. A liberdade da

peessoa é interpretada aqui como a “independência” das pessoas em relação às concepções abrangentes de bem.

First, citizens are free in that they conceive of themselves and of one another as having the moral power to have a conception of the good. This is not to say that, as part of their political conception, they view themselves as inevitably tied to the pursuit of the particular conception of the good which they affirm at any given time. Rather, as citizens, they are seen as capable of revising and changing this conception on reasonable and rational grounds, and they may do this if they so desire. As free persons, citizens claim the right to view their persons as independent from and not identified with any particular conception of the good, or scheme of final ends. Given their moral power to form, to revise, and rationally to pursue a conception of the good, their public or legal identity as free persons is not affected by changes over time in their determinate conception of the good. (RAWLS, 2001, §. 7, p. 21)

Com base nessa primeira caracterização da liberdade como independência, para Freeman (2007), “justiça como equidade” se coloca em contraponto com algumas das teses comunitaristas. Mais especificamente, ela contrapõe a ideia de que os indivíduos se encontram inevitavelmente presos ao conjunto de valores sociais e lealdades que os formaram nas suas comunidades. Contra os comunitaristas, Rawls resgata a importância das instituições garantirem as condições de possibilidade para que as pessoas possam efetivamente refletir, criticar e, até mesmo se for o caso, desvencilhar-se de um conjunto de valores e modos de vida que por muito tempo moldaram suas vidas⁴³. Com base na interpretação da liberdade como independência, Rawls não se está dizendo que as pessoas se encontram concretamente desenraizadas de um conjunto de valores sociais prévios aos quais elas nascem e aprendem a se socializar; ao contrário, as pessoas se encontram fortemente enraizadas nesses contextos e, por isso, o aspecto da liberdade como independência é importante ser resgatados nas sociedades democráticas liberais. Com base nele, resgata-se as condições de possibilidade institucionais que permitiriam as pessoas desenvolver sua faculdade de refletir, revisar e até mesmo de se afastar de um esquema abrangente de fins que por muito tempo moldou substantivamente suas vidas e suas identidades.

⁴³ Sobre esse aspecto da liberdade como independência, diz Freeman: “Rawls says what makes them free is that they are “independent”: they do not think of themselves as inevitably tied to a particular conception of the good, but see themselves as capable of revising and changing their final ends and pursuits. (Communitarians question this condition.” (2007, p. 294).

A segunda maneira de interpretar o significado normativo da liberdade das pessoas é com base na sua caracterização como “fontes originárias de reivindicações legítimas” (*self-authenticating sources of valid claims*). Da mesma maneira que as instituições políticas reivindicam dos cidadãos o cumprimento de um conjunto de deveres e obrigações de justiça política, em contrapartida, isso implica relacionalmente que os cidadãos também podem reivindicar delas (das instituições) a devida consideração de seus interesses mais fundamentais, quais sejam: o interesse em desenvolver e exercer as duas faculdades morais, ao longo de uma vida.

7.5. A second respect in which citizens view themselves as free is that they regard themselves as self-authenticating sources of valid claims. That is, they regard themselves as being entitled to make claims on their institutions so as to advance their conceptions of the good (provided these conceptions fall within the range permitted by the public conception of justice). *These claims citizens regard as having weight of their own apart from being derived from duties and obligations specified by a political conception of justice, for example, from duties and obligations owed to society.* Claims that citizens regard as founded on duties and obligations based on their conception of the good and the moral doctrine they affirm in their own life are also, for our purposes here, to be counted as self-authenticating. Doing this is reasonable in a political conception of justice for a constitutional democracy, for provided the conceptions of the good and the moral doctrine citizens affirm are compatible with the public conception of justice, these duties and obligations are self-authenticating from a political point of view. (RAWLS, 2001, §. 7, p. 23)

No entendimento de Freeman (2007) e Darwall (2006), essa forma de formular a liberdade pode ser interpretada como expressão da autoridade dos cidadãos em efetuar reivindicações das instituições que compõe a estrutura básica da sociedade. Por um lado, reivindica-se autoridade normativa para perseguir seus interesses mais fundamentais (as faculdades morais). Por outro lado, reivindica-se a autoridade normativa para que o uso do poder político seja justificado de forma válida para todos na condição de livre e iguais (cf. FORST, 2011). Essa forma de entender a liberdade das pessoas aponta para uma relação de vinculação entre estrutura básica da sociedade e o poder dos cidadãos (como queria Young, por exemplo). Portanto, a relação das instituições para com os cidadãos vai além da mera relação de autoridade por coerção. Aqui, a autoridade do poder institucional emana dos cidadãos em espírito rousseauiano. Isso porque as próprias instituições políticas concebem os cidadãos

como suas fontes originárias de autoridade normativa. Um caso contrastante, citado por Rawls, é dos “escravos” cuja essa autoridade normativa lhes é negada:

To take an extreme case, slaves are human beings who are not counted as sources of claims, not even claims based on social duties or obligations, for slaves are not counted as capable of having duties or obligations. Laws that prohibit the abuse and maltreatment of slaves are not founded on claims made by slaves in their own behalf, but on claims originating either from slaveholders or from the general interests of society (which do not include the interests of slaves). Slaves are, so to speak, socially dead: they are not recognized as persons at all.²⁰ This contrast with a political conception of justice that allows slavery makes clear why conceiving of citizens as free persons in virtue of their moral powers and their having a conception of the good goes with a particular political conception of the justice. (RAWLS, 2001, §. 7, pp. 23-24)

Ao passo que o status normativo dos escravos não os permitiria considerá-los como portadores de deveres e obrigações para com as instituições da estrutura básica, por conseguinte, também não poderiam reivindicar coisa alguma de suas instituições. Dito de modo simples, não há relação de vínculo entre a estrutura básica da sociedade e eles. Ao contrário, no contexto de sociedades democráticas liberais, as pessoas são normativamente consideradas como fontes originários de reivindicação social.

2.6 SOCIEDADE BEM-ORDENADA: UMA SOCIEDADE EFETIVAMENTE REGULADA E UNIDA POR UMA CONCEPÇÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA

Na interpretação relacional de “justiça como equidade”, uma sociedade bem-ordenada se refere ao ideal normativo de uma sociedade cuja estrutura básica é efetivamente regulada por princípios de justiça cujos cidadãos aceitam, e sabem que os demais também tendem a aceitá-la, ao longo de gerações. Na sociedade bem-ordenada seus membros não somente aceitam racionalmente a validade da sua justificação, como também estão *motivados* para agir de forma justa, ao longo de uma vida. Isso porque eles normalmente tendem a acreditar que nessa sociedade poderiam encontrar as condições institucionais de possibilidade para realizar tanto seus interesses mais fundamentais, como também uma concepção política de bem⁴⁴. Nesse sentido, uma sociedade bem-ordenada é aquela

⁴⁴ Para Rawls, a concepção de sociedade bem-ordenada possui dois significados: o geral e o particular, diz o autor: “The idea of a well-ordered society has two meanings. Its general meaning is given above in §3.1: a well-

efetivamente regulada e unida por uma concepção política de justiça, como será visto nessa seção.

Em seus escritos políticos, a formulação mais geral da concepção de sociedade bem-ordenada é apresentada de forma tripartite: (a) trata-se de uma sociedade onde todos os cidadãos aceitam, e sabem que os outros também aceitam, os mesmos princípios de justiça política; (b) cuja efetiva regulação da estrutura básica da sociedade, ou seja, seu principal conjunto de instituições que orientam as relações de cooperação social, podem ser publicamente conhecidos, e aceitos por todos, quando os cidadãos acreditam que elas (as instituições) se orientam pelos princípios mencionados; por fim, mas não menos importante, (c) trata-se de uma sociedade cujos cidadãos são normalmente portadores de uma psicologia moral razoável, tendendo a desenvolver e exercer suas faculdades morais em contextos favoráveis para seu florescimento.

Now to say that a political society is well ordered conveys three things:

First, and implied by the idea of a public conception of justice, it is a society in which everyone accepts, and knows that everyone else accepts, the very same political conception of justice (and so the same principles of political justice). Moreover, this knowledge is mutually recognized: that is, people know everything they would know if their acceptance of those principles were a matter of public agreement.

Second, and implied by the idea of effective regulation by a public conception of justice, society's basic structure—that is, its main political and social institutions and the way they hang together as one system of cooperation—is publicly known, or with good reason believed, to satisfy those principles of justice.

Third, and also implied by the idea of effective regulation, citizens have a normally effective sense of justice, that is, one that enables them to understand and apply the publicly recognized principles of justice, and for the most part to act accordingly as their position in society, with its duties and obligations, requires. (RAWLS, 2001, §. 3, pp.8-9)

ordered society is a society effectively regulated by some public (political) conception of justice, whatever that conception may be. But the idea has a particular meaning when we refer to the well-ordered society of a particular conception of justice, as when we say that all members of society accept and know that all the others accept the same political conception of justice, for example, a particular natural rights doctrine, or a form of utilitarianism, or justice as fairness. Note that, given the fact of reasonable pluralism, a well-ordered society in which all its members accept the same comprehensive doctrine is impossible. But democratic citizens holding different comprehensive doctrines may agree on political conceptions of justice. Political liberalism holds that this provides a sufficient as well as the most reasonable basis of social unity available to us as citizens of a democratic society.” (2001, §3. p.9, *itálicos meus*).

Com base nesses pressupostos, há uma larga tendência para que os cidadãos “cumpram” (*comply*) com seus deveres e obrigações quando vivem sob a égide de uma estrutura básica justa, ao longo de uma vida.

Do mesmo modo que as outras duas ideias fundamentais apresentadas anteriormente, a concepção de sociedade bem-ordenada também representa de um ideal normativo formulado para sociedades democráticas liberais. Uma sociedade bem-ordenada apresentada nesses termos não tem como objetivo descrever sociedades realmente existentes; ao contrário, de forma mais limitada, seu papel é fornecer um padrão de avaliação normativo que seja independente das sociedades concretas para avaliar em que medida uma sociedade democrática liberal existente pode ser dita (ou não) como efetivamente regulada e unida por uma concepção política de justiça.

O último aspecto normativo da sociedade bem-ordenada merece especial atenção. Isso porque a concordância de cidadãos razoáveis para com o cumprimento dos seus deveres e obrigações de justiça, ao longo de uma vida, deve ser coerente tanto com os fatos mais gerais da psicologia humana, quanto com os fatos mais gerais da sociabilidade humana – sem com isso cair numa leitura trivial das relações sociais (cf. terceiro capítulo). A concepção de sociedade bem-ordenada certamente carrega um forte elemento motivacional que Rawls acredita não poder ser tão facilmente suprimido das teorias de justiça (cf. terceiro capítulo). Sem esse elemento motivacional, uma concepção de justiça política deixaria em aberto a pergunta sobre como uma sociedade justa seria possível de ser endossada e mantida por cidadãos livres e iguais, ao longo de gerações. Todavia, dadas algumas insatisfações com o modo como teria explicado a motivação moral na sua obra magna dos anos setenta, nos escritos políticos coube reformular o argumento para mostrar em que medida cidadãos democráticos profundamente cindidos por doutrinas abrangentes, ainda assim, encontrariam boas razões para estarem motivados para cumprir com instituições justas, colaborando para manter e aprimorá-las ao longo do tempo.

No entendimento do “Public Basis View” de Paul Weithman (2011), mesmo no contexto de sociedades profundamente cindidas (como narra Rawls), ainda seria possível uma concordância moralmente motivada em torna da concepção política de justiça. Duas razões para essa motivação poderiam ser levantadas. *Primeiro*, com base nos pressupostos da psicologia moral razoável, os cidadãos encontrariam condições de possibilidade institucionais para o avanço de seus interesses mais fundamentais na sociedade bem-ordenada. *Segundo*, os cidadãos encontrariam condições institucionais para realizar não somente seu bem individual

(seu plano de vida), como também para realizar uma concepção política de bem. Com base nessa última razão, a sociedade bem-ordenada se encontraria unida por uma concepção política de justiça na condição de um fim coletivo perseguido por cidadãos democráticos livres e iguais. Na TJ, Rawls (1999) utiliza a famosa metáfora da orquestra para criar uma imagem de como cidadãos, que coordenam conjuntamente suas atividades individuais em direção a um fim coletivo (o bem político), endossariam a manutenção de instituições justas ao longo do tempo. Nesse sentido, a sociedade democrática bem-ordenada representa uma forma de “união social, mais ainda, trata-se da “união social das uniões sociais” (*a social union of social unions*), para Rawls (2001, §. 60; 1993, §. 6).

O mencionado aspecto da integração da sociedade bem-ordenada em torno de uma concepção política de bem se torna evidente, segundo Rainer Forst (2002), quando se adentra no debate da “legitimidade” da teoria de justiça (ou também da chamada questão da “estabilidade”). Ao distanciar “justiça como equidade” da integração social meramente estratégica como no caso do *modus vivendi* de Larmore (1987), e de uma sociedade eticamente integrada ensinam os comunitaristas (cf. SANDEL, 1998; MACYNTIRE, 2007), aparece uma “forte teoria da integração política”:

While Rawls shares certain problems concerning the question of political legitimacy with the model of *modus vivendi*, he nonetheless advocates *a stronger theory of political integration*. Though he clearly distinguishes between different forms of (ethical, cultural) communities and the political community and emphasizes that the political community is not integrated through a comprehensive conception of the good, he nevertheless defends the thesis that the citizens of a well-ordered society regard the promotion of just institutions as a common end that they can realize only in a cooperative way. Citizens have not only personal but also collective ends: social cooperation in a joint project appears as a desirable good to them. The good of the well-ordered society, Rawls says, is one of the central conceptions of the good in a theory of justice. (FORST, 2002, pp. 99-100)

Em seu modelo de integração e união social, a sociedade democrática bem-ordenada não somente seria aquela regulada efetivamente por princípios de justiça aos quais as pessoas aceitam, e sabem que os outros também aceitam, mas também como uma sociedade *unida* em torno de uma concepção política de justiça. Mais especificamente, unida em torno de uma concepção política de bem.

Em contextos de sociedades democráticas liberais, o tipo de integração social ainda possível se encontra em um meio-termo. Por um lado, sua unificação social não ocorre por conta do compartilhamento de doutrinas abrangentes impostas pelo poder institucional. Nesse sentido, como argumenta Forst (2002), não se trata de modo algum de uma união social de tipo “ética”. Por outro lado, sua integração social não ocorre por conta da racionalidade meramente estratégica das pessoas voltada pura e simplesmente em torno da realização de seus fins individuais. Para Forst (2002), não se trata de mera união social instrumental, mas sim do compartilhamento dos fins de uma sociedade política. Sua ideia política de bem não é formulada de forma independente dos outros elementos normativos da teoria, sobretudo, essa ideia política de bem emana de dentro das concepções normativas de sociedade, pessoa implícitas na cultura política democrática. Nas palavras do próprio John Rawls:

Social unity is based on citizens' accepting a political conception of justice and uses ideas of the good fitting within it. It is not based on a complete conception of the good rooted in a comprehensive doctrine. (2001, §. 24, p.84).

Como visto, a sociedade política não pode ser resumida a uma comunidade integrada eticamente, ou melhor, unida por uma única concepção abrangente de bem, seja ela moral, filosófica, religiosa, etc. Em contextos de sociedades democráticas liberais, uma forte integração ética comunitária formulada nesses termos somente seria possível com base na opressão do poder institucional. Usar o poder das instituições para integrar os cidadãos numa mesma imagem abrangente de bem não seria válido do ponto de vista da justificação *freestanding* da teoria de justiça. Uma estrutura básica que se orienta por uma doutrina abrangente afeta diretamente a liberdade dos próprios cidadãos de formular, refletir e perseguir sua própria concepção de bem, ao longo de uma vida. Outrossim, Rawls (2001, 1993) é bastante enfático ao destacar que a redução da sociedade política a uma “comunidade” traria outro grande problema: essa forma de entender a sociedade reduz a sociabilidade humana a uma imagem simplificada e harmônica da socialização, ignorando o fato que no contexto de sociedades democráticas as pessoas se encontram vinculadas em mais de uma forma de associação concomitantemente, como: igrejas, associações científicas, grupos culturais, etc. Nesse sentido, uma sociedade política democrática se mostra mais “hospedável” para lidar com os vários valores das comunidades em comparação ao monismo orgânico sustentado por suas adversárias comunitaristas:

It is a serious error not to distinguish between the idea of a democratic political society and the idea of community. Of course, a democratic society is hospitable to many communities within it, and indeed tries to be a social world within which diversity can flourish in amity and concord; but it is not itself a community, nor can it be in view of the fact of reasonable pluralism. For that would require the oppressive use of government power which is incompatible with basic democratic liberties. (RAWLS, 2001, §. 7, p. 21)

Ao passo que a integração social não deve ser apresentada como uma unicidade orgânica comunitária, por outro lado, ela também não deve ser interpretada como uma associação com propósitos meramente estratégico para obter vantagens individuais. Do fato que a sociedade política não se encontra integrada por uma doutrina abrangente não se segue que caia no seu extremo oposto, ou seja, reduzida à imagem da associação meramente individualista de pessoas preocupadas com fins estritamente econômicos, como no caso da “sociedade privada” tipicamente associada com o liberalismo.

A well-ordered society, as thus specified, is not, then, a private society; for citizens do have final ends in common. While it is true that they do not affirm the same comprehensive doctrine, they do affirm the same political conception; and this means that they share one basic political end, and one with high priority: namely, the end of supporting just institutions and giving one another justice accordingly, not to mention the other ends they must also share and realize through their political cooperation. Moreover, in a well-ordered society the end of political justice is among citizens' most basic aims by reference to which they express the kind of person they want to be. (RAWLS, 2001, §. 60, p.199, *itálicos meus*)

Desde a publicação de sua obra magna, o filósofo de Harvard afasta sua teoria de justiça dessa interpretação caricatural da união social. Isso porque uma “sociedade privada” seria composta por duas características que não são compatíveis com a ideia normativa da sociedade bem-ordenada (RAWLS, 1999, §. 79). A primeira característica é que a sociedade privada negligencia o fato que os fins dos cidadãos são normalmente complementares em um sistema de cooperação social, ao passo que a sociedade bem-ordenada não. Para essa forma instrumental de entender a união social, as pessoas são tratadas como meras portadoras de “fins privados” que referem continuamente a si próprias como independentes entre si. Sobretudo, a sociedade privada é marcada fundamentalmente pela lógica de competição entre pessoas portadoras de fins privados distintos, ao passo que na sociedade a competição é

permitida, contudo, esse não constitui sua lógica fundamental. A segunda característica é que a sociedade privada ignora o fato que a cooperação social não somente onera os cidadãos, como também traz distintos benefícios individuais e coletivos. Ao contrário da sociedade bem-ordenada, o engajamento e a sustentação das instituições da estrutura básica na sociedade privada são interpretados como puramente onerosos. Ou melhor, um peso ao qual as pessoas somente aceitam por calcular estrategicamente seus interesses.

Para se afastar do espectro do egoísmo econômico – e da imagem de sociedade privada - que ronda as abordagens contratualistas, John Rawls inflaciona propositadamente sua teoria de justiça com aspectos de motivação moral das pessoas. Ao fazer isso, sua intuição de fundo é afastar a caracterização das pessoas como aquilo que Amartya Sen (1977) celebrenemente apresentou de “tolos racionais” (*Rational Fools*). Ou seja, pessoas interessadas pura e simplesmente no cálculo quantitativo de seus interesses econômicos e materiais, desconsiderando outras avaliações qualitativas. Quando interpretado nesses termos, “justiça como equidade” tem o intuito de mostrar que as pessoas não somente normalmente agem com finalidades estratégicas (com base no seu autointeresse racional), como também por finalidades qualitativas sobre aquilo que elas julgam valiosos para vida humana, como: suas lealdades, suas devoções, seus aspectos identitários, etc.

They may have, and often do have at any given time, affections, devotions, and loyalties that they believe they would not, indeed could and should not, stand apart from and evaluate objectively. They may regard it as simply unthinkable to view themselves apart from certain religious, philosophical, and moral convictions, or from certain enduring attachments and loyalties. (RAWLS, 2001, §.7, p. 22)

Na medida que no parágrafo §.3 de “Justice as Fairness” (2001) a concepção de sociedade bem-ordenada é apresentada como aquela efetivamente regulada por princípios de justiça aos cidadãos razoáveis aceitam, e sabem que os demais também aceitam, no parágrafo §.60 da JF, o filósofo descreve algumas das razões motivacionais pelas quais os cidadãos razoáveis aceitam endossar instituições justas, ao longo de uma vida. Trata-se, portanto, da questão da congruência do bem com a justiça. Uma sociedade democrática bem-ordenada carrega boas razões para ser considerada racionalmente boa não somente para si próprio (o desenvolvimento e exercício efetivo dos interesses mais fundamentais), como também coletivamente (avançando uma ima política de bem). Em relação à dimensão individual, uma sociedade bem-ordenada seria boa por duas razões. Primeiro, com base nas premissas da

psicologia moral razoável, na sociedade justa as pessoas encontrariam condições de possibilidade institucionais para desenvolver e exercer suas faculdades morais. Segundo, com base na importância do senso “vivo” do valor de si (o autorrespeito), segue-se que na sociedade justa as pessoas encontrariam condições institucionais de suporte mais robustas no que nos modelos adversários para desenvolver o senso do valor de si, as chamadas bases sociais do autorrespeito (cf. terceiro e quarto capítulos).

[...] the well-ordered society of justice as fairness is a good in two ways. In the first way it is a good for persons individually, and this for two reasons. One reason is that the exercise of the two moral powers is experienced as good. This is a consequence of the moral psychology used in justice as fairness.² 1 That their exercise may be an important good, and will be one for many people, is clear from the central role of these powers in the political conception of persons as citizens. We view citizens, for the purposes of political justice, as normal and fully cooperating members of society over a complete life, and thus as having the moral powers that enable them to assume this role. In this context we might say: part of the essential nature of citizens (within the political conception) is their having the two moral powers that are root of their capacity to engage in fair social cooperation. A second reason political society is a good for citizens is that it secures for them the good of justice and the social bases of mutual- and self-respect. Thus, in securing the equal basic rights, liberties and fair opportunities, political society guarantees persons public recognition of their status as free and equal. In securing these things political society answers to their fundamental needs. (RAWLS, 2001, §.60, p. 200)

No que se refere ao bem político, a sociedade bem-ordenada pode ser considerada boa, haja vista que nela os cidadãos democráticos encontrariam condições institucionais para endossar, manter e reformar gradualmente instituições justas, ao longo de gerações.

60.4. A well-ordered political society is also good in a second way. For whenever there is a shared final end, the achievement of which calls on the cooperation of many, the good realized is social: it is realized through citizens' joint activity in mutual dependence on the appropriate actions being taken by others. Establishing and successfully maintaining reasonably just (though of course always imperfect) democratic institutions over a long period of time, perhaps gradually reforming them over generations, though not, to be sure, without lapses, is a great social good and appreciated as such. This is shown by the fact that a democratic people esteem it as

one of the significant achievements of their history. (RAWLS, 2001, §.60, p. 201, *itálicos meus*)

Trata-se de uma marca própria dos cidadãos democráticos. Uma sociedade democrática bem-ordenada somente poderia ser realizada coletivamente, por cidadãos motivados e engajados em relações de cooperação social recíprocas.

Somadas todas as seções desenvolvidas, o segundo capítulo da tese teve como ponto central defender que a justiça distributiva rawlsiana é melhor representada por uma imagem relacional de justiça em comparação à imagem distributiva-alocativa. Ao contrário do que acreditava a *crítica do paradigma distributivo-alocativo* de Iris Young, foi mostrado que o próprio John Rawls também teria propositadamente afastado sua teoria distributiva da leitura distributiva-alocativa por ser crítico a ela. O capítulo defende também que suas concepções normativas fundamentais podem ser melhor compreendidas quando interpretadas com base na leitura relacional de: sociedade, pessoa e sociedade bem-ordenada. Feito essa defesa relacional de “justiça como equidade”, pode-se passar para o terceiro capítulo.

3 TERCEIRO CAPÍTULO: JUSTIÇA, AUTORREALIZAÇÃO IDENTITÁRIA E OS LIMITES DO PODER INSTITUCIONAL

An approach based on the notion of justice can only go as far as that concept allows for – which I think is what Nancy Fraser stresses. And yet I think that it is one of the virtues of Axel Honneth’s theory of recognition that it enables him to formulate a rich critical theory of ‘pathological’ and ethically ‘bad’ forms of social practice that goes beyond what a critical theory of justice can and should do.

(FORST, *First Things First*, p.304)

Para Axel Honneth (2004, 2003, 1996) a categoria “reconhecimento” representa a chave de leitura teórica que permite descrever normativamente as três esferas de socialização nas modernas sociedades liberais: do *amor*, do *respeito* jurídico-político e da *estima* social (cf. primeiro capítulo). Para seu modelo normativo, uma teoria teleológica da justiça deveria ser formulada junto com uma “teoria do reconhecimento”, isto é, uma teoria social de fundo que não somente permite descrever o conjunto de expectativas normativas de comportamento institucionalizadas nas sociedades liberais, como também permite mostrar como esse mesmo conjunto se modifica e progride, ao longo do tempo, especialmente com base nos fenômenos das lutas sociais. Para Honneth (2014, 2004, 2003), portanto, os mencionados padrões de reconhecimento fornecem o estofamento substantivo necessário para que uma teoria de justiça possa corretamente apontar para seus *fins*: interpretados na forma da “autorrealização” identitária, ou seja, a formação plena do senso interno de autonomia das pessoas (cf. ANDERSON & HONNETH, 2004). Quando entendido nesses termos, uma teoria teleológica da justiça considera normativamente válido que o poder institucional interfira nas três mencionadas esferas do reconhecimento para garantir a “qualidade” das relações sociais (cf. HONNETH, 2004). Isso porque a garantia de relações “saudáveis” de reconhecimento possibilita a formação plena da autonomia: da autoconfiança, do autorrespeito e da autoestima, ao longo de uma vida (cf. HONNETH, 2014; ANDERSON & HONNETH, 2004). Para uma vertente liberal de tradição kantiana - como a de John Rawls - esse alargamento do poder institucional em todas as esferas da socialização deveria ser interpretado de forma mais cautelosa. Sobretudo, liberais igualitários tendem a acreditar que faltaria em Honneth uma teoria de justiça mais robusta para lidar com as questões do limite do poder institucional (cf. VITA, 2014).

O segundo capítulo da tese é dedicado a discutir a *crítica da limitação jurídico-política* de Axel Honneth. Como será investigado, cabe-se perguntar em que medida a interpretação honnethiana acerta e, em que medida, ela falha em suas considerações sobre a teoria rawlsiana. Como será visto, o teórico crítico acerta duplamente na sua intuição original ao notar que: (a) teorias deontológicas de justiça são mais limitadas em comparação a teorias teleológicas de justiça; (b) e que teorias deontológicas podem seriamente correr o risco de se tornarem “cegas” ou “formalmente vazias” às questões da socialização e da psicologia humana. Contudo, Honneth teria falhado duplamente: (a) ao não capturar que essa limitação da teoria deontológica de Rawls é interpretada por ele como uma vantagem teórica, e não desvantagem, ou seja, ela se limita propositalmente àquela estrutura pervasiva, inescapável e coercitiva – chamada de “estrutura básica da sociedade” (cf. CARANTI & ALÌ, 2020; VITA, 2014; FORST, 2008); (b) e que a estrutura básica da sociedade é interpretada por Rawls como aquela que perpassa todas as instâncias de *socialização* e, até mesmo, a própria formação da *identidade* das pessoas como, por exemplo, no caso do senso “vivo” do valor de si (cf. BANKOVSKY, 2011; WERLE, 2014a, 2014b; BERCUSON, 2014).

Na *primeira seção*, é defendido que embora a justiça rawlsiana não possua uma teoria social como no caso de Honneth (2014, 2004, 2003, 1996), ainda assim, pode-se dizer que a obra rawlsiana não ignora que uma concepção normativa de justiça - para ser realisticamente possível no contexto de sociedades democráticas liberais - deve estar ancorada em “fatos sociológicos políticos gerais” e nas premissas da “psicologia humana” (cf. RAWLS, 2001, 1993). Na condição de um teórico liberal de tradição deontológica, na *segunda seção*, argumenta-se que Rawls está preocupado com a pervasiva influência das principais instituições, que compõe a estrutura básica da sociedade, em influenciar e interferir direta e indiretamente nas mais diversas formas de socialização das pessoas, seja nas suas relações afetivas, nas associações voluntárias e na sociedade política. Por conta desse profundo poder de penetração institucional – que, sobretudo, é um poder coercitivo e inescapável - “justiça como equidade” limita sua investigação propositalmente para a estrutura básica da sociedade, i.e., o conjunto das principais instituições sociais, econômicas, políticas e arranjos familiares que tem o poder de interferir na vida das pessoas. Na *terceira seção*, mesmo que não haja em Rawls uma teoria da identidade como em Honneth, é argumentado que a teoria rawlsiana reconhece o profundo poder de penetração das instituições na identidade pessoal e na identidade pública das pessoas. Por certo, na TJ, esses elementos de penetração ficam mais evidentes. Por conta disso, nas seções seguintes, adentra-

se propriamente no modo como o filósofo de Harvard teria desenvolvido o controverso senso “vivo” do valor de si na sua obra magna dos anos setenta. Antes disso, na *quarta seção*, a teoria rawlsiana é conectada com o contexto do debate do autorrespeito que se tinha na época escrita pelo autor. Nele, como descreve Stephen Massey (1983), havia um predomínio da discussão em torno da dimensão moral e jurídica do autorrespeito, principalmente com a famosa formulação do autorrespeito feita por Joel Feinberg em seu “The Nature and Value of Rights” (1970). Para Robin Dillon (1997), Rawls não quis meramente repetir Feinberg e, por isso, “justiça como equidade” teria aberto novas dimensões para se pensar o autorrespeito, com destaque à dimensão psicológica (emocional), mas também a política. Por conta justamente dessa abertura psicológica do autorrespeito, nota-se como essa sua ampliação não teria gerado grandes simpatias pelos intérpretes. Massey (1983), por exemplo, argumenta que Rawls teria tornado a concepção de autorrespeito menos objetiva do que se tinha antes com a concepção de Feinberg (1970). Por um lado, na medida em que Massey (1983) acerta na constatação de que há uma conexão muito forte da justiça rawlsiana com a psicologia; por outro lado, Massey (1983) falha ao desconsiderar as intenções de Rawls ao fazer esse entrelaçamento. Para tanto, com base em Sharon Krause (2005), é argumentado na *quinta seção* que “justiça como equidade” estaria tentando suprir certos “déficits motivacionais” nas teorias de justiça contemporâneas. Curiosamente, algo que também Honneth (1996) tentara fazer na teoria crítica. Na mencionada seção, é explorada a psicologia moral e o papel do princípio aristotélico na TJ como uma forma de suprir essa lacuna motivacional. Após essa longa jornada, na *sexta seção*, tem-se os pressupostos necessários para adentrar nas contestadas passagens onde a teoria deontológica rawlsiana apresenta o senso “vivo” do valor de si na TJ. Por conta das ambiguidades na descrição do senso do valor de si ora como “autorrespeito” ora como “autoestima”, na *sétima seção*, mostra-se como os novos intérpretes de Rawls estariam tentando aproximar - e justificar - as bases sociais do autorrespeito a partir do seu liberalismo político de forma muito mais próximo da concepção “política” de pessoa e com base na linguagem de status (muito próximo ao que faz Nancy Fraser, cf. quarto capítulo). Se antes, na TJ, a descrição do senso “vivo” do valor de si ainda parece estar endereçada para uma descrição mais alargada da psicologia humana que perpassava tanto a concepção de “autorrespeito”, como também de “autoestima”; com a inflexão para a justiça política seu vocabulário parece estar mais restrito à psicologia moral aplicada às questões “políticas”, como nota Rivera-Castro (2015). Ou seja, com a passagem para os escritos políticos o filósofo de Harvard teria almejado capturar somente aqueles elementos da

psicologia humana relevantes para uma concepção política de justiça, a chamada “psicologia moral razoável” (cf RAWLS, 2001, 1993). É justamente com essa passagem para esses escritos que a concepção de “autoestima” parece perder seu lugar em prol da concepção de “autorrespeito, ou melhor, das “bases sociais do autorrespeito”. Certamente, essa modificação torna possível um diálogo robusto com o “modelo de status” defendido pela concepção de justiça deontológica de Nancy Fraser (cf. quarto capítulo). Contudo, embora essa aproximação entre Rawls e Fraser seja bem-vinda e desejável, a presente tese discorda parcialmente dos intérpretes que celebram o desidratamento total das questões da autoestima e das suas respectivas circunstâncias de suporte (cf. WHITFIELD, 2017; KRISHNAMURTHY, 2013; DOPPELT, 2009). Isso porque a tese acredita que Honneth estava certo ao mostrar que as relações de estima social e da autoestima representam expectativas normativas de comportamento (e de autorrelação prática) importantes nas modernas sociedades democráticas liberais. Portanto, não devem ser tão facilmente descartadas do plano institucional. Nesse sentido, acompanhando a intuição original de Axel Honneth, a tese defende uma “teoria dual do senso do valor de si” que possa investigar tanto as “bases sociais do autorrespeito”, como também as “bases sociais da autoestima”. Ao passo que as bases sociais do autorrespeito serão trabalhadas de forma mais profunda no próximo capítulo (junto com o debate com Fraser), nesse capítulo será investigado como as instituições da estrutura básica podem promover condições de possibilidade para que a sociedade seja a mais “pluralista” possível. Assim, ao aprofundar as condições de suporte para que uma ampla variedade de associações voluntárias possam existir concomitantemente, como sugere na Parte III da TJ, as pessoas normalmente poderiam encontrar o substrato mínimo para que pudessem participar de relações de estima social e, conseqüentemente, possivelmente desenvolver o senso “vivo” do seu valor de si interpretado como “autoestima” (cf. SHELBY, 2016; SCANLON, 2017). Esse seria um modo politicamente praticável que as instituições da estrutura básica da sociedade poderiam encontrar para lidar com as bases sociais da autoestima.

3.1 SOCIALIZAÇÃO E NORMATIVIDADE

Na esteira de Axel Honneth, há quem acredite que haja uma espécie de *déficit sociológico* nas teorias de justiça política contemporâneas:

One of the major weaknesses of contemporary political philosophy is that it has been decoupled from an analysis of society, instead becoming fixated on purely normative principles. Although theories of justice necessarily formulate normative

rules according to which we can assess the moral legitimacy of social orders, today these principles are drawn up in isolation from the norms [Sittlichkeit] that prevail in given practices and institutions, and are then ‘applied’ secondarily to social reality. (HONNETH, 2014, p.10).

No caso da teoria rawlsiana, isso ocorre uma vez que sua normatividade estaria presumidamente descolada de um arcabouço sociológico robusto que permitiria descrever as várias dinâmicas de socialização - e de formação da subjetividade - nas modernas sociedades democráticas liberais⁴⁵.

Afinal, em que medida haveria um déficit sociológico em “justiça como equidade”? Por um lado, como argumenta o teórico crítico Rainer Forst (2002), Honneth está correto ao afirmar que não há nos trabalhos de John Rawls uma *teoria da sociedade*, ou seja, uma teoria dedicada a descrever os mais diversos processos de racionalização - tanto materiais como de reconhecimento - que conduzem as sociedades tradicionais para as sociedades democráticas modernas. Por outro lado, porém, seria leviano inferir que a teoria de justiça rawlsiana não guardaria espaço para a descrição dos fatos mais gerais da “sociologia política” (*political sociology*), bem como da “psicologia humana razoável” como chama atenção o próprio autor (cf. RAWLS, 2001, 1993). Embora a pergunta: *o que a justiça requer das instituições?* seja uma questão normativa independente da análise sociológica, ainda assim, Rawls acredita que se uma concepção de justiça almejar estar endereçada para as questões e os conflitos sociais de seu tempo, então, é necessário algum grau de suporte sociológico e psicológico. Sem a descrição de um conjunto de fatos sociológicos políticos mais gerais, somados aos pressupostos básicos da psicologia humana razoável, uma concepção política de justiça não seria capaz de captar os conflitos sociais e os interesses mais profundos dos cidadãos numa era democrática liberal. Na ausência dessas informações basilares, uma teoria de justiça deontológica dificilmente poderia apresentar-se como *realisticamente possível* para lidar com a gramática dos conflitos sociais do contexto democrático liberal (cf. RAWLS, 2001, 1993).

⁴⁵ Em sua conversa com Jaeggi, Fraser acusa não somente as abordagens pós-estruturalistas, como também os trabalhos de John Rawls como modelos teóricos que teriam “matado” (killed), ao menos momentaneamente, a influência hegeliana de esquerda na filosofia política (FRASER & JAEGGI, 2018). Para Fraser, ao contrário das adversárias teóricas, o projeto hegeliano de esquerda é capaz de trabalhar em paralelo uma análise sociológica das modernas sociedades democráticas junto com uma normatividade das suas formas de socialização: “Fraser: You are absolutely right about Rawlsian liberalism – and, I would add, its poststructuralist opposition. The intellectual dominance achieved by the combination of these two camps effectively killed the left-Hegelian project, at least for a time. The link between social analysis and normative critique was severed. The normative was abstracted from the social realm and treated as something freestanding, regardless of whether one’s aim was to affirm it (as in the case of the liberals) or to reject it (as in the case of the poststructuralists).” (FRASER & JAEGGI, 2018, p.17).

Embora desprovida de uma teoria da sociedade, a teoria normativa rawlsiana tem como base alguns fatos sociológicos políticos mais gerais, como os que serão descritos a seguir. *Primeiro*, as modernas sociedades democráticas liberais são marcadas por profundos e irreconciliáveis conflitos sociais acerca das doutrinas abrangentes (religiosas, éticas, filosóficas, etc.). Ao passo que esses conflitos sociais a razão pública deixa em aberto, ainda assim, pessoas razoáveis (mesmo profundamente cindidas em suas doutrinas abrangentes) seriam capazes de encontrar termos de comum acordo numa concepção de justiça política. Trata-se da descrição do “fato do pluralismo razoável” que será desenvolvido mais profundamente adiante no quarto capítulo (RAWLS, 1993). *Segundo*, nas modernas sociedades democráticas liberais a aderência unânime a uma única doutrina abrangente – aspecto típico das comunidades orgânicas tradicionais - só poderia acontecer através do uso opressivo do poder institucional sobre as pessoas. Ao fazer isso, as instituições da estrutura básica suprimiriam coercitivamente o pluralismo ao reduzir a liberdade das pessoas em decidir e escolher suas próprias concepções de bem. Trata-se da descrição do “fato da opressão” (RAWLS, 1993). *Terceiro*, a existência das modernas sociedades democráticas não se sustenta sozinha pelo uso coercitivo do poder institucional. Sua manutenção e estabilidade depende de algum grau substantivo de adesão voluntária e motivacional dos cidadãos para com suas instituições, ao longo do tempo (RAWLS, 1993). Mesmo conflitos sociais acirrados em torno das doutrinas abrangentes não podem ser tão hostis a ponto de cindirem completamente os cidadãos em torno de uma vontade política comum. *Quarto*, uma sociedade democrática liberal é marcada por uma “cultura política pública” cujos cidadãos normalmente tendem a compartilhar um conjunto de ideias intuitivas fundamentais que estruturam os principais documentos e cartas constitucionais, bem como o próprio imaginário político dos cidadãos (RAWLS, 1993).

Embora o ápice da descrição dos fatos sociológicos políticos mais gerais tenham chegado somente nos escritos de justiça política – com destaque ao “fato do pluralismo razoável” - é digno de nota que na sua obra magna dos anos setenta também há uma descrição complexidade dos conflitos sociais mais profundos e das várias instâncias de socialização da vida humana. Na TJ, as chamadas “circunstâncias da justiça” fariam as vezes da descrição dos fatos sociológicos políticos mais gerais e das premissas basilares da psicologia humana (RAWLS, 1999). Aquilo que é apresentado como as “circunstâncias objetivas” da justiça descreve a complexificação material do sistema de cooperação social das modernas sociedades, que torna necessário a pergunta pelo modo justo de distribuir as vantagens e os

encargos dos frutos da cooperação social entre seus membros. Essas mesmas sociedades também seriam marcadas por outros tipos de conflitos sociais: os conflitos que tocam as concepções de bem. No que se referem às chamadas “circunstâncias subjetivas” da justiça, é descrito um cenário onde não somente há uma identidade de interesses em comum, como também conflitos em torno das concepções particulares de vida boa. Por certo, na TJ esses conflitos subjetivos ainda não tinham sido explorados na sua melhor forma. E, por isso, com a passagem para os escritos de justiça política, Rawls (2001, 1993) destaca que, por conta do seu excessivo enfoque na relação de complementariedade entre planos de vida distintos dentro de um mesmo sistema de cooperação social, ele acabara descrevendo um cenário de estabilidade social realisticamente não-possível. Para suprir essa deficiência na descrição das circunstâncias subjetivas da justiça, os conflitos em torno das concepções de bem passam a ser apresentados como aqueles de caráter mais “profundo” e “irreconciliável” nas modernas sociedades democráticas liberais. Isso porque certos tipos de conflitos sociais – como aqueles em torno de doutrinas abrangentes - a razão pública deixa em aberto para que os próprios indivíduos encontrem maneiras de tornar congruente suas concepções de bem com os requerimentos da justiça política (cf. SELL, 2018).

Que os cidadãos já se encontram empiricamente situados numa complexa teia de relações na sociedade, e que a participação humana nessas atividades pode ser considerada fundamental para a reprodução da vida tanto no seu aspecto material quanto no cultural: isso parece parte do senso comum sociológico evidente. Dentro dessas relações – e não fora delas – são desenvolvidos os talentos, as capacidades, o pensamento, a linguagem e a identidade das pessoas. Esses fatos não precisam de teorias de justiça para sua constatação empírica; contudo, quando se coloca em questão se as pessoas possuem (ou não) condições de possibilidade institucionais para interagir nessas formas de socialização como livres e iguais, bem como se elas têm poder para “entrar”, “sair” ou mesmo “criticar” formas de socialização que consideram arbitrárias, aqui, as teorias de justiça se mostram necessárias (KYMLICKA, 1996, 1991, 1988) . Com base nos seus instrumentos teóricos, teorias de justiça voltadas para a estrutura básica da sociedade estão preocupadas fundamentalmente em discutir seu desenho institucional, problematizando as efetivas condições de possibilidade para que as pessoas possam interagir numa sociedade como livres e iguais. Sobretudo, por conta do seu “objeto” ser a estrutura básica da sociedade – e não a “sociedade” como um todo - ela investiga os limites do seu poder para adentrar nas mais diversas formas de socialização das pessoas. Isso

porque a estrutura básica da sociedade tem caráter *pervasivo, coercitivo e inescapável*, como o próprio teórico de Harvard destaca (cf. RAWLS, 1993).

