



Contratualismo moral e político na Contemporaneidade

Organizadores

Delmo Mattos da Silva
Fabrício Pontin
Walter Valdevino Oliveira Silva



Organizadores

**Delmo Mattos da Silva
Fabrício Pontin
Walter Valdevino Oliveira Silva**

**Contratualismo moral e político na contemporaneidade:
Anais do I Congresso Internacional**

**1ª Edição
Seropédica
PPGFIL-UFRRJ
2014**

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ

Reitora:

Ana Maria Dantas Soares

Vice-Reitor:

Eduardo Mendes Callado

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:

Roberto Carlos Costa Lelis

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia:

Admar Almeida da Costa

Revisão, diagramação, produção e capa: Walter Valdevino Oliveira Silva

EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ

www.editorappgfilufrj.org

Grupo de Pesquisa Contratualismo Moral e Político (CNPq) – UFRRJ

r1.ufrj.br/contratualismo



Creative Commons 2014 Delmo Mattos da Silva, Fabrício Pontin e Walter Valdevino Oliveira Silva

Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição Não Comercial Sem Derivações 4.0 Internacional.

Contratualismo moral e político na contemporaneidade: Anais do I Congresso Internacional [recurso eletrônico] / org. Delmo Mattos da Silva, Fabrício Pontin e Walter Valdevino Oliveira Silva – Seropédica: PPGFIL-UFRRJ, 2014.

ISBN 978-85-68541-00-5

Agência Brasileira do ISBN

ISBN 978-85-68541-00-5



Organizadores

**Delmo Mattos da Silva
Fabrício Pontin
Walter Valdevino Oliveira Silva**

**Contratualismo moral e político na contemporaneidade:
Anais do I Congresso Internacional**

**1ª Edição
Seropédica
PPGFIL-UFRRJ
2014**

EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ

www.editorappgfilufrj.org

Editor: Walter Valdevino Oliveira Silva

Editor Adjunto: Alessandro Bandeira Duarte

Comitê Editorial:

Admar Almeida da Costa

Edson Peixoto de Resende Filho

José Nicolao Julião

Nelma Garcia de Medeiros

Eduardo Gomes de Siqueira

Sumário

| | |
|--|-----|
| Apresentação..... | 06 |
| A opção de Rawls pelo Contratualismo <i>Delmo Mattos da Silva</i> | 07 |
| Consideração metaéticas acerca do procedimentalismo em John Rawls <i>Evandro Barbosa</i> | 13 |
| From the paradox of voting to a general paradox of choice <i>Fabício Pontin</i> | 27 |
| Sympathy and impartiality – intersubjectivity as a procedural aspect of political thought experiments <i>Johannes Servan</i> | 41 |
| Considerações introdutórias sobre a crítica de Hegel ao Contratualismo e a sua Concepção Orgânica de Totalidade Sistemática <i>José Nicolao Julião</i> | 72 |
| Razões motivacionais e razões morais: Ernst Tugendhat e o contratualismo moral <i>Marcos Fanton</i> | 86 |
| A relação entre justiça igualitária e políticas públicas em Ronald Dworkin <i>Thaís Cristina Alves Costa</i> | 107 |
| Rawls entre Hobbes e Rousseau <i>Walter Valdevino Oliveira Silva</i> | 122 |

Apresentação

Os textos contidos nesta obra são o resultado escrito da maior parte das conferências apresentadas no *II Seminário sobre Contratualismo Moral e Político* e *I Congresso Internacional sobre Contratualismo Moral e Político na Contemporaneidade*, realizado na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), campus Seropédica, de 5 a 7 de novembro de 2013.

O evento foi uma realização do *Grupo de Pesquisa Contratualismo Moral e Político* (CNPq), do Departamento de Filosofia da UFRRJ e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ (PPGFIL-UFRRJ), contando com financiamento da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Os vídeos de todas as conferências do evento - as que foram incluídas nesta obra e as que não foram - podem ser acessados gratuitamente no site do *Grupo de Pesquisa Contratualismo Moral e Político*: r1.ufrrj.br/contratualismo.

O presente livro também é a primeira obra publicada pela *Editora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ* (Editora PPGFIL-UFRRJ - www.editorappgfilufrj.org), cujo objetivo principal é contribuir para a divulgação eletrônica e gratuita da produção acadêmica filosófica brasileira.

Rio de Janeiro, 31 de dezembro de 2014.

Delmo Mattos da Silva
Fabrício Pontin
Walter Valdevino Oliveira Silva

A opção de Rawls pelo Contratualismo

*Delmo Mattos da Silva*¹

Na contemporaneidade, vários são os teóricos que retomam o argumento contratualista para explicitar ou fundamentar suas discussões políticas, morais ou até mesmo econômicas. Não obstante, embora a retomada de tal argumento proposta pelos teóricos contemporâneos exponha o seu devido lugar como estratégia argumentativa legítima para explicar determinados fenômenos sociais e políticos, constata-se, irremediavelmente, uma nítida distância metodológica entre os novos teóricos do contratualismo em relação aos clássicos como Locke, Hobbes e Rousseau. Esta distância pode ser medida sob diversas perspectivas. Entre elas, a mais importante é a intenção ao qual objetiva cada estratégia argumentativa contratualista.

Reconhecidamente, o propósito fundamental dos contratualistas dos séculos XVII e XVIII está diretamente relacionado aos fundamentos e princípios da sociedade ou da formação do Estado propriamente dito. Neste aspecto, na versão moderna ou clássica, verifica-se que o argumento em questão baseia-se fundamentalmente em um ponto de vista eminentemente político, isto é, numa justificativa condizente acerca das condições nas quais a autoridade política institui-se e legitima-se. Por sua vez, em relação aos contemporâneos, constata-se que tal argumento ressurgiu no contexto da discussão acerca dos princípios de justiça e dos fundamentos da moralidade humana, tornando-se assim, evidentemente uma ampliação argumentativa da proposta original do contratualismo clássico ou moderno ao fornecer um novo parâmetro às discussões da filosofia política contemporânea.