Desde a TJ, a justiça rawlsiana se contrapõe com o que ela acredita ser uma interpretação “trivial” da socialização humana. Ou seja, uma descrição da socialização que estivesse concentrada em reproduzir “truísmos” empíricos do modo como as relações são fundamentais para as pessoas não somente para avançarem seus planos de vida, bem como desenvolverem suas capacidades, seus talentos, suas formas de vida e, até mesmo, sua identidade.

Now the sociability of human beings must not be understood in a trivial fashion. It does not imply merely that society is necessary for human life, or that by living in a community men acquire needs and interests that prompt them to work together for mutual advantage in certain specific ways allowed for and encouraged by their institutions. Nor is it expressed by the truism that social life is a condition for our developing the ability to speak and think, and to take part in the common activities of society and culture. No doubt even the concepts that we use to describe our plans and situation, and even to give voice to our personal wants and purposes, often presuppose a social setting as well as a system of belief and thought that are the outcome of the collective efforts of a long tradition. These facts are certainly not trivial; but to use them to characterize our ties to one another is to give a trivial interpretation of human sociability. (RAWLS, 1999, §.79, p.458, *itálicos meus*).

Como exemplo de teorias bem-sucedidas, Rawls (1993) cita o “humanismo cívico” como paradigma teórico que, embora guarde grandes discordâncias teóricas com sua concepção deontológica, teria filosoficamente se dedicado a reconstruir um ponto de partida sociológico evidente de forma não-trivial, qual seja: para alcançar nosso bem, é necessário viver em sociedade⁴⁶. Ao fazer isso, o humanismo cívico teria se movido para além da descrição dos fatos empíricos evidentes, dedicando-se a reconstruir normativamente como seria possível a congruência entre o “bem privado” e o “bem público” em uma concepção de justiça política abrangente. Por outro lado, como exemplo contrário ao humanismo cívico, Rawls não teria problemas em concordar que alguns membros da corrente “comunitarista” não teriam

⁴⁶ Sobre o humanismo cívico, diz o autor: “43.4. Do not mistake civic humanism (as defined) for the truism that we must live in society to achieve our good.¹⁰ Rather, civic humanism specifies the chief, if not the sole human good as our engaging in political life, often in the form associated historically with the city-state, taking Athens and Florence as exemplars.¹¹ [...] To reject civic humanism (in the sense defined) is not to deny that one of the great goods of human life is that achieved by citizens through engaging in political life. Yet the extent to which we make engaging in political life part of our complete good is up to us as individuals to decide, and reasonably varies from person to person.” (RAWLS, 1993, §. 43, pp. 143-144, *itálicos meus*)

escapado da descrição de truísmos da socialização humana. Como, por exemplo, Sandel (1998) que confunde constantemente a descrição do plano antropológico-empírico com o trabalho filosófico normativo (cf. FORST, 2002; HONNETH, 1991; GUTMANN, 1985)⁴⁷. Isso ocorre por conta da obsessão de alguns comunitaristas em “situar” os indivíduos dentro dos seus contextos reais de interação. Ao fazer isso, acabam dando excessiva ênfase à descrição do fato empírico que os indivíduos já se encontram radicalmente vinculados eticamente em suas comunidades. Por conta disso, alguns teóricos comunitaristas acabam dando peso excessivo à descrição de fatos sociologicamente evidentes: que a formação do self é influenciada empiricamente pela socialização, descolando sua investigação do momento normativo, como no caso de Sandel (1998). Com isso, algumas formulações comunitaristas teriam perdido o horizonte da discussão filosófica da justiça. Especialmente para teorias de justiça de matriz deontológica, cabe investigar a estrutura básica da sociedade, ou seja, a ubiquidade do seu poder para moldar e interferir profundamente nas mais diversas formas de socialização das pessoas: seja suas relações afetivas, suas associações voluntárias e sua relação na sociedade política. Em que medida o modo como o poder institucional interfere nessas esferas de socialização pode ser considerado justo ou injusto? Como as instituições devem justificar para seus cidadãos a validade da sua interferência? A mera descrição do fato empírico da socialização humana não confere “validade” normativa para essas dinâmicas (FORST, 2002). Por exemplo, muitas delas podem ser realmente desrespeitosas e humilhantes para com as pessoas, como argumenta Honneth (1996, 1991).

Ao afastar-se de uma descrição dita “trivial” da socialização humana, a questão da justiça política posta por Rawls não é se as pessoas se socializam empiricamente ou não, pois isso seria trivial do ponto de vista normativo. Decerto, o arcabouço teórico de Axel Honneth (2003, 1996, 1991) ainda é o melhor exemplo de teoria que – na esteira dos comunitaristas - aceita que uma investigação apropriada da socialização humana deve ser capaz de fazer o duplo movimento: da imanência das experiências concretas de desrespeito e humilhação para a transcendência da normatividade. No caso da teoria honnethiana, como já trabalhado no primeiro capítulo, trata-se de descrever normativamente as expectativas normativas de comportamento que orientam as mais diversas esferas de socialização das pessoas nas modernas sociedades liberais (cf. primeiro capítulo). Por mais que o dinâmica da teoria de

⁴⁷ A mesma estrutura do argumento rawlsiano pode ser usada contra Rawls. Os comunitaristas, por exemplo, poderiam argumentar que o fato que a estrutura básica deve ser justa para com as pessoas também é uma intuição moral trivial do cotidiano que não precisa das teorias de justiça para sua constatação. A tese agradece ao Prof. Rúrion por essa provocação.

justiça honnethiana seja fundamental – e até mesmo complementar – para capturar a fenomenologia das injustiças, para teorias deontológicas como a rawlsiana, a pergunta normativa em torno da socialização é outra, pois seu objeto é muito mais restrito. Ao passo que o objeto da teoria honnethiana são as “experiências” sofrimento e humilhação (HONNETH, 2003, 1996), por outro lado, o objeto da teoria rawlsiana é a estrutura básica da sociedade que molda e interfere direta e indiretamente no modo como as pessoas se socializam (cf. SHELBY, 2004). Ao passo que a teoria honnethiana tem instrumentos teóricos complexos para explicar o processo como emoções difusas (de ira ou vergonha, por exemplo) podem vir ou não a se tornar uma linguagem coletiva de justiça (cf. primeiro capítulo); por sua vez, a teoria rawlsiana não está preocupada particularmente com a imanência das experiências concretas dos indivíduos, mas sim com as condições de possibilidade institucionais que perpassam suas relação. Para a teoria rawlsiana interessa saber se as pessoas têm possibilidades efetivas (ou não) para interagir como livres e autônomas nas mais diversas formas de pertencimento cultural que já se encontram situadas, novamente: nas suas relações afetivas, nas associações voluntárias e, principalmente, na sociedade política (cf. KYMLICKA, 1991). Não somente daquelas comunidades e associações que elas se associam de forma “voluntária” - como no caso de clubes, associações, igrejas, universidades etc. - como também daquelas que já se encontram situadas desde seu nascimento e que normalmente tendem a sair somente na ocasião de sua morte, como na “sociedade política” (RAWLS, 2001, 1993)⁴⁸. A pergunta da justiça política numa concepção deontológica, portanto, não é saber se as pessoas estruturam empiricamente seus modos de vida e orientam seus fins com base em valores comunitários e pertencimentos culturais: isso “justiça como equidade” não teria problemas em concordar e tomar como ponto de partida. Ao contrário de reconstruir a fenomenologia das experiências (como em Honneth), seu intuito é investigar a estrutura básica da sociedade que perpassa as formas de socialização das pessoas. Ou seja, analisar o conjunto principal das instituições sociais, políticas, econômicas e dos arranjos familiares que penetram profundamente no modo como elas se socializam nas suas mais diversas formas de relação: afetivas, voluntárias e na sociedade política. Por certo, o “ponto cego” da teoria rawlsiana quanto às experiências de sofrimento e humilhação e sua consequente investigação de como podem vir a se tornar lutas sociais, isso

⁴⁸ Decerto, a descrição normativa das dinâmicas de entrada e saída das relações familiares são muito mais complexas e difíceis (cf. OKIN, 1989).

pode ser encontrado na teoria do reconhecimento de Axel Honneth (2003, 1996)⁴⁹. Visto isso, passa-se para a próxima seção.

3.2 O PODER DE PENETRAÇÃO DA ESTRUTURA BÁSICA NA VIDA SOCIAL

Estabelecido os contornos normativos da pergunta da justiça política sobre a socialização humana, o próximo passo é mergulhar no poder que as instituições da estrutura básica possuem para influenciar e interferir direta ou indiretamente nas mais diversas formas de socialização das pessoas, seja nas suas relações *afetivas*, nas suas *associações voluntárias* e na *sociedade política* (RAWLS, 2001, 1993, 1999). Diferentemente das relações afetivas e das associações voluntárias, a vinculação das pessoas com a sociedade política é mais poderosa. Isso porque a sociedade política é *coercitiva*, ou seja, é detentora dos meios jurídicos e políticos para obrigar as pessoas a obedecerem a um sistema público de regras em comum (RAWLS, 2001, 1993). Outra razão é o seu carácter *inescapável* (RAWLS, 2001, 1993). Isso porque as pessoas normalmente entram na sociedade política com seu nascimento e somente podem sair na ocasião de sua morte⁵⁰. Mais ainda, a sociedade política tem o poder de orientar o conjunto principal das instituições sociais, políticas, econômicas e arranjos familiares que estabelecem os limites e as possibilidades de interferência do poder institucional nas outras duas esferas de socialização humana: as relações afetivas e as associações voluntárias.

Por conta dos penetrantes “efeitos” que o enquadramento institucional da sociedade política tem sobre as mais diversas formas de socialização das pessoas, segue-se que a importância que a estrutura básica da sociedade seja o primeiro “objeto” (*subject*) de uma concepção deontológica de justiça:

4.2. One main feature of justice as fairness is that it takes the basic structure as the primary subject of political justice (Theory, §2). It does so in part because the *effects* of the basic structure on citizens' aims, aspirations, and character, as well as on their opportunities and their ability to take advantage of them, are pervasive and present from the beginning of life (§§15-16). Our focus is almost entirely on the basic structure as the subject of political and social justice. (RAWLS, 2001, §.4, p.10, *itálicos meus*)

⁴⁹A tese agradece ao Prof. Rúrion Mello pelos esclarecimentos sobre esse ponto.

⁵⁰ Como nota Rawls (2001, 1993), mesmo que haja o direito à migração ainda assim as pessoas saem de uma sociedade política para entrar em outra.

Ao colocar as instituições como objeto, as teorias deontológicas propõem pensar de forma mais robusta os limites e as possibilidades para atuação do poder institucional na vida das pessoas; ao contrário das teorias teleológicas - como a de Honneth (2014, 2004, 2003) - que por defenderem fundamentalmente a ampliação do escopo de atuação das instituições, acabam não deixando devidamente claro quais são os limites de sua interferência.

Decerto, desde seu “Fairness to Goodness” (1975), John Rawls assume que sua concepção normativa de justiça não é completamente “neutra” na forma como o poder institucional interfere na existência e na manutenção dos mais diversos grupos e associações voluntárias nos quais as pessoas normalmente se socializam. Nisso, Rawls (1975) reconhece que críticos como Thomas Nagel (1973), Adina Schwartz (1973), Steven Lukes (1973) e Michael Teitelman (1972) estariam parcialmente corretos ao argumentar que “justiça como equidade” não teria sido tão neutra como se pensava. Por um lado, ao responder em que sentido sua teoria de justiça pode ser considerada neutra, Rawls (1975) afirma que o conjunto das principais instituições da estrutura básica podem ser ditas neutras, no sentido que elas *não* autorizam o uso do poder institucional para obrigar as pessoas a seguirem determinadas doutrinas abrangentes ou justifica seu poder institucional com base nessas doutrinas. Nesse sentido, a teoria de justiça rawlsiana deve ser interpretada como sendo “eticamente neutra”, segundo Forst (2002). Seu intuito é criar uma “capa protetora” jurídico-política para que as próprias pessoas possam ter o direito de exercer sua faculdade de formular, revisar e perseguir doutrinas abrangentes, ao longo de uma vida (FORST, 2002). Inclusive, essa capa protetora possibilita que as pessoas possam afastar-se, criticar e alterar concepções de bem que julgarem não mais serem apropriadas para orientar seus planos de vida. Além disso, como argumenta Kymlicka (1996, 1991, 1988), a estrutura básica da sociedade garante um conjunto de condições de possibilidade institucionais para que a faculdade das pessoas de formular, revisar e perseguir uma concepção de bem possa ser desenvolvida e exercitada minimamente pelos cidadãos, ao longo de uma vida. Ao mover-se dessa maneira, as instituições da estrutura básica da sociedade deixariam para os próprios indivíduos a tarefa de escolher e avaliar formas de composição familiar (se monogâmica, etc.) e as formas de associação voluntárias que consideram mais apropriadas para moldar seu sistema mais ou menos organizado de fins.

Por outro lado, Rawls (1975) concorda com os referidos críticos que o poder institucional *não* é neutro em certo sentido. Ele não neutro no modo como interfere na existência e permanência das formas de associação e dos grupos voluntários, ao longo do tempo. Rawls (1975) concorda que uma estruturação básica justa da sociedade tende a gerar

uma tendência para que as pessoas optem por formas de associação voluntária e arranjos familiares mais coerentes com os princípios de justiça e com a psicologia moral razoável. No contexto de uma sociedade bem-ordenada, cada vez menos, as pessoas tenderiam a endossar arranjos familiares e associações fundamentadas em doutrinas abrangentes “não-razoáveis” (cf. quarto capítulo).

De fato, embora o poder institucional não seja neutro no modo como influencia a existência e a perduração das mais diversas formas de associações e arranjos familiares, ao longo do tempo, ainda assim, “justiça como equidade” é cuidadosa para que a estrutura básica da sociedade não avance *diretamente* na regulação dos conteúdos, normas e práticas sociais que estruturam os valores não-políticos dessas formas de relação como, por exemplo, suas questões éticas e epistemológicas⁵¹. Sobre isso, sua teoria deontológica de justiça defende que a autoridade da avaliação epistêmica e ética do conteúdo dessas associações e formas de vida deve ser deixado para os próprios indivíduos, desde que não afetem os princípios de justiça.

Since justice as fairness starts with the special case of the basic structure, its principles regulate this structure and *do not apply directly to or regulate internally institutions and associations within society*.⁸ Firms and labor unions, churches, universities, and the family are bound by constraints arising from the principles of justice, but these constraints arise indirectly from just background institutions within which associations and groups exist, and by which the conduct of their members is restricted. (RAWLS, 2001, §.4, p.10, *itálicos meus*)

Seu propósito é esquivar-se dessas questões para deixar espaço suficiente para que os próprios membros da sociedade construam livremente seu conjunto de regras, normas e práticas sociais com base em valores “não-políticos”; contudo, sua única exigência é que respeitem os limites da justiça. Na medida que uma igreja tem largo poder para excomungar um fiel que rompe gravemente com seu conjunto de regras, por outro lado,, essa mesma comunidade religiosa não tem validade normativa para suprimir o conjunto fundamental de direitos e as liberdades individuais dessa pessoa, por exemplo, queimando-a na fogueira (RAWLS, 2001).

⁵¹ Rawls (1975) é enfático ao afirmar que o objetivo da sua concepção de justiça como equidade é ser justa com a formulação da estrutura básica da sociedade para que elas (as pessoas) - e não as doutrinas abrangentes - não sejam tratadas de modo moralmente arbitrário. Ao tornar a escolha dos princípios de justiça independente de doutrinas abrangentes de bem, torna-se possível que as instituições atuem para fornecer um conjunto de condições de fundo justas para que as pessoas possam avançar seus interesses fundamentais.

3.3 IDENTIDADE PÚBLICA E IDENTIDADE PESSOAL

A teoria deontológica rawlsiana também reconhece a pervasividade da estrutura básica da sociedade para influenciar a formação da *identidade* das pessoas, seja o desenvolvimento de seus talentos, seja das suas duas faculdades morais, como também do senso “vivo” do seu valor de si.

Now everyone recognizes that the institutional form of Society affects its members and determines in large part the kind of persons they want to be as well as the kind of persons they are. The social structure also limits people's ambitions and hopes in different ways; for they will with reason view themselves in part according to their position in it and take account of the means and opportunities they can realistically expect. So an economic regime, say, is not only an institutional scheme for satisfying existing desires and aspirations but a way of fashioning desires and aspirations in the future. More generally, the basic structure shapes the way the social system produces and reproduces over time a certain form of culture shared by persons with certain conceptions of their good. (RAWLS, 1993, §.5, p.269, itálicos meus)

No que se refere às questões identitárias, embora não haja em “justiça como equidade” uma *teoria da identidade*, como argumenta o teórico crítico Rainer Forst (2002), ainda assim é possível encontrar uma descrição normativa do modo como a identidade moral das pessoas e suas psicologias especiais tendem a ser desenvolvidas no contexto de sociedades justas, ao longo de uma vida. O poder de influência da estrutura básica na formação identitária é mais evidente quando a concepção deontológica rawlsiana discute o “senso do valor de si”, seja na forma do “autorrespeito”, seja na forma da “autoestima” (RAWLS, 1999). Apesar de serem disposições e atitudes psicológicas dos indivíduos, Rawls (1999) concorda que as instituições da estrutura básica da sociedade têm o poder de promover condições de possibilidade institucionais para o desenvolvimento normal do senso do valor de si ou, ao contrário, criando condições desfavoráveis para tal tarefa (cf. BANKOVSKY, 2011; SHELBY, 2016, 2007, 2004).

Por exemplo, ao discutir sociedades injustas, ou melhor, sociedades cuja estrutura básica da sociedade permite – e até mesmo promove – desigualdades moralmente arbitrárias tanto na posição socioeconômica quanto no status social das pessoas; nesses casos, Rawls (1999) argumenta que dificilmente poderia ser esperado que pessoas menos favorecidas no sistema de cooperação social, que são sistematicamente prejudicadas por injustiças

estruturais, desenvolvam o senso “vivo” do valor de si, em especial, um “senso de justiça” que a fizesse desejar endossar e aprimorar suas instituições, ao longo de uma vida. Como mostra a psicologia especial da “inveja”, em contextos institucionais profundamente injustos, há uma tendência para que cidadãos menos favorecidos no sistema de cooperação social passem a desenvolver comportamentos “hostis” para com as instituições e para com os cidadãos situados numa posição econômica mais elevada (RAWLS, 1999)⁵². Em seu trabalho mais recente, “Dark Ghettos” (2016), Tommie Shelby mostra como minorias raciais injustiçadas sistematicamente pela estrutura básica da sociedade dos Estados Unidos tendem a desenvolver psicologias avessas – e até mesmo hostis – para com as instituições que compõe a estrutura básica norte-americanas. Inclusive, grupos menos favorecidos no sistema de cooperação social tendem a acreditar que seja racional ter menos para si desde que os outros também não o tenham. Ao deliberar dessa forma, ao contrário de aprofundar os laços de reciprocidade das relações de cooperação social, o sistema de cooperação social se converte numa dinâmica hostil entre pessoas com posições sociais distintas. Na discussão sobre a inveja é interessante notar como “justiça como equidade” trata uma disposição e atitude psicológica dos indivíduos junto com uma leitura institucional da estrutura básica da sociedade (RAWLS, 1999). Nela, o filósofo norte-americano reconhece que a estrutura básica da sociedade pode ser a “causa” dos desvios da formação da identidade dessas pessoas. Ao se referir à inveja, o autor taxativamente afirma: “[...] although it is a psychological state, social institutions are a basic instigating cause.” (RAWLS, 1999, §.81, p. 469).

Por conta do profundo poder de penetração institucional na psicologia das pessoas, “justiça como equidade” teria levado devidamente em conta o processo de desenvolvimento psicológico da identidade, com destaque ao desenvolvimento das “faculdades morais” (RAWLS, 2001, 1999, 1993). Ao trabalhar esses assuntos com base nos pressupostos da “psicologia moral”, John Rawls (1999) descreve como as pessoas normalmente aprendem a se relacionar com as normas – e a formar uma imagem de si mesmas - de acordo com as especificidades dos contextos de interação social que estão inseridas. De posse da teoria

⁵² Sobre a inveja, diz o autor: “There are three conditions, I assume, that encourage hostile outbreaks of envy. The first of these is the psychological condition we have just noted: persons lack a sure confidence in their own value and in their ability to do anything worthwhile. Second (and one of two social conditions), many occasions arise when this psychological condition is experienced as painful and humiliating. The discrepancy between oneself and others is made visible by the social structure and style of life of one’s society. The less fortunate are therefore often forcibly reminded of their situation, sometimes leading them to an even lower estimation of themselves and their mode of living. And third, they see their social position as allowing no constructive alternative to opposing the favored circumstances of the more advantaged. To alleviate their feelings of anguish and inferiority, they believe they have no choice but to impose a loss on those better placed even at some cost to themselves, unless of course they are to relapse into resignation and apathy.” (RAWLS, 1999, §.81, p. 469).

cognitivista de Piaget (2013), Rawls (1999) descreve o longo processo do desenvolvimento do “senso de justiça” – e da imagem de si próprio como fonte originária de reivindicação de direitos e liberdades - que começa desde a infância. Ao fazer isso, o autor descreve normativamente como a faculdade de entender, aplicar e de agir de acordo com os princípios de justiça – o chamado “senso de justiça” - não somente é um pressuposto normativo da sua concepção deontológica de justiça (como estava presumido na Parte I), como também se trata de uma faculdade que normalmente é possível de ser desenvolvida nas pessoas quando existem condições institucionais favoráveis para seu florescimento (como argumenta na Parte III). Nesse sentido, desde sua obra magna dos anos setenta, o teórico de Harvard reconhece que a formação identitária humana e suas psicologias especiais normalmente tendem a ser influenciadas - e até mesmo mediadas - pelas instituições da estrutura básica da sociedade.

Ao descrever normativamente o desenvolvimento do senso de justiça das pessoas, com base na psicologia moral de Piaget (2013), é possível notar que Rawls (1999) é bastante enfático em afirmar que a faculdade de orientar o pensamento por normas é desenvolvida dentro – e não fora - das relações sociais. A moralidade começa a ser desenvolvida logo na tenra infância nas relações afetivas de “autoridade”: na relação da criança com seus cuidadores como, por exemplo, seus pais. Trata-se da chamada “moralidade de autoridade” (RAWLS, 1999). Nela, a criança aprende a orientar o pensamento por normas dadas por uma figura de autoridade afetiva. Ela aprende a considerar como válidas as regras e normas que emanam da autoridade afetiva daqueles que as cuidam. Com o passar do tempo, há um processo de complexificação cognitivo em torno da orientação do pensamento por regras. Nele, os jovens passam a se orientar de outra forma. Ao participar voluntariamente de grupos e de associações, os jovens adultos tendem a se relacionar e demandar outras formas de justificação que não são fundamentadas na autoridade afetiva. Aqui, as normas precisam fundamentar sua validade no modo como seu conjunto de regras, práticas e papéis sociais são justificados e distribuídos entre seus membros. Trata-se da chamada “moralidade de associação” (RAWLS, 1999). Em seu último estágio, pessoas adultas aprendem normalmente a se orientar por normas e regras de justiça política com base em princípios. Na sociedade política, as pessoas aprendem a demandar das instituições da estrutura básica a validade de seu poder com base em princípios de justiça abstratos, que vinculam igualmente a todos. Ao agir dessa maneira, as pessoas aprendem a referir a si próprias como cidadãos livres e iguais que são fontes originárias da validade do poder institucional.

Nos escritos de justiça política, segundo Paul Weithman (2011), teria ficado em aberto o quanto Rawls se distancia dos pressupostos basilares da psicologia moral de Piaget (2013). Para o intérprete, não há um abandono dessa base teórica, mas sim uma nova maneira de restringir a descrição normativa da identidade das pessoas naquilo que agora passa a ser chamado de “psicologia moral razoável” (RAWLS, 2001, 1993). Uma descrição da psicologia moral razoável, quando feita nesses termos, concentra-se na descrição normativa daqueles aspectos da psicologia humana importantes para uma concepção “política” de justiça (RAWLS, 2001, 1993). Dado que pessoas razoáveis possuem interesses não somente “políticos” como também “não-políticos” como, por exemplo, interesses abrangentes que formam um sistema mais ou menos ordenados de fins éticos, religiosos, filosóficos, etc.; por conseguinte, a justiça rawlsiana passa a efetuar uma diferenciação entre aquilo que designa de “identidade legal” (“identidade pública” ou, ainda, “identidade institucional”) e “identidade não-legal” (“identidade moral” ou “identidade não-legal”) (RAWLS, 2001, 1993). Para fins de simplificação, é preferível referir-se a cada uma dessas faces da identidade, respectivamente, como: identidade pública e identidade pessoal.

Em seus escritos de justiça política, a *identidade pública* das pessoas se refere à dimensão jurídico-política da identidade (RAWLS, 2001, 1993)⁵³. Ou seja, trata-se do modo como publicamente as pessoas aprendem a referir a si mesmas na condição de *cidadãos* livres e iguais. Essa face da identidade está fundamentada no status equitativo das pessoas como livres e iguais (cf. quarto capítulo). Como será visto no próximo capítulo, as condições de possibilidade para o desenvolvimento da identidade pública são postas por todos os bens-primários em conjunto, mas com destaque ao reconhecimento público do status normativo das pessoas como livres e iguais pelas instituições da estrutura básica da sociedade.

No entendimento de Rainer Forst (2002), um aspecto fundamental da identidade pública é sua *independência* normativa dos traços distintivos e particulares que formam a “identidade pessoal”. Essa independência normativa da “identidade pública” em relação à “identidade pessoal” é o que torna possível no plano jurídico e político que as pessoas sejam livres para alterar, e até mesmo criticar, seus vínculos identitários mais profundos que as formaram, ao longo de uma vida:

For example, when citizens convert from one religion to another, or no longer affirm an established religious faith, they do not cease to be, for questions of political

⁵³ Uma descrição da identidade semelhante àquela feita por Charles Taylor (1994).

justice, the same persons they were before. There is no loss of what we may call their *public, or legal, identity*—*their identity as a matter of basic law*. In general, they still have the same basic rights and duties, they own the same property and can make the same claims as before, except insofar as these claims were connected with their previous religious affiliation. We can imagine a society (indeed history offers numerous examples) in which basic rights and recognized claims depend on religious affiliation and social class. Such a society has a different political conception of the person. It may not have a conception of citizenship at all; for this conception, as we are using it, goes with the conception of society as a fair system of cooperation for reciprocal advantage between free and equal citizens. (RAWLS, 2001, §.7, pp.21-22, *itálicos meus*)

O teórico norte-americano interpreta a “identidade pública” como um importante ganho normativo na dimensão identitária das sociedades democráticas liberais modernas, do mesmo modo como também reconhecem Charles Taylor (1994) e Axel Honneth (1996). É possível citar duas razões para isso. *Primeiro*, o reconhecimento do status normativo das pessoas como livres e iguais, é um dos elementos que torna possível que as pessoas aprendem a referir a si mesmas com base nessa “identidade pública”. Ao menos, nos assuntos essenciais de justiça política, as pessoas normalmente aprendem a referir a si próprias como fontes originárias de reivindicação de justiça, independentemente da sua posição socioeconômica e do grau de estima social na sociedade. *Segundo*, o reconhecimento institucional da “identidade pública” das pessoas atua como a já mencionada “capa protetora” que protege a formação da “identidade pessoal”, ou seja, aquela parte da identidade composta por um conjunto de valores não-políticos (FORST, 2002). Essa capa protetora jurídico-política deve necessariamente ter prioridade normativa em relação à “identidade pessoal”. Isso porque essa anterioridade normativa é o que permite que as pessoas possam se ver como livres para exercer sua faculdade de formular, revisar e – quando considerar conveniente alterar - suas concepções abrangentes de bem, ao longo de uma vida. Ao fazer isso, por mais profundas que sejam suas raízes identitárias pessoais - como no caso dos elementos religiosos - ainda assim, uma marca dos cidadãos democráticos liberais é que eles acreditam que possuem liberdade para alterar radicalmente suas formas de vida e doutrinas abrangentes, ao longo de uma vida, mesmo aquelas convicções mais profundas que os marcaram.

Our conceptions of the good may and often do change over time, however, usually slowly but sometimes rather suddenly. When these changes are sudden, we are particularly likely to say that we are no longer the same person. We know what this

means: we refer to a profound and pervasive shift, or reversal, in our final ends and commitments; we refer to our different moral (which includes our religious) identity. On the road to Damascus Saul of Tarsus becomes Paul the Apostle. Yet such a conversion implies no change in our public or legal identity, nor in our personal identity as this concept is understood by some writers in the philosophy of mind. And in a well-ordered society supported by an overlapping consensus, citizens' (more general) political values and commitments, as part of their noninstitutional, or moral, identity are roughly the same. (RAWLS, 2001, §.7, pp.22-23, *itálicos meus*)

Ainda em seus escritos de justiça política, John Rawls (2001, 1993) também descreve a “identidade pessoal” como aquela dimensão da identidade composta por “valores não-políticos”, ou seja, um conjunto de valores que são justificados com base em doutrinas abrangentes (filosóficas, éticas, religiosas, epistêmicas, etc.). Essa face pessoal da identidade é composta por aquilo que o autor acredita ser os compromissos mais “profundos” (*deeper*) das pessoas: seus compromissos e lealdades éticas, filosóficas, religiosas, etc.

There is another sense of identity specified by reference to citizens' deeper aims and commitments. Let's call it their nonlegal or moral identity. 19 Now citizens usually have both political and nonpolitical aims and commitments. Thus they affirm the values of political justice and want to see them embodied in political institutions and social policies. They also work for the other nonpolitical values and ends of the associations to which they belong. (RAWLS, 2001, §.7, pp.22)

Decerto, as pessoas dificilmente conseguem desvencilhar-se dos valores não-políticos que moldam tão profundamente sua identidade pessoal. E, por conta disso, há um conflito interno latente entre essas duas faces da identidade, quando estão em jogo assuntos essenciais de justiça política. Isso porque os valores políticos possivelmente podem se chocar diretamente com os valores não-políticos das pessoas que moldam profundamente a maneira como elas referem a si mesmas.

These two aspects of their moral identity citizens must adjust and reconcile. It can happen that in their personal affairs, or in the internal life of their associations, citizens may regard their final ends and attachments very differently from the way the political conception supposes. They may have, and often do have at any given time, affections, devotions, and loyalties that they believe they would not, indeed could and should not, stand apart from and evaluate objectively. They may regard it as simply unthinkable to view themselves apart from certain religious, philosophical,

and moral convictions, or from certain enduring attachments and loyalties.
(RAWLS, 2001, §.7, pp.22)

Contudo, Rawls acredita que não cabem às instituições dizer como as pessoas devem conciliar substantivamente seus valores político e não-políticos, sua identidade pública e sua identidade pessoal. Essa tarefa é deixada para os próprios cidadãos, cabe a eles encontrar maneiras de reconciliar suas doutrinas abrangentes com os preceitos de uma concepção de justiça política, como sugere o procedimento do “consenso sobreposto” (RAWLS, 2001, 1993). Para os fins da presente tese, é suficiente mostrar como as questões identitárias poderiam ser interpretadas dentro do modelo deontológico de “justiça como equidade”. Na próxima seção, por exemplo, será contextualizado o debate que se tinha na época em torno da ideia de “autorrespeito”.

3.4 DIMENSÕES DO AUTORRESPEITO

Axel Honneth está também correto ao afirmar que “justiça como equidade” teria dado centralidade para a concepção de “autorrespeito” (ANDERSON & HONNETH, 2004); contudo, a noção de autorrespeito na teoria de justiça rawlsiana é mais complexa do que normalmente se pensa e, até mesmo, toca nas questões da “autoestima”, como será visto na próxima seção. Em sua obra magna, John Rawls (1999) alarga sua investigação para além das proeminentes contribuições morais e jurídicas feitas na época pela filósofa Elisabeth Telfer (1968) e Joel Feinberg (1970). Ao fazer isso, o filósofo de Harvard amplia o conceito de autorrespeito para outras duas dimensões: a dimensão política e a dimensão psicológica (cf. DILLON, 1997; MASSEY, 1983)⁵⁴.

Para a filósofa Robin Dillon (1997), é possível afirmar que o autorrespeito não é composto por uma única dimensão, sobretudo, por uma pluralidade de “dimensões”, como: a

⁵⁴ Essa dubitável dimensão psicológica-motivacional do autorrespeito beira às acusações de psicologismo. Segundo Massey (1983) e Doppelt (2009), o autorrespeito pode ser abordado, por um lado, de forma “empírica” na qualidade de um fenômeno psicológico que está interessado nas reais disposições e atitudes subjetivas dos indivíduos para consigo, por outro, na qualidade de um conceito “normativo” há uma independência empírica da subjetividade dos indivíduos. Nele, o que importa é uma investigação acerca da correção moral desse senso do valor de si, em que se destaque os critérios objetivos para sua avaliação. Naquilo que se refere à justiça rawlsiana, Doppelt (2009) acredita que a teoria rawlsiana teria aberto margens para uma interpretação empírica do autorrespeito por ter flertado com a dimensão emocional, contudo, acredita-se que a teoria rawlsiana (como um todo) melhor se encaixa com uma interpretação normativa do conceito. Tendo em vista uma leitura do autorrespeito como um conceito normativo. Nela, de acordo com as observações de Whitfield (2017), o autorrespeito pode ser apresentado de forma preliminar como uma “expectativa razoável” das partes (e não dos indivíduos concretos) na posição original (e não na sociedade como um todo). O que fundamenta sua inserção na justiça rawlsiana é a pressuposição normativa de interesses de ordem superior (highest-order interests) em desenvolver suas duas faculdades morais e de obter os meios necessários para perseguir sua doutrina abrangente de bem.

moral, a *jurídica*, a *psicológica* (emocional) e a *política*. Essa classificação não está distante das observações avançadas pelo próprio Axel Honneth (1996). Isso porque ao reconstruir o desenvolvimento identitário ao longo do desenvolvimento das modernas sociedades liberais, Honneth (1996) mostra como as lutas sociais dos séculos XVIII e XIX teriam ampliado a própria concepção de autorrespeito do âmbito ético-moral (ou seja, o autorrespeito como um dever para consigo mesmo), passando pelo âmbito jurídico (como na concepção de Feinberg como alguém que refere a si mesmo como fonte legítima de reivindicação de direitos e liberdades) e, mais tarde, para o político (ou seja, como alguém que aprende a referir a si mesmo como coautor da estrutura institucional). Nesse sentido, há um processo de reflexibilidade da concepção de autorrespeito, ao longo do desenvolvimento das sociedades liberais modernas. Dessa jornada secular advém as mencionadas dimensões do autorrespeito descritas por Dillon (1997). Como também argumenta Charles Taylor (1991, 1994), o processo de racionalização das sociedades liberais modernas pode ser explicado não somente por uma profunda mudança no sistema econômico e político, como também por uma profunda mudança no processo de “formação das identidades” dos indivíduos modernos. Nesse processo, o conjunto de expectativas normativas de comportamento com as quais os agentes se orientam é expandido para várias esferas de socialização, como no caso dos contextos das relações afetivas, jurídico-políticas e de estima social (cf. primeiro capítulo). Por certo, a ideia de “respeito” marca uma nova e ousada ideia nas sociedades liberais modernas, quiçá, a mais importante em termos normativos (cf. HONNETH, 1996). Isso porque tal expectativa põe as bases de justificação para que as pessoas possam demandar das instituições e dos demais cidadãos um tratamento igualitário. Da modernidade em diante, portanto, o respeito passa a ser justificado de modo independente dos feitos honrosos dos indivíduos, bem como das suas origens de nascença. O respeito se justifica com base na pressuposição de um valor que é universal, incondicional e igualitário chamado de “dignidade” (HONNETH, 1996).

Quando Rawls escreve em 1971 é fundamental ter em mente que já havia certa movimentação teórica em torno da *dimensão moral* e da *dimensão jurídica* do autorrespeito, ou seja, o autorrespeito interpretado na qualidade de uma robusta convicção da pessoa como alguém que refere a si próprio como fonte de reivindicação legítima de um conjunto fundamental de direitos e liberdades individuais, podendo ser justificada tanto moralmente (na condição de portadora de uma dignidade igual aos demais) como juridicamente (como portadora de direitos). Ainda que uma das primeiras aparições das bases sociais do autorrespeito na obra rawlsiana tenha aparecido em “Distributive Justice: Some Addenda

(1968)”, antes disso, as publicações de Elisabeth Telfer em seu artigo “Self-Respect” (1968), de Hugo Adam Bedau em “The Right to Life” (1968) e de Joel Feinberg em “The Nature and Value of Rights” (1970) já trabalhavam normativamente essa autorrelação prática. Na medida em que Telfer (1968) discutia dois tipos distintos de autorrespeito: o “conativo” (o autorrespeito vinculado a critérios morais-objetivos do julgamento de si próprio) e o “avaliativo” (referente a critérios subjetivos e sociais de mérito)⁵⁵, Bedau (1968) e Feinberg (1970) aprofundam a relação do autorrespeito com os direitos, na qualidade de uma autorrelação positiva como alguém que pode legitimamente - e até mesmo tem o dever moral (cf. HILL, 1991) - de reivindicar seus direitos perante as instituições e os demais cidadãos. A célebre passagem abaixo resume muito bem o modo como o autorrespeito era trabalhado:

Having rights enables us to 'stand up like men', to look others in the eye, and to feel in some fundamental way the equal of anyone. *To think of oneself as the holder of rights* is not to be unduly but properly proud, to have that minimal *self-respect* that is necessary to be worthy of the love and esteem of others. Indeed, respect for persons . . . may simply be respect for their rights, so that there cannot be the one without the other. And what is called 'human dignity' may simply be the recognizable capacity to assert claims. (FEINBERG, 1970, p.252, itálicos meus)

Axel Honneth (1996) acredita que o modo como Joel Feinberg (1970) encaminha o debate contemporâneo sobre o autorrespeito teria o colocado na direção correta. De modo generoso, Honneth (1996) vê nos trabalhos de Feinberg (1970) as bases para compreender essa autorrelação positiva (do autorrespeito) junto com as lutas sociais por direitos civis, nos acalorados anos sessenta. Nesse sentido, o teórico alemão parece ver nos trabalhos de Feinberg (1970) as bases para se entender a dimensão política do autorrespeito, mesmo que o autor norte-americano não tenha apresentado dessa maneira. Como lembra a filósofa Ingrid Robeyns (2008), cabe lembrar que John Rawls – e também Feinberg - escrevem no acalorado contexto de 68, período marcado por inflamados protestos sociais como, por exemplo, o movimento dos direitos civis norte-americano. Se contextualizarmos a investigação do autorrespeito nesses termos, é possível entender os motivos pelos quais a discussão do senso “vivo” do valor de si como alguém que refere a si mesmo como reivindicador legítimo de direitos e liberdades aparece tão fortemente no cenário acadêmico, como também na esfera

⁵⁵ Como será visto adiante, Rawls (1999) também parece ter mente esse tipo de autorrespeito avaliativo citado por Telfer (1968). Prova disso, é o seu alargamento do sentido de autorrespeito para autoestima.

pública da época⁵⁶. Pessoas que desenvolvem a autorrelação prática do autorrespeito teriam o poder de influenciar diretamente a estruturação institucional da sociedade, reivindicando justiça social (cf. THOMAS, 1999, 1995; HILL, 1991; BOXILL, 1978). Como afirma Rawls:

[...] *they think they are entitled to make claims on the design of their common institutions* in the name of their own fundamental aims and highest-order interests. At the same time, as free persons, they think of themselves not as inevitably tied to the pursuit of the particular final ends they have at any given time, but rather as capable of revising and changing these ends on reasonable and rational grounds. (1980, p. 521, itálicos meus).

Na interpretação de Dillon (1997) da concepção de autorrespeito de Rawls (1999), “justiça como equidade” teria extrapolado a dimensão moral e jurídica do autorrespeito que se tinha na época, indo em direção a outras dimensões, com destaque à dimensão psicológica (ou emocional). Se, por um lado, intérpretes mais simpáticos à mencionada ampliação teriam acreditado que essa abertura tenha proporcionado uma leitura mais rica da concepção de autorrespeito (justamente por ir além de Feinberg); por outro lado, os intérpretes mais céticos acreditam que o teórico de Harvard não teria sido analiticamente bem-sucedido nessa aventura, tornando a concepção de autorrespeito menos robusta e precisa do que se tinha antes com Feinberg (MASSEY, 1983).

3.5 DÉFICIT MOTIVACIONAL E O PAPEL DA PSICOLOGIA MORAL

Em seu artigo “Is Self-Respect a Moral or a Psychological Concept?” (1983), Stephen Massey classifica a concepção de autorrespeito de John Rawls como “subjéitiva”. Isso porque o vocabulário mobilizado por Rawls (1999) para descrever o autorrespeito na TJ teria rondado ideias muito psicológicas, como de: “senso vivo do valor de si”, “confiança nas próprias capacidades”, “segura convicção no plano de vida”, etc. O que leva a crer, no entendimento de Massey (1983), que a concepção rawlsiana estaria se comprometendo com uma “atitude” ou “disposição psicológica” do autorrespeito, o que seria algo muito exigente e psicologizante para uma teoria de justiça⁵⁷. Embora nos seus escritos posteriores de justiça política, John Rawls (2001) responda a essa crítica afirmando que sua concepção de justiça

⁵⁶ É possível, por exemplo, encontrar a terminologia “autorrespeito” nos discursos de Martin Luther King Jr. (2013), tais como o discurso que aparece na epígrafe inicial desta tese.

⁵⁷ Portanto, assim como o modelo normativo de Axel Honneth (2003) foi acusado por Nancy Fraser (2003) de ser “psicologizante” (cf. primeiro capítulo), de modo similar, John Rawls (1999) também teria sido acusado por Stephen Massey (1983) de ter caído no mesmo problema.

teria interesse direto na investigação objetiva das “bases sociais do autorrespeito”, na qualidade de uma análise normativa acerca das condições de possibilidade institucionais para o suporte do senso “vivo” do valor de si - e não na “atitude subjetiva” do autorrespeito - ainda assim, não é possível negar que sua obra magna dos anos setenta é permeada de uma linguagem psicologicamente carregada. Nesse sentido, as constatações de Massey (1983) estariam em certa medida corretas.

Não obstante, como argumenta a filósofa Sharon Krause (2005), essa carga psicológica da teoria de justiça rawlsiana deveria ser generosamente interpretada como uma tentativa do filósofo de Harvard de preencher uma “lacuna motivacional” nas teorias cognitivistas-morais predominantes, que tratavam o vínculo das pessoas com as normas de justiça como algo estritamente racional, desconsiderando os vínculos motivacionais e afetivos das pessoas com a justiça.

For this reason, Rawls attacks the idea, which he attributes to WD Ross, that ‘the highest moral motive is the desire to do what is right and just simply because it is right and just, no other description being appropriate’. The problem, Rawls says, is that on such an interpretation ‘the sense of right lacks any apparent reason; it resembles a preference for tea rather than coffee. Although such a preference might exist, to make it regulative of the basic structure of society is utterly capricious’ (Rawls, 1971, 477f).¹³ The fact that the two principles of justice serve rather than thwart well-being thus figures in their justification, albeit indirectly. Only in view of this fact is the desire to act *justly something more than ‘a form of blind obedience to arbitrary principles unrelated to rational aims’* (Rawls, 1971, 476). (KRAUSE, 2005, p.369)

Curiosamente, do mesmo modo que Axel Honneth (1996) tentara suprir o “déficit motivacional” na teoria crítica (cf. BRESSIANI, 2010), o filósofo norte-americano tentara algo muito parecido nas teorias de justiça contemporâneas de tradição analítica. Por isso, sua insistência na descrição do autorrespeito junto com uma descrição da psicologia moral das pessoas. Ao passo que Honneth (2004, 2003, 1996) coloca como horizonte o desenvolvimento do senso “interno” da autonomia: da autoconfiança, do autorrespeito e da autoestima – nesse sentido, autonomia como autorrealização identitária – John Rawls (1999) de forma semelhante também parecia estar preocupado com as bases sociais para o desenvolvimento desse senso “vivo” do valor de si, na TJ.

Para iniciar o procedimento da “posição original” para deliberar e escolher os princípios de justiça mais apropriados para orientar a estrutura básica da sociedade, Rawls (1999) afirma que cabe ter em mente uma intuição mais ou menos geral acerca das principais expectativas racionais das pessoas. É necessário, portanto, algum grau de conhecimento mais geral das expectativas racionais das pessoas que forneça certo conjunto de informações basilares que possibilite o procedimento de deliberação e escolha dos princípios de justiça. Contudo, Rawls (1999) se pergunta de onde extrair esse conteúdo basilar que aponte para os interesses e os desejos mais gerais das pessoas. No seu entendimento, essas informações poderiam ser fornecidas por aquilo que ele apresenta como uma “teoria fraca de bem” (*thin theory of the good*) (RAWLS, 1999). Ela seria a responsável por fornecer, nas suas próprias palavras: “[...] the general facts about human wants and abilities, their characteristic phases and requirements of nurture, the Aristotelian Principle, and the necessities of social interdependence (RAWLS, 1999, § 66, p. 381)”. Certamente, seria enganoso considerar que mesmo uma teoria “fraca” de bem não seja suficientemente complexa acerca da psicologia humana, como parece criticar Anderson & Honneth (2004) (cf. primeiro capítulo)⁵⁸.

Para mostrar que seu entendimento da psicologia humana seria muito mais complexo em comparação à descrição feita pela “teoria da escolha racional” (*rational choice*), John Rawls (1999) acrescenta um princípio especial de motivação chamado por ele de “princípio aristotélico”. Seu papel é justamente suprir essa lacuna na descrição dos desejos e das motivações mais profundas da psicologia humana:

⁵⁸De uma “teoria fraca de bem” (a *thin theory of good*) centrada na estrutura formal de um plano de vida boa voltado para os propósitos de elaboração dos bens-primários na posição original, após a escolha dos princípios de justiça, já numa sociedade orientada por uma concepção de justiça (uma sociedade bem-ordenada), move-se para uma “teoria plena de bem” (a *full theory of good*). Com base numa investigação mais alargada da psicologia moral e da socialização, no contexto de sociedades justas, uma teoria de justiça explicaria as razões pelas quais os cidadãos endossariam arranjos institucionais justos. Ao fazer essa passagem, o ponto de vista da posição original é substituído por outro, o ponto de vista da “plena deliberação racional” (*full deliberative rationality*). Esse modo de deliberação é mais alargado do que aquele outro, uma vez que, ele já opera com o conhecimento do conteúdo dos princípios de justiça, e também abrange uma visão mais amplificada da estrutura formal dos planos de vida que, dessa vez, inclui o valor da moralidade e da sociabilidade numa sociedade justa. Ao passo que na posição original certas informações foram subtraídas, na plena deliberação racional, elas retornam. Se na posição original a deliberação tinha como objeto a escolha de princípios de justiça de forma moralmente não-arbitrária, aqui, a pergunta é outra: por que pessoas deveriam sustentar uma sociedade orientada pelos princípios de justiça? Dessa pergunta se segue uma série de argumentos que teriam visado justificar, sob o ponto de vista da deliberação racional, que uma sociedade justa proporcionaria condições de possibilidade institucionais para que os cidadãos avançassem seus interesses mais fundamentais, duplamente: (a) nessa sociedade seriam fornecidas condições institucionais para o desenvolvimento e exercício das faculdades morais, com destaque o senso de justiça, (b) nessa sociedade, as relações de cooperação social seriam consideradas não somente justas, mas boas para si e para todos os outros.

The role of the Aristotelian Principle in the theory of the good is that it states a deep psychological fact which, in conjunction with other general facts and the conception of a rational plan, accounts for our considered judgments of value. The things that are commonly thought of as human goods should turn out to be the ends and activities that have a major place in rational plans. (RAWLS, 1999, § 65, p.379)

Tudo o mais constante, o mencionado princípio da motivação assume que haveria uma tendência na psicologia humana para escolher racionalmente “planos de vida” que ampliam, e não diminuem, o desenvolvimento das capacidades, habilidades e dos talentos, ao longo de uma vida (RAWLS, 1999). Portanto, o referido princípio psicológico assume a existência de uma tendência humana para preferir formas de vida e concepções de bem mais complexas e exigentes em comparação a formas de vida mais simples; o que certamente gerou um grande debate acerca dos pressupostos perfeccionistas do princípio aristotélico na obra magna rawlsiana, mesmo que Rawls tenha explicitamente tentado afastar-se (cf. MERRILL & WEINSTOCK, 2014; QUONG, 2011; HURKA, 1993).

Ao passo que o princípio aristotélico conseguiria explicar os motivos pelos quais as próprias pessoas escolhem planos de vida mais complexos do que mais simples (no que se refere ao desenvolvimento e exercício das suas capacidades e seus talentos), ainda assim, o mencionado princípio da motivação precisa explicar os motivos pelos quais o exercício dessas atividades, capacidades e talentos mais complexos também poderiam ser considerados racionalmente bons para os demais membros do sistema de cooperação social. Para tanto, é acrescentada outra exigência ao princípio aristotélico, qual seja: a exigência da *complementaridade* dos planos de vida. Com base nisso, as outras pessoas da sociedade também devem ser capazes de sentir prazer no desenvolvimento e exercício dessas capacidades e talentos mais complexos. Rawls (1999) acredita que essa exigência tendencialmente será cumprida, tendo em que vista que planos de vida mais complexos normalmente contribuem com o avanço do sistema de cooperação social. Como na atividade de uma orquestra, planos de vida complexos que dialogam e compartilham de um mesmo horizonte em comum: o de uma sociedade bem-ordenada, normalmente contribuem para a manutenção e aprimoramento do sistema de cooperação social, ao longo de gerações. Essa exigência de complementaridade dos planos de vida é descrita como o “efeito acompanhante do princípio aristotélico” (*the companion effect of the Aristotelian Principle*):

[...] unless our endeavors are appreciated by our associates it is impossible for us to maintain the conviction that they are worthwhile, it is also true that others tend to value them only if what we do elicits their admiration or gives them pleasure. (RAWLS, 1999, p.387)

Com base nessa formulação, “justiça como equidade” sustenta que não seria suficiente que o plano de vida fosse racionalmente escolhido com base unicamente nos “princípios da escolha racional”, sobretudo, o plano de vida para ser considerado racionalmente bom também precisa ser valorizado por si próprio e pelos demais membros da cooperação social; caso contrário, seria quase impossível desenvolver e manter uma “segura convicção” de que vale à pena seguir esse plano de vida, ao longo de uma vida.

3.6 O SENSO “VIVO” DO SENSO DE SI EM *UMA TEORIA DA JUSTIÇA*

Em sua obra magna, Rawls (1999) argumenta que a ausência do senso “vivo” do próprio valor normalmente implicaria uma falta de motivação e confiança necessária para avançar um projeto racional de vida, ao longo de uma vida. Mais ainda, sua ausência tendencialmente afetaria a própria possibilidade de acreditar que se é capaz para engajar na perseguição de seu plano de vida. Essa suposição psicológica não parece ser considerada muito problemática na TJ, haja vista que não parece ser afastada das intuições morais cotidianas. Por conta disso, o teórico de Harvard teria assumido na sua obra magna que: “[é] claramente racional para a pessoa assegurar o autorrespeito.” (RAWLS, 1999, §29, p.155).

Logo na sua primeira descrição do senso do valor de si em § 29. *Main Grounds for the Two Principles*, argumenta-se que essa autorrelação prática parece ser necessária se, e se somente se, os agentes racionais “desejarem” que a perseguição do seu plano de vida contenha elementos de motivação e de satisfação, ao longo de uma vida:

A sense of their own worth is *necessary if* they are to pursue their conception of the good with satisfaction and to take pleasure in its fulfillment. Self-respect is not so much a part of any rational plan of life as the sense that one’s plan is worth carrying out. (RAWLS, 1999, § 29, p. 155, *itálicos meus*)

Nesse sentido, o senso do valor de si não seria “parte” integrante do plano de vida, mas sim uma espécie de *pré-condição motivacional* necessário para o exercício motivado das faculdades morais, ao longo de uma vida⁵⁹.

Muito embora, o senso do valor de si seja subjetivamente vivido seria enganoso inferir que bastaria a si próprio para desenvolver essa autorrelação positiva⁶⁰. A maneira interna como o agente se relaciona consigo mesmo está diretamente relacionada com o modo como as pessoas são intersubjetivamente tratadas pelos outros, principalmente pelas instituições da estrutura básica da sociedade (RAWLS, 1999). Do mesmo modo que Axel Honneth (1996) relaciona intersubjetivamente a autorrelação prática do autorrespeito com os tratamentos respeitosos, “justiça como equidade” também o faz:

Now our self-respect normally depends upon *the respect of others*. Unless we feel that our endeavors are respected by them, it is difficult if not impossible for us to maintain the conviction that our ends are worth advancing (§67). Hence for this reason the parties would accept the natural duty of mutual respect which asks them to treat one another civilly and to be willing to explain the grounds of their actions, especially when the claims of others are overruled (§51). Moreover, one may assume that those who respect themselves are more likely to respect each other and conversely. Self-contempt leads to contempt of others and threatens their good as much as envy does. Self-respect is reciprocally self-supporting. (RAWLS, 1999, § 29, pp. 155-156, *itálicos meus*)

Isso mostra, segundo Miriam Bankovsky (2011), que o teórico de Harvard já parte de uma descrição intersubjetiva do senso do valor de si desde suas linhas iniciais na Parte I da TJ.

⁵⁹ Trechos de Rawls como o supracitado conduziram alguns intérpretes, como Nir Eyal (2005), a acreditar que, por se tratar de uma *pré-condição motivacional*, as bases sociais do autorrespeito não seriam um bem-primário, sobretudo, uma *condição motivacional anterior* para perseguir todos os outros bens-primários.

⁶⁰Dentro de um conjunto de aspectos que comporiam uma expectativa racional de vida boa, tais elementos parecem ser mais complexos e, por isso, não se reduzem a componentes materiais (de renda e riqueza), formais (de direitos e liberdades) e de oportunidades (como o acesso a posições e prerrogativas de poder), sobretudo, somam-se componentes de outra natureza - talvez até mais “complexos” e “profundos” - que tocam na maneira como as pessoas desejam ser reconhecidas. Ou dito em outras palavras, em expectativas normativas de tratamento em ser tratados de modo moralmente não-arbitrários, como no caso do tratamento respeitoso de acordo com um status equitativo como cidadão livre e igual; não obstante, não sendo tratado somente pelas instituições, pelos outros, como também por si mesmos. A esse tipo especial de componente, que se soma aos materiais, formais e de oportunidades, haveria certo “componente de reconhecimento”, segundo Daniels (2003), que acompanha uma complexa ideia de igualitarismo na teoria de justiça de Rawls. Nas palavras do intérprete: “Because of their interest in recognitional equality, when contractors choose principles they must assure all citizens that the terms of cooperation sustain their sense of self-respect. Self-respect is sustained when there is a basis for each to recognize and respond to others as equal citizens. The fundamental importance of protecting the capability of all to participate in democratic processes and public life, and of not simply assuring people formal rights that might be thought empty of real meaning or effect, derives from this concern to protect the recognitional components of equality.” (NORMAN, 2003, p. 247, *itálicos meus*)

Ao passo que no parágrafo § 29 o senso do valor de si é apresentado como uma autorrelação prática desejada *quase que* de caráter intuitivo, ou seja, uma autorrelação normalmente desejável para pessoas racionais interessadas em perseguir seus planos de vida com motivação, ao longo de uma vida; por outro lado, fica em aberto até que ponto esse pressuposto psicológico não seria problemático no contexto de sociedades marcadas pelo fato do pluralismo razoável, isto é, sociedades as quais nem todas as pessoas compartilham doutrinas abrangentes liberais de vida boa (isso será assunto para o próximo capítulo). Por ora, é suficiente investigar em que sentido o senso do valor de si pode ser considerado algo racionalmente bom na TJ? Se, por um lado, em § 29 o senso do valor de si é apresentado de forma *positiva* na qualidade de um elemento psicológico motivacional que acrescenta prazer e satisfação na formulação e perseguição do plano de vida das pessoas, ao longo de sua vida; em § 67, ele é apresentado na sua formulação *negativa*, ou seja, sem o desenvolvimento desse senso “vivo” do valor de si: “[...] nothing may seem worth doing, or if some things have value for us, we lack the will to strive for them.” (RAWLS, 1999, § 67, p. 386).

Na medida em que §29 o senso do valor de si é descrito como uma autorrelação prática claramente racional para as pessoas desenvolverem, é somente em §67 que o filósofo de Harvard apresenta sua famosa e controversa descrição. Nela, o “autorrespeito” é descrito em seu duplo aspecto: (a) trata-se de uma segura convicção de que seu plano de vida e sua concepção de bem tem valor e, por isso, vale a pena ser perseguido, assim como (b) trata-se da confiança em sua capacidade de desenvolver esse plano de vida ao longo de uma vida, desde que esteja ao seu alcance a possibilidade de perseguir suas intenções. Para Laurence Thomas (1999, 1978) essa famosa descrição de §67 parece estar mais próxima da descrição da “autoestima” do que de autorrespeito. De forma mais generosa, Darwall (2006, 1977) e Doppelt (2009) acreditam que se trata de uma forma peculiar de autorrespeito muito próxima da concepção de estima moral, o chamado “autorrespeito por apreciação” (*appraisal self-respect*) (DARWALL, 2006, 1977)⁶¹.

⁶¹ Para Darwall: “The esteem we call “respect”—henceforth, appraisal respect—is an assessment of someone’s conduct or character or of something that somehow involves these.⁷ Appraisal respect for someone as a person is moral esteem: approbation for her as a moral agent. We can have appraisal respect for people in more specific capacities as well, but even though this differs from moral esteem, it still concerns the person’s conduct in the relevant capacity. Thus, although appraisal respect for someone as a tennis player differs from respect for her as a person, neither is it the same thing as esteem for her tennis-playing skills or achievements. If one thoroughly objects to how she conducts herself on the court, say, because she seeks to gain unfair advantage by manipulating the rules, this will tend to undermine respect for her as a tennis player. It will tarnish, even if it does not otherwise diminish, her victories and achievements. (2006, p. 122).

We may define self-respect (or self-esteem) as having two aspects. First of all, as we noted earlier (§29), it includes a person's sense of his own value, his secure conviction that his conception of his good, his plan of life, is worth carrying out. And second, self-respect implies a confidence in one's ability, so far as it is within one's power, to fulfill one's intentions. (RAWLS, 1999, § 67, p. 386)

Segundo Doppelt (2009), os dois mencionados aspectos do senso do valor de si melhor seriam entendidos quando interpretados segundo a chave de leitura do autorrespeito como “apreciação”. Nas suas palavras: ““This in turn involves (1) a *person's appraisal* that her plan of life is “worth carrying out” and (2) a *person's appraisal* that she has the capabilities, within her limitations, to realize her plan of life [...]” (DOPPELT, 2009, pp. 129-130, *itálicos meus*).

Dado que o senso do valor de si é intersubjetivamente dependente, é necessário investigar seus elementos de suporte. Ainda com base no parágrafo §67, Rawls (1999) descreve as chamadas “circunstâncias de suporte” para que o senso “vivo” do valor de si possa ser normalmente desenvolvido. Para cada um daqueles aspectos anteriores já mencionados, novamente: (a) a segura convicção de que o plano de vida tem valor e, por isso, vale a pena ser seguido, e (b) a confiança na própria capacidade de desenvolvê-lo, para cada um desses aspectos haveria respectivamente circunstâncias de suporte. No que se refere ao primeiro deles:

The conception of goodness as rationality allows us to characterize more fully *the circumstances that support the first aspect of self-esteem*, the sense of our own worth. These are essentially two: (1) having a rational plan of life, and in particular one that satisfies the Aristotelian Principle; and (2) finding our person and deeds appreciated and confirmed by others who are likewise esteemed and their association enjoyed. (RAWLS, 1999, § 67, p. 386, *itálicos meus*).

Portanto, para desenvolver (a) segura convicção de que seu plano de vida é valioso seria necessário que ele (o plano de vida) fosse capaz de *satisfazer o princípio aristotélico*. Como dito na seção anterior, esse princípio da motivação assume que haveria certa tendência na psicologia humana de normalmente preferir e sentir prazer no desenvolvimento de atividades mais do que menos complexas, ao longo de uma vida. Por consequência, planos de vida compostos por atividades simplórias e tediosas normalmente tendem a não despertar um “sentimento de competência” (RAWLS, 1999). Planos de vida elaborados de forma simplista,

portanto, não seriam capazes de motivar as pessoas a apreciarem positivamente a si próprias, ao longo de uma vida. Ao contrário, planos de vida forjados por atividades mais “refinadas” e “complexas” normalmente tendem a gerar prazer no seu engajamento e, conseqüentemente, uma respectiva sensação de “competência” e apreciação de si próprio, ao longo do tempo (RAWLS, 1999).

Contudo, a mera escolha de planos de vida compostos por atividades mais do que menos complexas - e o respectivo despertar do senso interno de competência - é condição necessária, mas *não* suficiente para o desenvolvimento do senso do valor de si, ao longo de uma vida. O já mencionado “efeito do princípio aristotélico” também precisa vir acompanhado. Novamente, é necessário que o plano de vida também seja apreciado pelos outros membros do sistema de cooperação social. Para que aquele senso vivo de competência se torne “autorrespeito” (ou melhor, autoestima ou autorrespeito por apreciação) é necessário que os planos de vida também sejam apreciados positivamente pelos *outros* membros da sociedade. Por conta dessa exigência, Rawls teria acrescentado uma segunda circunstância de suporte. Ela afirma que para desenvolver a segura convicção no valor do seu plano de vida é necessário que essa mesma pessoa encontre a devida apreciação social dos outros por conta da relação de complementaridade de seus planos de vida no mesmo sistema de cooperação social que ambas participam.

Putting these remarks together, the conditions for persons respecting themselves and one another would seem to require that their common plans be both *rational* and *complementary*: they call upon their educated endowments and arouse in each a sense of mastery, and they fit together into one scheme of activity that all can appreciate and enjoy. (RAWLS, 1999, § 67, p. 387, *itálicos meus*).

Veja-se agora a circunstância de suporte do segundo aspecto da descrição do senso do valor de si, novamente: (b) a confiança na sua capacidade de desenvolver o plano de vida que considera valioso ao longo de sua vida, desde que esteja ao seu alcance a possibilidade de perseguir suas intenções. John Rawls (1999) argumenta que seria possível objetar que somente pessoas altamente talentosas e bem-sucedidas que conseguem efetivamente desenvolver suas habilidades e capacidades, ao longo de uma vida, poderiam encontrar as condições necessárias de suporte para que seu senso “vivo” do próprio pudesse ser desenvolvido no sistema de cooperação social.

One might suppose that only in a limited association of highly gifted individuals united in the pursuit of common artistic, scientific, or social ends is anything of this sort possible. There would seem to be no way to establish an enduring basis of self-respect throughout society.” (RAWLS, 1999, § 67, p. 387).

Com base nessa presumida objeção, seria possível argumentar que somente pessoas beneficiadas pela loteria natural ou pela sorte poderiam encontrar chances efetivas de serem apreciadas socialmente, ao longo da vida. Certamente, não é possível negar que pessoas naturalmente talentosas e sortudas encontrariam mais chances para serem estimadas em comparação a outras que, por exemplo, preferem dedicar sua vida para contar os fios de grammas do seu jardim (cf. RAWLS, 1999); contudo, no contexto de sociedades bem-ordenadas, isto é, sociedades cuja estrutura básica é efetivamente regulada por princípios de justiça, o filósofo de Harvard acredita que mesmo pessoas pouco talentosas – ou menos beneficiadas pela loteria natural ou sorte – ainda assim poderiam encontrar chances efetivas para desenvolver seu senso do valor de si. Embora uma sociedade justa não possa garantir diretamente o desenvolvimento da “atitude” ou da “disposição psicológica” do senso do valor de si (cf. RAWLS, 2001), ainda assim, uma sociedade com arranjos institucionais justos poderia garantir algum tipo de “base duradoura para o autorrespeito” (*enduring basis of self-respect*) (RAWLS, 1999, § 67, p. 387).

No que se refere à apreciação dos seus talentos e planos de vida, uma sociedade justa poderia promover condições de possibilidade institucionais para que uma grande variedade de associações e de grupos pudessem existir ao mesmo tempo. Nesse sentido, uma sociedade bem-ordenada incentivaria e aprofundaria o pluralismo de formas de vida e de associações para que, ao menos, em alguma delas as pessoas pudessem encontrar algum grau de apreciação e de estima social das suas habilidades, talentos e do conteúdo dos seus planos de vida⁶². Possivelmente, mesmo pessoas que queiram dedicar sua vida a serem exímias contadoras de fios de grama poderiam encontrar apreciação social de outras que compartilham habilidades ou capacidades semelhantes.

It normally suffices that for each person there is some association (one or more) to which he belongs and within which the activities that are rational for him are publicly affirmed by others. In this way we acquire a sense that what we do in everyday life is worthwhile. Moreover, associative ties strengthen the second aspect

⁶² Scanlon (2017), por exemplo, defende essa mesma estratégia rawlsiana em seu livro.

of self-esteem, since they tend to reduce the likelihood of failure and to provide support against the sense of self-doubt when mishaps occur. To be sure, men have varying capacities and abilities, and what seems interesting and challenging to some will not seem so to others. Yet in a well-ordered society anyway, there are a variety of communities and associations, and the members of each have their own ideals appropriately matched to their aspirations and talents. (RAWLS, 1999, § 67, p. 387).

É especialmente na descrição dessa segunda circunstância de suporte do senso do valor de si que adentra a estrutura básica da sociedade. Isso porque as instituições da estrutura básica seriam responsáveis por garantir condições de possibilidade institucionais para que a sociedade fosse a mais plural possível. Ao aprofundar o pluralismo das associações voluntárias, as pessoas poderiam potencialmente encontrar em alguma delas a possibilidade efetiva de serem apreciadas.

Thus what is necessary is that there should be for each person at least one community of shared interests to which he belongs and where he finds his endeavors confirmed by his associates. And for the most part this assurance is sufficient whenever in public life citizens respect one another's ends and adjudicate their political claims in ways that also support their self-esteem. It is precisely this background condition that is maintained by the principles of justice. (RAWLS, 1999, § 67, p. 388, *itálicos meus*).

Essas poderiam ser descritas como as circunstâncias de suporte para o autorrespeito por apreciação ou para a autoestima. Trata-se de uma descrição realisticamente possível das condições de possibilidade para que as instituições pudessem auxiliar as pessoas a encontrarem chances efetivas para o reconhecimento dos seus talentos, das suas capacidades e planos de vida, ao longo de uma vida.

Há uma importante inflexão feita por John Rawls (1999) a partir do parágrafo §.82 da sua obra magna. Nela, o teórico de Harvard passa a discutir mais especificamente o “reconhecimento público” das instituições da estrutura básica do “status igualitário” dos cidadãos como pessoas livres e iguais. Agora, muito mais próximo da linguagem do reconhecimento de status de Nancy Fraser do que da linguagem da autorrealização identitária como de Axel Honneth (cf. quarto capítulo). Portanto, não se trata mais de promover condições de suporte institucional para que as pessoas pudessem encontrar condições efetivas

para serem apreciadas nos seus talentos e capacidades, ao longo de uma vida; sobretudo, Rawls (1999) parece agora estar mais interessado na descrição das condições de possibilidade institucional para que os cidadãos pudessem se reconhecerem no seu status como pessoas livres e iguais: uma descrição muito mais próxima propriamente do “autorrespeito” (WHITFIELD, 2017; KRISHNAMURTHY, 2013) ou do “autorrespeito por reconhecimento” (DOPPELT, 2009; DARWALL, 2006, 1977). Contudo, a descrição do reconhecimento de um status normativo será discutido no próximo capítulo a partir do diálogo com a abordagem de Nancy Fraser.

3.7 INFLEXÃO PARA OS ESCRITOS DE JUSTIÇA POLÍTICA

O interprete interessado na investigação exegética das bases sociais do autorrespeito na obra rawlsiana normalmente tende a se perguntar em que medida John Rawls teria modificado (ou não) o argumento das bases sociais do autorrespeito com a passagem para seus escritos de justiça política. No entendimento de Rivera-Castro (2015), é possível argumentar que o filósofo norte-americano teria sim desenvolvido duas estratégias distintas de justificação das bases sociais do autorrespeito, ao longo das suas obras. A *primeira estratégia* seria a da sua obra magna dos anos setenta: na TJ. Nela, as bases sociais do autorrespeito são justificadas fundamentalmente com base na ideia de “bem como racionalidade” (RIVERA-CASTRO, 2015). Aqui, as bases sociais do autorrespeito - que também se confundem com as circunstância de suporte para autoestima, como visto na seção anterior - são justificadas como uma autorrelação prática racionalmente boa em ser desenvolvido não somente sob o ponto de vista da motivação interna das pessoas (para perseguirem seus planos de vida com satisfação, ao longo da vida), como também importante para a estabilidade do sistema de cooperação social, ao longo do tempo. Ou seja, mitigando a larga profusão de psicologias disruptivas como, por exemplo, no caso da inveja social. Contudo, dadas as ambiguidades da exposição do argumento das bases sociais do autorrespeito, sobretudo, por conta do uso indiscriminado da descrição da natureza do senso do valor de si (ora como autorrespeito, ora como autoestima), Rivera-Castro (2015) acredita ser possível identificar (sutilmente) uma modificação na maneira como Rawls justifica as bases sociais do autorrespeito nos seus escritos de justiça política. Nesse sentido, o filósofo de Harvard teria avançado uma *segunda estratégia* de justificação, qual seja: justificar as bases sociais do autorrespeito a partir da sua concepção política de pessoa (RIVERA-CASTRO, 2015). Com essa passagem, não somente as bases sociais do autorrespeito, bem como *todos*

os outros bem-primários passam a ser justificados com base nos “interesses mais fundamentais” das pessoas em desenvolver suas duas “faculdades morais”, ao longo de uma vida (RAWLS, 2001, 1993, 1980). Deste modo, sua inflexão para os escritos de justiça política parece melhor se encaixar com a descrição das bases sociais do autorrespeito com a linguagem do reconhecimento de status contida no parágrafo §.82 da TJ (próximo àquilo defendido por Nancy Fraser, cf. quarto capítulo). Por conseguinte, parece haver um afastamento da descrição mais geral da psicologia humana tal como antes no parágrafo §.67, ou seja, mais próxima da discussão das condições de suporte institucional para que as pessoas pudessem encontrar efetivas possibilidades para o reconhecimento social dos seus talentos, das suas habilidades e dos seus planos de vida dentro do sistema de cooperação social.

Para explorar a segunda estratégia de justificação das bases sociais do autorrespeito mencionada por Rivera-Castro (2015), faz-se necessário aprofundar o modo como John Rawls passa a justificar *todos* os bens-primários com base na descrição dos “interesses mais fundamentais” das pessoas. Ao passo que na sua obra magna o interesse preponderante das “partes” na posição original era obter o mais amplo esquema de recursos para perseguir a estrutura formal de uma vida boa – seu “plano de vida” - a partir das *Dewey Lectures* (cf. RAWLS, 1980) há uma modificação importante na argumentação. Para Freeman (2007), “justiça como equidade” passa a destacar a existência do interesse supremo e regulativo no desenvolvimento e no exercício de seus “interesses mais fundamentais” (*Highest-order interests*).

By calling these interests "highest-order" interests, I mean that, as the model-conception of a moral person is specified, these interests are supremely regulative as well as effective. This implies that, whenever circumstances are relevant to their fulfillment, these interests govern deliberation and conduct. Since the parties represent moral persons, they are likewise moved by these interests to secure the development and exercise of the moral powers. (RAWLS, 1980, p.525, *itálicos meus*)

Com essa modificação, *todos* os bens-primários passam a ser defendidos como um amplo conjunto de recursos de naturezas diferentes sem os quais as pessoas não conseguiriam

desenvolver e exercitar minimamente suas duas faculdades morais, ao longo de uma vida⁶³.
Comenta Freeman:

What makes these resources so important is that they are not only needed by free and equal persons to pursue permissible conceptions of the good, but they are also necessary means for exercise and development of the moral powers. They therefore answer to the parties' highest-order interests. (2007, p. 297)

Com a passagem para seus escritos de justiça política, as bases sociais do autorrespeito não mais representam “talvez” o recurso mais importante como antes (cf. RAWLS, 1999), mas sim representam somente *um* dos recursos que compõe esse amplo conjunto de recursos que, quando tomados em conjunto, tornam possível o efetivo desenvolvimento e exercício mínimo das duas faculdades morais dos cidadãos, ao longo de uma vida.

e. The social bases of self-respect: these bases are those aspects of basic institutions *normally essential if* citizens are to have a lively sense of their own worth as persons and to be able to develop and exercise their moral powers and to advance their aims and ends with self-confidence. (RAWLS, 1993, pp.308-309, itálicos meus)

Essa mudança na justificação das bases sociais do autorrespeito pode também ser interpretada como uma tentativa de responder a grande insatisfação gerada em torna da descrição intercambiável da natureza do senso do valor de si, como visto, ora como autorrespeito, ora como autoestima. Como argumenta Laurence Thomas em “Morality and Our Self-Concept” (1978): “[...] one will note that Rawls does not distinguish between the terms 'self-respect' and 'self-esteem', since he gives the same definition for both.” (THOMAS, 1978, p. 259). De forma similar, comenta David Sachs em “How to Distinguish Self-Respect from Self-Esteem” (1981): “[...] respecting persons and esteeming them are not the same.” (SACHS, 1981, p. 346). Em decorrência dessas críticas, o próprio teórico de Harvard teria aceitado a validade das mencionadas objeções:

[...] I actually say 'self-esteem' and not 'self-respect' but I now realize, thanks to David Sachs, that self-esteem and self-respect are different ideas. I should have

⁶³ Novamente, bens-primários de natureza distintas: direitos e liberdades fundamentais, materiais-econômicos e relacionais (ou de reconhecimento), cf. primeiro capítulo.

selected one term as appropriate and stuck with it, style be damned.) (RAWLS, 1993, p. 404)⁶⁴.

Por conta disso, é possível perceber que nos escritos de justiça política a terminologia “autoestima” se torna quase que ausente dando protagonismo para a ideia de “autorrespeito” (interpretada fundamentalmente na forma do reconhecimento público do status de cidadania igualitária dos cidadãos, cf. quarto capítulo). Embora essa escolha terminológica não resolva o problema das ambiguidades na descrição da natureza do senso do valor de si na TJ, ainda assim, essa modificação indica para os intérpretes a escolha do teórico de Harvard por um modo de justificação e uma respectiva função mais “política” desse bem-primário peculiar na sua obra (cf. WHITFIELD, 2017; KRISHNAMURTHY, 2013; DOPPELT, 2009)

Desde a primeira edição da sua obra magna, muitos intérpretes não somente trabalharam para distinguir os conceitos de “respeito” e “estima” – consequentemente de “autorrespeito” e “autoestima” – como também tentaram entender se seria possível a existência de alguma ponte entre ambos que os permita torna comensuráveis. Até então, a proposta mais convincente de diferenciação é aquela avançada por Axel Honneth (1996). Por um lado, o teórico crítico observa que o âmbito do “respeito” - e consequentemente do “autorrespeito” – é melhor compreendido pelas obrigações morais e jurídicas daquilo que necessariamente se deve aos outros (e a si) (cf. HONNETH, 1996). O respeito comanda algo correto a ser feito independentemente das preferências subjetivas e da estima pelas pessoas envolvidas. Por exemplo, é possível sentir grande repulsa por alguém que cometeu um crime e, ainda assim, levar a sério sua dignidade e seus direitos como “pessoa”. No caso do autorrespeito, de modo parecido, um indivíduo pode ter uma imagem bastante deturpada de si próprio (por exemplo, vendo a si mesmo como alguém incompetente) e, ainda assim, acreditar que tem o direito de reivindicar legitimamente o mesmo respeito pela sua dignidade, direitos e liberdades, tal como os outros cidadãos. Por outro lado, a esfera da “estima” – e consequentemente da “autoestima” – se refere ao âmbito das obrigações éticas que vinculam os indivíduos (e a si) com base em padrões daquilo que normalmente é considerado socialmente bom. Por exemplo, pode-se estimar um indivíduo - ou a si próprio - como um

⁶⁴ Em seu artigo “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” publicado em 1985, Rawls também reconhece as críticas de Laurence Thomas (1978), assim como as de Sachs (1981): “Among the faults of Part III, I now think, are these. The account of goodness as rationality often reads as an account of the complete good for a comprehensive moral conception; all it need do is to explain the list of primary goods and the basis of the various natural goods recognized by common sense and in particular, the fundamental significance of self-respect and self-esteem (which, as David Sachs and Laurence Thomas have pointed out to me, are not properly distinguished), and so of the social bases of self-respect as a primary good.” (2001, p.251)

grande jogador de tênis e, ao mesmo tempo, desrespeitar seus direitos como uma pessoa livre e igual. Na medida em que a estima social estaria condicionada necessariamente à métrica do “merecimento” em relação a algo considerado bom (novamente, *alguém merece algo*), a métrica do respeito tem autoridade e valor incondicional e absoluto (ou seja, *alguém deve necessariamente algo por respeito à sua dignidade, aos seus direitos e liberdades*). O respeito tem independência normativa da métrica do mérito, sobretudo, por se tratar de um comando moralmente vinculante sobre algo correto a ser feito. Não obstante, outros autores acreditam que a linha divisória entre o respeito (a dimensão daquilo que toca na correção moral) e a estima (do eticamente bom) não é ser tão claramente defenida como normalmente se pensa (cf. DARWALL, 2006, 1977). Respeito e estima, no entendimento desses autores, poderiam encontrar pontos de encontro (cf. SACHS, 1981).

No que se refere às aproximações entre as concepções de “respeito” e “estima”, a proposta mais avançada seria a do filósofo Stephen Darwall desenvolvida em seu “Two Kinds of Respect” (1977) e posteriormente contemplada em “The Second-Person Standpoint” (2006). Por um lado, o autor norte-americano não teria problemas em concordar com as observações de Honneth (1996) de que o objeto do respeito deve ser representado por aquilo que é necessariamente correto a ser feito. Ou seja, o respeito tem autoridade universal e incondicional que moralmente obriga todas as pessoas - ou as instituições – na mesma medida a fazer algo independentemente de haver mérito ou não. Isso é apresentado por Darwall como “respeito como reconhecimento” (*recognition respect*):

The object of recognition respect is not excellence or merit; it is dignity or authority. Recognition respect concerns, not how something is to be evaluated or appraised, but how our relations to it are to be regulated or governed. Broadly speaking, we respect something in the recognition sense when we give it standing (authority) in our relations to it. (DARWALL, 2006, p.123)

Por outro lado, há também outra dimensão do respeito que é muito mais flexível designada por Darwall (2006, 1977) de “respeito por apreciação” (*appraisal respect*). Essa tipologia de respeito se aproxima mais da concepção de “estima”; contudo, não se resume a ela. Isso porque os critérios de julgamento da estima seriam mais alargados em comparação ao respeito por apreciação. Por exemplo, é possível estimar talentos artísticos, performances profissionais, etc. O “respeito por apreciação” representa, por sua vez, uma espécie de apreciação moral positiva de “traços de conduta” e do “carácter moral” de uma pessoa (cf.

DARWALL, 2006, 1977). Portanto, o “respeito por apreciação” também pode ser caracterizado como uma espécie de “estima moral” (cf. DARWALL, 2006). De modo distinto do “respeito por reconhecimento”, a estima moral é muito mais problemática por se tratar de uma categoria teórica que consegue circular com bastante facilidade entre o respeito e a estima. Ela é uma forma de estima, na medida em que se refere à apreciação positiva de traços de carácter e conduta; contudo, não de qualquer forma de carácter e conduta - somente os morais - e, por isso, também se conecta com o respeito. Portanto, a estima moral é uma forma de apreciação moral das pessoas. Nas palavras de Darwall: “Appraisal respect for someone as a person is *moral esteem*: approbation for her as a moral agent.” (2006, p. 122, *itálicos meus*). Darwall acredita que, na maior parte das vezes, quando Rawls (1999) intercambiavelmente se refere ao autorrespeito/autoestima na TJ, na verdade ele esteja se referindo ao “autorrespeito por apreciação” que, como visto, se confunde com a estima moral da conduta e do carácter das pessoas⁶⁵:

To some degree Rawls's remarks on self-respect in A Theory of Justice suffer from a confusion between self-respect and self-esteem. (This point is developed in Larry L. Thomas, "Morality and Our Self-Concept," forthcoming in the Journal of Value Inquiry.) Rawls's explicit account of self-respect (p. 440) is very close to my notion of appraisal self-respect. In other places, however, it seems to be the more broadly based attitude of self-esteem that he has in mind. This is especially clear in his remarks on the connection between natural shame and self-respect (p. 444). (DARWALL, 1977, p. 48)

Em resumo, na medida em que há boas razões para interpretar a definição de autorrespeito no parágrafo §. 67 como “autoestima” (cf. SHELBY, 2016; THOMAS, 1978) ou “autorrespeito por apreciação” (cf. DARWALL, 1977), por outro lado, seria enganoso disso inferir que a teoria rawlsiana não teria acenado também para aquela outra tipologia de autorrespeito: o “autorrespeito por reconhecimento” (*recognition self-respect*) (cf. WHITFIELD, 2017; KRISHNAMURTHY, 2013; DOPPELT, 2009). Trata-se de uma forma de autorrespeito cujo objeto não se refere tanto às excelências e aos méritos moralmente desempenhados pelas pessoas, mas representa algo que daria a elas certa autoridade para reivindicar aquilo que lhes é de direito.

⁶⁵Contudo, vale ressaltar que Darwall se mostra inclinado para considerar que também haveria espaço para o respeito como reconhecimento na teoria de justiça rawlsiana, como, por exemplo, parece inferir em “The Second-Person Standpoint” (2006). Agradeço a Lucas Petroni pelo esclarecimento desse ponto.

The object of recognition respect is not excellence or merit; it is dignity or authority. Recognition respect concerns, not how something is to be evaluated or appraised, but how our relations to it are to be regulated or governed. Broadly speaking, we respect something in the recognition sense when we give it standing (authority) in our relations to it. (DARWALL, 2006, p.123)

Para Whitfield (2017), Krishnamurthy (2013), Doppelt (2009) – e até mesmo indiretamente Darwall (2006) – esse tipo de autorrespeito (por reconhecimento) tem independência normativa da atitude de apreciação. Por conta disso, os intérpretes acreditam que essa tipologia de autorrespeito melhor se encaixaria com o projeto do reconhecimento institucional das pessoas em “justiça como equidade”. Isso porque essa forma de autorrespeito (por reconhecimento) teria seu escopo mais limitado em comparação ao outro tipo. Ou seja, trata-se do reconhecimento público e institucional do “status” das pessoas como livres e iguais, fontes originárias de reivindicação de justiça (cf. quarto capítulo). Ao dar esse passo em direção ao respeito por reconhecimento (e ao autorrespeito por reconhecimento), os intérpretes acreditam que a justiça rawlsiana ganha ao não se prender às implicações da apreciação de um valor, isto é, ao fato das instituições da estrutura básica terem que apreciar publicamente o desenvolvimento dos talentos e das capacidades das pessoas, ao longo de uma vida (cf. WHITFIELD, 2017; KRISHNAMURTHY, 2013; DOPPELT, 2009).

Appraisal respect is grounded in an appraisal of the particular merits, virtues, capabilities, accomplishments, etc. of individuals and is deserved in different degrees. Recognition respect is grounded in the recognition of capacities possessed by all persons and is thus aptly characterized as respect for personhood in and of itself. Recognition respect is said to be owed equally to every person. In this vein, liberal justice is thought to require the affirmation of the equal worth of persons. If self-respect is identified with recognition respect, it becomes more plausible to believe that “equality in the social bases of self-respect” implies equal respect among the members of a just society. (DOPPELT, 2009, p. 133)

Ao dar esse presumido passo de distanciamento da estima moral – e das bases sociais da autoestima - de modo mais consonante como o espírito do liberalismo político, as instituições da estrutura básica não esperariam que todas as pessoas fossem liberais e, portanto, apreciassem o desenvolvimento interno da autonomia e da moralidade como horizontes de

valor que moldam suas vidas e identidade. De fato, como será visto no próximo capítulo, nem todas as pessoas compartilham doutrinas filosóficas abrangentes como as doutrinas liberais de Kant e Mill que valorizam a “autodeterminação” e a “individualidade” como, por exemplo, um sistema liberal de crenças mais ou menos ordenado que orienta as ações e escolhas das pessoas que almejam se ver como mestres da própria vida. Outrossim, como será argumentado no quarto capítulo, as sociedades democráticas liberais são marcadas pelo “fato do pluralismo razoável” (RAWLS, 2001, 1993). Isso significa que, para muitas doutrinas abrangentes sustentadas pelas pessoas, o desenvolvimento e a manutenção das suas faculdades morais e da autonomia moral não seria interpretado como algo a ser necessariamente apreciado - e estimado – ao longo de uma vida (mesmo que isso, em certo sentido, possa ser uma contradição performatória).

Portanto, sob o ponto de vista da justiça política no entendimento dos intérpretes, não seria desejável que o poder da estrutura básica da sociedade fosse utilizado para impor às pessoas uma doutrina abrangente liberal, isto é, uma doutrina que promovesse a ideia de que uma vida boa é aquela em que necessariamente as pessoas desejassem referir a si mesmas como *os mestres de sua própria vida* (cf. WHITFIELD, 2017; KRISHNAMURTHY, 2013; DOPPELT, 2009). Ou seja, que uma concepção política de justiça participasse do pressuposto que as pessoas desejam apreciar moralmente suas faculdades morais, ao longo de uma vida. Isso seria muito exigente. Como será defendido no próximo capítulo, de modo próximo àquilo que sugerem os intérpretes rawlsianos, uma concepção política de justiça deve se manter aos limites do politicamente praticável. Ou seja, para não sufocar o fato do pluralismo das sociedades democráticas liberais modernas, seria mais praticável e desejável que as bases sociais do autorrespeito fossem justificadas não pela linguagem da apreciação de um valor moral supostamente racionalmente desejado por todas as pessoas (como parece ser o caso da TJ), mas sim com base na justificação do reconhecimento público e institucional dos status igualitário das pessoas como livres e iguais. O que Rawls (2001, 1993) apresenta como o “status de cidadania igualitária”.