¹ *Delmo Mattos da Silva* (lattes.cnpq.br/7268737133400216) - Realizou Doutorado em Filosofia, com Bolsa CAPES (2008), Mestrado em Filosofia, com Bolsa CAPES, (2003) e Bacharelado em Filosofia (2000) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente é professor e pesquisador da Universidade do Maranhão (UniCEUMA) e do Instituto Florence (IFES). Exerceu a função de Professor permanente do Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGF), da Universidade Gama Filho (UGF). Até o ano de 2013, atuou como professor da área Ética Aplicada e Teoria Política na FGV-RJ. Professor convidado, nos anos de 2013 e 2014, para lecionar a disciplina "Behaviour, Moral and Ethics in Brazil" no DBB Program, parceria entre FGV-EAESP e Manchester Business School (UK). Organizou, consecutivamente, no âmbito da UGF e da UFRRJ, o I e II Congresso (Nacional) e Internacional Contratualismo Moral e Político. É Membro do Grupo de Pesquisa Contratualismo Moral e Político (cadastrado no diretório de grupos de pesquisa do CNPq), do Grupo de Estudos Interdisciplinares em Ciências Humanas, Contingência e Técnica (cadastrado no diretório de grupos de pesquisa do CNPq) e do Núcleo Estruturante do GT Hobbes, da ANPOF. Pesquisador associado ao ALACIP (La Asociación Latinoamericana de Ciencia Política). Possui experiência na área Filosofia, com ênfase em Ética e Filosofia Política, atuando principalmente nos seguintes temas: Contratualismo moral e político: liberdade, direito, justiça, representação política, igualdade, obrigação moral, convicções morais. Possui artigos publicados nas principais revistas da área de Filosofia, assim como capítulos de livros em Coleções especializadas. Autor do livro *O problema da liberdade e a liberdade como problema em Thomas Hobbes* (Multifoco, 2014).

Levando em consideração esse fato, nada mais coerente do que assinalar a concepção de justiça empreendida por Rawls como uma teoria normativa cuja fundamentação teórica apoia-se em um procedimento vinculado essencialmente ao argumento contratualista, principalmente, com ênfase nas noções de justiça e, sobretudo, desvinculada do aspecto de legitimação de uma autoridade política, tal como procede o contratualismo clássico. Tal desvinculação explica, sobretudo, o motivo pelo qual sua argumentação evidencia a construção de uma teoria da justiça e não simplesmente uma teoria do governo legítimo. Inevitavelmente, esse reordenamento metodológico proposto por Rawls nos termos do argumento contratualista ocasionou um desconforto significativo no meio acadêmico, uma vez que, para a grande maioria dos estudiosos da filosofia política, a noção mesma de contrato somente teria um sentido coerente diante do contexto histórico daqueles pensadores políticos modernos, conseqüentemente, não havendo qualquer possibilidade de empregabilidade na conjuntura teórica das categorias políticas contemporâneas.

Diante dessas considerações iniciais, o que proponho fundamentalmente nessa apresentação é examinar, em linhas gerais, a opção favorável de Rawls em adequar os princípios de justiça aos termos do argumento do contrato social, numa direção argumentativa diferenciada do que fora proposto pela tradição política moderna ou clássica. Desse modo, uma discussão acerca dos elementos argumentativos que compõem a posição original como modelo correlato ao estado de natureza torna-se determinante a tal propósito, uma vez que tal elemento teórico pressupõe ser o fundamento normativo do contratualismo proposto por Rawls.

É notória a tese de que Rawls, ao elaborar a sua concepção política de justiça, pressupõe apresentá-la como uma alternativa viável de argumentação política contrária àquelas tendências norteadoras da filosofia moral da sua época, quais sejam, o utilitarismo e o intuicionismo, especialmente por demonstrarem ser insuficientes para fundamentar os princípios determinantes das instituições da democracia constitucional. Na obra *Uma Teoria da Justiça*, publicada inicialmente em 1971, o filósofo enfatiza seu comprometimento argumentativo com as cláusulas do contratualismo clássico ao propor, nas suas palavras, “apresentar uma concepção de justiça que generalize e erga a um nível mais alto de abstração a conhecida teoria do contrato social conforme encontrada em Locke, Rousseau e Kant” (Rawls, 2000, Prefácio, p. XXIII).

Esse propósito está diretamente relacionado ao procedimento pelo qual Rawls aplica em sua argumentação um determinado grau de abstração relacionado aos conceitos teóricos que são adotados em uma determinada teoria, bem como no que se refere às eventuais conclusões finais que são alcançadas por meio de um determinado esforço especulativo. Trata-se, portanto, de uma estratégia argumentativa que propõe garantir um determinado grau de maleabilidade das respostas

teóricas obtidas, o que, na perspectiva do filósofo em questão, permite efetivar a compatibilização de uma determinada teoria ao mundo concreto no qual tais respostas deverão ser realmente aplicadas e, conseqüentemente, avaliadas.

Diante de tal consideração, fica evidente que o grau adequado de abstração de uma teoria da justiça social deve, segundo Rawls, necessariamente permitir uma resposta plausível aos problemas sociais mais urgentes, mantendo-se sempre que possível uma “maleabilidade argumentativa” que a permita verdadeiramente adequar-se a determinados problemas sociais que surgem no transcurso do tempo e, por conseguinte, adaptando-se as suas respectivas exigências teóricas (Cf. NUSSBAUM, 2007).

Assim, com a finalidade de adequar as demandas teóricas da justiça social de modo que seja realmente capaz de garantir esse adequado grau de abstração, Rawls não procura somente uma exposição teórica de conceitos formais absolutamente distanciados da realidade social concreta que deseja esclarecer e coordenar. Sob esse aspecto, Rawls defende claramente que tal pressuposto argumentativo encontra sua eficácia sob a tutela do argumento contratualista, especialmente porque uma reflexão condizente sobre a estrutura política da sociedade como o resultado final de um suposto acordo, a partir de uma determinada situação inicial, fornece elementos suficientes para compreender corretamente as exigências da justiça com equidade.

Sendo assim, com base nesses elementos, torna-se perfeitamente possível averiguar que a opção teórica pelo contratualismo é justificada por Rawls, em princípio, levando em consideração a “maleabilidade teórica” proporcionada por ela na explicação da sua pretensa proposta que está no fato de que o contrato social na sua teoria possui como pressuposto fundamental “[...] considerar e solucionar os problemas da desigualdade existente na sociedade” (KRISCHKE, 1993, p. 145). Portanto, o filósofo em questão objetiva evidenciar a relação da sua argumentação e seus respectivos pressupostos com as sociedades democráticas contemporâneas, impondo-se a refletir sobre a forma como elas atuam e, conseqüentemente, influenciam as perspectivas de vida dos indivíduos que cooperam com a sociedade. Neste momento, cabe a seguinte indagação: como a argumentação de Rawls fornece elementos suficientemente condizentes para garantir que determinados termos devam regular a cooperação social e sejam realmente equitativos e não influenciados por informações contingentes?

A resposta a tal indagação requer uma consideração mais particularizada sobre o elemento teórico denominado por Rawls de posição original, à medida que sua análise expõe com precisão seu comprometimento argumentativo com as cláusulas do argumento contratualista. Diante de tal consideração, Rawls enfatiza que, na obtenção de uma garantia plausível através da qual os princípios de justiça devam regular a cooperação sem a influência de informações contingentes,

seria absolutamente necessário o engendramento de um procedimento “heurístico de representação” que o mesmo denomina de *status quo* fictício ou, particularmente, de posição original.