Contudo, de modo distintos dos referidos intérpretes, acredita-se que Axel Honneth (2004, 2003, 1996) estava correto quando apontou que as questões de estima social devem ser levadas mais a sério pelas instituições nas modernas sociedades democráticas liberais. Isso porque, embora as relações de estima possuam uma lógica de desenvolvimento mais espontânea em relação a do respeito, ainda assim, seria um desserviço normativo considerar que elas (as relações de estima social) são completamente *independentes* de um aparato de

suporte institucional apropriado para seu desenvolvimento. Por se tratar de uma expectativa normativa de comportamento das pessoas, e por se tratar de uma importante esfera de socialização das pessoas, sobretudo, uma esfera onde elas desenvolvem parte importante da sua identidade (a autoestima), o teórico crítico veemente defende que as vulnerabilidades, que as pessoas estão sujeitas nessa esfera, devem ser levadas devidamente em conta pelo plano institucional da sociedade (ANDERSON & HONNETH, 2004). Seguindo o espírito de Honneth, e discordando parcialmente dos intérpretes rawlsianos supracitados, a presente tese acredita que uma “teoria dual do senso do valor de si” seja mais apropriada do que uma focada unilateralmente nas bases sociais do autorrespeito. De modo discordante dos intérpretes rawlsianos que consideram que as “bases sociais da autoestima” devem perder lugar na teoria de justiça de John Rawls para dar lugar unicamente às bases sociais do autorrespeito (interpretada na forma do respeito institucional ao status igualitário das pessoas, cf. quarto capítulo); ao contrário, a presente tese concorda com Honneth que as relações de estima social não devem ser deixadas em uma pura condição de *laissez faire*, ou seja, deixando puramente para os próprios indivíduos encontrarem condições favoráveis para avançar essas formas de relação e sua autoestima, ao longo de uma vida. A presente tese, portanto, compartilha com Honneth a intuição original que uma teoria de justiça mais complexa e robusta - para lidar com a socialização e a psicologia humana - deveria certamente encontrar lugar para ambas. Por si, uma “teoria dual do senso do valor de si” seria mais apropriada. As observações feitas por Rawls no parágrafo §. 67 não devem ser abandonadas, mas sim aprofundadas como, por exemplo, faz Tommie Shelby (2006) e Scanlon (2017) nos seus mais recentes trabalhos, quando aprofundam a importância de que as instituições da estrutura básica promovam condições de fundo para que a sociedade seja a mais plural possível. Ao garantir condições de possibilidade para que diversas formas de associação voluntárias possam existir ao mesmo tempo em sociedade, deste modo criam-se as bases sociais para que as pessoas possam encontrar, ao menos, algumas formas de relação minimamente necessárias para serem estimadas e, conseqüente, desenvolver possivelmente seu senso de autoestima, ao longo de uma vida. Desta maneira, as bases sociais da autoestima ainda poderiam encontrar espaço na teoria rawlsiana.

Uma vez trabalhada a objeção de Axel Honneth, o próximo capítulo retorna a *crítica do reducionismo-redistributivo* de Nancy Fraser para investigar em que medida a teórica crítica acerta, e em que medida falha, em relação à concepção de “justiça como equidade”. Como será visto, no próximo capítulo a discussão sobre as bases sociais do autorrespeito

continua, mas a partir de uma linguagem mais próxima daquilo que Fraser (2003) compreende como o “modelo de status”.

4 QUARTO CAPÍTULO: JUSTIÇA, DESIGUALDADES DE STATUS E A PROFUNDIDADE DOS CONFLITOS CULTURAIS

Of course, it does not follow that in a just society everyone is unconcerned with matters of status. The account of self-respect as perhaps the main primary good has stressed the great significance of how we think others value us. (RAWLS, *A Theory of Justice*, p. 477)

Ao passo que “justiça como equidade” fora defendida como uma concepção relacional de justiça contra algumas das caricaturas em torno de sua teoria distributiva, como no caso da crítica do paradigma distributivo-alocativo de Iris Young (cf. segundo capítulo), bem como da crítica da limitação jurídico-política de Axel Honneth (cf. terceiro capítulo), agora, cabe dedicar-se à discussão do suposto limite da teoria distributiva rawlsiana para lidar de modo apropriado com a dimensão do reconhecimento cultural-identitário, para além da dimensão da redistribuição econômica. Em especial, com base na crítica do reducionismo-redistributivo de Nancy Fraser, trata-se de investigar as *desigualdades e injustiças culturais de status*. Como já trabalhado no primeiro capítulo da tese, Fraser acredita que “justiça como equidade” é digna de elogio por ter sinalizado de forma positiva para o debate das desigualdade e injustiças de *status* social, por exemplo, associando as bases sociais do autorrespeito a uma defesa institucional da posição social igualitária entre as pessoas (algo próximo, por exemplo, da sua defesa da paridade de participação). Outrossim, ao fazer isso, o teórico de Harvard também teria o mérito de presumidamente afastar o autorrespeito dos assuntos da “autorrealização” identitária, preferindo trabalhar suas questões de forma mais próxima daquilo que a autora apresenta como o “modelo de status” (FRASER, 2003)⁶⁶. Não obstante, Nancy Fraser acredita que a concepção de justiça rawlsiana não teria instrumentos teóricos apropriados para lidar com esses assuntos. Aqui, reside seu ponto de discordância fulcral com o filósofo de Harvard. No plano da filosofia moral, Fraser acusa os trabalhos de John Rawls de estarem reduzidos a uma concepção *monista* de justiça social que estaria

⁶⁶ Contudo, como visto no terceiro capítulo da tese, a teoria de justiça rawlsiana é porosa o suficiente para conseguir aproximar-se (com ressalvas) da linguagem da “autorrealização” identitária de Axel Honneth. Essa possibilidade fica evidente ao ser tomado em consideração a descrição do senso “vivo” do próprio valor, tal como Rawls (1999) desenvolveu na contestada Parte III da TJ. Não obstante, como também visto, com a inflexão para os escritos de justiça política – e sua consequentemente reformulação de determinadas ideias da Parte III – o teórico de Harvard parece concordar com a intuição original de Nancy Fraser (2003) de que as bases sociais do autorrespeito melhor se encaixariam com o “modelo de status”. Isso porque esse modelo permite se concentrar nas “desigualdades” moralmente arbitrárias da posição social entre as pessoas.

reduzida à dimensão econômica da reprodução material da sociedade. Isso significa, por sua vez, que a teoria rawlsiana negligencia a dimensão da reprodução simbólica da sociedade, aqui, representada pela ideia de cultura. Por conta dessa lacuna, mesmo que “justiça como equidade” tenha captado as questões de status, ainda assim, ela estaria presa a uma interpretação economicista e também legalista de status. Nas palavras da própria autora: “*a reductive economicist-cum-legalistic view of status*” (FRASER, 2003, p. 34, itálicos meus). Em que medida a interpretação da teórica crítica acerta e em que medida falha?

No presente capítulo é argumentado que Nancy Fraser acerta duplamente na sua intuição original: (a) teorias deontológicas de justiça não devem se tornar exclusivamente presas à dimensão redistributiva-econômica da sociedade, mas devem também abranger a dimensão do reconhecimento; (b) aquilo que normalmente se entende por “não-reconhecimento” (*misrecognition*) é melhor compreendido em teorias deontológicas de justiça como “desigualdades de status social”, e não como prejuízos na formação identitária das pessoas (cf. primeiro capítulo). Todavia, a interpretação da autora falha ao não levar devidamente em conta os escritos de justiça política do teórico de Harvard que justamente trabalham aquela dimensão cultural da justiça, que a autora supõe ter sido negligenciada nos seus trabalhos. Nas seções que se seguem, a tese fará o esforço de emparelhar a ideia de “doutrinas abrangentes” de Rawls (2001, 1993) com a de “padrões de valoração cultural” de Fraser (2003). Ao fazer isso, mostra-se como para Rawls (2001, 1993) nenhuma “doutrina abrangente” (cultural) deve moldar a estrutura básica da sociedade. Sob o ponto de vista normativo, o que deve moldar a estrutura básica é o que ele chama de “cultura política pública” de uma democracia liberal (cf. RAWLS, 2001, 1993). Para percorrer esse caminho de emparelhamento entre os modelos deontológicos de justiça social de Rawls e Fraser, o presente capítulo é estruturado da maneira que se segue.

O quarto capítulo da tese é dedicado a discutir a *crítica do reducionismo-redistributivo* de Nancy Fraser. Na *primeira seção*, argumenta-se que a autora está correta ao apontar que “justiça como equidade” teria trabalhado as bases sociais do autorrespeito no modelo de status, ou seja, tomando em consideração o reconhecimento público institucional da cidadania igualitária das pessoas. Não somente Fraser está correta nessa interpretação, como também seu modelo poderia encontrar em Rawls um aliado teórico. Tal como no modelo deontológico de Fraser, “justiça como equidade” defende que a justiça requer diretamente das *instituições* – e somente indiretamente dos indivíduos - que os cidadãos encontrem condições de possibilidade institucionais para que as pessoas possam interagir

como pares na vida social. Ao passo que não fica devidamente claro as instâncias da vida social que Fraser (2003) tem em mente – embora isso possa ser presumido – os escritos de justiça política de Rawls são explícitos a endossar que, ao menos na sociedade política, as pessoas devem encontrar as condições de possibilidade institucionais para referirem a si mesmas como livres e iguais. Para tanto, uma teoria de justiça política deve trabalhar em conjunto não somente com bens-primários de naturezas diferentes. Isso porque a garantia de direitos e liberdades fundamentais e da redistribuição econômica de renda e riqueza é necessária, mas não suficiente. Para além desses bens-primários, há outros de caráter mais relacional (ou de reconhecimento): as bases sociais do autorrespeito. Trata-se do reconhecimento público das pessoas pelas instituições da estrutura básica em seu “status de cidadania igualitária” (*equal citizenship*) (RAWLS, 2001, 1999, 1993). Com isso, ao menos na sociedade política, os cidadãos poderiam encontrar condições institucionais para referir a si próprios como livres e iguais. Tomados todos os bens-primários em conjunto, uma sociedade justa garantiria as condições de possibilidade para que as pessoas pudessem interagir como pares, tal como defende Nancy Fraser. Contudo, não são em todas as instâncias da vida social que os indivíduos interagem – e desejam interagir - como livres e iguais. Isso ocorre, pois, as sociedades liberais modernas são marcadas por uma larga variedade de instâncias de socialização que se orientam por diversos “padrões de valoração cultural” (no caso de Fraser) ou “doutrinas abrangentes” (no caso de Rawls). Por conta disso, essas instâncias de socialização acabam por construir seus próprios sistemas de normas e hierarquias sociais na sociedade civil. A mera existência dessas formas de hierarquização social não constitui o problema em si, por exemplo, as Universidades constroem seus sistemas hierárquicos de posição social (professores, doutorandos, mestrados, etc.), e isso não soa como moralmente ilegítimo. O que é problemático, e precisa de instrumentos teóricos normativos para sua avaliação, são quando essas formas de hierarquização social - fundamentadas em “doutrinas abrangentes” ou “padrões de valoração cultural” - ultrapassam os limites da justiça, tornando-se formas moralmente arbitrárias de hierarquias sociais e de caráter “subordinatório”, para usar a terminologia de Fraser (cf. primeiro capítulo). Por conta disso, no plano institucional da sociedade tanto o modelo normativo de Nancy Fraser quanto “justiça como equidade” consideram injusta toda forma de hierarquização institucional que desrespeite o “princípio da paridade” de Fraser e o “status de cidadania igualitária” de Rawls. Isso ocorre quando as principais instituições da estrutura básica da sociedade subordinam algumas pessoas (e grupos) a outros de forma moralmente arbitrária. Ao passo que esse passo teórico permite

aproximar os modelos deontológicos de Fraser e Rawls no plano da filosofia moral, ainda assim, não é suficiente para defender o filósofo norte-americano da crítica do reducionismo-redistributivo da autora como um todo. Isso porque seu suposto “monismo” teórico, ou seja, sua restrição à dimensão da redistribuição econômica, incapacitaria sua teoria de justiça para trabalhar apropriadamente com a dimensão da “cultura”, ou melhor, das desigualdades culturais de status. Com base nessas observações, cabe mostrar em medida os “padrões de valoração culturais” de status poderiam ser trabalhados em “justiça como equidade” ao emparelhar a referida ideia com a de “doutrinas abrangentes” (cf. RAWLS, 2001, 1993). Isso exige avançar paulatinamente nos escritos de justiça do autor com a dimensão da cultura. Na *segunda seção*, é adentrado na interpretação do filósofo Will Kymlicka dos trabalhos de John Rawls, mais especificamente, da sua leitura da TJ. Decerto, a interpretação de Kymlicka (1991, 1988) é reconhecida na literatura rawlsiana por sua virtude em resgatar a relação normativa entre justiça, liberdade e “pertencimento cultural”. Kymlicka (1991, 1988) consegue capturar a indissociável relação entre justiça, cultura e liberdade no contexto de sociedades democráticas liberais. Em teorias de justiça, mais especificamente, Kymlicka (1991, 1988) mostra como a obra magna de John Rawls nos anos setenta teria levado devidamente em conta as condições de possibilidade institucionais para que as pessoas pudessem efetivamente perseguir - de forma livre e autônoma - sua faculdade moral de formar, refletir e avançar concepções de bem, ao longo de uma vida. Até mesmo, Kymlicka (1991, 1988) ressalta que o caráter de “reflexibilidade” em torno das concepções de bem. Isso significa que as instituições da estrutura básica devem garantir as condições para que as pessoas possam, inclusive, “criticar” e se distanciar de pertencimentos culturais que discordam eticamente ou acreditam ser moralmente arbitrárias. Na medida em que a interpretação de Kymlicka (1991, 1988) é bastante virtuosa no seu resgate da intrínseca relação normativa entre justiça, cultura e liberdade nas modernas sociedades liberais, seus limites de interpretação da obra rawlsiana não podem ser negados. Isso porque Kymlicka não teria levado devidamente em conta os profundos *conflitos culturais* nas sociedades democráticas liberais modernas apontados por Rawls (2001, 1993) nos seus escritos de justiça política. Portanto, na *terceira seção*, traz-se esses conflitos culturais para dentro da análise do “fato do pluralismo razoável” (cf. RAWLS, 2001, 1993). Haja vista que as sociedades liberais modernas são marcadas por um pluralismo de formas de socialização que são normalmente permeadas, orientadas e justificadas com base em “doutrinas abrangentes” (ou “padrões de valoração”), segue-se que os conflitos culturais podem ser caracterizados como conflitos

imanescentes à própria descrição do “fato do pluralismo razoável” (RAWLS, 1993). Tomando essa constatação como premissa, na *quarta seção*, os conflitos culturais são inseridos naquilo que os escritos de justiça política do teórico de Harvard apresentam como a “cultura de fundo” da sociedade civil (*background culture*). Por sinal, uma ideia pouquíssima explorada na literatura rawlsiana, mas que Rawls (1993) deixa explícito que seria uma ideia equivalente daquilo que Habermas (2014, 2010) teria apresentado como “esfera pública”. Diferentemente do “fórum público” político onde os representantes institucionais discutem os assuntos essenciais de justiça política com base na “razão pública” (que pode ser mais ou menos restritiva); de modo diferente, na cultura de fundo da sociedade civil as pessoas emergidas e divergidas por “doutrinas abrangentes” ou “padrões de valoração cultural” debatem e disputam os mais diversos assuntos que concernem a esfera pública (cf. RAWLS, 1993). Ou seja, na cultura de fundo (a esfera pública rawlsiana) as pessoas não somente informalmente debatem os assuntos essenciais de justiça política, como também discutem uma amplitude de assuntos “não-políticos” como, por exemplo: éticos, epistemológicos, religiosos, etc. Embora profundamente divergentes, seus escritos de justiça política acreditam que mesmo pessoas profundamente divergidas na esfera pública (na cultura de fundo) poderiam encontrar na “cultura política pública” um padrão normativo de valoração em comum (cf. RAWLS, 1993). Isso porque seria racional e razoável esperar que os cidadãos ainda pudessem compartilhar um conjunto de ideias intuitivas fundamentais que estruturam o imaginário político das sociedades democráticas liberais. A questão que particularmente interessa o presente capítulo é o contundente problema capturado por Nancy Fraser (2003). Segundo a autora, na cultura de fundo da sociedade civil, ou seja, na esfera pública tende a circular padrões de valoração cultural (ou “doutrinas abrangentes”) não somente de caráter “razoável” para usar uma terminologia rawlsiana, como também padrões de valoração cultural “não-razoáveis” como, por exemplo, aqueles discriminatórios, racistas, misóginos, etc. que defendem a criação institucional de posições sociais subordinatórias na sociedade política. O problema é que tais padrões “não-razoáveis” podem tendencialmente penetrar a estrutura básica quando largamente profundos na esfera pública. Deste modo, eles acabam por influenciar a orientação institucional, principalmente, daquilo que Tommie Shelby (2016) descreve como a “administração” das instituições da estrutura básica. Quando isso acontece, as instituições acabam por criar posições sociais subordinatórias e moralmente arbitrarias entre as pessoas. Aqui reside o problema do “processo de institucionalização dos padrões culturais” que, quando ferem o “princípio da paridade de participação”, acabam criando hierarquias

moralmente arbitrárias entre as pessoas que subordinam alguns grupos de pessoas em comparação a outras. (cf. FRASER, 2003). Com base nesse problema, na *quinta seção*, traz-se os trabalhos de Tommie Shelby (2016, 2007, 2004) para mostrar como o mencionado problema poderia ser trabalhado na teoria de Rawls. É defendido que a prioridade normativa da “cultura política pública” de uma democracia liberal em relação aos diversos “padrões culturais de valoração”, que correm pelas entranhas da cultura de fundo da sociedade civil (ou na esfera pública), seria uma maneira profícua de estabelecer um critério normativo válido não somente para *orientar* as instituições da estrutura básica com base numa cultura política pública democrática, principalmente da administração de suas instituições, bem como para *denunciar* a arbitrariedade moral do uso de padrões culturais de valoração (ou doutrinas abrangentes) para justificar a criação de posições sociais subordinatórias entre as pessoas na sociedade política. Certamente, essa não é a única forma possível de endereçar o problema da institucionalização de padrões culturais subordinatórios levantados por Nancy Fraser; contudo, é uma proposta politicamente praticável.

4.1 CIDADANIA IGUALITÁRIA E DESIGUALDADES DE STATUS

A interpretação da filósofa norte-americana está correta quando demonstra que a concepção deontológica de justiça de John Rawls teria considerado as questões de *status*, ou melhor, a “posição social relativa” (*relative position*) ocupada pelas pessoas na interação social (RAWLS, 1999, §.82). De modo semelhante ao modelo deontológico de Fraser, já na sua obra magna dos anos setenta, Rawls (1999) argumenta que o conjunto principal de instituições sociais da estrutura básica é responsável pela garantia de uma abrangente variedade de condições institucionais para que as pessoas possam encontrar condições efetivas para interagir ao menos na “sociedade política” como livres e iguais. Ao passo que a concepção deontológica de justiça de Nancy Fraser (2003) defende tanto “condições objetivas” de redistribuição econômica (de recursos e bens) como “condições intersubjetivas” de reconhecimento de status (cf. primeiro capítulo), desde a TJ, a concepção deontológica rawlsiana também está interessada em promover tanto base econômicas (como renda e riqueza), como também o “reconhecimento público” institucional dos cidadãos (cf. RAWLS, 1999).

As bases sociais do autorrespeito representam as condições de reconhecimento institucional que atuam para promover a igualdade de status de todos cidadãos na condição de livres e iguais, o chamado “status de cidadania igualitária” (*equal citizenship*) (RAWLS,

2001, 1999, 1993). Em relação às outras formas de posição social que as pessoas normalmente ocupam em sociedades pluralistas, seja sua posição dentro das relações afetivas (pais, filhos, etc.) ou nas associações voluntárias (como membros de clubes, grupos, etc.), o status de cidadania igualitária é um “status político” que tem prioridade normativa em relação a todas as outras formas de posição social. Em sua obra magna, o autor está preocupado em explicar a prioridade normativa desse status político principalmente em comparação ao “status socioeconômico” ocupado pelas pessoas no sistema de cooperação social. Com base no (problemático) argumento da “prioridade da liberdade” na TJ, como argumenta o filósofo Henry Shue (1975), mesmo que as instituições da estrutura básica permitam a existência de desigualdades socioeconômicas entre as pessoas, e conseqüentemente considerem legítimas distinções de status fundamentadas em hierarquias socioeconômicas, desde que essas distinções da posição social sejam moralmente justificadas pelo segundo princípio de justiça, ainda assim, Rawls (1999) acredita que os cidadãos “menos favorecidos” no sistema de cooperação social teriam condições institucionais efetivas para se colocar em pé de igualdade – e referir-se a si próprios – como livres e iguais ao menos nos assuntos essenciais de justiça. Ao priorizar normativamente o status político em relação ao status socioeconômico, a teoria deontológica rawlsiana justifica que nenhum cidadão – mesmo aquele menos favorecidos na escala de hierarquia socioeconômica – encontraria razões para se considerar politicamente “subordinado” no sistema de cooperação social:

And this distribution being equal, everyone has a similar and secure status when they meet to conduct the common affairs of the wider society. No one is inclined to look beyond the constitutional affirmation of equality for further political ways of securing his status. Nor, on the other hand, are men disposed to acknowledge a less than equal liberty. For one thing, doing this would put them at a disadvantage and weaken their political position. It would also have the effect of publicly establishing their inferiority as defined by the basic structure of society. This *subordinate ranking* in public life would indeed be humiliating and destructive of self-esteem. And so by acquiescing in a less than equal liberty one might lose on both counts. (RAWLS, 1999, §.82, p. 477, *itálicos meus*)

Em seus escritos de justiça política, a prioridade do status político de cidadania igualitária em relação aos outros quadros de posição social é mantida (com destaque à econômica), mas explicada de forma imbrincada com o contexto das sociedades democráticas liberais. Logo nas páginas iniciais de “Justice as Fairness” (2001), ao narrar o papel de

orientação da filosofia política, o teórico de Harvard argumenta que o status político deve ter prioridade, pois, ele influencia grandemente a maneira como os cidadãos democráticos se "orientam" no mundo social (*social world*) (cf. RAWLS, 2001). Ou melhor, esse status político influencia profundamente a maneira como as pessoas aprendem a conceituar a si mesmas, ao longo da vida, afetando a maneira como as pessoas se relacionam com o mundo social:

Moreover, the members of any civilized society need a conception that enables them to understand themselves as members having a certain political status — in a democracy, that of equal citizenship — and how this status affects their relation to their social world. (RAWLS, 2001, §.1, pp. 2-3)

Por certo, hierarquias sociais nos demais contextos de socialização das pessoas ocorrem e normalmente são justificadas com base em critérios “não-políticos”, ou melhor, com base em “doutrinas abrangentes” que geralmente tocam em assuntos éticos, religiosos, filosóficos, etc. Contudo, dada a fundamental importância do status político de cidadania igualitária, cabem a essas formas paralelas de hierarquização social o respeito aos limites e às possibilidades daquilo que comanda a justiça política, como nota Joshua Cohen (2003) e Rainer Forst (2002).

Para Joshua Cohen (2003), por exemplo, um dos mais importantes intérpretes da relação entre justiça e democracia nos trabalhos de John Rawls, o mencionado status de cidadania igualitária entra no pensamento político do autor como uma marca e requisito normativo indispensável das modernas sociedades democráticas liberais. Ao contrário das sociedades tradicionais, como no caso das sociedades aristocráticas, que julgavam como legítimo que desigualdades de status fundamentadas em distinções de nascimento e de posição socioeconômica pudessem ser usadas como critérios válidos para distinguir politicamente as pessoas; de modo distinto, as sociedades democráticas liberais partem da ideia intuitiva fundamental que independentemente de contingências de gênero, raça, classe, etc., todas as pessoas compartilham igualmente do mesmo status político no mundo social.

From the start, then, we view a democratic society as a political society that excludes a confessional or an aristocratic state, not to mention a caste, slave, or a racist one. This exclusion is a consequence of taking the moral powers as the basis of political equality. (2001, §.7 p. 21)

Nesse sentido, o status político da cidadania igualitária não somente pode ser interpretado como uma espécie de marca sociológica política, como também uma exigência normativa das modernas sociedades democráticas liberais (COHEN, 2003)⁶⁷.

Com base na prioridade do status político de cidadania igualitária frente às demais formas de posição social ocupada pelas pessoas, pode-se também concluir que “justiça como equidade” possui instrumentos teóricos para avaliar e condenar como injusta toda forma de *desigualdade de status* que ultrapasse os limites e as possibilidades colocadas pela prioridade normativo do status político de cidadania igualitária. De modo semelhante ao modelo de Fraser (2003), portanto, os escritos de justiça política de Rawls não teriam problemas em concordar que instituições da estrutura básica que recusam a alguns cidadãos (e grupos) o status político igualitário como pessoas livres e iguais, colocando-os numa posição social subordinatória, devem ser consideradas moralmente arbitrárias no contexto de sociedades democráticas liberais. Tal como no princípio da paridade de participação de Fraser (2003), numa formulação positiva, a justiça rawlsiana requer das instituições da estrutura básica que todas as pessoas sejam reconhecidas positivamente no seu status de pessoas livres e iguais e, em uma formulação negativa, que essas mesmas instituições não criem distinções moralmente arbitrárias entre as pessoas, criando rankings subordinatórios entre elas.

Nancy Fraser (2003) ainda acerta em outro ponto: o debate rawlsiano sobre a posição social relativa encontra-se diretamente conectado com a investigação das bases sociais do autorrespeito. A teórica crítica poderia encontrar no modelo de Rawls um aliado teórico do “modelo de status” que também presumidamente seria capaz de se esquivar dos assuntos da autorrealização identitária⁶⁸. Desde a TJ, o filósofo norte-americano é explícito quanto a associação entre as *bases* e as questões de status. No prefácio de sua segunda edição da TJ, por exemplo, em resposta às objeções levantadas por David Diamond, Rawls (1999) comenta que sua concepção deontológica de justiça não negligencia o debate da posição social relativa, sobretudo, trabalha esses assuntos a partir de *dentro* das bases sociais do autorrespeito.

⁶⁷ Para Joshua Cohen, Rawls toma essa constatação sociológica política de Tocqueville: “[...] Tocqueville’s own description of the democratic Revolution focuses as much on the emergence of greater equality of conditions – social mobility, dispersion of land, spread of education, and associated sentiments and feelings – as on a conception of equality of respect and rights. [...] For Rawls, an understanding of the lack of social fixity – an abandonment of the “belief in a fixed natural order sanctioning a hierarchical society” – is “part of the background of the theory of justice” (p. 480)” (2007, p.133).

⁶⁸ Novamente, no terceiro capítulo da tese foi argumentado que a teoria deontológica de justiça de John Rawls em comparação a de Nancy Fraser é mais porosa e, por isso, capaz de abarcar a linguagem da “autorrealização” tal como sugerida por Axel Honneth.

David Diamond objected forcefully to my discussion of equality, particularly to its failure to consider *the relevance of status*. I eventually included an account of self-respect as a primary good to try to deal with this and other questions, including those of society as a social union of social unions and the priority of liberty. (RAWLS, 1999, p. xix, *itálicos meus*)

Já que não é possível nem desejável, sob o ponto de vista da justiça política, que as instituições da estrutura básica avancem pervasivamente para garantir posições sociais igualitárias em *todas* as esferas de socialização das pessoas (seja nas suas relações afetivas ou nas associações voluntárias), ao menos nos assuntos de justiça política as bases sociais do autorrespeito aparecem como um dispositivo de justiça social para garantir a todos os cidadãos na condição de pessoas livres e iguais o reconhecimento público de seu *status igualitário* na sociedade política.

Além de teóricos críticos como Fraser, os intérpretes rawlsianos também procuram reconstruir o interesse de John Rawls pelas questões de status social (ou posição social relativa). Por exemplo, Jeffrey Bercuson (2014) mostra como possivelmente as temáticas da socialização, da psicologia humana e da posição social ocupada pelas pessoas em sociedade poderiam ser reconstruídas com base na influência do pensamento político de Hegel e de Rousseau nos seus trabalhos⁶⁹. Já na sua obra magna, o teórico de Harvard teria partido do pressuposto que as pessoas não são desinteressadas do seu status social, seja da sua *posição socioeconômica* ou classe social (§.82) que ocupam dentro do sistema de cooperação social, seja da sua *posição de estima social* (§.67) ocupada numa escala de apreciação social dos seus talentos e planos de vida no sistema de cooperação social (cf. terceiro capítulo). Com base na TJ, o problema reside no fato que dentro do sistema de cooperação social nem todas as pessoas poderão ocupar as melhores posições sociais (seja na hierarquia socioeconômica, seja na estima social) ao mesmo tempo. Nesse sentido, algumas pessoas estarão melhores posicionadas e outros menos no sistema de cooperação social:

Everyone cannot have the highest status, and to improve one person's position is to lower that of someone else. Social cooperation to increase the conditions of self-respect is impossible. The means of status, so to speak, are fixed, and each man's gain is another's loss. Clearly this situation is a great misfortune. Persons are set at odds with one another in the pursuit of their self-esteem. Given the preeminence of

⁶⁹ Dado que o terceiro capítulo da tese endereça as questões da cultura e da socialização humana, é curioso notar que Rawls (2007) apresenta Rousseau como o primeiro grande crítico da “cultura” das sociedades modernas.

this primary good, the parties in the original position surely do not want to find themselves so opposed. It would tend to make the good of social union difficult if not impossible to achieve. The best solution is to support the primary good of self-respect as far as possible by the assignment of the basic liberties that can indeed be made equal, defining the same status for all. At the same time, relative shares of material means are relegated to a subordinate place. (RAWLS, 1999, §.82, 478)

Mais ainda, por se tratar de uma posição social “relativa” (RAWLS, 1999, §.82), ou seja, que está diretamente relacionada com a posição social do outros, isso significa que para melhorar a própria posição social geralmente se deve rebaixar a posição social dos outros. Resta saber o quão moralmente aceitáveis são essas desigualdades sociais entre as pessoas no sistema de cooperação social, seja desigualdades fundamentadas em renda e riqueza, seja desigualdades fundamentadas em estima social.

Em suas lições sobre Rousseau, ao se perguntar o que há de errado com a desigualdade, o filósofo norte-americano destaca três razões para condenar a “desigualdade social” quando moralmente arbitrária (RAWLS, 2007). *Primeiro*, a desigualdade social pode ser condenada moralmente por conta dos seus possíveis “efeitos” materiais negativos na vida das pessoas gerando formas de sofrimento e precariedade (RAWLS, 2007). Trata-se do problema da *desigualdade socioeconômica*. *Segundo*, a desigualdade social pode ser condenada moralmente por conta das brechas políticas que abre para a “dominação” de alguns poucos indivíduos posicionados numa melhor escala social em comparação a grupos menos favorecidos na sociedade, influenciando diretamente o poder que certos grupos de pessoas possuem para modelar e administrar as instituições da estrutura básica da sociedade (RAWLS, 2007). Trata-se do problema da *desigualdade política*. Por fim, e *terceiro*, a desigualdade social também pode ser condenada moralmente com base na maneira como as instituições políticas “hierarquizam socialmente” (*social ranking*) os cidadãos criando fronteiras arbitrárias entre aqueles que se encontram em posição menos avantajada como “inferiores” em relação àqueles melhores posicionados (RAWLS, 2007). Trata-se do problema da *desigualdade de status social*.

(c) A third reason seems to bring us closer to what might be wrong with inequality in itself. I refer to the fact that significant political and economic inequalities are often associated with inequalities of social status that may lead those of lower status to being viewed, by themselves and by others, as inferior. This may foster widespread attitudes of deference and servility on one side and arrogance and contempt on the

other. For how people view themselves depends on how they are viewed by others—their sense of self-respect, their self-esteem, their confidence in themselves rests on other people's judgments and assessments. (RAWLS, 2007. p.245)

Nos seus escritos de justiça política, mais especificamente, no parágrafo dedicado aos comentários sobre a igualdade, John Rawls (2001, §.39) utiliza as mencionadas constatações em suas lições sobre o pensamento político rousseauiano para argumentar que há diferentes formas de *desigualdades sociais*. Em paralelo com as observações interiores, a primeira tipologia aqui se refere a sua forma socioeconômica: as desigualdades materiais de renda e riqueza, cabendo a uma teoria deontológico de justiça investigar quando “desigualdades de renda e riqueza” (*inequality of income and wealth*) podem ser consideradas moralmente arbitrárias (RAWLS, 2001). A segunda tipologia remete a sua forma política, ou melhor, as desigualdades no uso do poder político. Aqui, interessa saber em que grau as “desigualdades políticas” (*political inequality*) podem ser moralmente arbitrárias ou não, afetando substantivamente o processo democrático de tomada de decisão política (RAWLS, 2001). Por fim, a terceira tipologia se refere às “desigualdades de status social” (*inequalities of social status*), ou melhor, as desigualdades da posição social ocupada pelas pessoas com base no *ranking* de status do sistema de cooperação social.

But is the inequality wrong or unjust in itself? It is close to being wrong or unjust in itself in that in a status system, not everyone can have the highest rank. Status is a positional good, as is sometimes said. High status assumes other positions beneath it; so if we seek a higher status for ourselves, we in effect support a scheme that entails others' having a lower status. And so we like to think that those with higher status normally earn or achieve their position in appropriate ways that yield compensating benefits for the general good. Fixed status ascribed by birth, or by gender or race, is particularly odious. (RAWLS, 2001, §.39, p.131)

Embora a hierarquização social e a marcação das diferenças sociais entre as pessoas não sejam necessariamente injustas, elas podem o ser. Dado que o objeto de uma teoria deontológica de justiça é diretamente a estrutura básica da sociedade, e somente indiretamente os indivíduos e suas formas de associação, cabe avaliar quando as próprias instituições a da estrutura básica estariam criando escalas de hierarquização social moralmente arbitrárias entre as pessoas. Como diria Nancy Fraser (2003), cabe perguntar-se quando as instituições criam ou endossam posições sociais que “subordinam” certos grupos de pessoas a outros.

Caudatário do pensamento de Rousseau, o teórico de Harvard é bastante enfático na sua resposta: toda forma de hierarquia institucional contrária ao status da igualdade democrática dos cidadãos deve ser considerada moralmente arbitrária. Portanto, ela representa uma forma de hierarquia injusta de status.

39.2. The last two ways in which inequality is unjust in itself suggest Rousseau's solution, followed (with modifications) in justice as fairness: namely, *the fundamental status in political society is to be equal citizenship, a status all have as free and equal persons.*⁵ 1 It is as equal citizens that we are to have fair access to the fair procedures on which the basic structure relies. The idea of equality is, then, of significance in itself at the highest level: it enters into whether political society itself is conceived as a fair system of social cooperation over time between persons seen as free and equal, or in some other way. It is from the point of view of equal citizens that the justification of other inequalities is to be understood. (RAWLS, 2001, §.39, p.132)

No contexto de sociedades democráticas liberais, a posição social mais fundamental entre todas é representada pelo “status da cidadania igual” e, por isso, tem prioridade normativa em relação às demais.

All this enables us to say that in a society well ordered by the principles of justice as fairness, citizens are equal at the highest level and in the most fundamental respects. *Equality is present at the highest level in that citizens recognize and view one another as equals.* Their being what they are —citizens — includes their being related as equals; and their being related as equals is part both of what they are and of what they are recognized as being by others. Their social bond is their public political commitment to preserve the conditions their equal relation requires. (RAWLS, 2001, §.39, p.132, itálicos meus)

Ao passo que Nancy Fraser acerta em sua interpretação da justiça rawlsiana como uma teoria deontológica normativamente capaz de endereçar a igualdade de status entre as pessoas, nesse sentido, o modelo deontológico da autora pode ser emparelhado com “justiça como equidade”; por outro lado, a filósofa norte-americana objeta que a teoria rawlsiana mesmo defendendo o status de cidadania igualitária, ainda assim, não capturaria o fato que nessas sociedades democráticas liberais podem existir “padrões de valoração cultural” tão profundamente profusos na cultura da sociedade civil que potencialmente tendem afetar as

instituições da estrutura básica. Esse seria o problema da “institucionalização de padrões de valoração cultural” injustos que criam posições sociais subordinatórias para certos grupos de pessoas em comparação a outros. Sobre essa presumida lacuna para lidar apropriadamente com o âmbito cultural da justiça as próximas seções serão desenvolvidas, começando pelo modo como a questão do pertencimento cultural adentra na obra magna de John Rawls na interpretação de Kymlicka (1991, 1988).

4.2 PERTENCIMENTO CULTURAL, PLANOS DE VIDA E LIBERDADE

Na literatura rawlsiana não é novidade o entrelaçamento da teoria de justiça de John Rawls com as questões referentes à *cultura*, mais especificamente, ao pertencimento cultural como algo que faz parte da estrutura formal de uma vida boa: o chamado “plano de vida” (cf. RAWLS, 1999). Por certo, Will Kymlicka é normalmente apresentado como o principal intérprete desses assuntos no que se refere à obra magna de John Rawls: a TJ. Como será visto ao longo desta seção, Kymlicka (1996, 1991, 1988) interpreta “justiça como equidade” segundo uma *clássica* defesa liberal das questões de bem. Ou seja, uma clássica argumentação liberal longe de abster-se da discussão das questões de vida boa – supostamente em prol de uma pura linguagem neutra da justiça jurídica, como acreditam alguns dos críticos comunitaristas – ao contrário, argumenta que a estrutura formal de uma vida boa é profundamente dependente de condições de possibilidade institucionais para sua efetiva realização. Nesse sentido, as questões de bem se entrelaçam diretamente com as questões de justiça. Uma sociedade justa, portanto, seria aquela cujas instituições da estrutura básica fornecem condições de possibilidade para que as pessoas possam modelar, repensar e reformular seus “planos de vida” com base em concepções abrangentes de bem que elas próprias possam endossar a legitimidade (e até mesmo alterar), ao longo de uma vida.

O entrelaçamento entre justiça e bem está radicalmente vinculado às lutas sociais liberais pela tolerância nos séculos XVII e XVIII (cf. FORST, 2013, 2002). Nelas, os movimentos sociais lutavam não somente pelo fim da opressão do poder político sobre a maneira como as pessoas entendem o conteúdo de uma vida boa, como também lutavam pelo fim da imobilidade do sistema de hierarquia social que rigidamente fixavam os papéis e as posições sociais com base na origem de nascença ou outros critérios moralmente arbitrários. Ao lutar contra a interferência direta e coercitiva do poder institucional na vida das pessoas, as lutas sociais liberais reivindicavam um conjunto fundamental de direitos e liberdades individuais para que pudessem formular, revisar e perseguir suas próprias concepções de vida

boa, ao longo de uma vida, e não concepções impostas por uma imagem orgânica e homogeneizadora de vida boa imposta pela comunidade e seu poder institucional (cf. FORST, 2013, 2002). Independentemente dos papéis sociais e do pertencimento cultural aos quais as pessoas já se encontravam empiricamente situadas desde seu nascimento, a gramática da justiça social sustentada nessas lutas por tolerância defendiam a prioridade normativa da liberdade frente ao pertencimento cultural (empírico) para que: “[...] individuals not be forced to take current social roles and expectations as predetermined yardsticks of a valuable life.” (KYMLICKA, 1988, p. 183). Ao interpretar Rawls (1999) como representante do liberalismo clássico, Kymlicka (1988) procura nos trabalhos do autor as “pré-condições” institucionais para que para as próprias pessoas – na condição de livres e iguais – possam exercer sua faculdade moral não somente de formular e perseguir uma concepção de bem ao longo da vida, sobretudo, que possam refletir, criticar e até mesmo se distanciar – quando possível – de um conjunto de valores, tradições e práticas sociais que orientam as formas de associação e comunidades culturais que elas já se encontram radicalmente situadas.

So we have two *preconditions* for the fulfillment of our essential interest in leading a life that is in fact good. *One is that we lead our life from the inside*, in accordance with our beliefs about what gives value to life; *the other is that we be free to question those beliefs*, to examine them in the light of whatever information and examples and arguments our culture can provide. So individuals must have the resources and liberties needed to live their lives in accordance with their beliefs about value, without being imprisoned or penalized for unorthodox religious or sexual practices, etc. - hence the traditional liberal concern for civil and personal liberties; and they need the cultural conditions necessary to acquire an awareness of different views about the good life, and to acquire an ability to intelligently examine and reexamine these views - hence the equally traditional concern for education, freedom of expression, freedom of the press, artistic freedom etc., for the things that are needed to judge what is valuable in life in the only way we can judge such things - i.e. by exploring different aspects of our collective cultural heritage. (1988, pp.183-184, itálicos meus)

Ao tornar indissociável normativamente a relação entre cultura, planos de vida e a liberdade das pessoas para formular, perseguir e alterar suas concepções de bem, com base numa clássica leitura liberal Kymlicka (1988) aponta que o horizonte normativo de uma sociedade com instituições justas seria aquela cuja estrutura básica promoveria efetivas condições de possibilidade para que as pessoas pudessem refletir sobre suas mais diversas formas de

associação e de pertencimento cultural, ao longo de uma vida, incluindo a possibilidade de refletir, criticar e alterar suas próprias lealdades e associações.

O debate sobre a cultura na obra de John Rawls entraria por dentro das suas investigações das *questões de bem*, mais especificamente, na sua defesa institucional da liberdade dos cidadãos para desenvolver e exercer minimamente sua faculdade moral de formular, refletir e avançar concepções abrangentes de bem que eles próprios pudessem endossar de forma livre e autônoma, ao longo de uma vida (KYMLICKA, 1991). Com base nessa leitura, mesmo que os indivíduos já tenham empiricamente nascido e aprendido a se socializar dentro das mais diversas formas de tradições culturais (religiosas, filosóficas, etc.), sob o ponto de vista normativo, os cidadãos não se encontram “inevitavelmente presos” a quaisquer concepções de bem numa sociedade democrática liberal, mesmo aquelas concepções mais profundas que moldam sua identidade pessoal, ao longo de uma vida. Nas palavras do teórico de Harvard:

[...] citizens are free in that they conceive of themselves and of one another as having the moral power to have a conception of the good. This is not to say that, as part of their political conception, they view themselves as *inevitably tied* to the pursuit of the particular conception of the good which they affirm at any given time. Rather, as citizens, they are seen as capable of *revising* and *changing* this conception on reasonable and rational grounds, and they may do this if they so desire. As free persons, citizens claim the right to view their persons as independent from and not identified with any particular conception of the good, or scheme of final ends. Given their moral power to form, to revise, and rationally to pursue a conception of the good, their public or legal identity as free persons is not affected by changes over time in their determinate conception of the good. (RAWLS, 2001, §7, p.21, *itálicos meus*)

No caso de sociedades justas, as instituições da estrutura básica não somente reconhecem publicamente o status normativo dos cidadãos como “pessoas livres” para formular, revisar e perseguir seus mais diversos esquemas de fins que consideram qualitativamente valorosos, sejam eles culturais, religiosos, etc.; *sobretudo*, uma sociedade estruturada de forma justa sustenta que o poder institucional atue para fornecer as mínimas condições de fundo necessárias para que eles (os próprios cidadãos) possam efetivamente *revisar e mudar* suas concepções de bem, afiliações e lealdades, ao longo de uma vida. Outrossim, ainda com base em Kymlicka (1996), uma teoria de justiça liberal está diretamente interessada em saber até

que ponto as pessoas são realmente livres para “questionar” e até mesmo “rejeitar” modos de vida, costumes e tradições que elas mesmas considerem impróprias, seja por razões de arbitrariedade moral, seja porque não compartilham da visão de mundo dessas doutrinas abrangentes.

Quando interpretada as questões de bem nesses termos, a concepção liberal de justiça de Rawls não teria desconsiderado o fato que as pessoas já se encontram radicalmente situadas, ou melhor, “jogadas” (*thrown*) dentro de um amplo conjunto de associações e comunidades culturais que influencia direta e indiretamente o desenvolvimento e exercício da sua identidade, capacidades e talentos para usar uma célebre expressão de Benhabib (2002)⁷⁰. Nesse sentido, não haveria problemas em parear Rawls com algumas das constatações comunitaristas, como as de Sandel (1998) que, por exemplo, considera que os laços culturais possuem certa “anterioridade” em relação à escolha dos indivíduos. De fato, grande parte dos laços culturais podem ser classificados como *empiricamente* anteriores, ou seja, esses laços não são escolhidos autonomamente pelos indivíduos; contudo, sua mera existência empírica anterior não lhe confere validade normativa, por isso teorias de justiça liberais vem ao seu auxílio para resgatar o entrelaçamento normativo entre cultura e liberdade. Ao fazer isso, resgata-se a “autonomia das pessoas” para exercer sua faculdade moral de formular, revisar e perseguir concepções de bem, ao longo da vida (KYMLICKA, 1991, 1988). A mencionada passagem do momento empírico para o normativo é o passo teórico que alguns comunitaristas como, por exemplo, Sandel (1998) teriam desconsiderado no meio do caminho, ou pior, confundido no plano teórico (cf. FORST, 2002; HONNETH, 1991; GUTMANN, 1985).

Até mesmo de forma mais sofisticada do que alguns dos seus adversários comunitaristas, a teoria de justiça rawlsiana teria reconhecido a existência de uma *pluralidade* de associações e lealdades culturais cujos cidadãos se encontram vinculados ao mesmo tempo (cf. RAWLS, 2001, 1999, 1993). Nesse sentido, ao passo que alguns comunitaristas teriam se prendido a uma imagem muito “orgânica” de comunidade unificada homogeneamente em um torno de uma única cultura e tradição comum como, por exemplo, MacIntyre (2007); ao contrário, “justiça como equidade” teria partido do pressuposto da existência do “pluralismo cultural” (*cultural pluralism*), ou seja, as pessoas participam e interagem como membros de

⁷⁰ Nas palavras de Benhabib: “Strictly speaking, we never really insert ourselves, but rather are thrown into these webs of interlocution, in the Heideggerian sense of “thrownness” as *Geworfenheit*: We are born into webs of interlocution or narrative, from familial and gender narratives to linguistic ones and to the macronarratives of collective identity. We become aware of who we are by learning to become conversation partners in these narratives. Although we do not choose the webs in whose nets we are initially caught, or select those with whom we wish to converse, our agency consists in our capacity to weave out of those narratives our individual life stories, which make sense for us as unique selves.” (2002, p.15).

uma pluralidade de contextos e associações concomitantemente (cf. FORST, 2013, 2002). Portanto, John Rawls não teria problemas em concordar que as pessoas aprendem a se socializar dentro de “comunidades culturais” (*cultural community*) – entendidas no plural e não no singular (KYMLICKA, 1996). Ou seja, em comunidades e associações cujas pessoas compartilham um conjunto de tradições, práticas sociais e regras éticas construídas e justificadas com base em doutrinas abrangentes religiosas, filosóficas, etc.

Em cada esfera de socialização humana, seja nas relações afetivas, nas associações voluntárias ou na sociedade política, muda-se o modo como a autoridade do poder é justificada para as pessoas enquanto membros desses contextos de socialização. Nas relações afetivas, por exemplo, a moralidade da autoridade tende a ser justificada com base na linguagem do cuidado. Já nas associações voluntárias, a autoridade normalmente é justificada com base num conjunto de doutrinas abrangentes que explicam os papéis sociais e as formas de hierarquização de seus membros. Por sua vez, na sociedade política a autoridade do poder institucional é justificada ainda de uma outra forma. Isso porque sua autoridade não depende fundamentalmente da linguagem do cuidado afetivo ou da livre vontade associativa dos indivíduos. Na sociedade política, os cidadãos normalmente entram na ocasião de seu nascimento e tendem a sair apenas com sua morte.

[...] we are born into society, and while we may be born into communities also, into religions and their distinctive cultures, only society with its political form of government and its law exercises coercive power. While we can leave communities voluntarily (the constitutional liberties guarantee this: apostasy is not a crime), there is a sense in which we cannot leave our political society voluntarily (§26). Also a community can reward or single out its members in proportion to their contribution to its shared values and ends; but a democratic society has no such shared values and ends (falling under the good) by which its citizens can be distinguished. (RAWLS, 2001, §.7, pp.20-21)

A autoridade do poder da sociedade política é mais obtusa, pois ela detém o poder de influenciar de forma pervasiva e profunda a forma como seus membros narram sua “história” política em comum com base numa mesma “linguagem” compartilhada (RAWLS, 2001, 1993). Decerto, o teórico de Harvard admite que o profundo poder das instituições da estrutura básica para moldar as questões culturais. Isso porque o autor reconhece que o poder da estrutura básica adentra de forma penetrante na composição de nosso “mundo social” (*social world*): no modo como os próprios cidadãos de uma sociedade política narram sua

história a partir de uma língua em comum (RAWLS, 2001). Por conta da pervasividade do seu poder de penetração, a autoridade do uso do poder institucional deve ser acompanhada de perto no contexto de sociedades democráticas liberais (cf. terceiro capítulo). Esse poder não pode ser exercido de qualquer forma, sobretudo, deve ser justificado de forma normativamente válida para cidadãos democráticos reconhecidos em seu status de pessoas livres e iguais.

By contrast, the government's authority cannot be evaded except by leaving the territory over which it governs, and not always then. That its authority is guided by public reason does not change this. For normally leaving one's country is a grave step: it involves leaving the society and culture in which we have been raised, the society and culture whose language we use in speech and thought to express and understand ourselves, our aims, goals, and values; the society and culture whose history, customs, and conventions we depend on to find our place in the social world. In large part we affirm our society and culture, and have an intimate and inexpressible knowledge of it, even though much of it we may question, if not reject. (RAWLS, 1993, §.3, p.222)

Ao discutir o direito de migração, ou seja, o presumido direito de “saída” de uma sociedade política específica, Will Kymlicka (1996) argumenta que a teoria de justiça rawlsiana reconhece a profundidade dos encargos subjetivos dessa decisão para a vida das pessoas. Isso porque sua saída normalmente tende a acarretar um departe desse “mundo social” compartilhado, bem como dos “laços culturais” (*cultural ties*) que vinculam essas pessoas com os demais cidadãos em torno de uma mesma história política e língua em comum:

The attachments formed to persons and places, to associations and communities, as well as *cultural ties*, are normally too strong to be given up, and this fact is not to be deplored. Thus the right to emigrate does not affect what counts as a just basic structure, for this structure is to be viewed as a scheme into which people are born and are expected to lead a complete life. (RAWLS, 1993, §.7, p.277, itálicos meus)

Ao ter reconhecido a importância do mundo social e dos laços culturais para a vida dos cidadãos, Kymlicka (1996) acredita que a concepção de “justiça como equidade” não poderia ser acusada de não ter levado devidamente em conta como as instituições da estrutura básica não podem esperar que cidadãos que discordam de suas regras, leis ou práticas sociais

facilmente optem por “sair” dessa sociedade política, sacrificando seus vínculos culturais políticos prontamente.

Retornando à descrição da estrutura formal de uma vida boa - o chamado “plano de vida” - a justiça rawlsiana não teria desconsiderado em sua obra magna que o pertencimento cultural é algo racionalmente bom para a própria vida das pessoas (KYMLICKA, 1991). Por mais problemáticas que sejam as incursões da Parte III da TJ – por não ter levado devidamente em conta o “fato do pluralismo razoável”, como será visto adiante - ainda assim, o espírito dessa terceira parte deveria ser interpretado como uma tentativa da teoria liberal de John Rawls de levar a sério o fato que as pessoas racionalmente compartilham um interesse fundamental em “viver uma boa vida” (*living a good life*) (cf. KYMLICKA, 1991). Por conta desse interesse fundamental, uma sociedade justa promoveria as condições de possibilidade institucionais para que uma estrutura formal de vida boa – o “plano de vida” - pudesse ser normalmente realizável, ao longo de uma vida (cf. RAWLS, 1999). Como visto no primeiro capítulo da tese, Rawls justifica os bens-primários na TJ como os recursos minimamente necessários para que a estrutura formal de uma vida boa fosse possível de ser avançada. Para tanto, esses bens-primários seriam compostos por recursos de naturezas variadas como, por exemplo, direitos e liberdades fundamentais, recursos materiais-econômicos (renda e riqueza), oportunidades e prerrogativas de carreira e, sobretudo, o reconhecimento público da cidadania igualitária (as bases sociais do autorrespeito).

Desse momento em diante, é reconstruído o modo como o filósofo de Harvard narra a estrutura formal dos planos de vida como algo socialmente compartilhado e dependente de padrões culturais numa sociedade bem-ordenada. Sua investigação do valor do pertencimento social na sociedade bem-ordenada é um dos últimos argumentos desenvolvidos na Parte III, mais especificamente, no parágrafo IX intitulado “O Bem da Justiça” (RAWLS, 1999). Com base nessas incursões, é possível notar como a teoria rawlsiana parte do pressuposto que as pessoas constroem seus planos de vida não de forma “individualista” ou “atomista” como foi frequentemente acusada (cf. segundo capítulo); sobretudo, por conta do seu “princípio aristotélico” Rawls reconhece que para que os planos de vida sejam considerados valorosos eles precisam não somente ser valorizados pelas próprias pessoas, como também pelos demais membros do sistema de cooperação social (cf. terceiro capítulo). Kymlicka (1991 1996) argumenta que a teoria da justiça rawlsiana já parte do fato sociológico que as pessoas se encontram situadas e aprendem a se socializar com base no compartilhamento de padrões culturais; contudo, essa constatação sociológica preliminar não esgota a investigação de

teorias de justiça. No plano normativo, Rawls avança o argumento e defende que uma teoria de justiça deve ser formulada para orientar a estrutura básica de forma a garantir as condições de fundo para que as pessoas possam desenvolver e exercitar sua faculdade moral de formular, revisar e perseguir uma concepção de bem, ao longo de uma vida.

Ao passo que os trabalhos do intérprete canadense devem ser elogiados por seu entrelaçamento normativo entre cultura e liberdade em teorias de justiça liberais, ainda assim, Fraser argumenta que Kymlicka teria negligenciado os profundos conflitos culturais que perpassam as modernas sociedades democráticas liberais:

35 The outstanding exception of a theorist who has sought to encompass issues of culture within a distributive framework is Will Kymlicka. Kymlicka proposes to treat access to an "intact cultural structure" as a primary good to be fairly distributed. This approach was tailored for multinational polities, such as Canada, as opposed to polyethnic polities, such as the United States. Thus, it is not applicable to cases where mobilized claimants for recognition do not divide neatly into groups with distinct and relatively bounded cultures. Nor for cases where claims for recognition do not take the form of demands for (some level of) sovereignty but aim rather at parity of participation within a polity that is crosscut by multiple, intersecting lines of difference and inequality. (FRASER, 2003, p. 100)

Nancy Fraser (2003) está correta em sua crítica. Mesmo que Kymlicka tenha trabalhado a dimensão cultural da justiça, teria faltado a ele uma discussão mais apropriada de dois pontos. *Primeiro*, uma interpretação normativa que desse conta dos mais profundos conflitos provindos do pluralismo cultural, ou seja, dos conflitos entre pessoas profundamente cindidas por suas doutrinas abrangentes (cf. FRASER, 2003; FORST, 2002; BENHABIB, 2002; DEVEAUX, 2000). *Segundo*, uma interpretação que fosse capaz de capturar de forma mais abrangente as demandas de reconhecimento cultural para além dos “processos de incorporação” das diferenças étnicas das minorias pelas instituições. Como corretamente nota Fraser (2003), Kymlicka está excessivamente centrado nos debates sobre a “integração” das minorias étnicas. Ele desconsidera que essas demandas integradoras por reconhecimento podem ser de caráter subordinatório, “incluindo” essas pessoas, mas ao mesmo tempo as tratando como cidadãos de segunda classe (cf. FRASER, 2003; GALEOTTI, 2002). Outrossim, os “novos” movimentos sociais não somente reivindicam igualdade de condições para se colocarem em pé de igualdade com os demais cidadãos, sobretudo, denunciam padrões culturais institucionalizados que subordinam certos grupos de pessoas a outras.

As lacunas da dimensão cultural da justiça nos trabalhos de Will Kymlicka - em direção críticas e pontos levantados por Nancy Fraser - poderiam ser respondidos com base no retorno e aprofundamento daquilo que John Rawls (2001, 1993) apresentou como o “fato do pluralismo razoável”⁷¹. Com a passagem para seus escritos de justiça política, Rawls (2001, 1993) leva às últimas consequências os mais “profundos” e “intratáveis” conflitos entre as pessoas: os conflitos por doutrinas abrangentes (cf. SELL, 2018). Se na sua obra magna dos anos setenta, a dimensão cultura da justiça aparece na análise da estrutura formal de uma vida boa, com a passagem para os escritos de justiça política, Rawls (2001, 1993) está mais interessado nos conflitos culturais e identitários em torno de doutrinas abrangentes. Com essa passagem, o presente capítulo da tese defende que “justiça como equidade” daria conta das objeções levantadas por Nancy Fraser da sua suposta deficiência para lidar de forma adequada com a dimensão cultural da justiça.

4.3 FATO DO PLURALISMO RAZOÁVEL, DOUTRINAS ABRANGENTES E CONFLITOS CULTURAIS

Diferentemente dos seus esforços na TJ para mostrar a relação de complementaridade entre planos de vida distintos das pessoas no sistema de cooperação social da sociedade bem-ordenada, nos seus escritos de justiça política John Rawls (2001, 1993) modifica sua descrição para tornar mais realística. Agora, o teórico de Harvard profunde os conflitos sociais entre as pessoas pelos assuntos “mais elevados”:

The most intractable struggles, political liberalism assumes, are confessedly for the sake of the highest things: for religion, for philosophical views of the world, and for different moral conceptions of the good. (RAWLS, 1993, p.4)

Dos desdobramentos históricos e sociológicos de uma modernidade desencantada pela religião, cindida por questões de bem, mas com tendências democráticas liberais, segue-se aquilo que a teoria rawlsiana apresenta como o “fato do pluralismo razoável” (RAWLS, 2001, 1993). Por um lado, o processo de secularização advindo das guerras religiosas não somente

⁷¹ De fato, Kymlicka (1996) não é um grande entusiasta dos escritos de justiça política de John Rawls. Isso porque, com a passagem para o liberalismo político, Rawls não teria presumidamente explicado como os cidadãos poderiam ser “*comunitaristas na vida privada, mas liberais na vida pública*”. Além disso, Kymlicka (1996) acredita que Rawls teria se afastado substantivamente do liberalismo de John Stuart Mill e sua defesa da autônoma racional como exercício de reflexão de crítica liberal ao endosso cego das pessoas do conjunto de tradições e costumes culturais que já se encontram empiricamente situadas. Ao fazer isso, Rawls (1993) teria presumidamente reduzido a teoria de Mill à condição de uma “concepção filosófica abrangente”.

separa o poder do Estado da autoridade da religião, como também pulveriza as imagens de mundo. Agora, não mais parece haver mais um único núcleo integrador das pessoas com base numa mesma imagem de mundo, como aponta Rawls (2007) em suas conferências políticas. Por outro lado, corre em paralelo um processo de abertura democrática da sociedade que aponta para tendências - cada vez mais amplas e universais - da garantia de um conjunto basilar de direitos e liberdades individuais, que possibilita que as próprias pessoas possam escolher, revisar e modificar seus planos racionais de vida, ao longo de uma vida (RAWLS, 2007). Inclusive, com essa passagem para a modernidade, torna-se mais possível para as pessoas criticar, rejeitar e se afastar, quando possível, de modos de vida que acreditam ser arbitrários e ilegítimos.

Tendo como base essa descrição do cenário da modernidade, as sociedades democráticas liberais são marcadas por uma pluralidade de sistemas articulados de crenças e valores, que não somente explicam o mundo e ordenam as prioridades das pessoas, sobretudo, estabelecem o que tem valor qualitativo para a vida humana. Esses sistemas articulados de crenças e valores são chamados na teoria rawlsiana de “doutrinas abrangentes” (*comprehensive doctrines*), podendo ser de caráter moral, religioso, filosófico, etc. (RAWLS, 2001, 1993). As doutrinas abrangentes possuem uma marca bastante distintiva: elas não somente *explicam* o que tem valor para a vida humana, como também *estruturam e ordenam* hierarquicamente o conjunto basilar de valores e crenças que orientam a vida das pessoas. Inclusive, elas explicam e ordenam aquele conjunto de crenças e valores que normalmente tocam nas questões da cultura. Há doutrinas abrangentes mais e menos articuladas, segundo Rawls (2001, 1993). Por um lado, as chamadas “doutrinas abrangentes totais” (*fully comprehensive*) são aquelas de caráter mais articulado (RAWLS, 2001, 1993). O que as define é seu escopo mais alargado e sua estruturação teórica mais definida. Essa sua maior elaboração teórica advém do fato que as doutrinas abrangentes totais são normalmente provindas de uma longa tradição intelectual de pensamento como, por exemplo, no caso do “perfeccionismo”, do “utilitarismo”, do “tomismo” e do próprio “liberalismo” de Kant e Mill (cf. RAWLS, 2001, 1993). As doutrinas abrangentes totais cobrem um amplo conjunto de valores e virtudes (morais, religiosas, filosóficas, etc.) referente àquilo que se pressupõe ter valor para a vida humana. Além disso, as doutrinas abrangentes totais são capazes de oferecer uma sistematização coerente *quase que* completa, conectando racionalmente as crenças e os valores de forma muito bem articulada, até mesmo formando um padrão cultural bem definido. Por outro lado, as chamadas “doutrinas abrangentes parciais” (*partially*

comprehensive) são mais modestas e de menor escopo em comparação às anteriores (RAWLS, 2001, 1993). Isso ocorre, pois, seu sistema de crenças concerne somente determinados tipos de valores e virtudes. Diferentemente da forte sistematização do tipo anterior, as doutrinas abrangentes parciais são “vagamente articuladas” (*loosely articulated*), ou seja, elas não possuem tamanho refinamento teórico a ponto de estruturar o sistema de crenças e valores de modo mais coerente e articulado (RAWLS, 2001).

No interior das doutrinas abrangentes estão inseridas as “concepção de bem” (*conception of the good*), ou melhor, “[...] an ordered family of final ends and aims which specifies a person’s conception of what is of value in human life or, alternatively, of what is regarded as a fully worthwhile life” (RAWLS, 2001, p. 19, itálicos meus). Na medida em que as doutrinas abrangentes representam os sistemas mais ou menos articulados de crenças e valores referente àquilo que tem valor qualitativo para a vida humana (ético, filosófico, religioso, etc.), por outro lado, as concepções de bem são diretamente apresentadas em conexão com os planos de vida (RAWLS, 1999). Segundo Murray:

One’s rational plan of life determines – or reveals – one’s conception of good. That plan which one would select under ideal deliberative conditions, including full information about the consequences of one’s choices and about one’s own preferences, determines one’s overall system of final ends and one’s conception of the good. (2015a, p.132).

A concepção de bem das pessoas é “revelada” ao longo de um processo racional, dinâmico e refletido de ordenação de fins que normalmente orienta os planos de vida das pessoas, ao longo de uma vida. As concepções de bem podem ser “fracas” ou “abrangentes”, no entendimento de Rawls (1999). De um lado, uma deliberação mais limitada do bem resulta naquilo que é classificado como uma “concepção fraca de bem” (RAWLS, 1999). Ou seja, ela representa uma concepção de bem que contém os recursos basilares para o desenvolvimento e exercício de qualquer plano racional de vida. De outro lado, uma deliberação mais alargada do bem que delibera com base em um conjunto mais alargado de informações – o chamado processo de “plena deliberação racional” (*full deliberative rationality*) – representa aquilo que Rawls (1999) designa como uma “concepção abrangente de bem”. Uma concepção abrangente de bem, por sua vez, normalmente se apoia naqueles sistemas de crenças e valores que foram apresentados logo no início da seção: as doutrinas abrangentes.

As modernas sociedades democráticas liberais são marcadas não somente por uma pluralidade de doutrinas abrangentes, sobretudo, por um profundo conflito entre pessoas que sustentam doutrinas distintas (cf. SELL, 2018). Diferentemente do espírito da TJ que efetuava uma descrição pouco conflitiva da pluralidade de doutrinas abrangentes que moldam diretamente as culturas, formas de vida e a identidade pessoal - como parece ser também o caso do cenário do “multiculturalismo” descrito por Kymlicka (1996) – com a passagem para os escritos de justiça política Rawls coloca em centralidade os profundos conflitos advindos do “pluralismo cultural”, para usar uma terminologia de Deveaux (2000). Os mencionados conflitos justamente tocam no coração das doutrinas abrangentes que moldam substantivamente as formas de vida, as identidades éticas e os padrões culturais das pessoas (cf. FORST, 2013). Disso se seguem intratáveis disputas sobre as coisas mais elevadas – sobre o sentido da vida, as visões de mundo, as tradições culturais, etc. - as quais as pessoas não aceitam tão facilmente abrir mão e despir-se. Com a passagem para seus escritos de justiça política, portanto, o problema de “justiça como equidade” passa a ser endereçado para a seguinte questão:

How is it possible that there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable though incompatible religious, philosophical, and moral doctrines? Put another way: How is it possible that deeply opposed though reasonable comprehensive doctrines may live together and all affirm the political conception of a constitutional regime? What is the structure and content of a political conception that can gain the support of such an overlapping consensus? (RAWLS, 2005, p. XVIII).

Embora os conflitos sejam profundos e até mesmo designados como “intratáveis”, a experiência histórica também mostra que mesmo doutrinas abrangentes profundamente antagônicas entre si podem coexistir pacificamente, ao longo do tempo. Ao avançar para o plano normativo, Rawls (2001, 1993) aposta que essa possibilidade politicamente praticável de consenso é atributo da “razoabilidade” das pessoas. Com a inserção dessa terminologia, Rawls (2001, 1993) almeja destacar que não se trata somente do fato do pluralismo, ou seja, da existência de uma pluralidade de doutrinas abrangentes antagônicas entre si; sobretudo, trata-se do “fato pluralismo razoável. Isso significa que mesmo pessoas profundamente discordantes em suas doutrinas abrangentes e concepções de bem, ainda assim, conseguiriam coexistir de modo ordenado e pacífico, ao longo do tempo.

Essa possibilidade advém do fato que as doutrinas abrangentes podem ser defendidas e justificadas de forma razoável pelas pessoas. Uma “doutrina razoável” (*reasonable doctrines*), portanto, pode ser caracterizada como aquela cujas pessoas que a defendem aceitam as consequências dos “encargos de julgamento” (*burdens of judgment*) (RAWLS, 2001, 1993). Na condição de um fato geral do senso político comum – e incontornável nas sociedades democráticas liberais – a razoabilidade das pessoas pressupõe o dever reciprocamente sustentado de dar e receber razões, ou melhor, de explicar e justificar a outrem as razões do seu posicionamento em situações incontornáveis de desacordo (cf. RAWLS, 2001, 1993). Especialmente em contextos de desacordos profundos onde o que está em jogo é o conteúdo das doutrinas abrangentes, a razoabilidade das pessoas aponta que o julgamento dessas questões passa diretamente por uma avaliação bastante espinhosa de questões “epistêmicas” (sobre a veracidade dos seus conteúdos), “éticas” (sobre sua orientação para uma vida boa) e até mesmo “filosóficas abrangentes” (sobre se é desejável e válido usar o poder institucional para obrigar as pessoas a serem liberais, por exemplo).

Trata-se de uma aporia das modernas sociedades democráticas liberais, ou seja, uma situação que não pode ser superada internamente de modo espontâneo e, por isso, chama pela filosofia política para seu auxílio quando está em disputa o posicionamento do uso do poder institucional. Há duas opções para lidar com essa situação. A primeira é a opção “não-razoável”. Ela não é razoável, pois as pessoas acreditam que suas crenças devem ser impostas pelo poder institucional para todas as outras pessoas. Para pessoas não-razoáveis, a estrutura básica deve interferir diretamente não somente para julgar a veracidade epistêmica e o conteúdo ético das doutrinas abrangentes, como também tornar essa doutrina abrangente o padrão cultural dominante que orienta a estrutura básica. A segunda alternativa é a opção “razoável”. Uma vez que as pessoas aceitam os encargos de julgamento, por conseguinte, elas aceitam que essas questões devem permanecer sempre abertas para discussão. E para se manterem abertas o poder institucional da estrutura básica não pode ser utilizado para julgar e decidir sobre o conteúdo epistêmico e éticos dessas questões. Ao fazer isso, pessoas razoáveis em sociedades democráticas liberais procuram por uma forma de “esquivar-se” dos intratáveis conflitos em torno das doutrinas abrangentes e das concepções de bem, o chamado “método da esQUIVA” (*method of avoidance*) (RAWLS, 1985).⁷²

⁷² Sobre o “método da esQUIVA” comenta o autor: “We try, then, to leave aside philosophical controversies whenever possible, and look for ways to avoid philosophy's longstanding problems. Thus, in what I have called “Kantian constructivism,” we try to avoid the problem of truth and the controversy between realism and subjectivism about the status of moral and political values. This form of constructivism neither asserts nor denies

To conclude: reasonable persons see that the burdens of judgment set limits on what can be reasonably justified to others, and so they endorse some form of liberty of conscience and freedom of thought. It is unreasonable for us to use political power, should we possess it, or share it with others, to repress comprehensive views that are not unreasonable. (RAWLS, 2005, p. 61)

Em resumo, a razoabilidade das pessoas orienta que uma base de acordo comum é possível com base na estratégia de esquivar-se do debate epistêmico e ético das doutrinas abrangentes pelas instituições da estrutura básica. Isso significa, ao menos, duas coisas. *Primeiro*, o escopo da justiça política se torna muito mais reduzido. A discussão é propositadamente restringida à busca e proposição dos termos de justiça política para a estruturação básica da sociedade com os quais pessoas livres e iguais - ainda que portadoras de doutrinas abrangentes e concepções de bem profundamente divergentes - poderiam aceitar normativamente sua validade. *Segundo*, ao esquivar-se do debate epistêmico e ético do conteúdo das doutrinas razoáveis, o poder institucional deixaria propositadamente essas questões para que as próprias pessoas debatesses e se posicionassem na sociedade civil sobre esses assuntos. Com isso, a redução do escopo da justiça política tornaria possível uma fundamentação “livre de valores” (*freestanding*) cuja sustentação normativa poderia ser sustentada de modo independente das doutrinas abrangentes (cf. RAWLS, 2001, 1993).

4.4 CULTURA DE FUNDO E A PRIORIDADE NORMATIVA DA CULTURA POLÍTICA PÚBLICA

As doutrinas abrangentes fazem parte daquilo que a teoria deontológica rawlsiana apresenta como “cultura de fundo” (*background culture*) da sociedade civil (RAWLS, 2001, 1993). Embora ela seja uma ideia ainda pouco aprofundada teoricamente em comparação à de “cultura política pública” (cf. segundo capítulo), ainda assim, trata-se de uma concepção relevante para os propósitos dessa tese, que aparece no debate de Rawls (1993) com Habermas quando discutem a “democracia deliberativa”.

these doctrines.¹³ Rather, it recasts ideas from the tradition of the social contract to achieve a practicable conception of objectivity and justification founded on public agreement in judgment on due reflection. [...] The hope is that, by this *method of avoidance*, as we might call it, existing differences between contending political views can at least be moderated, even if not entirely removed, so that social cooperation on the basis of mutual respect can be maintained.” (RAWLS, 1985, p. 230-231, *italics meus*)

Em contraste com a cultura política pública, a cultura de fundo representa a “cultura da sociedade civil” ou também chamada de a “cultura do dia a dia” das modernas sociedades democráticas liberais, onde as pessoas interagem entre si em torno de uma grande pluralidade de associações voluntárias normalmente fundamentadas em doutrinas abrangentes.

Comprehensive doctrines of all kinds-religious, philosophical, and moral-belong to what we may call the "*background culture*" of civil society. This is the culture of the social, not of the political. It is the culture of daily life, of its many associations: churches and universities, learned and scientific societies, and clubs and teams, to mention a few. In a democratic society there is a tradition of democratic thought, the content of which is at least familiar and intelligible to the educated common sense of citizens generally. Society's main institutions, and their accepted forms of interpretation, are seen as a fund of implicitly shared ideas and principles. (RAWLS, 1993, §. 2, p. 14, *itálicos meus*)

Na medida em que a cultura política pública se refere ao “fórum político” onde os assuntos essenciais de justiça política são debatidos publicamente com base na “razão pública”, por exemplo, no modo como os legisladores, juízes, candidatos políticos, etc. justificam suas razões reciprocamente uns aos outros com base em razões que poderiam ser aceitas por todos os cidadãos na condição de pessoas livres e iguais; por outro lado, a “cultura de fundo” da sociedade civil é uma esfera muito mais alargada e informal em comparação à anterior, justamente porque não remete ao fórum público de discussão onde se discutem somente os assuntos essenciais de justiça política. A cultura de fundo da sociedade civil se refere ao local onde estão inseridas as mais diversas formas de associações voluntárias e grupos que são estruturados com base em doutrinas abrangentes conflitantes entre si, mas razoáveis. Nela predomina o uso “não-público” da razão e geralmente assuntos não essencialmente políticos, mas “não-políticos”, como éticos, epistemológicos, etc.

Not all reasons are *public reasons*, as there are the *nonpublic reasons* of churches and universities and of many other associations in civil society. In aristocratic and autocratic regimes, when the good of society is considered, this is done not by the public, if it exists at all, but by the rulers, whoever they may be. Public reason is characteristic of a democratic people: it is the reason of its citizens, of those sharing the status of equal citizenship. The subject of their reason is the good of the public: what the political conception of justice requires of society's basic structure of institutions, and of the purposes and ends they are to serve. Public reason, then, is

public in three ways: as the reason of citizens as such, it is the reason of the public; its subject is the good of the public and matters of fundamental justice; and its nature and content is public, being given by the ideals and principles expressed by society's conception of political justice, and conducted open to view on that basis. (RAWLS, 1993, p. 213, *itálicos meus*)

É possível citar duas razões para a mencionada informalidade da cultura de fundo da sociedade civil em comparação à cultura política pública com base nos escritos de justiça política. *Primeiro*, ela é marcada por “infinitos” debates que tocam um amplo conjunto de assuntos que não necessariamente se referem aos assuntos constitucionais e essenciais de justiça política (RAWLS, 2001, 1993). Seus assuntos giram normalmente em torno de conteúdos epistêmicos, éticos, religiosos, etc. que são disputados nas mais variadas formas de associações presentes na sociedade civil, por vezes, entrelaçando-se com os assuntos de justiça política. *Segundo*, a modo como são debatidos esses assuntos não necessariamente obedecem a razão pública. Assim, o modo de justificação das pessoas na cultura da sociedade civil *não* necessariamente segue os deveres comandados pelo modo de argumentar da razão pública. Ou seja, seu modo de justificação pode ser feito de forma razoável (ou não) ou de forma imparcial (ou não).

Citizens' debates may, but need not, be reasonable and deliberative, and they are protected at least in a decent democratic regime, by an effective law of free speech. Argument may occasionally reach a fairly high level of openness and impartiality, as well as show a concern for truth-or when the discussion concerns the political, for reasonableness. How high a level it reaches depends, obviously, on the virtues and intelligence of the participants. (RAWLS, 1993, §. 1, p. 384, *itálicos meus*)

Nesse sentido, a cultura de fundo é marcada pela “razão não-pública”, ou melhor, pelas mais diversas formas de mobilizar argumentos: razões religiosas, éticas, epistêmicas, etc.

1. The nature of public reason will be clearer if we consider the differences between it and nonpublic reasons. First of all, there are many nonpublic reasons and but one public reason. Among the nonpublic reasons are those of associations of all kinds: churches and universities, scientific societies and professional groups. As we have said, to act reasonably and responsibly, corporate bodies, as well as individuals, need a way of reasoning about what is to be done. This way of reasoning is public with respect to their members, but nonpublic with respect to political society and to

citizens generally. Nonpublic reasons comprise the many reasons of civil society and belong to what I have called the "background culture," in contrast with the public political culture. These reasons are social, and certainly not private. (RAWLS, 1993, §. 3, p. 220, *itálicos meus*)

No seu debate com Habermas, Rawls (1993) equipara sua ideia de cultura de fundo com aquilo que o teórico crítico teria apresentado como “esfera pública” (cf. HABERMAS, 2014, 2010). E, por isso, seria possível apresentar essa ideia como uma espécie de *esfera pública rawlsiana*. Longe de discutir a complexidade que a ideia de esfera pública opera no pensamento habermasiano, o filósofo norte-americano almeja salientar somente que a cultura de fundo representa aquele *locus* da sociedade que não corresponde ao fórum público de discussão do sistema deliberativo democrático onde juízes, deputados, candidatos a cargos políticos, etc. discutem oficialmente assuntos essenciais de justiça política. Sobretudo, trata-se de outra dimensão da sociedade – muito mais *anárquica*, para usar uma expressão habermasiana - onde os cidadãos embebidos nas suas doutrinas abrangentes debatem e disputam ferrenhamente os mais diversos assuntos que cruzam, mas também extrapolam as questões essenciais de justiça política, novamente: de forma não necessariamente razoável e imparcial.

The public reason of political liberalism may be confused with Habermas's public sphere but they are not the same. Public reason in this text is the reasoning of legislators, executives (presidents, for example), and judges (especially those of a supreme court, if there is one). It includes also the reasoning of candidates in political elections and of party leaders and others who work in their campaigns, as well as the reasoning of citizens when they vote on constitutional essentials and matters of basic justice. The ideal of public reason does not have the same requirements in all these cases. *As for Habermas's public sphere, since it is much the same as what I call in I: 2.3 the background culture*, public reason with its duty of civility does not apply. We agree on this. I am not clear whether he accepts this ideal (1 29-30). (RAWLS, 1993, §. 1, p.382)

Embora seja uma dimensão mais anárquica em comparação ao fórum público oficial de discussões, Rawls compreende que a cultura de fundo tem um papel importante numa democracia deliberativa. Isso porque a “cultura do dia a dia” que é debatida nessa esfera pública rawlsiana atravessa as mais diversas formas de relação afetivas e as associações voluntárias das pessoas (RAWLS, 1993). Enquanto as sociedades democráticas deliberativas

possuírem “vitalidade”, segundo o teórico de Harvard, as discussões na cultura de fundo tendem normalmente permanecer sempre “em aberto” ao questionamento e à problematização do mais amplo conjunto de assuntos que emergem na sociedade civil: seja esses assuntos políticos, seja não-políticos.

Keep in mind that this background culture contains comprehensive doctrines of all kinds that are taught, explained, debated one against another, and argued about indefinitely without end as long as society has *vitality* and spirit. It is the culture of the social, not of the publicly political. It is the culture of daily life with its many associations: its universities and churches, learned and scientific societies; endless political discussions of ideas and doctrines are commonplace everywhere. (RAWLS, 1993, §. 1, p.383, itálicos meus)

Ao passo que a ideia de cultura política pública pode ser normativamente distinguida da cultura de fundo da sociedade civil, seria equivocado considerar que sua dissociação analítica as torna incomunicáveis; ao contrário, ambas se relacionam dentro no modelo democrático liberal. Essa conexão se mostra evidente, quando John Rawls (1993) passa a se defender das acusações de Jürgen Habermas (2018) de que seu modelo democrático seria pouco “deliberativo” em comparação ao modelo desse último. Com base nas respostas do filósofo de Harvard ao teórico crítico alemão, é possível notar três modos entrelaçar as ideias de cultura política pública e cultura de fundo no modelo da democracia deliberativa de Rawls (1993). O primeiro ponto digno de menção é que, embora a cultura de fundo seja mais de caráter mais anárquico em comparação à cultura política pública, ainda assim, seus limites e suas possibilidades são postos pela própria cultura política pública de uma sociedade democrática liberal. Isso porque a cultura política pública tem *prioridade normativa* em relação aos diversos padrões de valoração cultural presentes na cultura de fundo da sociedade civil. Mesmo que Rawls (1993) não tenha taxado explicitamente esse primeiro ponto nos seus escritos, sob o ponto de vista da justiça política, a mencionada prioridade normativa se mostra necessária, uma vez que somente a cultura política pública de uma democracia liberal pode – e deve - representar o padrão de valoração cultural que permite moldar o modo como as instituições da estrutura básica serão orientadas (para usar uma terminologia próxima de Fraser). O segundo ponto a ser destacado é que a cultura política pública também representa um padrão cultural normativamente *independente* dos mais diversos padrões de valoração cultural que perpassam e coexistem na “cultura de fundo” da sociedade civil. É justamente por

ser de caráter independente que as instituições da estrutura básica podem deixar espaço em aberto para que os próprios cidadãos democráticos encontrem modos de compatibilizar seus próprios padrões culturais abrangentes com a cultura política pública das sociedades democráticas liberais. Por fim, um terceiro ponto a ser mencionado é que, embora a cultura política pública seja o padrão de valoração cultural orientador das instituições da estrutura básica nas sociedades democráticas liberais, ainda assim, não se trata de um padrão estático descolado por completo das mudanças estruturais da esfera pública. Ao contrário, esse padrão de valoração cultural das instituições da estrutura básica tende – e deve - ser reformulado e aprimorado ao longo do tempo com apoio das lutas sociais. Decerto, aqui há uma lacuna na teoria rawlsiana que poderia ser complementada com base na investigação da relação das instituições da estrutura básica com os “novos” movimentos sociais da esfera pública de Nancy Fraser (2003), por exemplo.

Por ora, o que merece ser digno de nota é que a ideia de cultura de fundo da sociedade civil parece ter um papel importante mesmo para o modelo de “democracia deliberativa” sustentado por John Rawls (1993). Isso ocorre, pois, essa esfera pública rawlsiana - assim como o fórum público da discussão oficial dos assuntos essenciais de justiça política - também faz parte da estrutura de uma sociedade democrática liberal aos qual os cidadãos não somente são interpretados como beneficiários de instituições justas, como também coautores da estrutura básica (cf. FORST, 2020).

Always, we must be attentive to where we are and whence we speak. To all these questions the answer is the same: *all discussions are from the point of view of citizens in the culture of civil society, which Habermas calls the public sphere.* 1 3 There, we as citizens discuss how justice as fairness is to be formulated, and whether this or that aspect of it seems acceptable - for example, whether the details of the set-up of the original position are properly laid out and whether the principles selected are to be endorsed. In the same way, the claims of the ideal of discourse and of its procedural conception of democratic institutions are considered. (RAWLS, 1993, §. 1, pp.382-383)

É na cultura de fundo da sociedade civil – e *não fora dela* - que os cidadãos democráticos radicalmente influenciados por seus padrões de valoração cultural normalmente debatem e divergem sobre os mais variados assuntos essencialmente “políticos” e “não-políticos” que permeiam a esfera pública de uma sociedade democrática liberal como, por exemplo, assuntos: éticos, morais, religiosos, epistêmicos, etc. Nessa descrição da esfera pública

rawlsiana, o teórico de Harvard reconhece a existência de um profundo conflito de pontos de vistas distintos -e irreconciliáveis sob o ponto de vista das doutrinas abrangentes – que só podem encontrar uma forma de “consenso razoável” por meio do árduo exercício de abstração de seus conteúdos epistêmicos, éticos, etc.⁷³. Com base nisso, Rawls (1993) acredita que os cidadãos democráticos radicalmente situados na cultura de fundo da sociedade – e profundamente divididos em suas doutrinas abrangentes – precisam encontrar modos de orientar a razão prática para lidar com esses conflitos. Justamente nessa esfera pública rawlsiana que procedimentos construtivistas de justiça poderiam ajudar os cidadãos democráticos a orientar-se no pensamento diante de seus conflitos práticos.

4.5 COMO A INSTITUCIONALIZAÇÃO DE PADRÕES CULTURAIS NÃO-RAZOÁVEIS TORNA INJUSTA A ESTRUTURA BÁSICA

Uma vez trabalhada a distinção entre cultura política pública e cultura de fundo, agora, é possível voltar ao debate com Nancy Fraser. Com base na crítica do reducionismo-redistributivo da autora, “justiça como equidade” não possui instrumentos teóricos apropriados para trabalhar com o problema da institucionalização de padrões de valoração cultural subordinatórios. Nessa seção, será argumentado que essa não é uma preocupação somente da teórica crítica, como também dos atuais intérpretes da justiça rawlsiana. Por exemplo, a filósofa Erin Kelly (2017) e Tommie Shelby (2016, 2007, 2004) perguntam como uma teoria de justiça poderia lidar com a questão do “racismo institucional” nas sociedades democráticas liberais no contexto pós-direitos civis. Ou seja, sociedades cujo conjunto fundamental de direitos e liberdades individuais já estão garantidos constitucionalmente, contudo, no plano da “administração” das suas instituições, padrões de valoração cultural não-razoáveis como, por exemplo, os racistas tendem a interferir largamente no modo como cidadãos negros e negras são tratados pelas instituições da estrutura básica (cf. SHELBY, 2016). Embora a cultura política pública das mencionadas sociedades democráticas liberais não seja discriminatória, uma vez que seu conjunto basilar de ideias fundamentais: de sociedade, de pessoa e de sociedade justa, por exemplo, não endossam que contingências de nascença e de sorte (como as de raça e de gênero) possam valer como justificações válidas para distinguir o status social das pessoas na sociedade política; ainda assim, é possível existir na cultura de fundo da sociedade civil uma ampla profusão de padrões de valoração cultural

⁷³ Sobre as formas de consensos politicamente praticáveis na concepção de “justiça como equidade” de John Rawls cf. Sell (2018).

não-razoáveis – como os racistas - que defendem que pessoas negras sejam efetivamente tratadas no plano da administração das instituições da estrutura básica como cidadãos de segunda categoria (cf. SHELBY, 2004). A título de caso, Tommie Shelby (2016, 2004) analisa a sociedade norte-americana atual como um exemplo de democracia liberal que garante no plano constitucional o status de cidadania igualitária, mas é profundamente atravessada por padrões de valoração cultural racistas que atravessam a administração das instituições da estrutura básica.