Considerada, portanto, como uma situação inicial que pressupõe assegurar que os consensos básicos nele estabelecidos sejam realmente equitativos, a posição original define como exigência argumentativa a concepção de que os princípios da justiça sejam inevitavelmente originados a partir de um acordo, principalmente, no qual todos os envolvidos pertencem a uma situação puramente igualitária (Cf. RAWLS, 2000). Observa-se que Rawls reforça a concepção de posição original como um procedimento artificial que visa estabelecer “procedimentos testes” entre os indivíduos, para que possam simular as reflexões de forma deliberada sobre o que eles devem ou não realizar.

Se for realmente assim, é preciso aceitar a premissa de que a posição original, para servir ao propósito a que foi concebida, necessita inevitavelmente oferecer aos contratantes uma perspectiva satisfatoriamente clara acerca das variáveis que estavam no cerne das escolhas, permitindo, assim, a tomada de uma decisão desinteressada, porém exata, prudente, moral, previsível e, conseqüentemente, justa. Tal concepção modelo expõe, segundo Rawls, uma nítida identificação entre a visão que os componentes de uma sociedade bem ordenada têm de si mesmos como cidadãos e o conteúdo de sua concepção pública de justiça (Cf. RAWLS, 2000).

Nos termos descritos por Rawls, a posição original poderia perfeitamente corresponder ao estado de natureza, tal como o contratualismo clássico pressupôs, ou seja, uma posição inicial em que os indivíduos se encontram numa posição de igualdade antes de formularem efetivamente um acordo em vista a um fim determinado. Como já foi referido anteriormente, diferentemente daquelas concepções clássicas, o modelo proposto por Rawls não se caracteriza como um suposto estado de guerra, nem ao menos como um estado de paz, além de não objetivar estabelecimento de autoridade e obrigação legítimas, como em Hobbes, Locke ou Rousseau. Não obstante, tal qual o modelo hobbesiano, não se trata de uma situação histórica real ou concreta, e sim, de uma situação puramente hipotética, que não possui pretensão alguma de englobar todos os membros de uma sociedade em uma determinada época, uma vez que se propõe a definir uma forma de conduzir a certa concepção de justiça a ser adotada a qualquer momento, portanto, independente do tempo e do espaço.

Baseado nessa consideração, o que se infere imediatamente é o fato de que Rawls, através do artifício da posição original, demonstra claramente que o modelo de sociedade adversa aos princípios de justiça não se caracteriza efetivamente como um sistema de cooperação literalmente aceito pelos indivíduos, na medida em que nela não haveria qualquer possibilidade desses

indivíduos escolherem a sociedade em que possivelmente poderiam nascer e viver. Portanto, na sua abordagem contratualista, o filósofo enfatiza nada mais do que uma sinalização através da qual a obtenção de uma sociedade justa, próxima do que enseja ser um sistema voluntário, seja aquela em que a ordenação fosse baseada impreterivelmente em escolhas de pessoas livres e iguais, formuladas a partir de um acordo racional previamente definido.

Diante dessa perspectiva, pode-se inferir que a adoção do argumento contratualista que sustenta emblematicamente a teoria da justiça de Rawls enfatiza demonstrar a ideia básica de que, ao utilizar-se de um acordo consensual, os indivíduos evitariam estender a toda a sociedade as escolhas realizadas por um único indivíduo, conforme o modelo exemplificado por ele do “observador imparcial” proposto pelo utilitarismo. Em outros termos, sob o viés do contratualismo, o filósofo tende a ressaltar que não há efetivamente razões para defender determinados princípios, cujo propósito fundamental é o de regular toda uma série de relações em uma associação de indivíduos, que sejam objeto de decisão de apenas um deles, pois, dada essa possibilidade, não seria possível engendrar princípios que, além de garantir as liberdades básicas dos indivíduos, garantissem da mesma forma a justa distribuição dos bens sociais primários.

Com base nesses argumentos e, apesar das inúmeras críticas com ou sem fundamento dirigido ao empreendimento político de Rawls, especialmente ao se utilizar do expediente contratual, certamente obteve alguns êxitos, principalmente, em dois sentidos fundamentais na concretização do que determinou de princípios de justiça: primeiramente, considerou universal uma escolha que poderia ser restringida ao campo da subjetividade dos indivíduos representativos, uma vez que a decisão tomada na posição original não deve ser baseada em interesses individuais, e sim, em uma racionalidade coletiva justificada. Por outro lado, invocando o argumento contratual, foi possível promover o assentamento de princípios de justiça por meio de uma posição de equidade, os quais, além de constituírem um importante reforço procedimental, são fundamentadores de direitos.

Referências Bibliográficas:

BAUMGOLD, D. "Hobbesian Absolutism and the Paradox of Modern Contractarianism". In *European Journal of Political Theory*, v. 8, n. 2, p.207-228, 2009.

NUSSBAUM, Martha C. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007

CHAPMAN, John W. "Rawls's Theory of Justice". *The American Political Science Review*, Vol. 69, No. 2 (June 1975), pp. 588-593.

KRISCHKE, Paulo J (Org.). *O Contrato Social: Ontem e hoje*. São Paulo: Cortez, 1993.

KYMLICKA, Will. "The Social Contract Tradition". In. SINGER, Peter. *A Companion to Ethics*. Cambridge: Basil Blackwell Publishing, 1991. p. 186-196.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Tradução Almino Pisetta; Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, 2001.

Consideração metaéticas acerca do procedimentalismo em John Rawls

*Evandro Barbosa*¹

Contextualização

Acredito que o êxito da teoria da justiça de Rawls se deve, em grande medida, porque a tradição contratual é revisitada pelo autor e associada a um método construtivista de justificação de princípios morais. O alinhamento destes elementos podem ser observados no seu experimento hipotético da posição original (*original position*), a partir do qual sua proposta assume contornos procedimentais e os princípios de justiça são construídos e compartilhados pelos cidadãos em uma sociedade bem ordenada. Por isso, é válido lembrar que seu propósito é “(...) formular uma representação procedimental na qual, tanto quanto possível, todos os critérios pertinentes de argumentação correta estejam incorporados e abertos à inspeção.” Isso assegurado, então *qualquer* agente normativo (racional e razoável) poderia utilizar o procedimento da posição original, constituída de elementos formais (véu de ignorância) e de substanciais (bens primários), para a escolha de princípios aplicados à estrutura básica da sociedade. Logo, a discussão não é sobre o resultado de seu modelo teórico, mas sobre as bases de justificação de *justice as fairness*. Em outras palavras, a questão é saber se tal proposta oferecerá a objetividade dos princípios de justiça enquanto resultado de um modelo neocontratual, consentido em refletir sobre a forma e o conteúdo mais adequado do raciocínio prático.