Moreover, currently within the United States, racism is rarely publicly defended as an explicit political doctrine or institutional rule, but nonetheless continues to inhere in the hearts and minds of all too many American citizens.⁵² Because the overt expression of racist beliefs and attitudes is no longer publicly acceptable, the effects of existing interpersonal racism are not so readily observable and thus more intractable, though nevertheless keenly felt by the victims of such covert forms of racial contempt. It might therefore be thought that Rawls's theory fails to account for important race-based moral wrongs, forms of wrongdoing that arguably could be considered types of social injustice or at least contributors to such injustice. (SHELBY, 2004, p. 1712).

Por um lado, Shelby (2004) não teria problemas em concordar com a constatação de Nancy Fraser (2003) que as concepções liberais de justiça contemporâneas – inclusive a justiça rawlsiana - seriam mais limitadas para tratar de certos casos de racismo como, por exemplo, o caso do banqueiro negro de Wall Street que é de forma recorrente discriminado racialmente pelos taxistas (cf. primeiro capítulo). Shelby (2016, 2004) poderia concordar com Fraser (2003) que “justiça como equidade”, de fato, não tem como foco a avaliação e o julgamento das ações particulares dos *indivíduos* (nesse caso, os taxistas que preferem embarcar pessoas brancas, e não negras). Por outro lado, Tommie Shelby (2004), mas também a própria Nancy Fraser (2003), poderiam concordar que o objeto de uma concepção de justiça não deve ser diretamente os indivíduos, mas sim as instituições da estrutura básica. Certamente, essa escolha de objeto não significa dizer que os indivíduos não possam – nem devam – ser moralmente criticados, mas sim que concepções normativas de justiça social tem outro objeto: as *instituições*.

[...] the primary subject of social justice is, for Rawls, the basic structure of society, and thus the principles of justice should not be confused with the principles that

regulate the conduct of individuals in particular circumstances or the internal organization of associations within society. But of course persons are often harmed by the racism of individual citizens (e.g., through racial insults, contemptuous attitudes, and various other modes of devaluation) and the racist stances of private associations (e.g., white supremacist organizations and other associations hostile to the interests of racial minorities). (SHELBY, 2004, p.1712)

No lugar de se concentrar numa *crítica moral* das ações individuais das pessoas – novamente, uma crítica que estivesse voltada para julgar e avaliar a ação dos taxistas – as teorias de justiça devem avançar num ponto mais profundo: o modo como as instituições da estrutura básica da sociedade está organizado (cf. terceiro capítulo). Comenta o intérprete:

It might therefore be thought that Rawls's theory fails to account for important race-based moral wrongs, forms of wrongdoing that arguably could be considered types of social injustice or at least contributors to such injustice.⁵³ *In one sense, this assessment is absolutely correct. Rawls does not give much attention to the conduct or character of individuals or private associations. But this is not as damaging an omission as it might initially seem, if it is a weakness at all.* Rawls's theory takes the basic structure as its primary subject, not just because he wants to limit the scope of his project to classical problems of social justice, but also because the basic structure has a "profound and pervasive influence on the persons who live under its institutions. 5 4 It is largely through the mediation of institutions that the social, natural, and fortuitous contingencies that mark differences between persons come to affect the overall life prospects of individuals in society. (SHELBY, 2004, pp.1712-1713)

No caso da investigação da dimensão cultural da justiça, cabe investigar se os padrões de valoração cultural que orientam e atravessam as instituições da estrutura básica respeitam o status de cidadania igualitária das pessoas, seja no plano constitucional, seja na administração dessas instituições.

Como visto nas seções anteriores, a cultura política pública das sociedades democráticas liberais é geralmente marcada por um conjunto basilar de ideias intuitivas fundamentais como, por exemplo: de sociedade, pessoa e sociedade justa as quais se referem aos cidadãos como pessoas livres e iguais. Ao menos na sociedade política, as instituições da estrutura básica devem garantir aos cidadãos uma posição social igualitária que os permita colocar-se em pé de igualdade, independentemente das suas distinções contingenciais de

gênero, raça, classe, etc. Como também já visto, por ser normativamente anterior aos padrões de valoração cultural da cultura de fundo da sociedade civil, a cultura política pública deve se apresentar como o *padrão cultural institucional* de uma sociedade democrática liberal que fornece o conjunto basilar de ideias para orientar diretamente o modo como as instituições da estrutura básica são reguladas e administradas. Não obstante, mesmo uma estrutura básica constitucionalmente orientada pelas ideias implícitas da cultura política pública, ainda assim, Shelby (2016, 2004) e Fraser (2003) estão corretos em apontar que a administração das suas instituições pode ser largamente afetada e influenciada por padrões de valoração cultural não-razoáveis – como os racistas – quando profundamente presentes na esfera pública da sociedade civil. Nesse sentido, Fraser (2003) e Shelby (2016, 2004) alertam corretamente alerta para a possibilidade efetiva de um *processo de institucionalização* de padrões de valoração cultural “subordinatórios” e “não-razoáveis” mesmo num contexto de sociedades pós-direitos civis. Ou seja, mesmo em sociedades constitucionalmente estruturadas por um conjunto fundamental de direitos e liberdades individuais, a administração das instituições da estrutura básica pode ser tornar moralmente arbitrária, quando padrões de valoração cultural subordinatórios e não-razoáveis penetram a estrutura básica da sociedade. Comenta o intérprete rawlsiano:

When the administration of the institutions of the basic structure is distorted by racial prejudice or bias, Rawls regards this as a violation of “formal justice.”¹⁰ Building on this, we can say that institutional racism exists when the administration or enforcement of the rules and procedures of a major social institution—say, the labor market or the criminal justice system—is regularly distorted by the racial prejudice or bias of those who exercise authority within the institution. Institutional racism can exist even when the content of the rules and procedures of an institution, when viewed in the abstract, is perfectly just, provided there is pervasive racial bias in the application of those rules and procedures. Rawls also allows that in some societies, for instance, those with a long history of racism, it may be necessary to make special constitutional provisions that explicitly prohibit racial discrimination in the institutions of the basic structure, and even to grant special powers to the government to ensure that all citizens, regardless of their race, receive the equal protection of the laws. (SHELBY, 2007, p.131)

Em resumo, as investigações avançadas nesse quarto capítulo da tese permitiram demonstrar que “justiça como equidade” – principalmente com base nos seus escritos de

justiça política - possui instrumentos teóricos adequados para lidar com a dimensão cultural da justiça supostamente negligenciada por John Rawls, como argumenta a crítica do reducionismo-redistributivo de Nancy Fraser. Como foi visto ao longo das seções, a intuição original da teórica crítica sinalizou corretamente que: (a) teorias deontológicas de justiça não deveriam restringir-se à dimensão redistributiva da justiça, como também avançar na dimensão do reconhecimento; (b) assim como, a autora também estava certa quando defendeu que aquilo que normalmente se entende por “não-reconhecimento” (*misrecognition*) é melhor compreendido em teorias deontológicas de justiça como “desigualdades de status social”, e não como prejuízos na formação identitária das pessoas. Contudo, Nancy Fraser teria falhado em não considerar devidamente os escritos de justiça política do teórico de Harvard. Ao voltar-se especialmente para esses textos, o capítulo mostrou como é possível encontrar uma investigação da dimensão cultural da justiça nos trabalhos de John Rawls. Tomadas em conjunto as seções do presente capítulo, foi feito um esforço para tornar congruente as ideias de “doutrinas abrangentes” de Rawls (2001, 1993) e de “padrões de valoração cultural” de Fraser (2003). Com base nesse emparelhamento, foi mostrado como para Rawls (2001, 1993) nenhuma “doutrina abrangente” deveria moldar as instituições da estrutura básica da sociedade. O que deve moldar a estrutura básica, sob o ponto de vista normativo, é a cultura política pública de uma democracia liberal (cf. RAWLS, 2001, 1993). Dadas as aproximações das abordagens teóricas de ambos os autores, o quinto e último capítulo da tese terá como objetivo argumentar em favor do retorno ao modelo deontológico do reconhecimento de Nancy Fraser via Rawls.

5 QUINTO CAPÍTULO: O RETORNO AO RECONHECIMENTO DEONTOLÓGICO VIA RAWLS

I think that any critical theory of justice and justification such as Fraser's is in need of a strong moral foundation of the right and the duty of justification in order to be a 'deontological' theory [...] (FORST, *First Things First*, p.301)

O longo caminho percorrido até aqui mostrou que há boas razões para se acreditar que a teoria rawlsiana possui instrumentos teóricos apropriados para lidar com a dimensão do reconhecimento. Como visto no segundo capítulo, “justiça como equidade” não somente não é uma teoria distributivista-alocativa como acreditava Iris Young, sobretudo, trata-se de uma teoria distributiva que consegue conciliar seus elementos recursistas com concepções relacionais de: *sociedade*, *pessoa* e *sociedade bem-ordenada*. Por conta disso, “justiça como equidade” fora defendida como uma teoria relacional de justiça, e não distributiva-alocativa. Como visto no terceiro capítulo, embora a teoria deontológica de justiça rawlsiana não tenha uma teoria da sociedade nem uma teoria da identidade, ainda assim, mostrou-se como sua investigação também parte do pressuposto que a socialização humana é composta por várias esferas de interação como, por exemplo: as *relações afetivas*, as *associações voluntárias* e as relações na *sociedade política*. Dentro dessas relações – e não fora delas – as pessoas formam suas identidades, seus talentos, suas capacidades e, sobretudo, o senso “vivo” do valor de si. Contudo, ao contrário da teoria teleológica de justiça de Axel Honneth que não avança na especificação de como o poder institucional poderia regulamentar a *qualidade* de todas essas esferas de socialização, a abordagem rawlsiana é mais cética e limitada às instituições da estrutura básica da sociedade. Dado seu imenso poder de pervasividade – que não somente é coercitivo, como também inescapável – uma teoria de justiça deveria concentrar seus esforços para estabelecer os *limites* da interferência institucional na vida das pessoas (algo que não fica muito claro na teoria honnethiana, por mais virtuosa que seja para tratar das fenomenologias de desrespeitos e humilhação). Sobretudo, em espírito rawlsiano, trata-se de formular normativamente como seria possível uma estruturação institucional cujo principal conjunto de instituições sociais, econômicas, políticas e arranjos familiares – a chamada “estrutura básica da sociedade” – pudesse ser orientada de forma justa, ao longo do tempo. Como visto no quarto capítulo, com a passagem para os escritos de justiça política, a concepção de “justiça como equidade” passa a tratar mais seriamente daqueles que seriam os mais intratáveis

conflitos sociais, quais sejam: os conflitos que tocam nas “doutrinas abrangentes” das pessoas, como no caso dos seus conflitos culturais e identitários. De modo próximo à concepção deontológica de justiça de Nancy Fraser, mostrou-se que “justiça como equidade” também seria sensível para lidar com a dimensão do reconhecimento. Para além da dimensão redistributiva que pauta uma justa distribuição de recursos econômicos (como renda e riqueza), o filósofo de Harvard também defende o reconhecimento público e institucional do status das pessoas como cidadãos livres e iguais (o status de cidadania igualitária). Muito embora as instituições da estrutura básica não possam garantir – nem almejam promover – a igualdade de status aplicada a todas as instâncias de socialização das pessoas, ao menos, nas relações políticas as pessoas encontrariam as condições de possibilidade institucionais para se colocar efetivamente em pé de igualdade com os demais.

Dadas as aproximações entre as concepções teóricas de John Rawls e Nancy Fraser, no quinto e último capítulo da tese, o objetivo é argumentar em favor do possível retorno ao modelo de reconhecimento deontológico de Fraser via Rawls. Trata-se de um “retorno” por conta da quase que ausência do avanço da proposta deontológica do reconhecimento no atual cenário de teorias do reconhecimento e de teorias da justiça. Na medida em que o modelo teleológico do reconhecimento de Axel Honneth gerou continuações e aprofundamentos teóricos - inclusive, com o mais novo debate entre Honneth & Butler acerca das ambivalências do reconhecimento (cf. IKAHEIMO; LEOPOLD; STAHL, 2021) - a continuação e o avanço do modelo aberto pela teórica crítica Nancy Fraser foi muito mais tímido em comparação ao do autor (cf. CELIKATES, 2021; LEOPOLD, 2019; IKAHEIMO, 2015, 2009). Por conta disso, esse último capítulo tem como objetivo lançar algumas intuições em direção ao restauro do modelo deontológico do reconhecimento que, por não abrir mão do seu entrelace com uma concepção de justiça, poderia encontrar na teoria rawlsiana um interlocutor compatível. Para tanto, a estratégia metodológica escolhida para aproximar Fraser e Rawls é, ao partir das principais críticas recebidas pelo modelo deontológica da autora, mostrar como essas críticas poderiam ser respondidas com auxílio da teoria deontológica rawlsiana. A *primeira seção* é dedicada para reconstruir a própria recepção do modelo de reconhecimento deontológico de Nancy Fraser destacando quatro críticas recebidas por ela, ao longo desses anos: a) *crítica da esquiva das questões de bem*, b) *a crítica da esquiva da psicologia*, c) *a crítica da esquiva das políticas de diferença* e d) *a crítica da esquiva jurídico-política*. Nas seções seguintes, defende-se como cada uma das mencionadas objeções poderiam ser respondidas com apoio da teoria rawlsiana. Na segunda

seção, por exemplo, argumenta-se que a concepção de Rawls poderia ser útil para auxiliar na resposta da crítica da esquiva das questões de bem. Isso porque “justiça como equidade” contém uma sofisticada teoria sobre a tensa relação entre o correto (o justo) e o bem. Dando prosseguimento, na *terceira seção*, mostra-se como a concepção de justiça de Rawls poderia ajudar o modelo de Fraser a se defender melhor da crítica da esquiva da psicologia. Nela, a teoria rawlsiana poderia ser uma aliada teórica para mostrar qual seria o uso filosófico apropriado da psicologia e dos assuntos psicológicos dentro de uma concepção de justiça política, sem com isso abrir mão das instituições da estrutura básica como seu objeto. Na *quarta seção*, é argumentado que a concepção de Rawls compartilharia do mesmo ceticismo de Fraser em torno das chamadas “políticas de diferença” quando interpretadas como políticas de estima institucional. Na esteira de Fraser, para responder a crítica da esquiva das políticas de diferença, Rawls poderia ser um aliado teórico para aprofundar qual seria a melhor estratégia para lidar com essas demandas de reconhecimento das diferenças e particularidades. Finalmente, na *quinta seção* do capítulo, ao revisitar a crítica da esquiva jurídico-política endereçada ao modelo deontológico de Fraser, é defendido que “justiça como equidade” poderia vir ao apoio do modelo da autora para o estabelecimento de uma “ordenação normativa” entre dimensões distintas da justiça: redistribuição, reconhecimento e política (nos termos de Fraser), sem com isso cair no problema do reducionismo de uma só das dimensões que tanto preocupa a filósofa.

5.1 A RECEPÇÃO DO MODELO DEONTOLÓGICO DE NANCY FRASER

Do mencionado debate entre redistribuição e reconhecimento, seguem-se duas formas de abordar essa última concepção: (a) a abordagem *deontológica* do reconhecimento de Nancy Fraser e (b) a abordagem *teleológica* de Axel Honneth (cf. primeiro capítulo). A proposta normativa de reconhecimento deontológico aberta por Nancy Fraser (2003) não somente se destacou por suas contundentes críticas ao modelo teleológico honnethiano, como também ela própria abriu caminhos para novas maneiras de se pensar as abordagens do reconhecimento e sua relação com a justiça social. Sua abertura não somente rendeu destaques, como também abriu margens para as mais variadas críticas. Algumas delas respondidas, outras permanecem em aberto (cf. OLSON, 2008). Nessa seção, a tese gostaria de destacar quatro críticas endereçadas ao modelo deontológico da filósofa. Cada uma delas está direcionada a uma das presumidas “vantagens teóricas” do modelo deontológico do reconhecimento em comparação ao modelo teleológico de Fraser (2003).

A primeira é a *crítica da esquivas das questões de bem*. Essa objeção está endereçada à presumida primeira vantagem do modelo deontológico que, no seu entendimento, seria mais compatível com o “valor do pluralismo” em comparação ao modelo teleológico honnethiano (cf. FRASER, 2003). Isso porque o modelo deontológico da autora seria capaz de se “esquivar” da formulação de uma concepção formal de vida boa válida que orientasse as formas de vida dos cidadãos⁷⁴. Ao efetuar essa esquivas teórica, a filósofa acredita estar fornecendo um modelo teórico de reconhecimento que fosse capaz de não cair no *problema do autoritarismo* institucional, ou seja, o problema que uma abertura para a dimensão do reconhecimento em teorias da justiça acabasse por autorizar o poder das instituições para arbitrar diretamente o conteúdo ético das questões de bem das pessoas. Nas palavras da própria autora:

First, the status model permits one to justify claims for recognition as morally binding under modern conditions of value pluralism.³¹ Under these conditions, there is no single conception of self-realization or the good life that is universally shared, nor any that can be established as authoritative. (FRASER, 2003, p. 30)

No que se refere a essa esquivas, tanto Honneth (2003) como Zurn (2003) concordam que Nancy Fraser teria prematuramente se afastado das questões de bem como uma forma de evitar uma “avaliação forte” das questões éticas que pudesse comprometer o valor do pluralismo das instituições nas modernas sociedades democráticas. Contudo, como numa clássica interpretação liberal, Fraser acaba restringindo a ideia de “ética” a tudo aquilo que toca somente no âmbito das concepções particulares de vida boa, ignorando uma leitura mais ampliada do que concerne a investigação ética do bem. Ao afastar seu modelo deontológico da ética, por conseguinte, Fraser também afasta seu modelo das questões de bem, justificando como uma forma de salvaguardar o valor do pluralismo. Com isso, Fraser desidrata a robustez normativa do seu próprio modelo teórico de justiça. Isso porque a relação entre justiça e bem representa uma relação da razão prática que precisa ser normativamente orientada - e não completamente esquivada - como supostamente fizera a autora no seu modelo deontológico de justiça. Na medida em que o modelo teleológico de Honneth não se esquivas da relação entre justiça e bem, sobretudo, ele dá clara primazia normativa para o bem – ou melhor, para a

⁷⁴ Fraser parece pegar de Rawls a ideia de que teorias deontológicas de justiça deveriam esquivar-se do julgamento e avaliação de determinados assuntos. Sobre a estratégia ou “método da esquivas” (*method of avoidance*) de John Rawls cf. quarto capítulo.

estrutura formal de uma vida boa descrita em paralelo com suas três esferas da socialização humana – e dessa formulação fundamenta sua concepção teleológica de justiça; ao contrário, o modelo deontológico de justiça Fraser carece uma interpretação dessa relação ao esquivar-se completamente das questões de bem. Ao passo que o modelo teleológico honnethiano fornece um padrão normativo positivo para avaliar a “qualidade” das formas de vida (o que o permite criticar formas de vida como, por exemplo, as misóginas e racistas), ao contrário, a proposta deontológica de justiça de Nancy Fraser se esquia completamente dessa avaliação. Como comenta Zurn em sua objeção ao modelo da autora:

I am not as confident as she is that, for instance, issues about sex-segregated public schools, or duties to future generations concerning the environment, or even what a just distribution of resources is, can be decided wholly independently of assumptions about particular ideals of the good life.³¹ [...] Secondly, her justice framework would greatly benefit from more analytic clarity and specificity, particularly with respect to the relative priority of competing justice claims. (2003, p.529)

A segunda é a *crítica da esQUIVA da psicologia*. Essa objeção concerne diretamente à segunda presumida vantagem do modelo deontológico de Nancy Fraser em não cair no *problema do psicologismo* institucional, como no caso da teoria teleológica honnethiana. Por se esquivar de uma análise da estrutura “interna” da psicologia dos agentes – seja daqueles vitimizados ou dos opressores sociais – uma concepção deontológica de reconhecimento conseguiria ser capaz de se concentrar somente nos elementos “externos” da dimensão do reconhecimento. Ou seja, em uma investigação da existência de impedimentos ou condições de possibilidade institucionais para que as pessoas possam interagir como pares nas interações sociais. Comenta a autora:

The status model has a second advantage as well. Conceiving misrecognition as status subordination, it locates the wrong in social relations, not in individual or interpersonal psychology. As a result, it escapes some of the self-realization model's difficulties. When misrecognition is identified with internal distortions in the structure of the self-consciousness of the oppressed, it is but a short step to blaming the victim, as imputing psychic damage to those subject to racism, for example, seems to add insult to injury. Conversely, when misrecognition is equated with prejudice in the minds of the oppressors, overcoming it seems to require policing their beliefs, an approach that is illiberal and authoritarian. For the status model, in contrast, misrecognition is a matter of externally manifest and publicly verifiable

impediments to some people's standing as full members of society. To redress it, again, means to overcome subordination. This in turn means changing institutions and social practices - once again, by deinstitutionalizing patterns of cultural value that impede parity (FRASER, 2003, p. 31)

Muito embora uma abordagem focada nos elementos externos da dimensão do reconhecimento, como a de Fraser, seja menos “psicologizante” e traga vantagens teóricas na delimitação do seu objeto, para Zurn (2003), essa sua presumida vantagem na restrição do objeto somente seria possível às custas da desidratação dos elementos inovadores “internos” que foram restaurados pela concepção teleológica do reconhecimento feita por Honneth (2003). Ao desidratar completamente a carga psicológica como fizera Fraser, perde-se aquilo que foi de forma intencional trazido à superfície justamente para lidar com o “déficit motivacional” contido na teoria crítica (cf. primeiro capítulo). Nesse sentido, a abordagem deontológica do reconhecimento representaria um equivocado ganho teórico-normativo, pois seus ganhos viriam às custas necessariamente da subtração dos avanços teóricos feitos pelas teorias do reconhecimento, como a de Honneth (2003, 1996). Como comenta Zurn em sua crítica a essa esquiwa de Fraser:

By simply sidestepping any account of how in fact social misrecognition can lead to deformations of individual identity-formation, the status theory can avoid complex problems of assessing degrees of actual harm to individuals in terms of their relation-to-self, and of evaluating the legitimacy of group claims to expanded recognition in terms of ethically substantial shared horizons of value and conceptions of healthy self-realization. But can this method of avoidance be sustained? I think not. On the one hand, there is a serious risk of foreclosing from theoretical view precisely what theories of recognition were designed to bring into view in the first place: the way in which, even within institutionalized social relations where relevant rules and norms have been structured to overcome unjust subordination, there are still harms felt by individuals and carried by denigrating cultural-symbolic patterns of evaluation. In short, one may suffer recognition harms even within formally egalitarian structures. (2003, p. 533-534)

A terceira é a *crítica da esquiwa das políticas de diferença*. Essa objeção encontra-se diretamente conectada com a presumida terceira vantagem do modelo deontológico da autora que, no seu entendimento, conseguiria se esquivar de tomar como papel das instituições a “estima social”, ou melhor, a estima institucional das diferenças culturais-identitárias de

determinados grupos de pessoas. Para Fraser (2003), o papel das instituições não é de estimar as pessoas, mas sim de criar um justo esquema institucional de “igualdade de oportunidades” para que elas próprias possam perseguir o reconhecimento das suas diferenças culturais, ao longo de uma vida. Fraser (2003) acredita que, no contexto de sociedades pluralistas, seria utópico – e até mesmo moralmente arbitrário – obrigar com base no uso do poder institucional que as pessoas estimassem igualmente uns aos outros nas suas diferenças culturais. Por exemplo, seria autoritário usar o poder das instituições para exigir de alguém como, por exemplo, uma pessoa que tem orgulho da sua heterossexualidade, que estimasse indivíduos homossexuais. Ao passo que o poder institucional pode – e deve - exigir o *respeito* a esses grupos e o respeito ao pluralismo; por outro lado, seria autoritário usar o poder das instituições para obrigar que pessoas profundamente divergidas nas suas concepções de vida boa estimassem umas às outras em todas as instâncias de socialização. Outrossim, se as instituições tomassem para si não somente o papel de arbitrar relações de estima social, como também delas próprias estimarem publicamente as diferenças culturais de determinados grupos, potencialmente haveria o problema do enquadramento das pessoas “estimadas” - novamente, os indivíduos homossexuais como exemplo – em uma identidade fixa e engessada institucionalmente, como se essa fosse sua “autêntica” forma de expressão. Trata-se do *problema da reificação* das identidades pelas instituições, como alerta Fraser (2003). Para não cair nas armadilhas da estima social aplicada às instituições, o modelo deontológico aberto pela autora propõe que, no contexto de sociedades pluralistas, não deveriam ser consideradas normativamente válidas as reivindicações de reconhecimento das diferenças culturais, quando justificadas com base no pretense “direito à estima social” pelas instituições (cf. FRASER, 2003). O que as pessoas teriam direito - e deveriam - legitimamente reivindicar das suas instituições seria um justo esquema de “igualdades de oportunidades” para perseguir a estima social das suas diferenças culturais na sociedade.

As a third advantage, the status model avoids the view that everyone' has an equal right to social esteem. That view is patently untenable, of course, because it renders meaningless the notion of esteem.³² Yet it seems to follow from at least one influential account of recognition in terms of self-realization. In Honneth's account, social esteem is among the intersubjective conditions for undistorted identity-formation, which morality is supposed to protect. It follows that everyone is morally entitled to social esteem. The account of recognition proposed here, in contrast, entails no such *reductio ad absurdum*. What it does entail is that everyone has an

equal right to pursue social esteem under fair conditions of equal opportunity.³³
(FRASER, 2003, p.32)

Na percepção de Zurn (2003), a autora somente teria alcançado essa pretensa vantagem do seu modelo deontológico ao interpretar de forma pouco generosa as propostas teleológicas de Axel Honneth (2003) e Charles Taylor (1991) como dois paradigmas “reificantes”.

In short, only by forcefully misreading any identity model of recognition as an impoverished and jingoistic authenticity model of group valorization can Fraser easily tout the advantages of her preferred status model of recognition. Ironically, Weber’s original status model is a more genuine authenticity model of group recognition: there groups are conceived of as seeking power through the maintenance of differential and hierarchical honor relations vis-à-vis other groups, while enforcing a conformist “style of life” among group members as the price of the perquisites of power. (ZURN, 2003, p.531)

Outrossim, se forem interpretados os trabalhos de Charles Taylor (1994) de forma mais generosa, como argumenta Thompson (2006), seria possível encontrar preocupações similares aos de Fraser quanto aos limites do poder institucional para reconhecer publicamente as diferenças culturais-identitárias das pessoas, as chamadas “políticas de diferença”. Ao passo que a teórica crítica chama atenção para o problema da reificação que potencialmente ronda as políticas de diferença, quando interpretadas como políticas de estima social, Charles Taylor (1994) também leva em consideração a potencialidade da “discriminação” institucional das pessoas, quando determinados grupos são marcados pelas instituições como segunda classe de cidadãos com base em seus traços distintivos. Nas palavras do próprio autor:

The politics of difference is full of denunciations of discrimination and refusals of second-class citizenship. This gives the principle of universal equality a point of entry within the politics of dignity. But once inside, as it were, its demands are hard to assimilate to that politics. For it asks that we give acknowledgment and status to something that is not universally shared. (TAYLOR, 1994, p. 39)

Ao passo que proponentes do modelo teleológico do reconhecimento, como Charles Taylor (1994), não somente também teriam levado devidamente em consideração as políticas de diferença e seus potenciais de discriminação institucional, como também os modelos teleológicos foram capazes de acenar para um outro ponto importante: a prioridade normativa

entre as “políticas de universalização” e as “políticas de diferenças”, como no caso de Taylor (1994). Ao contrário do teórico canadense, o modelo deontológico de Nancy Fraser (2003) parece esquivar-se de modo proposital das “políticas de diferença”, uma vez que teria interpretado essas políticas como políticas de estima institucionalmente dos traços culturais positivos de grupos.

Por fim, a quarta é a *crítica da esquiva jurídico-política*. Sua objeção aponta para uma falta de robustez normativa no modo como a dimensão do direito e da política teriam sido trabalhados no modelo deontológico de Nancy Fraser. Essa crítica se conecta com a presumida quarta vantagem do seu modelo deontológico, que acredita ser mais apropriado não somente para distinguir analiticamente variadas dimensões da justiça social (redistribuição e reconhecimento), como também em entrelaçar essas duas dimensões. No entendimento da filósofa norte-americana, ao passo que sua concepção deontológica teria mais afinidades para compatibilizar dimensões analiticamente distintas de justiça social, por outro lado, teorias teleológicas teriam menos flexibilidade para fazer essas passagens por conta justamente do seu excesso de protagonismo dado para o reconhecimento, como no caso do modelo teleológico honnethiano.

Finally, the status model offers a fourth advantage, of central importance here. By construing misrecognition as a violation of justice, it facilitates the integration of claims for recognition with claims for the redistribution of resources and wealth. Here, in other words, recognition is assigned to the universally binding domain of deontological morality, as is distributive justice. With both categories thus inhabiting a single normative universe, they become commensurable - and potentially subsumable within a common framework. On the self-realization view, in contrast, the prospects for their conceptual integration are dim. That approach, as we saw, treats recognition as an ethical question, which makes it incommensurable with distributive justice. As a result, whoever wishes to endorse both redistribution and recognition seems to risk philosophical schizophrenia. (FRASER, 2003, p.33)

Na medida em que o modelo da autora é mais flexível, no entendimento de Zurn (2003), para lidar com a pluralidade das reivindicações de justiça social dos “novos” movimentos sociais, como no caso das reivindicações por redistribuição econômica e das demandas por reconhecimento em comparação ao modelo teleológico, os críticos também consideram que ainda assim haveria uma falta de robustez teórica no modo como a autora teria trabalhado a dimensão jurídico-política no seu modelo deontológico (cf. FELDMAN, 2008; OLSON,

2008; FORST, 2008; MCCARTHY, 2005; SCHEUERMAN, 2017). Por exemplo, McCarthy (2005) e Scheuerman (2017) consideram que Fraser não teria interpretado a dimensão do direito na sua melhor forma possível⁷⁵. Isso porque a autora teria se referido ao direito de modo meramente “instrumental”, como uma espécie de garantidor das reivindicações de justiça econômicas e culturais da sociedade.

Fraser tends to treat law purely instrumentally, as a guarantor of redistribution and recognition claims, rather than as a mode of social ordering and a dimension of social justice in its own right. The same is true of politics and government, which she also tends to invoke primarily as means for implementing the requirements of justice rather than theorizing political power and state administration themselves. (MCCARTHY, 2005, p. 400)

No que se refere à *política*, ao passo que seu modelo deontológico parece indicar que a paridade de participação seria uma espécie de meio político onde os participantes deliberam as reivindicações econômicas e culturais de justiça social; por outro lado, não se entende de forma clara qual seria o lugar da política, e qual seu significado, no modelo deontológico da autora. Nesse sentido, para Olson (2008), teria faltado no modelo da autora uma caracterização mais precisa da política democrática enquanto uma “terceira dimensão” da justiça. Outrossim, como argumenta Rainer Forst (2007), teria faltado no modelo de Fraser não somente a inserção dessa terceira dimensão, como também o estabelecimento de uma “prioridade normativa” da política democrática em relação às duas outras dimensões (do reconhecimento e da redistribuição). Por certo, pode-se dizer que dentre todas as críticas recebidas ao longo de seus trabalhos, a objeção teórica que Nancy Fraser mais teria se dedicado para responder foi justamente essa. De modo que, em seus trabalhos posteriores de justiça, Fraser (2010) acrescenta essa terceira dimensão da justiça social, qual seja: a representação política.

Somadas as quatro objeções supracitadas, os críticos consideram que a concepção deontológica de reconhecimento originalmente aberta por Nancy Fraser carece de uma interpretação normativa mais robusta acerca (a) da relação entre justiça e bem, (b) da relação entre justiça e psicologia, (c) da relação entre justiça e as políticas de diferença (ou melhor,

⁷⁵ No entendimento de Scheuerman: “On this reading, Fraser fails to move beyond a limited ‘instrumentalist’ view of law, according to which it serves ‘as a vehicle of, and a remedy for, subordination,’ a device used alternately by the powerful or powerless to their advantage (RR, 220). We can describe this as the instrumentalist thesis.” (2017, p.116).

das questões de estima social) e (d) da relação entre justiça e a dimensão jurídico-política. Em cada uma das próximas seções, será argumentado que a teoria deontológica rawlsiana poderia auxiliar o modelo de justiça de Nancy Fraser no preenchimento dessas lacunas.

5.2 REVISITANDO A CRÍTICA DA ESQUIVA DAS QUESTÕES DE BEM

Como visto na seção precedente, a *crítica da esquiva das questões de bem* argumenta que a abordagem deontológica de Nancy Fraser carece de uma teoria normativa mais robusta que não somente fosse capaz de compreender as questões de bem para além das concepções “éticas” de vida boa, ou melhor, para além das “concepções abrangentes de bem” para usar uma terminologia mais rawlsiana (cf. quarto capítulo), como também que pudesse explorar a tensa relação de complementaridade entre justiça e bem nas modernas sociedades democráticas liberais. Como também foi visto, a filósofa norte-americana teria prematuramente se esquivado dessas questões como uma forma de se afastar do problema do autoritarismo: o problema que teorias deontológicas de justiça, ao abrir espaço para a dimensão do reconhecimento, acabem por autorizar o poder institucional para arbitrar questões éticas sobre o que deveria ser considerado uma vida boa, sob o ponto de vista das instituições. Conseqüentemente, essa abertura potencialmente afetaria o valor do pluralismo. Como será trabalhado nesta seção, Rawls não teria problemas em concordar com a intuição original de Nancy Fraser que a abertura em teorias deontológicas de justiça para que as instituições da estrutura básica arbitrassem concepções éticas de bem, poderia afetar o fato do pluralismo razoável; contudo, de modo diferente da autora, o filósofo de Harvard possui uma teoria mais robusta e complexa sobre a relação entre a justiça e o bem. Para Rawls (1999), o que torna uma teoria de justiça de caráter deontológico ou teleológico não é seu mero uso (ou não) das questões de bem, sobretudo, o modo como uma teoria da justiça hierarquiza e justifica a relação entre justiça e bem. Para responder a mencionada objeção recebida pelo modelo de Fraser, nessa seção é argumentado que a abordagem deontológica da teórica crítica poderia encontrar em “justiça como equidade” um aliado para trabalhar a tensa relação entre ambos os conceitos numa concepção deontológica de justiça.

No cenário contemporâneo de teorias da justiça, a distinção entre teorias teleológicas e deontológicas da justiça remete diretamente aos trabalhos de John Rawls (1999). Em sua obra magna, ao distinguir “justiça como equidade” do utilitarismo, o filósofo de Harvard descreve uma “teoria teleológica” como aquela que define o *bem* de forma independente do *correto* e, por sua vez, o *correto* como aquilo que *maximiza* o bem. Por negação, uma “teoria

deontológica” seria definida como “não-teleológica”, ou seja, ela não define o bem de forma independente do correto e, por conseguinte, ela não interpreta o correto como algo em função da maximização do bem:

The last contrast that I shall mention now is that utilitarianism is a teleological theory whereas justice as fairness is not. By definition, then, the latter is a deontological theory, one that either does not specify the good independently from the right, or does not interpret the right as maximizing the good. (RAWLS, 1999, §.6, p.26)

Apesar de uma teoria deontológica da justiça não ser fundamentada numa concepção de bem, seria enganoso concluir disso que ela exclui completamente as questões bem das suas considerações analíticas. Para tanto, já na TJ, John Rawls teria deixado claro que uma teoria deontológica da justiça não somente *não* é completamente avessa às consequências – ou seja, ela não é “antiteleológica” (cf. FREEMAN, 2007) – como também ela aceita que seus fins estejam orientados por aquilo que é normalmente considerado bom na sociedade bem-ordenada.

It should be noted that deontological theories are defined as non-teleological ones, not as views that characterize the rightness of institutions and acts independently from their consequences. All ethical doctrines worth our attention take consequences into account in judging rightness. One which did not would simply be irrational, crazy.) Justice as fairness is a deontological theory in the second way. (RAWLS, 1999, §.6, p.26)

Essa diferenciação entre teorias da justiça teleológicas e deontológicas poderia ser transportada para classificar metodologicamente abordagens do reconhecimento, como faz Nancy Fraser (2003). Por um lado, o “reconhecimento teleológico” poderia ser definido em termos rawlsianos como aquele cujo reconhecimento é justificado como algo bom para as pessoas, de forma independente daquilo que é correto. Por sua vez, a justiça seria justificada como aquilo que maximiza o reconhecimento, como no caso da célebre teoria teleológica da justiça de Axel Honneth (cf. primeiro capítulo). Por outro lado, o modelo do “reconhecimento deontológico” poderia ser caracterizado em termos rawlsianos como não-teleológico em sua fundamentação. Ou seja, esse modelo não justifica o reconhecimento de forma independente

do correto nem interpreta o correto como aquilo que maximiza o reconhecimento, como na concepção de justiça deontológica de Nancy Fraser.

Da distinção analítica entre o correto (o justo) e o bem em teorias da justiça, seguiu-se um amplo conjunto de debates puxados principalmente pelo debate entre liberais e comunitaristas, os quais a referida distinção entre o justo e o bem fora interpretada como uma relação de exclusão e de animosidade entre ambos (FORST, 2002). Ao fazer isso, não somente se perde de vista que justiça e bem representam duas categorias teóricas que orientam a razão prática (cf. KRAUSE, 2005), como também esse debate encaminha as teorias da justiça para falsos dilemas: justiça *ou* bem, direitos e liberdades individuais *ou* valores éticos da comunidade, neutralidade jurídica *ou* integração sociopolítica (cf. FORST, 2002). Por conta desses falsos dilemas, nos escritos de justiça política, John Rawls (2001, 1993) avança a tese da “prioridade do correto sobre o bem”. Ao fazer isso, ele não somente se defende das teses comunitaristas mostrando qual o lugar do bem na sua teoria, como também mostra como essas duas categorias analíticas distintas se complementam em sua teoria deontológica da justiça. Na medida em que existem teorias deontológicas da justiça mais *inflexíveis*, como a de Nancy Fraser (2003), que não se ocupa de forma robusta dessa tensa relação entre justiça e bem; por outro lado, há teorias deontológicas mais *porosas*, como a de John Rawls (2001, 1993), que interpretam a relação entre o correto e o bem de forma mais complexa. Para concepções deontológicas da justiça como a rawlsiana, a “razão prática” se orienta por essas duas categorias analíticas: justiça e bem e, por isso, ambas se mantêm numa relação próxima e bastante conflituosa entre si (cf. KRAUSE, 2005). Uma abordagem deontológica, quando interpretada de forma mais porosa, fornece um arcabouço normativo mais robusto para lidar com as questões de bem e as de justiça. Ao contrario de se esquivar por completo das questões de bem, “justiça como equidade” visa neutralizar avaliações éticas, epistemológicas e morais abrangentes na deliberação dos assuntos essenciais de justiça política, como queria Nancy Fraser (2003).

Em termos rawlsianos, uma teoria deontológica de justiça defende a tese da “prioridade do correto sobre o bem”, como dito (RAWLS, 2001, 1993). A referida nomenclatura já sugere corretamente que a justiça ocupa lugar central em relação ao bem, nessa abordagem. Isso ocorre, uma vez que a ideia de correto ocupa uma posição superior na hierarquia de *fundamentação* da moral. Ou melhor, da própria ideia do correto é extraída a justificação normativa sobre o porquê as instituições da estrutura básica não devem ser orientadas de forma moralmente arbitrária. Disso não segue que uma possível justificação da

justiça como algo bom seria inviável; ao contrário, uma concepção deontológica mais porosa acredita que normalmente os cidadãos democráticos tendem a acomodar uma concepção de justiça política dentro das suas próprias doutrinas abrangentes. Embora uma concepção de bem possa adicionar razões para endossar uma concepção política de justiça – nisso Rawls não veria problemas em concordar - contudo, essa concepção de bem não deve fundamentar uma teoria deontológica da justiça. Tal como na metodologia de Nancy Fraser (2003) que distingue analiticamente as dimensões da redistribuição e do reconhecimento, para depois as reaproximar, a dinâmica da metodologia rawlsiana para tratar dessas questões é similar. Isso porque “justiça como equidade” também se move entre separações analíticas e reaproximações entre justiça e bem. Por que Rawls opera esse movimento? É possível argumentar que seria muito mais simples defender a completa anulação das questões de bem de uma teoria deontológica de justiça, concentrando-se unilateralmente naquilo que é correto, como faz o modelo de Fraser (2003); todavia, para o filósofo de Harvard, essa posição traz um entendimento quimérico da relação entre esses dois conceitos fundamentais que operam na razão prática: como se os julgamentos das questões de bem pudessem ser facilmente anulados das questões de justiça.

É justamente com seus escritos de justiça política que a tese da prioridade do correto sobre o bem adquire seus contornos mais definidos. Isso porque nesses escritos que os conflitos sociais mais intratáveis são profundamente trabalhados, ou seja, os conflitos sociais das pessoas em torno de doutrinas abrangentes. John Rawls (2001, 1993) acredita que dificilmente os cidadãos abririam mão de justificar e argumentar – até mesmo os assuntos essenciais de justiça política - de forma completamente apartada das suas doutrinas abrangentes na sociedade civil e no fórum público. Nesse sentido, uma teoria deontológica da justiça deveria levar mais seriamente em conta a tensa relação entre justiça e bem, como uma tensão imanente da razão prática (cf. KRAUSE, 2005).

Haveria dois possíveis modos de apresentar a mencionada tese da prioridade do justo sobre o bem, cada uma delas se refere especificamente a um problema. A primeira problemática toca na pergunta sobre como inserir ideias de bem dentro da concepção de “justiça como equidade” sem com isso afetar sua fundamentação de raiz deontológica. Nas palavras do próprio autor:

How can justice as fairness even use ideas of the good without making claims about the truth of this or that comprehensive doctrine in ways incompatible with political liberalism?” (RAWLS, 2005, p. 174).

Com base nessa pergunta, cabe investigar como ideias de bem poderiam ser utilizadas nos diferentes momentos da deliberação da justiça - com destaque ao processo de deliberação dos princípios de justiça: a posição original - sem que a fundamentação de “justiça como equidade” deixasse de ser *freestanding*, mantendo sua fundamentação independente das doutrinas abrangentes. Em resposta a esse problema, a chamada “tese geral” da prioridade do justo sobre o bem assume que as ideias e os papéis de bem utilizados numa concepção deontológica da justiça devem ser fundamentados em ideias “políticas” (RAWLS, 1993). Para tanto, duas condições precisam ser supridas. *Primeiro*, as ideias de bem utilizadas no processo de deliberação dos princípios de justiça – a posição original - não devem ser fundamentadas em doutrinas abrangentes, mas nos interesses mais fundamentais das pessoas em desenvolver e exercer suas faculdades morais, ao longo de uma vida (cf. terceiro capítulo). *Segundo*, as ideias de bem utilizadas por uma teoria deontológica da justiça devem ser capazes de serem compartilhadas por todos os cidadãos na condição de pessoas livres e iguais na sociedade bem-ordenada. Quando interpretada nesses termos, uma abordagem deontológica do reconhecimento pode ser apresentada em termos rawlsianos como aquela que prioriza o correto sobre o bem, e não se esquia por completo de orientar essa tensa relação. Isso significa dizer que a dimensão do reconhecimento institucional deve ser capaz de ser justificado de forma independente de doutrinas abrangentes (*freestanding*), com base numa concepção de justiça política que possa ser compartilhada por todos os cidadãos na condição de pessoas livres e iguais.

O segundo problema endereçado pela tese da prioridade do justo sobre o bem é saber como os princípios de justiça, que já foram deliberados e escolhidos na posição original, limitariam os modos de vida. Para tanto, a “tese particular” da prioridade do justo sobre o bem assume que os princípios de justiça colocam restrições às escolhas das pessoas quanto aos seus planos de vida e suas concepções de vida boa (RAWLS, 1993). Não obstante, a concepção de “justiça como equidade” tenta manter-se mais aberta possível ao fato do pluralismo razoável, ou melhor, ao fato que as pessoas possam endossar suas doutrinas abrangentes e concepção de bem de forma razoável (cf. quarto capítulo). A teoria deontológica rawlsiana acredita que as instituições da estrutura básica devem ser justas para com as pessoas, e não com suas concepções de bem. Isso significa que sua concepção de justiça não está preocupada em fornecer um padrão normativo para descrever e avaliar diretamente a qualidade dos modos de vida, como na teoria honnethiana. De forma mais

limitada, como na intuição original do modelo de justiça de Nancy Fraser, John Rawls acredita que uma teoria deontológica da justiça deve fornecer fundamentalmente um padrão normativo para avaliar a estrutura básica da sociedade. Ou melhor, como suas principais instituições devem estar organizadas para garantir condições de possibilidade para que os interesses mais fundamentais das pessoas em desenvolver e exercer suas faculdades morais possam ser efetivamente avançados, ao longo de uma vida.

5.3 REVISITANDO A CRÍTICA DA ESQUIVA DA PSICOLOGIA

Como visto na primeira seção, a *crítica da esquiva da psicologia* se refere diretamente à presumida segunda vantagem do modelo de Nancy Fraser em se afastar do “problema do psicologismo”. Ou melhor, o problema que teorias da justiça, ao interpretar a dimensão do reconhecimento com base na psicologia dos agentes, acabariam por deslocar o *objeto* da justiça da investigação externa do modo como as instituições encontram-se estruturadas, indo em direção a uma análise da estrutura interna dos seus agentes (sua psicologia). Ao passo que teorias teleológicas da justiça são normalmente construídas com base nos pressupostos ético-psicológicos da formação identitária das pessoas, e isso no entendimento de Zurn (2003) representa um de seus avanços teóricos; ao contrário, o modelo deontológico de justiça de Nancy Fraser (2003) teria precocemente optado pela total exclusão da psicologia, colocando em seu lugar a “sociologia”. Para responder a crítica da esquiva da psicologia, nessa seção é argumentado que a teoria rawlsiana poderia ser uma aliada teórica de Fraser para adequar os pressupostos da psicologia moral em teorias deontológicas da justiça, mantendo como seu objeto as instituições da estrutura básica e, com isso, sem cair no problema do psicologismo que aponta a intuição original da autora.

É possível notar que o fantasma do psicologismo ronda não somente o paradigma teleológico como também o deontológico em teorias da justiça. Por um lado, corre-se o risco constante do *excesso* de psicologização ao se mergulhar com profundidade nas dinâmicas de formação e deformação da identidade dos indivíduos. Por outro lado, ao tentar adquirir independência normativa das experiências de reconhecimento recíproco, pode-se severamente *desidratar* os componentes psicológicos em teorias da justiça. Inclusive, de componentes que forneceriam suporte para uma concepção deontológica da justiça. Entre o excesso e a falta de psicologia duas perguntas devem ser feitas. Primeiro, *quão dependente da psicologia deve ser uma abordagem do reconhecimento?* Se a resposta for positiva, segue-se para a segunda pergunta: *que tipo de psicologia?*

Uma resposta à pergunta inicial pode ser encontrada quando analisados os argumentos do modelo normativo de Nancy Fraser (2003) em favor da completa esquivia da psicologia em teorias deontológicas da justiça. Nesse sentido, uma teoria deontológica deveria ser “antipsicológica” (cf. THOMPSON, 2006; ZURN, 2003). Para sustentar essa posição mais radical, a autora apresenta três objeções ao psicologismo do modelo teleológico honnethiano. Se as críticas de Fraser estiverem corretas, então, é possível afirmar que sua tese da completa independência normativa entre teorias de justiça sensíveis à dimensão do reconhecimento e o psicologia não somente seria válida, como também desejável; caso contrário, se Fraser estiver errada, resta dar um passo adiante na investigação, e questionar o quanto uma teoria (deontológica) da justiça aberta para a dimensão do reconhecimento seria dependente da psicologia, mais ainda, em qual forma de psicologia deveria estar apoiada (THOMPSON, 2006).

A primeira objeção de Nancy Fraser (2003) ao uso da psicologia em teorias da justiça argumenta que uma abordagem psicológica prenderia a dimensão do reconhecimento às “experiências” particulares dos indivíduos. Em seu entendimento, teorias formuladas nesses termos – como no caso da honnethiana – potencialmente ocultariam a dinâmica estrutural dos fenômenos, ou melhor, as ordens sociais institucionalizadas que criam posições sociais moralmente arbitrárias entre as pessoas. Para Fraser (2003), se o foco das teorias da justiça estiver nas experiências particulares dos indivíduos, e não nas instituições, então caberia a elas uma investigação interna da existência de autorrelações positivas nas pessoas (como o autorrespeito, a autoestima e autoconfiança) ou negativas (como as patologias). Uma concepção de justiça formulada dessa maneira não encontraria boas razões *objetivas* e *externas* para condenar os fenômenos de “não-reconhecimento” no nível institucional. Mais ainda, esse modo psicológico deslocaria a atenção das desigualdades de status social para uma dinâmica entre agentes: *ofensores* e *ofendidos* (cf. FRASER, 2003). Há alguns problemas com isso. Primeiro, essa dinâmica assumiria que os indivíduos envolvidos nas relações de reconhecimento aceitariam facilmente seus papéis de agressores e vítimas de modo imediato; contudo, a realidade parece mostrar-se mais complexa do que isso. Segundo, Fraser (2003) teme que esse modo de formular o problema possa conduzir as teorias da justiça para uma tendência à culpabilização dos agressores ou vitimização dos indivíduos, retirando de rota as estruturas sociais que dão legitimidade a esses atos ou, pior, que impedem que os sofrimentos dos vitimizados possam ser articulados publicamente na esfera pública por uma linguagem de justiça. Pode-se perguntar se Fraser estaria correta ou não na sua avaliação. Para Thompson

(2006), a autora norte-americana estaria parcialmente correta. Fraser (2003) acerta ao descrever os limites que abordagens psicológicas podem chegar ao concentrar-se nas experiências internas dos agentes em questões institucionais; todavia, ela estaria errada ao concluir disso que teorias da justiça sensíveis à dimensão do reconhecimento deveriam necessariamente abandonar a psicologia. Contra Fraser, Thompson (2006) argumenta que os elementos psicológicos por si mesmos não representam o problema, sobretudo, o problema encontra-se no seu “mal-uso” pela teoria. A título de exemplo, a teoria da justiça de John Rawls (2001, 1999, 1993) poderia representar um paradigma normativo que conseguiria compatibilizar justiça e psicologia moral (cf. terceiro capítulo).

A segunda crítica de Fraser (2003) ao uso da psicologia em teorias de justiça argumenta que tornaria a dimensão do reconhecimento deveras dependente da psicologia não somente em termos empíricos, i.e., da existência ou não de pessoas que se referem a si mesmas como vitimizadas e opressoras, como também tornaria a dimensão do reconhecimento dependente do vocabulário da própria psicologia. Esse vocabulário se concentra terminologicamente na gramática da formação e deformação da identidade, ocultando a gramática das desigualdades sociais. Para Fraser (2003), no lugar da psicologia e seu foco na formação e deformação identitária, uma concepção de justiça deontológica melhor se encaixaria com a “sociologia”. Ao passo que o vocabulário da psicologia estaria dependente do aparato de verificação interna dos agentes - algo muito dificultoso em ser realizável institucionalmente - por sua vez, seria mais realisticamente praticável dar prioridade às manifestações *externas* das desigualdades sociais, bem como da verificação *pública* dos impedimentos institucionais que afetariam as pessoas. Para tanto, Fraser (2003) teria se afastado propositadamente da psicologia e retornado para a sociologia, resgatando a concepção de “status” de Weber e Durkheim.

Para ela, o vocabulário de status da sociologia conseguiria trabalhar de maneira melhor as dinâmicas de reconhecimento nas modernas sociedades. Outrossim, a sociologia partiria do pressuposto que as sociedades modernas são pluralistas, ou seja, marcadas pelo contínuo conflito de diferenciação social. E isso não é necessariamente visto como um aspecto negativo. Em sociedades pluralistas correm em paralelo várias dinâmicas de interação cujos indivíduos e seus grupos se distinguem entre si não somente no plano da cultura, como também na economia. Essas dinâmicas de diferenciação social se convertem em problemas de justiça quando há uma situação objetiva - e publicamente visível - de subordinação institucional de status que possa ser justificada como uma forma de desrespeito ao seu

princípio da paridade de participação (cf. primeiro capítulo). Ao redirecionar a investigação da psicologia da “identidade” para a categoria sociológica de “status”, Fraser (2003) acredita ter formulado uma concepção normativa capaz de contornar o psicologismo. Contudo, algumas arestas teriam ficado em aberto. Por exemplo, alguns autores questionam o quanto a teoria social de Nancy Fraser seria o suficiente complexa e bem-sucedida para lidar com as modernas sociedades democráticas liberais. Ao comparar a teoria social da autora com a de Habermas, por exemplo, McCarthy (2005) argumenta que haveria uma estranha lacuna na teoria social de Nancy Fraser. Isso porque ela negligencia largamente a dimensão jurídico-política do direito. Já Thompson (2006) e Zurn (2003) argumentam que seria ilusório acreditar que o afastamento da psicologia em favor da sociologia poderia isolar seu modelo normativo dos pressupostos básicos dela (a psicologia). Thompson (2006) comenta, por exemplo, que há múltiplos aspectos da psicologia humana que uma teoria social também precisa se apoiar como, por exemplo, o fato que: (a) que seres humanos são criaturas sociais, (b) que necessitam uns dos outros para satisfazer suas necessidades emocionais, (c) que somente são capazes de valorizar a si mesmos quando valorizados pelos outros, etc. Até mesmo a sociologia de Weber, como argumenta Zurn (2003), não descarta uma análise mais refinada da psicologia humana.

No que se refere aos trabalhos de John Rawls, o filósofo de Harvard não teria problemas em concordar com a intuição original de Nancy Fraser (2003) que teorias da justiça deveriam limitar seu “objeto” diretamente para as instituições da estrutura básica, e somente indiretamente os indivíduos (cf. RAWLS, 2001, 1999, 1993). Contudo, ao contrário da teórica crítica que justifica a delimitação do objeto da justiça como uma forma de se esquivar da psicologia, Rawls justifica sua limitação com base no grande poder de penetração da estrutura básica da sociedade no modo como as pessoas se socializam em suas mais diversas formas de interação (cf. terceiro capítulo). Mais ainda, ao contrário da autora que acredita que, para uma concepção deontológica da justiça ser objetiva e institucional, ela deveria necessariamente se desprender da psicologia indo em direção à sociologia, a teoria rawlsiana não descarta nem um nem outro. Como visto nos capítulos anteriores, “justiça como equidade” parte dos pressupostos basilares não somente da sociologia política (cf. quarto capítulo), como também da psicologia humana (cf. terceiro capítulo). Para Rawls (2001, 1999, 1993), uma teoria deontológica da justiça deveria ser normativamente formulada junto com o corpo de fatos mais gerais da sociologia política e da psicologia, e não apartados delas.

Por fim, a terceira crítica de Nancy Fraser (2003) ao uso da psicologia em teorias da justiça argumenta que uma formulação psicológica da dimensão do reconhecimento potencialmente corre o risco de “sectarismo”. Isto é, de acreditar que seja papel das instituições formular um padrão universal de vida boa – entendido como um padrão ético de bem - que orientasse a vida das pessoas. Ao colocar-se esse papel de avaliar questões éticas, essas concepções cairiam potencialmente no problema do “autoritarismo” (FRASER, 2003). Isso porque essas concepções autorizariam que o poder institucional fosse utilizado para implementar ou julgar formas de vida com base num padrão formal de vida boa (ético). Entendido nesses termos, o “sectarismo” seria uma ameaça real para o pluralismo das sociedades modernas, haja vista que as instituições estariam autorizadas para julgar e escolher padrões de vida boa que deveriam ser endossadas pelas pessoas. Para salvaguardar o pluralismo das sociedades modernas – e evitar o problema do autoritarismo – a proposta deontológica da autora acredita que as instituições devem abster-se de efetuar juízos éticos dos padrões de uma vida boa. Essa tarefa deveria ser deixada para os próprios indivíduos, e não para o aparato institucional. Caberiam às instituições, portanto, limitar seu “papel” de atuação. Ao contrário da teoria teleológica de justiça honnethiana, por exemplo, que coloca para si a função de descrever normativamente o padrão formal de vida boa das modernas sociedades liberais (cf. primeiro capítulo), a concepção deontológica de justiça da autora esquiva-se de adentrar nessas questões.

É possível identificar alguns problemas na tese do sectarismo. Por exemplo, sua concepção deontológica de justiça carece de uma interpretação mais robusta não somente do que entende por bem, assim como da sua relação com a justiça, como visto na seção anterior. Quando Fraser (2003) formula o problema do sectarismo, a filósofa parece ter em mente o que “justiça como equidade” interpreta como uma “doutrina abrangente” e uma “concepção de bem” (cf. RAWLS, 2001, 1993). Como visto, uma doutrina abrangente representa um sistema mais ou menos ordenado de crenças composto por aspectos: éticos, morais, religiosos, etc. (cf. quarto capítulo). John Rawls certamente não teria problemas em concordar com Nancy Fraser (2003) que o modo como a estrutura básica está organizada deve ser capaz de ser justificada de forma independente de doutrinas abrangentes. Ou seja, sua fundamentação deve ser *freestanding*. Quando interpretado o bem em termos de doutrinas abrangentes, pode-se dizer que “justiça como equidade” também está preocupada em não cair no problema do sectarismo institucional. Outrossim, o mesmo poderia ser dito do problema do paternalismo. A teoria deontológica rawlsiana não teria problemas em concordar com a autora que as

instituições da estrutura básica deveriam abster-se ao máximo do papel de formular um padrão ordenado de fins abrangentes sobre o que constitui uma vida boa, em termos rawlsianos uma concepção abrangente de bem (cf. RAWLS, 1999). Contudo, de modo distinto de Nancy Fraser (2003) que não distingue internamente os vários níveis que podem ser compreendidas e trabalhadas as questões de bem, John Rawls (1999) é bastante cuidadoso em distinguir uma “concepção fraca” e “uma concepção forte” de bem. Ao passo que as instituições devem abster-se de se orientar por concepções fortes de bem, ou seja, por padrões ordenados de fins abrangentes que orientam os planos de vida das pessoas (cf. quarto capítulo); não obstante, a teoria deontológica de justiça rawlsiana reconhece certo grau de dependência das ideias de bem. Por exemplo, uma concepção fraca de bem - como no caso dos “bem-primários” - representam os recursos necessários para que a estrutura formal de uma vida boa – um “plano de vida” - pudesse ser efetivamente perseguido pelas pessoas na TJ, independentemente dos conteúdos de suas concepções abrangentes de bem (RAWLS, 1999). Quando a estrutura básica da sociedade se apropria de uma concepção fraca de bem, Rawls (1999) acredita que ela não cairia no risco do autoritarismo que preocupa Fraser (2003). Isso porque as instituições da estrutura básica não estariam se orientando por aquilo que as pessoas efetivamente acreditam ser uma concepção abrangente de vida boa, mas sim estaria descrevendo normativamente somente a estrutura formal de um plano de vida racional, ao menos na TJ.

Tendo em vista que uma teoria deontológica da justiça pode estar alinhada com a psicologia e, portanto, não seria necessariamente avessa a ela como acreditava Nancy Fraser (2003), então se pode caminhar para o próximo passo da investigação: afinal, *qual tipo de psicologia?* Com base em “justiça como equidade”, um primeiro ponto é argumentar que não se trata da psicologia enquanto ciência da natureza e do comportamento humano, sobretudo, trata-se do seu “uso filosófico” para descrever os fatos mais gerais da psicologia humana (RAWLS, 2001). Um segundo ponto é que esse conjunto de fatos gerais da psicologia humana faria parte da descrição de uma “concepção normativa de pessoa”, e não de uma descrição empírica das disposições e atitudes dos indivíduos (RAWLS, 2001). Por fim, há ainda um terceiro ponto. Trata-se de uma investigação normativa de como normalmente as pessoas desenvolvem e exercem suas faculdades morais dentro de um cenário de instituições justas, ou seja, na “sociedade bem-ordenada” (RAWLS, 2001). Somadas essas observações, John Rawls (2001) acredita que uma teoria deontológica da justiça não necessariamente

precisa esquivar-se completamente do uso da psicologia humana, mas sim pode estar alinhada a ela base no uso “normativo-filosófico”, e não em seu uso empírico e científico.

Com base nisso, teorias deontológicas e teleológicas da justiça poderiam ser distinguidas com base no *uso* da psicologia. Se, por um lado, abordagens teleológicas normalmente preferem um uso mais “ético-psicológico” da psicologia, por outro, abordagens deontológicas se aproximam mais do uso da “psicologia moral” para analisar como as faculdades morais das pessoas normalmente tendem a ser desenvolvidas e exercidas em contextos institucionais justos, como no caso da teoria rawlsiana.

5.4 REVISITANDO A CRÍTICA DA ESQUIVA DAS POLÍTICAS DE DIFERENÇA

Como visto na primeira seção desse capítulo, a *crítica da esQUIVA das políticas de diferença* remete diretamente à presumida terceira vantagem do modelo deontológico de Nancy Fraser (2003) que, no seu entendimento, conseguiria esquivar-se do problema da reificação que potencialmente ronda as políticas de diferença quando interpretadas como políticas de estima institucional. Ao tomar para si o papel de estimar as diferenças culturais e identitárias de determinados grupos, Fraser (2003) acredita que as instituições correriam o risco de fixar publicamente um padrão cultural-identitário para eles, o chamado problema da reificação. Para desviar desse risco, o modelo deontológico de justiça da autora se afasta propositadamente dessas políticas institucionais, preferindo optar por políticas de “igualdade de oportunidades” (FRASER, 2003). No contexto de sociedades pluralistas seria não somente mais justo, como também politicamente praticável que as instituições se concentrassem em criar um esquema equitativo de oportunidades que permitisse às próprias pessoas perseguir estima das suas particularidades identitárias, ao longo de uma vida.

Certamente, Nancy Fraser poderia encontrar na teoria deontológica da justiça de John Rawls um aliado teórico para seu projeto normativo. Isso porque o filósofo de Harvard não teria problemas em compartilhar do ceticismo da autora quanto às políticas de diferença quando interpretadas como políticas de estima institucional. Para além do possível problema da reificação anteriormente mencionado, “justiça como equidade” poderia acrescentar duas outras razões para evitar políticas institucionais de estima. *Primeiro*, o próprio fato do pluralismo razoável como marco distintivo e permanente das sociedades democráticas liberais colocaria limites ao politicamente praticável nas questões de reconhecimento institucional (cf. quarto capítulo). Dado que, no contexto de sociedades pluralistas, existem e competem entre si uma grande variedade de padrões de estima fundamentados em doutrinas abrangentes

distintas, segue-se que a escolha de uma única métrica de estima institucional viria às custas do descarte arbitrário das outras. *Segundo*, ao tomar para si a tarefa de avaliar aquilo que deve ser estimado institucionalmente (ou não), as instituições da estrutura básica correriam o risco de fundamentar e justificar suas escolhas com base em doutrinas abrangentes, deixando de ser *freestanding*. Ao contrário de escolher uma única métrica de estima social para orientar a estrutura básica da sociedade, instituições justas preferem concentrar-se na garantia efetiva de condições de possibilidade para que distintas formas de estima social possam coexistir ao mesmo tempo. Ao fazer isso, as instituições da estrutura básica deixariam para as próprias pessoas a tarefa de escolher e julgar quais os padrões de estima seriam os mais apropriados para orientar seus planos de vida, ao longo de uma vida.

Como visto no terceiro capítulo, desde os escritos da TJ, a teoria deontológica da justiça rawlsiana se preocupa com a fundamental importância da estima social – e da autoestima – não somente para a realização do próprio bem das pessoas, como também para a estabilidade do sistema de cooperação social. Apesar de uma sociedade bem-ordenada não poder garantir diretamente a cada um de seus membros o “direito” à estima institucional, como muito bem destaca Nancy Fraser (2003), ainda assim, as instituições da estrutura básica poderiam promover condições de possibilidade institucionais para que uma ampla variedade de formas de vida e de associações pudessem existir concomitantemente em sociedades pluralistas. Na contestada Parte III da TJ, John Rawls (1999) argumenta que normalmente em algumas dessas formas variadas de associação as pessoas poderiam encontrar o reconhecimento social necessário para florescer sua autoestima (cf. terceiro capítulo).

Por certo, “justiça como equidade” assume também que pessoas diretamente afetadas por contingências providas de má-sorte e loteria natural teriam menos chances em serem estimadas em comparação as outras. Como destacam os intérpretes rawlsianos Erin Kelly (2017) e Tommie Shelby (2016), muito embora não seja possível anular de antemão as contingências de sorte bruta e loteria natural na vida das pessoas, uma estruturação institucional justa pode atuar para que os “efeitos” dessas contingências não fossem tamanhos a ponto de afetarem substancialmente os prospectos das pessoas, ao longo de uma vida.

On this interpretation of fair equality of opportunity, all members of society must enjoy, and believe they enjoy, open access to positions — where this spirit of openness is itself influential in shaping and reshaping the background culture. (KELLY, 2017, p.89)

Nesse sentido, o modelo deontológico rawlsiano não somente concordaria com Nancy Fraser quanto às políticas de igualdade de oportunidade, como também, ao assumir que as expectativas de estima social - e de autoestima - são elementos importantes para o desenvolvimento e exercício de um plano racional de vida (Parte III da TJ), por conseguinte, as instituições da estrutura básica deveriam encontrar algum modo de fornecer as bases sociais para que as pessoas tivessem chances efetivas de perseguir essas expectativas, ao longo de uma vida. Embora não seja politicamente praticável – nem desejável – que as instituições da estrutura básica estimassem diretamente as particularidades das pessoas, elas poderiam garantir as condições de possibilidade institucionais para uma sociedade pluralista, ou seja, uma sociedade onde coexistem uma pluralidade de padrões de estima social sustentados pelas pessoas na sociedade civil. O melhor modo de garantir as possibilidades de estima social, portanto, é aprofundar o pluralismo.

5.5 REVISITANDO A CRÍTICA DA ESQUIVA JURÍDICO-POLÍTICA

Tal como apresentado na primeira seção deste capítulo, a *crítica da esquiva jurídico-política* objeta que, embora a concepção deontológica de justiça de Nancy Fraser seja virtuosa em sua divisão analítica e descrição das relações de complementaridade entre a dimensão do reconhecimento e da redistribuição, ainda assim, teria faltado ao seu modelo maior robustez teórica para descrever uma terceira dimensão da justiça, qual seja: a dimensão jurídico-política. Nesse sentido, mesmo que seus críticos tenham concordado com a quarta vantagem do modelo deontológico da autora em melhor distinguir e comensurar dimensões distintas da justiça social, ainda assim, teria faltado aos trabalhos de Fraser um esclarecimento mais profuso da dimensão jurídico-política no contexto de sociedades democráticas (cf. SCHEUERMAN, 2017; FORST, 2008; MCCARTHY, 2005; ZURN, 2003).

Decerto, uma ideia subjacente de democracia atravessa todos os trabalhos de Nancy Fraser, e isso não pode ser negado, como comenta Kevin Olson (2008). Seus escritos não somente partem do contexto das sociedades democráticas liberais – mesmo que em constante tensão com as prerrogativas de uma ordem social capitalista - como também seu modelo normativo se encontra endereçado para as reivindicações dos movimentos sociais no contexto de sociedades democráticas liberais. Mesmo que uma ideia de democracia seja subjacente em seus trabalhos, a filósofa reconhece generosamente as mencionadas insuficiências analíticas e, por conta disso, em seus trabalhos posteriores passa a destacar a “representação política” como a terceira dimensão da justiça social.

Revising my previous account of the "what" of justice, I introduce a third, *political* dimension alongside the economic and cultural dimensions I foreground earlier. Analytically distinct from redistribution and recognition, *representation* serves in part to account for "ordinary-political injustices," which arise internally, within bounded political communities, when skewed decision rules compromise the political voice of some who are already counted as members, impairing their ability to participate as peers in social interaction. This revision enriches our understanding of the "what" of justice, while also remedying a lacuna in my previous theory, which failed to appreciate the relative autonomy of inequities rooted in the political constitution of society, as opposed to the economic structure or the status order. (FRASER, 2010, p.6)

Uma vez adicionada uma terceira dimensão ao seu modelo deontológico, cabe perguntar qual seria seu estatuto em comparação às outras dimensões da justiça: o reconhecimento e a redistribuição. Para tanto, Fraser (2008) deseja evitar o reducionismo político de sua concepção normativa de justiça, o que ela designa de “politicismo” em referência à primazia da política defendida por Rainer Forst (2007). Mesmo que queira evitar o reducionismo político, a autora concorda que a dimensão política parece ter certa peculiaridade em relação às outras duas dimensões da justiça⁷⁶. Isso ocorre, pois, a dimensão política aponta e atua em uma espécie de “meta-nível” (FRASER, 2010), onde se discute o escopo e o enquadramento de “quem” está autorizado para participar em condição de paridade nas questões que tocam o conteúdo daquilo que será deliberado e reivindicado como justo: o “o que” da justiça.

The third dimension of justice is the political. Of course, distribution and recognition are themselves political in the sense of being contested and power-laden; and they have usually been seen as requiring adjudication by the state. But I mean political in a more specific, constitutive sense, which concerns the scope of the state's jurisdiction and the decision rules by which it structures contestation. The political in this sense furnishes the stage on which struggles over distribution and recognition are played out. Establishing criteria of social belonging, and thus determining who counts as a member, *the political dimension of justice specifies the reach of those other dimensions: it tells us who is included in, and who excluded from, the circle of those entitled to a just distribution and reciprocal recognition.* Establishing decision

⁷⁶ Ao contrário do que acredita Fraser (2008), Rainer Forst (2008) não cairia no problema do reducionismo político. Isso porque sua terceira dimensão prioritária é aquela do “poder”, e não da “política”. Sua tridimensionalidade da justiça social poderia ser apresentada, portanto, nos seguintes termos: reconhecimento, redistribuição e *poder*.

rules, the political dimension likewise sets the procedures for staging and resolving contests in both the economic and the cultural dimensions: it tells us not only who can make claims for redistribution and recognition, but also how such claims are to be mooted and adjudicated. (FRASER, 2010, p.17, *itálicos meus*)

Mesmo que Nancy Fraser se esquivar em atribuir prioridade normativa à dimensão da representação política, sua concepção de justiça fora obrigada a assumir certa peculiaridade da dimensão da representação política em comparação ao reconhecimento e à redistribuição.

Ao passo que Fraser está correta em assumir que nem todas as reivindicações de justiça são demandas necessariamente por representação política – por exemplo, o conteúdo reivindicado pelos movimentos sociais pode ser estritamente justificado como demandas por reconhecimento cultural ou redistribuição econômica – não obstante, Rainer Forst (2008, 2007) está correto em apontar que seria necessário estabelecer algum grau de *prioridade normativa* entre reconhecimento, redistribuição e política. Quando interpretado nesses termos, a presente tese acredita que os trabalhos de John Rawls poderiam ser utilizados para contribuir diretamente com a concepção deontológica de Nancy Fraser. Por um lado, o teórico de Harvard conseguiria manter a intuição original da autora ao argumentar que uma teoria deontológica da justiça não deveria ser politicamente reducionista. Ou seja, uma teoria deontológica da justiça não deveria estar restringida às questões de representação política, por mais fundamentais que elas sejam. Isso porque esse reducionismo acabaria por negligenciar outras dimensões da justiça também importantes como, por exemplo, a dimensão da redistribuição econômica e do reconhecimento cultural-identitário. Embora essas duas outras dimensões também sejam relevantes, por outro lado, não seria possível discordar de Forst (2008) que a dimensão da representação política possui certa prioridade normativa em relação às demais. Para destacar essa prioridade, por exemplo, nos seus escritos de justiça política John Rawls (2001, 1993) defende a importância de que, ao menos, o valor equitativo das liberdades políticas tenham certa primazia em “justiça como equidade”. Aqui, a prioridade normativa rawlsiana deve ser interpretada não como uma relação de exclusão (como parece ser a preocupação de Fraser), mas como uma relação de “prioridade lexicográfica” que coloca uma *ordenação normativa* entre dimensões da justiça igualmente importantes, mas, que de alguma maneira, precisam guardar uma relação de ordenação entre si. Com base na ideia de prioridade lexicográfica rawlsiana, seria possível mostrar que a política, de fato como defende Rainer Forst (2008), possui certa primazia normativa em relação à redistribuição-econômica e

ao reconhecimento do status cultural-identitário, sem com isso cair no problema do reducionismo político que tanto preocupa Nancy Fraser.

Antes de trabalhar a prioridade lexicográfica rawlsiana nos próximos parágrafos, é necessário voltar à objeção recebida por Fraser acerca da insuficiência do seu modelo deontológico de justiça para tratar do *direito* (cf. MCCARTHY, 2005), mostrando como a teoria rawlsiana poderia auxiliar a inseri-lo numa concepção deontológica de justiça sem se tornar “legalista” ou “moralista”, isto é, reduzindo a justiça puramente ao debate sobre a distribuição de um conjunto fundamental de direitos e liberdades individuais (cf. SCHEUERMAN, 2017). Rawls não teria problemas em concordar com McCarthy (2005) que o direito não é mero instrumento “garantidor” de direitos e liberdades. Para ser entendido na sua melhor forma possível, o direito deve ser interpretado como uma ordem social profusa que constitui e atravessa de forma pervasiva toda a estruturação básica da sociedade (cf. terceiro capítulo). Ou seja, de modo similar a Habermas (2020), o direito não representa uma “esfera” de socialização separada das outras, mas uma ordem social que atravessa todo o principal conjunto de instituições sociais, econômicas, políticas e arranjos familiares da estrutura básica que influenciam direta e indiretamente o modo como as pessoas se socializam (cf. terceiro capítulo). Quando interpretado nesses termos, o direito seria uma espécie de instância que não somente regulamenta estrategicamente a estrutura jurídico-político da sociedade, distribuindo os benefícios e os encargos do sistema de cooperação social entre as pessoas, como também se trata de uma instância emancipadora que permite orientar e realizar relações justas entre as pessoas: a ideia de uma sociedade bem-ordenada, ao longo de gerações.

Ao conseguir inserir o direito numa concepção deontológica de justiça sem se tornar “moralista” ou “legalista” como parece ser a preocupação de Fraser, é possível retornar para a discussão da prioridade normativa da política levantada por Forst (2008). Nesse caso em específico, a tese acredita que a teoria rawlsiana poderia contribuir com o modelo de justiça de Fraser em dois pontos. *Primeiro*, “justiça como equidade” não cairia no já mencionado problema do reducionismo político. *Segundo*, o modelo rawlsiano conseguiria dar conta da crítica de Forst (2008), mostrando que seria possível estabelecer uma relação de prioridade normativa entre redistribuição, reconhecimento e representação política, sem com isso entender essa prioridade como uma forma de reduzir uma dimensão à outra. Para conectar esses dois pontos faz-se necessário voltar atrás para explicar o modelo de fundamentação normativa rawlsiano.

A teoria de justiça de John Rawls não cairia no reducionismo político, pois, as três dimensões da justiça social mencionadas por Nancy Fraser seriam caudatárias da mesma fonte de validade normativa, qual seja: a ideia de igualdade democrática. No entendimento de Daniels (2003), Vita (2007) e Van Platz (2020), a “igualdade democrática” representa o *conjunto* da realização de todas as dimensões que perpassam os princípios de justiça, e não somente a realização de um único princípio como, por exemplo, somente o princípio de diferença (e, respectivamente, sua dimensão redistributiva). Para tanto, é interessante relembrar os dois princípios:

- a. Each person has the same infeasible claim to a fully adequate scheme of equal basic liberties, which scheme is compatible with the same scheme of liberties for all; and in this scheme the equal political liberties, and only those liberties, are to be guaranteed their fair value.
- b. Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be to the greatest benefit of the least-advantaged members of society (Rawls, 1993, p. 5- 6).

Quando interpretado nesses termos, as três dimensões da justiça social somente seriam realizadas em conjunto, e não de forma isolada. No caso da dimensão do reconhecimento, por exemplo, mesmo que haja um bem-primário peculiar – as chamadas “bases sociais do autorrespeito” - que realiza a mencionada dimensão do reconhecimento (através do reconhecimento público institucional do status de cidadania igualitária das pessoas); contudo, seria enganoso acreditar que, por si mesmo, esse bem-primário seria suficiente para realizar a ideia de igualdade democrática de Rawls. Isso porque as bases sociais do autorrespeito precisam se conectar com o restante das dimensões de “justiça como equidade”, por exemplo, com a garantia de direitos e liberdades fundamentais, com renda e riqueza, etc. No caso da dimensão da redistribuição, por exemplo, embora as necessidades econômicas-materiais das pessoas sejam satisfeitas com o segundo princípio de justiça - em particular, orientando a distribuição do bem-primário da renda e riqueza – ainda assim, Rawls (2001, 1993) teria percebido que, quando as desigualdades socioeconômicas alcançam um excessivo patamar de concentração, elas afetariam diretamente aquilo que entende como o “valor equitativo das liberdades políticas”. Ou seja, desigualdades econômicas excessivas potencialmente afetam a possibilidade de real usufruto dos direitos e das liberdades políticas, tornando-se um

empecilho para a possibilidade de participação dos cidadãos nas deliberações e escolhas que orientam as instituições da estrutura básica como livres e iguais (o que Fraser chamaria de paridade de participação). Portanto, a teoria deontológica rawlsiana mostra como dimensões da justiça social distintas acabam se tocando, como no caso supracitado da dimensão redistributiva que toca na dimensão da representação política (para usar o vocabulário de Fraser). Por fim, a dimensão da representação política seria assegurada e realizada em “justiça como equidade” através do primeiro princípio de justiça, ou seja, através da distribuição de um esquema plenamente adequado de liberdades básicas fundamentais. Como já adiantado, dentro desse esquema as liberdades políticas - e somente elas - teriam maior proteção em comparação a todas as outras, justamente por conta do já mencionado “valor equitativo”. Dessa forma similar, a teoria deontológica da justiça de John Rawls também assume que as dimensões da redistribuição e do reconhecimento poderiam causar efeitos negativos na representação política da sociedade quando, por exemplo, as desigualdades socioeconômicas e de posição social não forem institucionalmente orientadas de forma justa pelas instituições da estrutura básica.

Pode-se concluir, portanto, que as três dimensões da justiça social elencadas pelo modelo normativo de Nancy Fraser, qual seja: redistribuição, reconhecimento e representação política seriam também *analiticamente distintas* em “justiça como equidade”, mesmo que o autor não utilize a mesma terminologia da autora. Essas três dimensões não somente são analiticamente distintas, como também guardam entre si uma relação de *complementaridade*, como defende a abordagem deontológica da autora. Principalmente nos seus escritos de justiça política, a concepção de justiça rawlsiana consegue oferecer uma orientação normativa mais aprimorada para mostrar não somente como as três dimensões influenciam-se reciprocamente, mas, sobretudo, como seria possível estabelecer uma prioridade lexicográfica necessária assegurar que a dimensão da representação política pudesse ter certa primazia, sem com isso se tornar uma teoria da justiça politicamente reducionista, como almeja o modelo de Nancy Fraser. Como foi visto ao longo desse capítulo, Rawls (2001, 1993) consegue estabelecer essa primazia normativa ao argumentar em favor da fundamental importância do valor equitativo das liberdades políticas na concepção de “justiça como equidade”, sem com isso descartar a dimensão da redistribuição e do reconhecimento. Novamente, somente quando tomadas em *conjunto* que uma concepção deontológica de justiça poderia realizar a igualdade democrática entre as pessoas, ao longo de gerações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após percorrida essa longa jornada de argumentação, agora, é possível ter instrumentos teóricos adequados para interpretar as bases sociais do autorrespeito em “justiça como equidade” com base na categoria analítica de reconhecimento. Esse entrelaçamento normativo é o que permite não somente resgatar o *sentido* desse bem-primário peculiar no corpo teórico rawlsiano, como também de inserir a teoria de John Rawls dentro do *debate contemporâneo* em teorias da justiça que almeja justamente investigar normativamente as reivindicações de reconhecimento cultural e identitário levantadas pelos “novos” movimentos sociais do tempo presente. Para além da justa distribuição equitativa de um conjunto fundamental de direitos e liberdades individuais, e da justa redistribuição econômica de renda e riqueza, a concepção de bases sociais do autorrespeito representa o fio condutor teórico que permite conduzir a teoria de justiça rawlsiana por dentro do debate redistribuição e reconhecimento posto pela teórica crítica Nancy Fraser e pelo teórico crítico Axel Honneth no início dos anos dois mil (cf. FRASER & HONNETH, 2003).

Com base nas considerações teóricas trabalhadas nos cinco capítulos da tese, é possível concluir ao menos três pontos fundamentais avançados na presente investigação:

- (a) Com a concepção de “bases sociais do autorrespeito” de Rawls não somente é possível adentrar no debate contemporâneo entre redistribuição e reconhecimento em teorias da justiça, como também provê o arcabouço conceitual necessário para lidar com a dimensão do reconhecimento na própria teoria da justiça do autor;
- (b) Assim, ao contrário do que acreditavam as três críticas trabalhadas na tese: a crítica do paradigma distributivo-alocativo de Iris Young, a crítica da limitação jurídico-política de Axel Honneth e a crítica do reducionismo-redistributivo de Nancy Fraser, a concepção de “justiça como equidade” de John Rawls possui sim instrumentos normativos apropriados para lidar com essa dimensão;
- (c) Contudo, ter instrumentos normativos apropriados para lidar com a dimensão do reconhecimento numa teoria deontológica da justiça, não significa necessariamente que ela não requeira aprimoramentos (como no caso da concepção de cultural de fundo: a esfera pública rawlsiana). Ao contrário, a tese argumenta ser possível e desejável

avançar futuramente em direção a uma concepção deontológica do reconhecimento que tomasse como base o espírito das obras de John Rawls e de Nancy Fraser, em conjunto.

Como foi visto na tese, a concepção de “justiça como equidade” é tamanho complexa que, mesmo tendo conectado a questão das bases sociais do autorrespeito com o modelo de reconhecimento de status (de Fraser), ainda assim, ela teria instrumentos teóricos impressionantes para debater com a proposta teleológica de autorrealização identitária de Honneth. Quando revisitadas e aprofundadas as considerações da contestada Parte III da TJ, é possível encontrar similaridades entre Honneth e Rawls, principalmente, naquilo que se refere ao autorrespeito compreendido como o senso “vivo” do valor de si – algo que iria em direção da ideia de “autorrealização” do teórico crítico alemão. Embora o retorno à Parte III da TJ seja possível para explorar esses vínculos, a tese concorda com a intuição original de Nancy Fraser que uma interpretação mais apropriada de reconhecimento para teorias deontológicas da justiça seria aquela que aprofundasse as questões de status.

Mais ainda, uma concepção deontológica melhor encaminharia o debate do reconhecimento institucional no cenário de profundos conflitos que dividem as pessoas, como no caso dos conflitos culturais e identitários. Ou seja, no cenário onde pessoas profundamente divididas em suas “doutrinas abrangentes” (em Rawls) e “padrões de valoração cultural” (em Fraser) não somente referem a si mesmas como diferentes umas das outras, sobretudo, querem permanecer divididas nessas diferenças⁷⁷. Nesse contexto de profundos conflitos sociais pelas questões de reconhecimento cultural e identitário, a pergunta da justiça melhor seria encaminhada a partir da questão fundamental posta por Rawls em seus escritos de justiça política:

How is it possible that there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable though incompatible religious, philosophical, and moral doctrines? Put another way: How is it possible that deeply opposed though reasonable comprehensive doctrines may live together and all affirm the political conception of a constitutional regime? What is the structure and content of a political conception that can gain the support of such an overlapping consensus? These are among the questions that political liberalism tries to answer. (RAWLS, 1993, p. xx)

⁷⁷ Em termos habermasianos: “O fio condutor das discussões é a questão sobre como assegurar a coexistência em igualdade de direitos e a convivência no respeito mútuo entre as pessoas no contexto de um crescente pluralismo de planos de vida pessoais e formas de vida culturais, que não apenas são diferentes, irreconciliáveis e estranhos entre si, mas que muitas vezes querem permanecer assim.” (HABERMAS, 2018, p. 14)

Deste modo, a pergunta para teorias da justiça sensíveis e abertas para a dimensão do reconhecimento é como seria possível pensar o reconhecimento institucional no contexto de sociedades pluralistas, onde pessoas profundamente divididas entre si por suas doutrinas abrangentes almejam permanecer divididas em suas visões de mundo, diferenças culturais e identitárias. Por certo, os modelos normativos do filósofo John Rawls e da filósofa Nancy Fraser, quando tomados em conjunto, poderiam promover as bases teóricas para uma investigação mais robusta e propositiva entre *justiça, reconhecimento e pluralismo* que desse continuidade ao modelo deontológico de reconhecimento aberto pela autora e desafiasse interpretações mais ortodoxas do liberalismo igualitário rawlsiano desses assuntos. Porém, a construção de um modelo deontológico de reconhecimento para uma teoria liberal da justiça de espírito rawlsiano é assunto para um próximo trabalho.