Meu propósito é reconstruir os elementos que compõe este *cenário* procedimental em que se desenvolve o que chamo de deontologia imparcial construtivista em Rawls. O termo deontologia imparcial construtivista não é uma originalidade. Vem da acertada interpretação de Philip Cook sobre as querelas normativas atuais e, embora seu uso por ele seja mais uma especificação do que propriamente uma tese a ser defendida, para os fins deste trabalho, ela parece resumir adequadamente seu propósito. Para isso, proponho três tópicos diretamente relacionados ao tema: primeiro, analiso a transfiguração do contrato como modelo procedimental

¹ *Evandro Barbosa* (lattes.cnpq.br/4540090727696342) - Professor no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas - UFPel. Possui graduação em Filosofia pela Universidade Regional Integrada do Rio Grande do Sul - Campus Erechim (2003), mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2006) e doutorado em Filosofia pela mesma instituição (2010). Também desenvolveu estágio pós-doutoral na Universidade Federal de Pelotas (UFPel) com bolsa CAPES/Fapergs na área de metaética. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Política, Filosofia do Direito, Teorias da Justiça e Metaética, estudando autores como Immanuel Kant, Jürgen Habermas, John Rawls, Ronald Dworkin e Michael Sandel. Atualmente, discute problemas de epistemologia moral e o método construtivista a partir de uma base contratualista no pensamento contemporâneo.

em Rawls; segundo, apresento as concepções de teorias da justiça em seus aspectos construtivistas e deontológicos, bem como as dificuldades que ela enfrenta; por fim, esclareço as regras procedimentais-formais e defendo a forma de justiça procedimental pura em Rawls.

I – Contrato como procedimento

A. Posição original

Ao longo do debate com as propostas utilitarista e intuicionista, Rawls é reconhecido por conciliar concepções contratualistas do liberalismo democrático com uma proposta procedimentalista de justificação de âmbito prático. É neste sentido que a posição original (*original position*) se desenvolve a partir da tradição democrática e liberal do contrato social, especialmente em Locke, Rousseau e Kant, como uma forma de justiça procedimental pura. Tal como em seus predecessores, o seu contratualismo é hipotético e, enquanto experimento da razão, descreve uma situação ideal em que o agente normativo (racional, livre e igual) acorda sobre princípios de justiça que serão aplicados na estrutura básica da sociedade. Através do véu de ignorância (condição formal de imparcialidade) e dispondo de um conjunto de bens primários (condição material), as partes encontram-se simetricamente em uma situação equitativa justa, cujo resultado deveria ser princípios também justos. Isso explica porque a posição original incorpora a condição procedimental pura para se efetivar. Nesse sentido, “(...) a posição original deve ser entendida como um procedimento de representação. Enquanto tal, formaliza nossas convicções refletidas de pessoas razoáveis ao descrever as partes como situadas de uma forma equitativa e como devendo chegar a um acordo.” Logo, se não há uma ordem independente de valores que sustentam as escolhas senão as próprias condições desta situação inicial, o justo é definido a partir do próprio procedimento.

Por isso, a ideia é que uma justiça procedimental como imparcialidade pode prescindir de um *input* realista de um fato moral enquanto ordem independente de valor. Ao contrário, o conjunto dos direitos e deveres são assegurados e definidos através deste dispositivo, mas, para isso, há a incumbência de um *ponto zero* (posição original) que permita explicitar em que medida um modelo deontológico autoriza que prescrições sejam legitimadas por intermédio de um processo imparcial e equitativo, cujo resultado são princípios de justiça.

Não é à toa que a posição original (*original position*) e o imperativo categórico kantiano (*IC-procedure*) foram interpretados por Rawls como dispositivos procedimentais. Respectivamente, eles foram interpretados como contrato hipotético e experimento da razão, nos quais os participantes

irão se apresentar como agentes detentores de capacidades morais – oriundas de um modelo de razão prática – que permitirá a eles construir normatividade.

B. Construtivismo

Rawls assume o método construtivista, apresentando-o em suas particularidades a partir de uma comparação com o construtivismo moral de Kant e o intuicionismo moral no texto *Kantian Constructivism in Moral Philosophy* (1980). Rawls determina o tipo de objetividade moral pretendido e associa a justificação de seu neocontratualismo a uma base procedimental. Logo, os princípios de justiça são o resultado de um acordo e não de um apelo metafísico ou outra estância exterior ao procedimento.

Uma associação entre o construtivismo e o modelo de justiça procedimental pura permite explicar porque a concepção de *justice as fairness* não é um conceito substancial *ab ovo*. É importante observar que as implicações contratualistas em sua teoria favorece o surgimento da alternativa construtiva para que teorias da razão prática possam sustentar a objetividade moral. Isso é de fundamental importância para a compreensão do construtivismo como a forma *lógico-deliberativa* da posição original, pois é o procedimento que irá garantir legitimidade ao resultado normativo alcançado. Encontramos, assim, as três condições no processo de deliberação de sua proposta neocontratual: “(...) first, the original position represents the parties (or citizens) fairly, or reasonably; second, it represents them as rational; and third, it represents them as deciding between available principles for appropriate reasons.” Dessa forma, no extenso propósito de determinar a *construção* dos princípios sobre esta base equitativa, a concepção de justiça procedimental assume as condições de imparcialidade, racionalidade e interesse das partes para a justificação inicial dos princípios.

II – Teorias construtivas da justiça

A. Teorias da justiça.

Em *Theories of Justice*, Brian Barry distingue as teorias contratualistas da justiça em duas classes definidas a partir da natureza da situação em que os acordos são alcançados. Em uma classe (*i*) estão as teorias da justiça como vantagem mútua, cujas circunstâncias da justiça levam em consideração o auto- interesse das partes e são constituídas por uma interação não-cooperativa entre as partes. Nesta situação, cada indivíduo busca o melhor para si e o

consequente tipo de relação que ocorre, exige circunstâncias possibilitadoras de cooperação em torno de um ganho comum. Sustenta essa classe uma condição de agente moral caracterizada por um tipo de psicologia moral não-cooperativa, como o egoísmo psicológico na teoria hobbesiana. Nesse caso, o modelo de justiça como vantagem mútua precisa explicar como jogadores racionais alcançam interesses comuns, pois o simples incentivo pela busca de vantagem mútua – oriundo de um acordo de regras racionais acordadas – não garante que interesses particulares não se sobressaiam ao objetivo comum.

Em uma segunda classe (ii) estão as teorias construtivistas que formulam as denominadas *circunstâncias da imparcialidade*, ou seja, uma situação hipotética deve ser apresentada para assegurar que as decisões ali tomadas levarão em consideração o interesse de todas as partes em igual escala. O modo como tais *circunstâncias de justiça* são incorporadas à situação hipotética de Rawls, fazem-me enquadrá-lo nesta classe (ii), afinal não é novidade alguma que seu modelo construtivista tem exigências de equidade e imparcialidade inerente à posição original. Além disso, as partes possuem a capacidade de racionalidade e razoabilidade para a escolha destes princípios. Como supracitado, pretendo esclarecer de que forma o contratualismo é a base que torna possível estabelecer um nexos entre um modelo procedimental (no caso, justiça procedimental pura) e uma proposta construtivista (política) que justificaria uma deontologia liberal mitigada, ou seja, enfraquecida de um sentido fundacional apriorístico. Por isso, a compreensão de *justiça como equidade* como uma tentativa de oferecer um nível de justificação para os arranjos sociais básicos, uma vez que seu resultado é aplicado à estrutura básica da sociedade e não diretamente aos indivíduos, pode ser feita a partir de um duplo enquadramento. Primeiro, a retomada da tradição do contrato social a partir do modelo procedimental hipotético da posição original e, segundo, do uso do método construtivista – em oposição ao modelo intuicionista e utilitarista contra o qual Rawls se levanta – aplicado a esta estrutura.

Além disso, podemos imaginar que esta situação inicial idealizada, tal como a posição original, precisa ser especificada em termos de um procedimentalismo e suas respectivas formas de relação com a tradição do contrato. Barry propõe dois modelos de posição original com particularidades que definirão o tipo de justiça, se como vantagem mútua ou como imparcialidade. Em uma perspectiva, podemos imaginar que “(...) the parties pursue their own advantage (so far as good), but they are deprived of any information that would enable them to individuate their own interests from those of others”. Pela noção ordinária do contrato, a situação apresenta um conflito de interesses e, a menos que eles abram mão de parte desses interesses particulares e cooperem, o problema não se resolverá. A falta de informações particulares para qualquer agente racional faz com que todos tenham as mesmas condições de

alcançar os resultados de mesma ordem, haja vista que “(...) there is thus agreement, but no bargaining.”

Na outra perspectiva de teorias da posição original “(...) the parties do know who they are, and have conflicting interests (so far so good), but we now have a different assumption about their motivation”. Ao contrário de quando indivíduos perseguem seus interesses particulares sobre resultados, regras ou princípios, atribui-se às partes “(...) the desire to reach an agreement on reasonable terms”. As consequências disso são os termos do contrato, porém deve ficar claro que não se trata de um contrato em que “(...) the parties arrive at it by consulting only their own interests”. Diante deste cenário, qual é a perspectiva da posição original de Rawls, em que agentes racionais (com capacidades para ter concepções de bem e senso de justiça) escolhem princípios que irão regular seus conflitos de interesses a partir do acordado?

B. Embaraços procedimentais.

Neste ponto, não parece ser difícil imaginarmos que a condição de imparcialidade da posição original de Rawls o coloca no primeiro time. Entretanto, esta resposta pode ser dada concomitante a algumas dificuldades em identificar claramente os elementos da posição original. No entender de Lyons, a posição original de Rawls tem a desvantagem de simplificar enormemente o argumento, haja vista que a razão delibera a partir de premissas condicionantes, isto é, tudo parece direcionar para um resultado que não deveria ser pressuposto, mas *construído*. Entretanto, este ônus da teoria pode ser considerado uma vantagem quando observamos que seu desdobramento decorrente garante aos deliberadores hipotéticos a possibilidade de classificar princípios alternativos a partir das informações a eles disponibilizadas, além da inestimável condição de equidade de que todos partem.

Por isso, o modelo de justiça procedimental pura rawlsiano permitiria manter a premissa deontológica de prioridade do justo sobre o bem e colocar o elemento da neutralidade como uma forma de imparcialidade. Tanto é assim que, para assegurar que as escolhas sejam realmente imparciais e com vistas à justiça, Rawls lança mão do procedimento do véu de ignorância (*veil of ignorance*) para enclausurar “contingências arbitrárias” capazes de estabelecer um desequilíbrio entre as partes nessa posição primeira. Em outras palavras, o véu de ignorância estabeleceria os limites acerca dos traços mais particulares das pessoas, “(...) bem como o conteúdo específico dos seus e dos nossos fins últimos e desejos”. Com isso, tais princípios de justiça são estabelecidos e apregoam a cada indivíduo um mínimo possível já na estrutura básica da sociedade (*basic structure of society*), promovendo a gênese de uma justiça como equidade (*justice as fairness*). Por isso, tanto a

imparcialidade procedimental (como concepção política que se aplica à estrutura básica), quanto a imparcialidade do objetivo da posição original (no que diz respeito a não favorecer intencionalmente qualquer concepção particular de bem) esboçam um modelo de liberalismo político, cuja teoria da justiça como equidade mantém a exigência procedimental de imparcialidade e universalidade.

Por sua vez, no texto *Rawls on Liberty and its Priority* (1989), Hart observa que a visão rawlsiana de liberdades fundamentais e sua questão de prioridade possuem dois lacunas: a. A razão pela qual as partes escolhem as liberdades fundamentais e a sua prioridade não estão explicitadas de modo claro; b. Falta de um critério satisfatório para determinar com precisão liberdades fundamentais no contexto de sua aplicação às instituições. A crítica é tão relevante que Rawls dedica o artigo *The Basic Liberties and their Priority* (1983), posteriormente integrado como Conferência VIII do *Liberalismo político*, como réplica a estas objeções. A resposta para a primeira objeção surge: “(...) as liberdades fundamentais e sua prioridade se apoiam numa concepção de pessoa que seria reconhecida como liberal e não, como pensou Hart, somente em considerações de interesse racional.” O que Rawls reformula, no fundo, é a própria concepção de pessoa e sua correlação com o esquema das liberdades no intuito de assegurar aos cidadãos as condições sociais essenciais para o desenvolvimento de suas faculdades morais. Além disso, a segunda lacuna (falta de um critério claro) exige de Rawls a revisão do sistema de liberdades básicas como o *mais abrangente*. Como resultado, tal sistema de liberdade passa a ser compreendido como o *sistema plenamente adequado de liberdades*. Como resultado:

O sistema de liberdades fundamentais não é formulado de maneira a maximizar coisa alguma, e muito menos o desenvolvimento e o exercício das capacidades morais, em particular. O que se pretende é, em vez disso, que essas liberdades e sua prioridade garantam igualmente a todos os cidadãos as condições sociais essenciais para o desenvolvimento adequado e o exercício pleno e bem-informado dessas capacidades (...)

No texto *Rawls on Justice* (1989), Thomas Nagel é outro que reitera a dificuldade da posição original ser neutra no que diz respeito às concepções de bem, na medida em que o uso do véu de ignorância como dispositivo não é suficiente para garantir a isenção (*imparcialidade*). Isso porque as partes, na seleção dos princípios na posição originária, atribuem valoração diferente ao que entendem serem os bens primários, de modo que a objetividade desse processo não se realizaria porque as diferentes concepções de bem possuiriam uma imparcialidade individualista que é arbitrária (*strong individualistic bias*). Especificamente no caso da posição original, Rawls tenta justamente dirimir esta oposição ao retomar o problema da prioridade. A solução a este problema seria dada em *Fairness to Goodness* quando Rawls reforça duas condições

da posição original: “(a) the initial agreement must be unanimous, and (b) the parties, with their conceptions of the good, must be treated fairly” no intuito de poder superar justamente este questionamento a partir de unanimidade (*unanimity*) e do interesse de bens primários (*primary goods*). Portanto, a resposta rawlsiana a este problema começa por sua concepção política de pessoa a partir da qual os bens primários são escolhidos, passando pela reafirmação que justiça como equidade é também uma concepção política e não uma doutrina abrangente como *A Theory* pareceu apresentar.