REFERÊNCIAS

- ABBEY, Ruth. **Feminist interpretations of John Rawls**. USA: The Pennsylvania State University Press, 2013.
- AGUAYO, Pablo. Self-respect and the justification of Rawlsian principles of justice. **Ethics and Social Welfare**, DOI: 10.1080/17496535.2021.1915355.
- AGUAYO, Pablo. John Rawls on redistribution and recognition. **Cinta de Moebio**, v. 69, p. 192–200, 2020.
- ALEJANDRO, Roberto. Rawls's Communitarianism. In: WEITHMAN, Paul. (ed.). **Moral psychology and community**. NY: Garland Publishing, 1999.
- ALÌ, Nunzio Economic Inequality and Proportionality. How rich should the 1% be? 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) – CFH/UFSC, Santa Catarina, 2018.
- ANDERSON, Elisabeth. What Is the Point of Equality? **Ethics**, v. 109, n. 2, p. 287-337, 1999.
- ANDERSON, Joel; HONNETH, Axel. Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice. Autonomy and the Challenges to Liberalism. **New Essays**, v.4, n.50, p.127-49, 2004.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo. Liberalismo, Identidade e Reconhecimento em Habermas. **Veritas**, v. 52, n.1, março, p. 120-136, 2007.
- AUDARD, Catherine. Autonomy, moral. In: MANDLE, John; REIDY, David. (ed.). *The Cambridge Rawls Lexicon*. Cambridge: Cambridge Press, 2015a.
- AUDARD, Catherine. Autonomy, political. In: MANDLE, John; REIDY, David. (ed.). *The Cambridge Rawls Lexicon*. Cambridge: Cambridge Press, 2015b.
- BALDWIN, James; NIKKI, Giovanni. **A Dialogue**. Preface by Ida Lewis. NY: J. B. Lippincott Company, 1973.
- BANKOVSKY, Miriam. Social Justice: Defending Rawls' Theory of Justice against Honneth's Objections. **Philosophy & Social Criticism**, v.37, n.1, p. 95-118, 2011.
- BARRY, Brian. **Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism**. NJ: Cambridge Press, 2001.
- BARRY, Brian. John Rawls and the Search for Stability. **Ethics**, v. 105, July, p. 874–915, 1995.
- BATES, Stanley. The Motivation to Be Just. In: WEITHMAN, Paul. (ed.). **Moral psychology and community**. NY: Garland Publishing, 1999.
- BAYNES, Kenneth. **The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls and Habermas**. Albany: SUNY Press, 1992.

BEDAU, Hugo. The Right to Life. **Monist**, v. 52, p. 550-72, 1968.

BENHABIB, Seyla. **The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era**. Princeton: Princeton Press, 2002.

BENHABIB, Seyla. **Situating the Self**. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics. NY: Routledge, 1992.

BENHABIB, Seyla. **The Rights of Others**. Aliens, Residents and Citizens, Cambridge: Cambridge Press, 2004.

BERCUSON, Jeffrey. **John Rawls and the History of Political Thought: The Rousseauvian and Hegelian Heritage of Justice as Fairness**. NY: Routledge, 2014.

BERNICK, Michael. A Note on Promoting Self-Esteem. **Political Theory**, v. 6 n. 1, Feb., p. 109- 118, 1978

BERTRAM, Georg; CELIKATES, Robin. Towards a Conflict Theory of Recognition: On the Constitution of Relations of Recognition in Conflict. **European Journal of Philosophy**, v. 32, n. 4, p. 838-861, 2013.

BIRD, Colin. Self-respect and the Respect of others. **European Journal of Philosophy**, v. 18, n. 1, p. 17-40, 2008.

BOETTCHER, J. What is reasonableness? **Philosophy & Social criticism**, v. 30, n. 5, pp. 597–621, 2004.

BORBA, Eduardo de. Sobre a Meritocracia: uma investigação. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – CFH/UFSC, Santa Catarina, 2017.

BOXILL, Bernard. Self-Respect and Protest. **Philosophy & Public Affairs**, v. 6, n. 1, p. 58–69, 1978.

BRAKE, Elisabeth. Rereading Rawls on Self-Respect: Feminism, Family Law, and the Social Bases of Self-Respect. In: ABBEY, Ruth. **Feminist interpretations of John Rawls**. USA: The Pennsylvania State University Press, 2013.

BRESSIANI, Nathalie. **Economia, Cultura e Normatividade**. O debate de Nancy Fraser e Axel Honneth sobre redistribuição e reconhecimento. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – FFLCH/USP, São Paulo, 2010.

BRINK, Bert Van Den; OWEN, David. (ed.). **Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory**. Cambridge: Cambridge Press, 2007.

CAMARGO FILHO, Ulisses Ferraz. **Regimes socioeconômicos ideais à luz da teoria da justiça de John Rawls: A crítica rawlsiana ao capitalismo de bem-estar social. e a defesa de uma democracia de cidadãos-proprietários**. 2021. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – UFRJ, Rio de Janeiro, 2021.

CARANTI, Luigi; ALÌ, Nunzio. Redistribution, recognition, and pluralism: a Rawlsian criticism of Fraser. In: CELENTANO, Denise; CARANTI, Luigi. **Paradigms of Justice: Redistribution, Recognition, and Beyond**. NY: Routledge, 2021.

CELENTANO, Denise; CARANTI, Luigi. **Paradigms of Justice: Redistribution, Recognition, and Beyond**. NY: Routledge, 2021.

CELIKATES, Robin. Beyond Needs: Recognition, Conflict, and the Limits of Institutionalization. In: IKÄHEIMO, Heikki; LEPOLD, Kristina; STAHL, Titus. **Recognition and Ambivalence**. USA: Columbia Press, 2021.

CHAPEL, Kyle Willian. Rawlsian Self-Respect and Limiting Liberties in the Background Culture. 2016. 102 f., Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, University of Tennessee, US, 2016.

COHEN, Joshua. **Rousseau**. A Free Community of Equals. Oxford: University Press, 2010.

COHEN, Joshua. For a Democratic Society. In: FREEMAN, Samuel (ed.). **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge Press, 2003.

COHEN, Joshua. Democratic Equality. **Ethics**, v. 99, n. 4, Jul., p. 727-751, 1989.

DANIELS, Norman. Democratic Equality: Rawls's Complex Egalitarianism. In: FREEMAN, Samuel. **The Cambridge Companion to Rawls**. NY: Cambridge Press, 2003.

DANIELS, Norman (ed.). **Reading Rawls**. Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice. NY: Basic Books, 1989.

DARWALL, Stephen. **The Second-Person Standpoint: Morality, Respect and Accountability**. Cambridge Mass.: Harvard Press, 2006.

DARWALL, Stephen. Two Kinds of Respect. **Ethics**, 88, p. 36 – 49, 1977.

DEIGH, John. Shame and Self-esteem: A Critique. DILLON, Robin. Introduction. In: DILLON, Robin. (ed.) **Dignity, Character, and Self-Respect**, p. 1–52. NY: Routledge, 1995.

DELANEY, C.F. Rawls and Individualism. In: WEITHMAN, Paul. (ed.). **Moral psychology and community**. NY: Garland Publishing, 1999.

DILLON, Robin. Self-Respect: Moral, Emotional, Political. **Ethics**, v. 107, n. 2, p. 226–249, 1997.

DILLON, Robin. Introduction. In: DILLON, Robin. (ed.) **Dignity, Character, and Self-Respect**, p. 1–52. NY: Routledge, 1995a.

DILLON, Robin. Toward a Feminist Conception of Self-Respect. In: DILLON, Robin. (ed.) **Dignity, Character, and Self-Respect**, p. 1–52. NY: Routledge, 1995b.

DILLON, Robin. (ed.) **Dignity, Character, and Self-Respect**, p. 1–52. NY: Routledge, 1995c.

DILLON, Robin. How Lose your Self-Respect. **American Philosophical Quarterly**, v. 29, n. 2, Apr., p. 125-139, 1992.

DIQUATRO, Arthur. Rawls and Left Criticism. **Political Theory**, v. 11, n. 1, Feb., p. 53-78, 1983.

DOPPELT, Gerald. The Place of Self-Respect in a Theory of Justice. **Inquiry**, v. 52, n. 2, p. 127–154, 2009.

DREBEN, Burton. On Rawls and Political Liberalism. FREEMAN, Samuel (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge Press, 2003.

DWORKIN, Ronald. Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality. Cambridge: Cambridge Press, 2002.

DWORKIN, Ronald. Equality of What? Part 1: Equality of Welfare. **Philosophy & Public Affairs**, v. 10 n. 3, p. 185 – 246, 1981a.

DWORKIN, Ronald. Equality of What? Part 2: Equality of Resources. **Philosophy & Public Affairs**, v. 10, n. 3, p. 283 – 354, 1981b.

DWORKIN, Ronald. **Taking Rights Seriously** Cambridge Mass.: Harvard Press, 1979.

EYAL, Nir. “Perhaps the most important primary good”: self-respect and Rawls’s principles of jus-tice. **Politics, Philosophy & Economics**, v. 4, n. 2, p. 195-219, 2005.

FEINBERG, Joel. The Nature and Value of Rights. In: **Rights, Justice and the Bounds of Liberty**. Princeton: Princeton Press, p. 143 – 158, 1980.

FELDMAN, Leonard. Status Injustice: The Role of the State. In: FRASER, Nancy. **Adding Insult to Injury**. Nancy Fraser Debates her Critics. K. Olson (Org.). New York: Verso, 2008.

FORST, Rainer. The Point of Justice: On the Paradigmatic Incompatibility between Rawlsian “Justice as Fairness” and Luck Egalitarianism. In: MANDLE, John; ROBERTS-CADY, Sarah. (ed.). **John Rawls: Debating the Major Questions**. Oxford: Oxford Press, 2020.

FORST, Rainer. Political Liberalism: A Kantian View. **Ethics**, v. 128, Oct., p. 123–144, 2017.

FORST, Rainer. **Toleration in Conflict: Past and Present**. Trad. by Ciaran Cronin. Cambridge: Cambridge Press, 2013.

FORST, Rainer. **The Right to Justification**. Trad. by Jeffrey Flynn. NY: Columbia Press, 2011.

FORST, Rainer. First Things First: Redistribution, Recognition and Justification. In: FRASER, Nancy. **Adding Insult to Injury**. Nancy Fraser Debates her Critics. K. Olson (Org.). New York: Verso, 2008.

FORST, Rainer. Radical Justice: On Iris Marion Young's Critique of the "Distributive Paradigm". **Constellations**, v. 14, n. 2, p. 260-265, 2007.

FORST, Rainer. **Contexts of Justice**. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism. California: California Press, 2002.

FOURIE, C. SCHUPPERT, F. & WALLIMANN-HELMER, I. (2015) Social Equality: On What it Means to Be Equals. Oxford: Oxford Press.

FRASER, Nancy. Para Uma Crítica Das Crises Do Capitalismo: Entrevista Com Nancy Fraser. **Perspectivas**, v. 49, p. 161-185, 2017.

FRASER, Nancy. "Rethinking recognition". In: Schmidt am Busch, H- C./Zurn, C. (org.). **The philosophy of recognition**. Lexington Books, 2010a.

FRASER, Nancy. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. In: GRIPSRUD, Jostein; MOE, Hallvard; MOLANDER, Anders; MURDOCK, Graham. (ed.). **The Idea of the Public Sphere: A Reader**. Inglaterra: Lexington Books, 2010b.

FRASER, Nancy. **Adding Insult to Injury**. Nancy Fraser Debates her Critics. K. Olson (Org.). New York: Verso, 2008.

FRASER, Nancy. Sobre Justiça: Lições De Platão, Rawls E Ishiguro. **Revista Brasileira De Ciência Política**, v. 15, p. 265-77, 2014.

FRASER, Nancy. **Justice Interruptus: Critical Reflections on the "postsocialist" Condition**. NY: Routledge, 1997.

FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. **Capitalism: A Conversation in Critical Theory**. Cambridge, 2018.

FRASER, Nancy. **Fortunes of Feminism: From State Managed Capitalism to Neoliberal Crisis**. London: Verso, 2013.

FRASER, Nancy. **Scales of Justice**. Reimagining Political Space in a Globalizing World. NY: Columbia University, 2010.

FRASER, Nancy. A Justiça Social Na Globalização: Redistribuição, Reconhecimento E Participação. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 63, n. 63, p. 07-20, 2002.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange**. London: Verso, 2003.

FRASER, Nancy. Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation. In: **Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange**. New York & London: Verso, 2003.

FRASER, Nancy. Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth". In **Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange**. London: Verso, 2003.

FREEMAN, Samuel. **Justice and the Social Contract**. Oxford: Oxford Press, 2009a.

FREEMAN, Samuel. Congruence and the Good of Justice. In: FREEMAN, Samuel. **Justice and the Social Contract**. Oxford: Oxford Press, 2009b.

FREEMAN, Samuel. **Rawls**. NY: Routledge, 2007.

FREEMAN, Samuel (ed.). **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge Press, 2003.

FINLAYSON, James. **The Habermas-Rawls Debate**. NY: Columbia Press, 2019.

FINLAYSON, James; FREYENHAGEN, Fabian. (ed.). **Habermas and Rawls: Disputing the Political**. NY: Routledge, 2011.

GALEOTTI, Anna. **Toleration as Recognition**. Cambridge: Cambridge Press, 2002.

GAUS, Gerald. A Tale of Two Sets: Public Reason in Equilibrium. **Public Affairs Quarterly**, v. 25, Oct., p. 305–325, 2011.

GAUS, Gerald. **The Modern Liberal Theory of Man**. NY: St Martin's, 1983.

GIBBARD, Allan. Human Evolution and the Sense of Justice. In: WEITHMAN, Paul. (ed.). **Moral psychology and community**. NY: Garland Publishing, 1999.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: la identidad deteriorada**. 5. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.

GRIPSRUD, Jostein; MOE, Hallvard; MOLANDER, Anders; MURDOCK, Graham. (ed.). **The Idea of the Public Sphere: A Reader**. Inglaterra: Lexington Books, 2010.

GUTMANN, Amy. Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy. In: FREEMAN, Samuel (ed.). **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge Press, 2003.

GUTMANN, Amy. (ed.) **Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition**. Edition and Introduction by Amy Guttman. NJ: Princeton Press, 1994.

GUTMANN, Amy. Communitarian Critics of Liberalism. **Philosophy & Public Affairs**, v. 14, n. 3, Sum., p. 308-322, 1985.

GUTMANN, Amy. **Liberal Equality**. Cambridge: Cambridge Press, 1980.

HABERMAS, Jürgen. **Facticidade e validade**: Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia. Trad. de Rúrion Melo e Felipe Gonçalves Silva. SP: UNESP, 2020.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: Estudos de teoria política. Trad. de Denilson Werle. SP: UNESP, 2018.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**. Tradução de Denilson Werle. SP: Unesp, 2014.

HABERMAS, Jürgen. The Public Sphere: An Encyclopedia Article. In: GRIPSRUD, Jostein; MOE, Hallvard; MOLANDER, Anders; MURDOCK, Graham. (ed.). **The Idea of the Public Sphere: A Reader**. Inglaterra: Lexington Books, 2010.

HABERMAS, Jürgen. Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. In: TAYLOR, Charles; GUTMANN, Amy. **Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition**. Expanded Paperback. Princeton: Princeton Press, 1994.

HABERMAS, Jürgen. Individuation through Socialization: On George Herbert Mead's Theory of Subjectivity. In: HABERMAS, Jürgen, **Postmetaphysical Thinking**; Philosophical Essays. EUA: MIT Press, 1992.

HABERMAS, Jürgen. The Theory of Communicative Action, Vol 1. Trans. Thomas McCarthy. USA: Beacon Press, 1985a.

HABERMAS, Jürgen. The Theory of Communicative Action, Vol 2. Trans. Thomas McCarthy. USA: Beacon Press, 1985b.

HALDANE, John. The Individual, the State, and the Common Good. In: WEITHMAN, Paul. (ed.). **Moral psychology and community**. NY: Garland Publishing, 1999.

HEATH, Joseph. Resource Egalitarianism and the Politics of Recognition. In: FRASER, Nancy. **Adding Insult to Injury**. Nancy Fraser Debates her Critics. K. Olson (Org.). New York: Verso, 2008.

HILL, Thomas E. **Autonomy and Self-respect**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

HONNETH, Axel. **The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts**. Cambridge: Cambridge Press, 1996.

HONNETH, Axel. **Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life**. Cambridge: Cambridge Press, 2014.

HONNETH, Axel. **Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory**. Trad. de James Ingram. NY: Columbia Press, 2009.

HONNETH, Axel. Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice. **Acta Sociologica**, v. 47, n. 4, p. 351-64, 2004.

HONNETH, Axel. Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition?** A Political-philosophical Exchange. London: Verso, 2003.

HURKA, Thomas. **Perfectionism**. NY: Oxford Press, 1993.

IKÄHEIMO, Heikki; LEPOLD, Kristina; STAHL, Titus. **Recognition and Ambivalence**. USA: Columbia Press, 2021.

IKÄHEIMO, Heikki. Conceptualizing Causes for Lack of Recognition: Capacities, Costs and Understanding. *Studies in Social and Political Thought*. **Studies in Social and Political Thought**, v. 25, 2015.

IKÄHEIMO, Heikki. A Vital Human Need: Recognition as Inclusion in Personhood. **European Journal of Political Theory**, v. 8, n. 1, p. 31-45, 2009.

IKÄHEIMO, Heikki, LAITINEN, Arto, Analyzing Recognition Identification, Acknowledgement, and Recognitive Attitudes towards Persons. In: BRINK, Bert Van Den; OWEN, David. **Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory**. NY: Cambridge Press, 2007.

IKÄHEIMO, Heikki. On the Genus and Species of Recognition. *Inquiry*, v. 45, n. 4, p. 447, 2002.

ISER, Mattias. Desrespeito e Revolta. **Sociologias**, v. 15, n. 33, p. 82-119, 2013.

ISER, Mattias. Recognition. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/recognition/>. Acesso em: 23 julho de 2021.

JAEGGI, Rahel. Rumo à Crítica Imanente das Formas de Vida. **Problemata**, v. 10, n. 4, p. 77-98, 2019.

JAEGGI, Rahel. **Critique of Forms of Life**. Trans. Ciaran Cronin. London: Harvard Press, 2018.

KEAT, Keat; MILLER, David. Understanding Justice. *Political Theory*, v. 2, n. 1, Feb., p. 3-31, 1974.

KELLY, Erin. The Historical Injustice Problem. **Ethics**, v. 128, Oct., p. 75-94, 2017.

KING, Martin Luther Jr. **“I have a dream” and other great Writings**. Edited by Clayborne Carson. Boston: Beacon Press, 2013.

KOHLBERG, Laurence. The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment. In: WEITHMAN, Paul. (ed.). **Moral psychology and community**. NY: Garland Publishing, 1999.

KRASNOFF, Larry. Consensus, Stability, and Normativity in Rawls's Political Turn. **Journal of Philosophy**, v. 95, June, p. 269–292. 1998.

KRAUSE, Sharon. Desiring Justice: Motivation and Justification in Rawls and Habermas. **Contemporary Political Theory**, v. 4, p. 363–385, 2005.

KRISHNAMURTHY, Meena. Completing Rawls's Arguments for Equal Political Liberty and Its Fair Value: The Argument from Self-Respect. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 43 n. 2, p. 179–205, 2013.

LUKES, Steven. The Meanings of "Individualism". **Journal of the History of Ideas**, v. 32, n. 1, Jan.-Mar., p. 45-66, 1971.

KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

KYMLICKA, Will. **Liberalism, Community and Culture**. Oxford: Clarendon Press, 1991.

KYMLICKA, Will. Liberalism and Communitarianism. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 18, n. 2, June, p. 181-204, 1988.

LAFAYE, Caroline. Recognition vs redistribution: the case of self-respect. In: CELENTANO, Denise; CARANTI, Luigi. **Paradigms of Justice: Redistribution, Recognition, and Beyond**. NY: Routledge, 2021.

LAITINEN, Arto. Social Bases of Self-esteem: Rawls, Honneth and beyond. **Nordicum-Mediterraneum**, v. 7, n. 2, 2012.

LARMORE, Charles. Reflection and Morality. **Social Philosophy & Policy**, v. 27 n. 2, p. 1-28, 2010.

LARMORE, Charles. Public Reason. FREEMAN, Samuel (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge Press, 2003.

LARMORE, Charles. **Patterns of Moral Complexity**. NY: Columbia Press, 1987.

LÆGAARD, Sune. Multiculturalism and Contextualism: How Is Context Relevant for Political Theory? **European Journal of Political Theory**, v. 14, n. 3, p. 259-76, 2015.

LÆGAARD, Sune. On the Prospects for a Liberal Theory of Recognition. **Res Publica**, v. 11, n.4, p. 325-48, 2005.

LEOPOLD, Kristina. Examining Honneth's Positive Theory of Recognition. **Critical Horizons**, v. 20, n. 3, p. 246-61, 2019.

LEOPOLD, Kristina. An Ideology Critique of Recognition: Judith Butler in the Context of the Contemporary Debate on Recognition. **Constellations**, v. 25, n. 3, p. 474-84, 2018.

- LEWIN, Micah. Culture, political vs. background. In: MANDLE, John; REIDY, David. (ed.). **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge Press, 2015.
- LISTER, Andrew. Congruence. In: MANDLE, John; REIDY, David. (ed.). **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge Press, 2015.
- MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. Notre Dame: Notre Dame Press, 2007.
- MAFFETONE, S. Political liberalism. Reasonableness and democratic practice. **Philosophy & Social criticism**, v. 30, n. 5, p. 541–577, 2004.
- MANDLE, John; ROBERTS-CADY, Sarah. (ed.). **John Rawls: Debating the Major Questions**. Oxford: Oxford Press, 2020a.
- MANDLE, John; ROBERTS-CADY, Sarah. Introduction. In: MANDLE, John; ROBERTS-CADY, Sarah. (ed.). **John Rawls: Debating the Major Questions**. Oxford: Oxford Press, 2020b.
- MANDLE, John; REIDY, David. (ed.). **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge Press, 2015.
- MARGALIT, Avishai. **The Decent Society**. Transl. Naomi Goldblum. Massachusetts: Harvard University, 1996.
- MARINS, Mani. **Bolsa Família: Questões de gênero e moralidades**. Editora da UFRJ, Rio de Janeiro, 2017.
- MARNEFFE, Peter de. Individualism. In: MANDLE, John; REIDY, David. (ed.). **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge Press, 2015.
- MASSEY, Stephen. Is Self-Respect a Moral or a Psychological Concept? **Ethics**, v. 93, n. 2, p. 246-261, 1983.
- MCCARTHY, Thomas. Review of Fraser and Honneth. **Ethics: an International Journal for Moral Philosophy**, **Ethics**, v. 115, n. 2, January, pp. 397-402, 2005.
- MCCARTHY, Thomas. Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue. **Ethics**, v. 105, Oct., p. 44-63, 1994.
- MCKINNON, Catriona. Basic Income, Self-Respect and Reciprocity. **Journal of Applied Philosophy**, v. 20, n. 2, 2003.
- MCQUEEN, Paddy. Honneth, Butler and the Ambivalent Effects of Recognition. **Res Publica** v. 21, n. 1, p. 43-60, 2015.
- MIDDLETON, David. Three Types of Self-Respect. **Res Publica**, v. 12, p. 59–76, 2006.
- MELO, Rúrion. **O uso público da razão: Pluralismo e democracia em Jürgen Habermas**. SP: Loyola, 2011.

MERRILL, Roberto; WEINSTOCK, Daniel. (ed.). **Political Neutrality: A Re-evaluation**. NY: Palgrave Macmillan, 2014.

MERRY, Michael. Equality, self-respect and voluntary separation. **Critical Review of International Social and Political Philosophy**, v. 15, n. 1, Jan., p. 79–100, 2012.

MEYERS, Diana. Self-respect and Autonomy. DILLON, Robin. Introduction. In: DILLON, Robin. (ed.) **Dignity, Character, and Self-Respect**, p. 1–52. NY: Routledge, 1995.

MEYERS, Diana. The Politics of Self-Respect: A Feminist Perspective. **Hypatia**, v. 1, n. 1, Spr., p. 83-100, 1986.

MILLER, David. Arguments for Equality. **Midwest Studies in Philosophy**, v. 7, p. 73-83, 1982.

MILLER, David. Democracy and Social Justice. **British Journal of Political Science**, v. 8, n. 1, Jan., p. 1-19, 1978.

MOODY-ADAMS, Michele. Race, class, and the social construction of self-respect. In: DILLON, Robin. (ed.) **Dignity, Character, and Self-Respect**, p. 1–52. NY: Routledge, 1995.

MORIARTY, Jeffrey. Rawls, Self-Respect, and the Opportunity for Meaningful Work. **Social Theory and Practice**, v. 35, n. 3, July, p. 441-459, 2009.

MOORE, Barrington Jr. **Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt**. London: Macmillan LTD, 1978.

MOURA, Julia. **Compreendendo a utopia realizável: uma defesa do ideal de justiça distributiva da teoria de John Rawls**. RJ: Lumen Juris, 2019.

MOURA, Julia. Charting shifts and moving forward in abnormal time: an interview with Nancy Fraser. **Ethic@**, v. 15, n. 1, p. 1-13, Jul., 2016.

MOURA, Julia. Compreendendo a utopia realizável: uma defesa do ideal de justiça distributiva da teoria de John Rawls. 2013. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/UERJ, Rio de Janeiro, 2013.

MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. Rawls and Communitarianism. FREEMAN, Samuel (ed.). **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge Press, 2003.

MURRAY, Pete. Conception of the good. In: MANDLE, John; REIDY, David. (ed.). **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge Press, 2015a.

MURRAY, Pete. Allocative Justice. In: MANDLE, John; REIDY, David. (ed.). **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge Press, 2015b.

NAGEL, Thomas. Rawls and Liberalism. In: FREEMAN, Samuel (ed.). **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge Press, 2003.

NAGEL, Thomas. Rawls on Justice. **The Philosophical Review**, v. 82, n. 2, Apr., p. 220-234, 1973.

NIELSEN, Kai. Radical egalitarian justice: Justice as equality. **Social Theory and Practice**, v. 5, p. 209–226, 1979.

NIELSEN, Kai. Class and Justice. In: Justice and Economic Distribution: On the Very Possibility of a Classless Society, **Political Theory**, v. 6, n. 2, p. 191-208, 1978.

NOZICK, Robert. **Anarchy, State and Utopia**. New York: Basic Books, 1974.

NUSSBAUM, Martha. **Political Emotions: Why love matters for justice?** Cambridge: Harvard University, 2013.

NUSSBAUM, Martha. **Creating Capabilities: The Human Development Approach**. Cambridge: Harvard University, 2011.

NUSSBAUM, Martha. **Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law**. Oxford: Princeton University, 2004.

NUSSBAUM, Martha. **Woman and Human Development**. The Capabilities Approach. NJ: Cambridge Press, 2000.

O'NEILL, Martin. What Should Egalitarians Believe? **Philosophy & Public Affairs**, v. 36, n. 2, p. 119-156, 2008.

O'NEILL, ONORA. Constructivism in Rawls and Kant. FREEMAN, Samuel (ed.). **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge Press, 2003.

OKIN, Susan. **Justice, Gender and the Family**. NY: Basic Books, 1989.

OLSON, Kevin. Participatory Parity and Democratic Justice. In: FRASER, Nancy. **Adding Insult to Injury**. Nancy Fraser Debates her Critics. K. Olson (Org.). New York: Verso, 2008.

PENNY, Richard. Incentives, Inequality and Self-Respect. **Res Publica**, v. 19, p. 335–351, 2013.

PEREIRA, Gustavo. **Elements of a Critical Theory of Justice**. NY: Palgrave Macmillan, 2013.

PETRONI, Lucas. A Moralidade da Igualdade. 2018. Tese (Doutorado em Ciência Política) – FFLCH/USP, São Paulo, 2017.

PHILLIPS, Anne. **Multiculturalism without Culture**. NJ: Princeton Press, 2009.

PHILLIPS, Anne. **Democracy and Difference**. NY: Cambridge Press, 1993.

PIAGET, Jean. **The Moral Judgment of the Child**. 1ª Ed. EUA: Taylor & Francis Usa, 2013.

PIPPIN, Robert B. What Is the Question for Which Hegel's Theory of Recognition Is the Answer? **European Journal of Philosophy**, v. 8, n. 2, p. 155-72, 2000.

PINZANI, Alessandro; PIROLI, Diana. Poverty and Institutional Humiliation. Can Social Policies Violate Dignity?' In: PRIBYTKOVA, Elena; SCHWEIGER, Gottfried (eds.). In: **Search for a Social Minimum: Human Dignity, Poverty and Human Rights**. Cham, Switzerland: Springer, forthcoming, 2021.

PROUDFOOT, Wayne. Rawls on the Individual and the Social. In: WEITHMAN, Paul. (ed.). **Moral psychology and community**. NY: Garland Publishing, 1999.

PULLMAN, Daryl. Self-Respect, Morality, and Justice. In: PEDEN, C. (ed.). **Terrorism, Justice, and Social Values**. Lewiston: Mellen Press, 1990.

QUONG, Jonathan. **Liberalism without perfection**. Oxford: Oxford University, 2011.

RASMUSSEN, D. Defending reasonability. The centrality of reasonability in the later Rawls. **Philosophy & Social criticism**, v.30, n. 5, p. 525–540, 2004.

RAWLS, John. **Conferências sobre a história da filosofia política**. Tradução de Fabio M. Said. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

RAWLS, John. **Liberalismo Político**. Tradução de Álvaro de Vita. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução de Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução Álvaro de Vita. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RAWLS, John. **Lectures on the History of Political Philosophy**. MA: Belknap of Harvard Press, 2007.

RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Original Edition. Cambridge. MA: Belknap of Harvard Press, 2005a.

RAWLS, John. **História da Filosofia Moral**. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.

RAWLS, John. **Direito dos povos**. Tradução de Luís C. Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RAWLS, John. **Lectures on the History of Moral Philosophy**. MA: Belknap of Harvard Press, 2003a.

RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação**. Tradução de Claudia Berliner. Revisão técnica e da tradução Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003b.

RAWLS, John. **Justice as Fairness: A Restatement**. MA: Belknap of Harvard Press, 2001.

RAWLS, John. **The Law of Peoples: With "The Idea of Public Reason Revisited"**. MA: Belknap of Harvard Press, 2000.

RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Rev. ed. Cambridge. MA: Belknap of Harvard Press, 1999.

RAWLS, John. **Political Liberalism**. NY: Columbia Press, 1993.

RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica**. Tradução de Álvaro de Vita. Lua Nova. São Paulo. n. 25, p. 25-59, 1992.

RAWLS, John. Justice as Fairness: Political not Metaphysical. **Philosophy & Public Affairs**, v. 14, n. 3, Sum., p. 223-251, 1985.

REIDY, David. Rawls on Philosophy and Democracy: Lessons from the Archived Papers. **Journal of the History of Ideas**, v. 78, n. 2, Apr., p. 265-274, 2017.

REIDY, David. Deontological vs, teleological theories. In: MANDLE, John; REIDY, David. (ed.). **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge Press, 2015a.

REIDY, David. Moral psychology. In: MANDLE, John; REIDY, David. (ed.). **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge Press, 2015b.

REGO, Walquiria; PINZANI, Alessandro. **Vozes do Bolsa Família: Autonomia, Dinheiro e Cidadania**. SP: Unesp, 2013.

RICHARDSON, Henry. Avoidance, method of. In: MANDLE, John; REIDY, David. (ed.). **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge Press, 2015.

RIVERA-CASTRO, Faviola. Self-respect. In: MANDLE, John; REIDY, David. (ed.). **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge Press, 2015.

ROBEYNS, Ingrid. Is Nancy Fraser's Critique of Theories of Distributive Justice Justified? In: FRASER, Nancy. **Adding Insult to Injury**. Nancy Fraser Debates her Critics. K. Olson (Org.). New York: Verso, 2008.

SACHS, David. How to Distinguish Self-Respect from Self-Esteem. **Philosophy & Public Affairs**, v. 10, n. 4, p. 346-360, 1981.

SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. Sec. ed. NY: Cambridge University Press, 1998.

SCANLON, Thomas. **Why Does Inequality Matter?** First ed. Oxford: Oxford Press, 2017.

SCANLON, Thomas. The diversity of objections to inequality. In: SCANLON, Thomas. **The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy**. Cambridge: Cambridge Press, 2009.

SCANLON, Thomas. Rawls on Justification. FREEMAN, Samuel (ed.). **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge Press, 2003.

SCHWARTZ, Adina. Moral Neutrality and Primary Goods. **Ethics**, v. 83, n. 4, Jul., p. 294-307, 1973.

SELL, Jorge. Conflitos sociais e a Questão da Justiça. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) – CFH/UFSC, Santa Catarina, 2018.

SHELBY, Tommie. **Dark Ghettos: Injustice, Dissent, and Reform**. Cambridge: Harvard University, 2016.

SHELBY, Tommie. Justice, Deviance, and the Dark Ghetto. **Philosophy & Public Affairs**, v. 35, n. 2, 2007.

SHELBY, Tommie. Race and Ethnicity, Race and Social Justice: Rawlsian Considerations. **Fordham Law Review**, v. 72, n. 5, 2004.

SCHEMMEL, Christian. **Justice and Egalitarian Relations**. Oxford: Oxford Press, 2021.

SCHEMMEL, Christian. Real self-respect and its social bases. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 49, n.5, p. 628-651, 2019.

SCHEMMEL, Christian. Distributive and Relational Equality. **Politics, Philosophy & Economics**, v. 11, n. 2, p. 123–148, 2012.

SCHEMMEL, Christian. Why Relational Egalitarians Should Care about Distributions. **Social Theory and Practice**, v. 37, n. 3, p. 365–390, 2011.

SCHEUERMAN, William. Recent Frankfurt Critical Theory: Down on Law? **Constellations**, v. 24, n. 1, p. 113- 125, 2017.

SCHWARZENBACH, Sybil. Rawls, Hegel, and Communitarianism. In: WEITHMAN, Paul. (ed.). **Moral psychology and community**. NY: Garland Publishing, 1999.

SEN, Amartya. Equality of What? In: Tanner Lectures on Human Values (delivered at Stanford University, 1979).

SEN, Amartya. Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory. **Philosophy & Public Affairs**, v. 6, n. 4, Sum., 1977), p. 317-344, 1977.

SHAPIRO, Ian. **Politics Against Domination**. Cambridge Mass.: Belknap Harvard Press, 2016.

SHAPIRO, Ian. Problems, methods, and theories in the study of politics, or what's wrong with political science and what to do about it. **Political Theory**, v. 30, n. 4, p. 596-619, 2002.

SHEFFLER, Samuel. Rawls and Utilitarianism. FREEMAN, Samuel (ed.). **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge Press, 2003.

SHEFFLER, Samuel. What is Egalitarianism? **Philosophy and Public Affairs**, v. 31, p. 5-39, 2003b.

SHEFFLER, Samuel. The Practice of Equality. In: FOURIE, C., SCHUPPERT, F. & WALLIMANHELMER (ed.) **Social Equality**: On What it Means to be Equals. Oxford: Oxford Press, 2015.

SCHUE, Henry. Liberty and Self-respect. **Ethics**, v. 85, n. 3, p. 195-203, 1975.

STARK, Cynthia A. Rawlsian Self-Respect. **Oxford Studies in Normative Ethics**, v.2, p.238-261, 2012.

TAYLOR, Charles. The Politics of Recognition. In: GUTMANN, Amy. (ed.) **Multiculturalism**: Examining the Politics of Recognition. Edition and Introduction by Amy Guttmann. NJ: Princeton Press, 1994.

TAYLOR, Charles. **The Ethics of Authenticity**. USA: Harvard University, 1991.

TAYLOR, Gabriele. Shame, Integrity, and Self-respect. DILLON, Robin. Introduction. In: DILLON, Robin. (ed.) **Dignity, Character, and Self-Respect**, p. 1–52. NY: Routledge, 1995.

TAYLOR, Robert. Rawls's Defense of the Priority of Liberty: A Kantian Reconstruction. **Philosophy & Public Affairs**, v. 31, n. 3: p. 246–71, 2003.

TAYLOR, Robert. Self-Realization and the Priority of Fair Equality of Opportunity. **Journal of Moral Philosophy**, v. 1, n. 3, p. 333–47, 2004.

TEITELMAN, Michael. The Limits of Individualism. **The Journal of Philosophy**, v. 69, n. 18, Oct., p. 545-556, 1972.

TELFER, Elisabeth. Self-respect. In: DILLON, Robin. Introduction. In: DILLON, Robin. (ed.) **Dignity, Character, and Self-Respect**, p. 1–52. NY: Routledge, 1995.

THOMAS, Laurence. Rawlsian Self-Respect and the Black Consciousness Movement. In: WEITHMAN, Paul. (ed.). **Moral psychology and community**. NY: Garland Publishing, 1999.

THOMAS, Laurence. Self-respect: Theory and Practice. In: DILLON, Robin. Introduction. In: DILLON, Robin. (ed.) **Dignity, Character, and Self-Respect**, p. 1–52. NY: Routledge, 1995.

THOMAS, Laurence. Morality and our Self-concept. **Principles of Psychology**, v. 1, p; 258-268, 1978.

THOMPSON, Simon. **The Political Theory of Recognition: A Critical Introduction**. NY: Cambridge Press, 2006.

THOMPSON, Simon. Is Redistribution a Form of Recognition? Comments on the Fraser-Honneth Debate. **Critical Review of International Social and Political Philosophy**, v. 8, n. 1, p. 85-102, p. 2005.

TULLY, James. **Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity**, NY: Cambridge Press, 1999.

VAN PARIJS, Phillip. Difference Principles. FREEMAN, Samuel (ed.). **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge Press, 2003.

VAN WIETMARSCHEN, Han. The Self-Respect of Democratic People. **The American Journal of Jurisprudence**, v. 63, n. 1, p. 93-107, 2018.

VITA, Álvaro. Teoria política normativa e justiça rawlsiana. **Lua Nova**, v. 102, p. 93-135, 2017.

VITA, Álvaro De. Critical Theory and Social Justice. **Brazilian Political Science Review**, v. 8, n. 1, p. 109-26. 2014.

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

VITA, Álvaro. Liberalismo Igualitário E Multiculturalismo Equalitarian Liberalism and Multiculturalism. **Lua Nova**, v.55-56, p. 05-27, 2002.

VITA, Álvaro. Pluralismo Moral E Acordo Razoável Moral Pluralism and Reasonable Agreement. **Lua Nova**, v. 39, p. 125-48, 1997.

VOICE, Paul. Comprehensive Doctrine. In: MANDLE, John; REIDY, David. (ed.). **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge Press, 2015.

VON PLATZ, Jeppe. Democratic Equality and the Justification of Welfare-State Capitalism. **Ethics**, v. 131, n. 1, p. 4-33, 2020.

WALIGORE, Timothy. Rawls, self-respect, and assurance: How past injustice changes what publicly counts as justice. **Politics, Philosophy & Economics**, v. 15, n.1, p. 42-66, 2016.

WALL, Stephen. Aristotelian Principle. MANDLE, John; REIDY, David. (ed.). **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge Press, 2015.

WALZER, Michael. The Communitarian Critique of Liberalism. **Political Theory**, v. 18, n. 1, p. 6-23, 1990.

WALZER, Michael. **Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality**. USA: Basic Books, 1983.

WEINSTOCK, Daniel. Communitarianism. In: MANDLE, John; REIDY, David. (ed.). **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge Press, 2015.

WEITHMAN, Paul. **Why Political Liberalism?** On John Rawls's Political Turn. NY: Oxford Press, 2010.

WEITHMAN, Paul. (ed.). **Moral psychology and community**. NY: Garland Publishing, 1999.

WERLE, Denilson. Notas para uma teoria crítica da justiça. In: WERLE, Denilson [et. al.].(ed.) **Justiça, Teoria Crítica e Democracia**. Florianópolis: NefipOnline, 2017.

WERLE, Denilson. Reconhecimento e Autonomia na Teoria da Justiça de Axel Honneth. **Síntese: Revista de Filosofia**, v. 43, n. 137, p. 401 – 420, 2016.

WERLE, Denilson. Justiça, liberdades básicas e as bases sociais do autorrespeito. **Ethic@**, Florianópolis, v.13, n.1, pp. 74-90, jun., 2014a.

WERLE, Denilson. A estrutura básica como objeto da justiça: liberdades básicas e as bases sociais do autorrespeito. **Cadernos de filosofia alemã**, v. 19, n. 1, p. 63-83, Mai, 2014b.

WERLE, Denilson; MELO, Rúrion (org.). **Democracia Deliberativa**. São Paulo: Ed. Singular, 2007.

WERLE, Denilson. **Lutas por reconhecimento e justificação da normatividade (Rawls, Taylor e Habermas)**. 2004. Tese (Doutorado em Filosofia) – FFLCH/USP, São Paulo, 2004.

WHITFIELD, Gregory. Self-Respect and Public Reason. **Critical Review of International Social and Political Philosophy**, v. 20, n. 4, p. 446–465, 2017.

WOLFF, Jonathan. Equality: The Recent History of an Idea. **Journal of Moral Philosophy**, v. 4 n. 1 p. 125 – 136, 2007.

WOLFF, Jonathan. Fairness, Respect and the Egalitarian Ethos. **Philosophy and Public Affairs**, v. 27, p. 97 – 122, 1998.

XAVIER, Raquel Cipriani. Um estudo sobre os argumentos em favor da estabilidade em Uma teoria da justiça. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – CFH/UFSC, Santa Catarina, 2017.

YANAL, Robert. Self-Esteem. **Noûs**, v. 21, n. 3, Sep., p. 363-379, 1987.

YOUNG, Iris. Taking the Basic Structure Seriously. **Perspectives on Politics**, v. 4, n. 1, p. 91-97, 2006.

YOUNG, Iris. **Inclusion and Democracy**. Oxford: Oxford Press, 2000.

YOUNG, Iris. Rawls's Political Liberalism. **The Journal of Political Philosophy**, v. 3, n. 2, p. 181-19, 1995.

YOUNG, Iris. **Justice and the Politics of Difference**. NJ: Princeton Press, 1990.

ZAINO, Jeanne. Self-respect and Rawlsian justice. **Journal of Politics**, v. 60, p. 737–753, 1998.

ZINK, James R. Reconsidering the Role of Self-Respect in Rawls's A Theory of Justice. **The Journal of Politics**, v. 73, n. 2, p. 331–344, 2011.

ZURN, Christopher. Arguing over Participatory Parity: On Nancy Fraser's Conception of Social Justice. In: FRASER, Nancy. **Adding Insult to Injury**. Nancy Fraser Debates her Critics. K. Olson (Org.). New York: Verso, 2008.

ZURN, Christopher. Identity or Status? Struggles over 'Recognition' in Fraser, Honneth, and Taylor. **Constellations**, v. 10, n. 4, p. 519-37. 2003.