Se a ideia de derivar princípios de justiça desse procedimento de construção não é suficientemente completada pela noção de agente racional e razoável, Rawls propõe a análise dos bens primários, a partir dos quais as partes avaliam as concepções de justiça. Assim, tais bens primários se definem à medida que se pergunta pelas condições e meios que permitiriam aos seres humanos concretizar e exercer suas faculdades morais, bem como buscar seus fins últimos. Nesse sentido, o que os sujeitos fazem não é nada mais do que “(...) to guarantee and to advance the requisite conditions for exercising the powers that characterize them as moral persons”, o que parece responder a pergunta sobre a pertinência dos bens primários que tinham como objeto a autonomia racional.

Por isso, a conexão do procedimento com estas condições permite pensar instituições sociais preocupadas com a realização da autonomia plena do indivíduo. Em se tratando de autonomia, as partes que escolhem se apresentam como autônomas sob dois vieses. Primeiro, “(...) in their deliberations they are not required to apply, or to be guided by, any prior and antecedent principles of right and justice. This is expressed by the use of pure procedural justice”. Segundo, “(...) they are said to be moved solely by the highest-order interests in their moral powers and by their concern to advance their determinate but unknown final ends”. As partes, entendidas como meros agentes artificiais, estariam motivadas por interesses superiores calcados nos bens primários acima colocados e, pressupondo um véu de ignorância, elas agiriam de acordo com sua racionalidade autônoma, porém não plena. O que restaria, dessa forma, seriam as faculdades morais mínimas dos indivíduos.

Ocorre que o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade e, em se tratando de membros de uma sociedade bem-ordenada e cooperativa na condição de pessoas morais, esta estrutura primeira deve satisfazer as exigências do justo. Logo, os princípios são endereçados para o contexto social (*background justice*) daqueles. Com isso, a justificação dos princípios de justiça decorrente da posição original – objeto de um acordo público (*public understood*) ou contrato – transfere a condição de moralidade às pessoas, ou seja, não se trata apenas dos cidadãos com senso de justiça para agir segundo tais princípios, mas de pessoas

morais (livres e iguais) que escolhem agir segundo essa representação. Os princípios escolhidos são a representação dessa autonomia racional e o desejo de ordem superior (seu senso de justiça) para esse agir é a expressão de sua autonomia completa, ou seja, um ideal concretizado no mundo social. Nas suas palavras: “By acting from these principles, and affirming them in public life, as so derived, they express their full autonomy.”

Por fim, apenas reitero o questionamento de Habermas em seu texto *Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's Political Liberalism*. O filósofo alemão concorda que Rawls faça uma interpretação do princípio kantiano de autonomia como algo intersubjetivo e não encontra propriamente objeções de cunho teórico, porém ele é cético quanto à execução do procedimento proposto pelo filósofo norte-americano. Neste embate (que ele chama *familiar dispute*), Habermas simultaneamente reconhece os avanços dessa proposta procedimental (expressando admiração por ela), contudo entende que Rawls cedeu demais em sua proposta original ao dar ‘ouvidos’ de maneira excessiva aos seus críticos, quer dizer, suas reformulações o afastaram do transcendental, o que acabou por enfraquecê-la.

No entender de Habermas, há um *déficit normativo* na teoria da justiça de Rawls, na medida em que a matiz kantiana de universalidade é enfraquecida por ele e o afasta de um ponto de vista moral (*moral point of view*) mais substantivo. Logo, como afirma Michael Sandel, se há deontologia em Rawls, é uma deontologia com face humeana. Em suma, Habermas entende que o ponto de vista moral assumido na posição original tem um ônus conceitual a pagar. Embora siga a linha deontológica de uma anterioridade axiológica do justo sobre o bom, a busca habermasiana está calcada em uma teoria procedimental da democracia que não hipostasia a situação hipotética de deliberação e recorre a uma esfera de reconhecimento intersubjetivo que incorpora o reconhecimento geral de todos os concernidos. Dessa forma, Habermas tenta superar o binômio procedimento hipotético (*teoria ideal*) - *ethos* político (*teoria não-ideal*) através de uma estrutura argumentativa imparcial que não isola o interesse real dos concernidos. Como resultado, as pretensões normativas habermasianas alcançariam uma concepção de justiça mais substantiva do que em Rawls, assim como a manutenção do transcendental em Habermas garantiria a força normativa de sua teoria. Em suma:

Se quisermos salvar a intuição do princípio kantiano de universalização, poderemos reagir a esse fato do pluralismo de diferentes maneiras. Pela limitação da informação, Rawls fixa as partes da posição original numa perspectiva comum e neutraliza assim de antemão, mediante um artifício, a multiplicidade das perspectivas particulares de interpretação. A ética do discurso, pelo contrário, vê o ponto de vista moral como incorporado no procedimento de uma argumentação conduzida intersubjetivamente, que exorta os participantes a erguerem as barreiras (*Entschränkung*) idealizadas de suas perspectivas de interpretação.

A resposta rawlsiana a estes questionamentos será dada em *Reply to Habermas*, na qual assume algumas distinções de sua própria teoria em termos de *liberalismo político*, distinguindo-o das doutrinas abrangentes. Ao mesmo tempo, indica que a proposta de uma ética do discurso está limitada ao contexto de uma doutrina abrangente, enquanto que uma teoria da justiça, que pretende estabelecer princípios imparciais ante o pluralismo das sociedades liberais, deve ser identificada como uma concepção política. Entretanto, dadas essas divergências, o problema de Rawls parece ser paralelo aos problemas habermasianos. Habermas tenta resolver a chamada *falácia idealista* e propor uma pragmática transcendental, ou seja, trazer à Terra este transcendental e abandonar os resquícios da metafísica.

Nesse sentido, ocorre uma deflação do transcendental de modo que a obrigação fica reduzida ao plano fático, ou seja, o momento histórico pode oferecer *o fato* para articular a teoria estritamente necessária. Ao que parece, os princípios da justiça de Rawls mantêm elementos da filosofia prática kantiana, todavia não há uma estrutura transcendental que os sustentem. Justamente essa não adesão ao transcendentalismo traz consigo a dificuldade de justificar princípios de justiça universalmente válidos, mas, se assumirmos que essa não é sua pretensão maior e deflacionarmos sua proposta universalista, então teremos que uma *deontologia com face humeana* não é um limite, mas um enquadramento de uma teoria neocontratualista construtivista.

Em suma, a forma construtivista-deontológica rawlseana endossa a base contratualista de sua teoria, pois modelos construtivistas permitem formular uma representação procedimental na qual todos os critérios pertinentes do raciocínio correto são testados através da devida reflexão e deliberação por parte dos agentes. Nesse sentido, na constante prática da teoria política de comparar *nosso* mundo com algumas alternativas possíveis de mundos justos, lançar mão de uma proposta procedimental – no caso, de uma deontologia liberal que remodela a corrente liberal para torná-la capaz de enfrentar os novos desafios das teorias liberais – nos sugera a possibilidade de valores *criados* (para usar uma terminologia de Putnam), os quais são passíveis de verificação e falseabilidade.

IV - Esclarecendo as regras procedimentais-formais

A. Procedimentalismo(s)

Rawls sempre foi enfático ao definir a posição original como um dispositivo heurístico (puramente hipotético e procedimental). Por isso, a tentativa de estabelecer uma teoria da justiça como equidade começou pela determinação sobre qual concepção de justiça seria a mais apropriada para a estrutura básica de uma sociedade democrática. Nesse sentido, a base normativa

da *melhor* concepção de justiça passa pela escolha que as partes adotam em uma situação equitativa, na qual estariam representados unicamente como pessoas morais, livres e iguais. Rawls a define da seguinte maneira:

This situation is the original position: we conjecture that the fairness of the circumstances under which agreement is reached transfers to the principles of justice agreed to; since the *original position* situates free and equal moral persons fairly with respect to one another, any conception of justice they adopt is likewise fair. Thus the name: *justice as fairness*.

As sociedades liberais contemporâneas têm dois *fronts* de batalha: conseguir examinar corretamente as demandas sociais atuais (o pluralismo, a tendência tecnocrática e o fenômeno da globalização para citar alguns) e estabelecer um embasamento político que rejeite qualquer modelo de fundamentação metafísica. Repercuta, então, que a tarefa do filósofo não necessariamente é oferecer normatividade; antes, sim, oferecer uma base a partir do qual se pode criar normatividade. Qual é a opção possível? No caso de uma justificação contratualista proposta como a mais acertada, retoma-se a questão em debate sobre o modelo procedimental a ser usado e a concepção de agente normativo aí estabelecido.

Dentre os modelos, podemos destacar o modelo de justiça procedimental pura associado às condições de autonomia do agente moral. Éticas utilitárias podem ser analisadas sobre esse viés como uma forma de justiça procedimental perfeita. Rawls faz uso do exemplo do bolo para demonstrar esse modelo: “Um certo número de homens deve dividir um bolo: supondo que a divisão justa seja uma divisão equitativa, qual será o procedimento, se que é existe um, que trará esse resultado? Questões técnicas à parte, a solução óbvia é fazer com que um homem divida o bolo e receba o último pedaço, sendo aos outros permitido que peguem os seus pedaços antes dele”. Duas observações podem ser feitas sobre este procedimento: primeiro, existe um critério independente (concepção de bem anterior) que é definido anteriormente ao próprio processo; segundo, é possível criar um procedimento capaz de oferecer um resultado já esperado.

Transpondo para a esfera do prático, o grande problema desse procedimento é sua grande dificuldade de se realizar para as questões práticas e a sua concepção consequencialista ou teleológica inerente. Quer dizer, se a proposta é de um modelo deontológico de primazia do justo sobre o bem, fica evidente que este modelo não serve justamente por insistir em um critério separado de si para determinar o justo. Outra possibilidade seria um modelo de justiça procedimental imperfeita, no qual também existiria um critério independente. Nesse caso, além de incorrer no mesmo problema do modelo anterior, ele ainda não pode oferecer garantias de que o uso do procedimento garanta os resultados esperados. O exemplo mais claro é de um processo criminal, em que tanto se poderia inocentar um culpado ou condenar alguém inocente.

O recurso seria apelar para um modelo de justiça procedimental pura, segundo a qual não existe um critério independente e o próprio processo conduz a um resultado justo.

B. Procedimento e construção

Ao que parece, qualquer um desses modelos procedimentais podem ser analisado como construtivista. Mas, se a opção é por um modelo de deontologia imparcial construtivista, em que existe uma primazia do justo sobre o bem e uma base contratual para sua justificação, fica evidente que apenas o último modelo serve. Nesse sentido, o que é justo se define apenas pelo resultado do próprio procedimento, haja vista que os agentes, enquanto agentes racionais de construção, tem autonomia para um construtivismo de princípios através desse processo de deliberação das partes nessa posição neutra. Desse modo, na medida em que os parceiros se valem de um modelo de justiça procedimental pura na posição original, eles não precisam aplicar princípios de justiça estabelecidos anteriormente, ou seja, “(...) there exists no standpoint external to the parties’ own perspective from which they are constrained by prior and independent principles in questions of justice that arise among them as members of one society”. Na posição original, as partes tomam decisões respeitando apenas os princípios de racionalidade, tendo em vista que os cidadãos são pessoas morais - com concepções particulares de bem – e as partes representam determinados indivíduos (com determinados interesses em comum). Há uma base equitativa, e todos nessa condição estão justificados a intervir para a elaboração de regras para suas instituições comuns (*common institutions*).

Resta saber, agora, quais são os limites dos desejos particulares e a abrangência de uma justiça social. Uma resposta positiva deverá permitir que o indivíduo possa almejar planos e fins particulares e, ao mesmo tempo, ser limitado pelos princípios. Quer dizer, a aplicação de regras procedimentais-formais para um construtivismo político deverá alcançar esses dois pontos, pois permitirá um senso de justiça capaz de compreender, aplicar e refletir sobre tais princípios, bem como a capacidade racional de perseguir e reexaminar projetos particulares inspirados em concepções de bem das mais variadas. Barry concorda que o construtivismo, em linhas gerais, é “(...) the doctrine that what would be agreed on in some specified kind of situation constitutes justice”, o que faz supor que a necessidade de equidade para um resultado justo seja uma ramificação do construtivismo que, com suas peculiaridades, o torna possível. Primeiro, porque a relação entre construtivismo e a tradição do contrato social não pode ser testada, na medida em que a situação na qual o conteúdo da justiça é definido tenha que passar por uma prova ética. Quer dizer, como validar um contrato cuja validade ética é julgada por argumentos éticos já

avaliados? Não podem existir determinações de bem fora do contrato que devem definir o que está dentro do contrato, quer dizer, não existe uma ordem independente de valores. Segundo, justamente porque aquilo que for acordado sob as circunstâncias da justiça constitui a justiça e deve ser tratado como construído. Desse modo, seguindo nesta linha de argumentação, o acordo (justiça procedimental pura) *constrói* a definição de justiça em sua forma substantiva.

Considerações finais

Se assim for, parece evidente que um modelo de justiça procedimental permitiria mitigar a força deontológica de um construtivismo kantiano de fundamentação transcendental e transformá-lo em uma variação mais defensável de um construtivismo político calcado em bases contratuais. Por isso, o propósito de modelo construtivista de Rawls, no uso de um tipo de operação hipotética, não pode prescindir da condição de imparcialidade para que a justiça surja como equitativa. Ao que parece, os méritos dessa deflação da deontologia no construtivismo de Rawls só se realiza quando traz em seu bojo uma proposta contratualista de justificação. É por isso que o recurso à corrente contratualista liberal e a conseqüente transferência para uma estrutura procedimental assume nova *roupagem* na teoria rawlsiana, onde agentes racionais (representantes de indivíduos com capacidades morais) são levados a agir de maneira imparcial e a estabelecer princípios de justiça para a estrutura da sociedade.

Essa retomada contemporânea do pensamento liberal trouxe consigo elementos para um *neocontratualismo* não apenas preocupado com os limites do poder político (sobre o que é permitido ao Estado) e tão somente em estabelecer uma teoria do governo legítimo. Um contratualismo que tem suas raízes calcadas no pensamento de Rousseau e Kant vai estar preocupado na defesa dos princípios de justiça a partir do contrato. Se interessar ao sujeito buscar um lugar ao sol para suas liberdades individuais, já que não se trata de um Estado que busca preservar os direitos individuais, caberá a qualquer proposta liberal deontológica explicitar como a *comunidade política* (a sociedade bem-ordenada e cooperativa de Rawls) conecta-se a este procedimento para a justificação de princípios imparciais como base normativa objetiva. Nesse sentido, uma *deontologia imparcial construtivista* passou pela resolução dos limites que uma teoria contratual tem em termos de justificação, pois não se admite nem um mero positivismo, em que a obrigação do agir fica reduzida a uma coerção externa, nem uma normatividade larga no sentido de se estender a toda esfera prática do indivíduo, invadindo o que seria sua esfera privada.

Referências bibliográficas

- BARRY, Brian. *Theories of justice*. California: University California Press, 1989.
- BIRD-POLLAN, Stefan. “Rawls: Construction and Justification.” *Public Reason*. vol. 01, nº2, June 2009, pp. 12-30.
- BUCHANAN, Allen. “Revisability and Rational Choice”. In: *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 5, nº 3, nov. 1975, pp. 395-408.
- DANIELS, Norman. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- DARWALL, S. (org.). *Contractarianism/contractualism*. OXFORD: Blackweel publishing, 2003.
- DAVID, Brink. *Moral realism and the foundations of ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- FORST, Rainer. *Kontext der Gerechtigkeit: Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Komunitarismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994.
- _____. *Contextos da justiça*. (trad. Denilson Luís Werle). São Paulo: Boitempo, 2010.
- FREEMAN, Samuel (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press, 2003.
- HABERMAS, J. *A Inclusão do Outro: Estudos sobre teoria política*. São Paulo: Loyola. 2002, p. 71.
- _____. “Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls’s Political Liberalism”. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. XCII, Nº 3, March 1995, p. 109-131.
- HONNETH, A. “A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo” (trad. A. Sobottka e J. Ripoll). In: *Civitas*. Porto Alegre, vol. 09, nº 03, set-dez 2009, p. 345-368.
- KORSGAARD, Christine. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. “Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy.” In: *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. New York: Oxford University Press, 2008, p. 302-326.
- LYONS, David. “Nature and Soundness of the Contact and Coherence Arguments”. In: DANIELS, Norman. *Reading Rawls: Critical Studies of ‘A Theory of Justice’*. New York: Basic Books, 1975, pp. 16-53.
- MILO, Ronald. “Contractarian Constructivism”. In: *The Journal of Philosophy*, vol. 92, nº 4, April 1995, p. 181-204.
- O’NEILL, Onora. “Constructivism in Rawls and Kant.” In: FREEMAN, S. (Ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003b, p. 347-367.
- PUTNAM, H. *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays*. Massachusetts: Harvard University Press, 2002.
- RAWLS, John. *A Theory Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
- _____. *Collected Papers*. Ed. S. Freeman. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- _____. “Fairness to Goodness” (1975). In: *Collected Papers*. Ed. S. Freeman. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 267-285.
- _____. *Justice as fairness: a restatement*. Ed. Erin Kelly. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.

_____. “Kantian Constructivism in Moral Philosophy” (1980). In: *Collected Papers*. Ed. S. Freeman. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 303-358.

_____. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

_____. *O liberalismo político*. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993. Paperback edition, 1996.

_____. “Reply to Habermas”: 132-180. In: *The Journal of Philosophy*. Vol. XCII, No 3, March 1995, p. 132-180.

_____. *Uma teoria da justiça*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ROBERTS, Peri. *Political Constructivism*. New York: Routledge, 2007.

SCANLON, T. “Rawls on justification”. In: *The Cambridge Companion to Rawls* (ed. Samuel Freeman). Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 139-166.

_____. *What we owe to each other*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

SILVEIRA, Denis C. “Posição original e equilíbrio reflexivo em John Rawls: o problema da justificação.” In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, Vol. 32, N° 1, 2009, p. 139-157.

WEBER, Eric T. *Rawls, Dewey, and Constructivism*. London: Continuum, 2010.

From the paradox of voting to a general paradox of choice

*Fabício Pontin*¹

Introduction

This paper deals with what I identify as a limitation in linear and ordinal modes of analysis for social and moral behavior. Most of the literature on moral and political philosophy produced in the Anglo-Saxon world since the publication of *A Theory of Justice* has taken the premises of an ordinal account for preferences and values for granted. My hypothesis is that such premises, though methodologically sound, suffer from a practical standpoint as they take as the model of political and social choice a choice “without prejudice”. I will defend that liberal accounts of preference would benefit in taking a more mitigated and ambivalent understanding of preferences, one that admits a) that our thought process regarding the constitution of preferences is linear and somehow passive and b) that the notion of unbiased, unmitigated, position of analysis is ultimately artificial and will not help our understanding of the way actual persons are actually choosing goods.

In order to reach this conclusion, I will first clarify Pareto’s account of efficiency as a model for ordinal accounts of preferences. Further, I will deal with Kenneth Arrow’s critique of the Democratic Axiom, and its consequent Social Welfare Function, as *incomplete*, that is, his hypothesis that the situation of social choice presupposed in a very minimal set of “democratic conditions” aiming at securing a SWF might actually produce a choice \sim SWF. Finally, I will suggest that the paradox of voting suggested by Arrow might be extended and interpreted as a general paradox of choice, where our choice for the preferred preference “x” might cause us to end with “ \sim x” for reasons outside our transitive and connected indications. I thus suggest that ordinal accounts, though methodologically sound must be mitigated with elements which are not ordinally given if they wish to reproduce *actual* choice situations rather than *ideal* choice situations.

¹ *Fabício Pontin* - *PhD*, PNPd/CAPES, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. (lattes.cnpq.br/2851468470279263) - Possui graduação em Ciências Jurídicas e Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2005) e mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2007). Doutor em Filosofia na Southern Illinois University at Carbondale. Área de atuação: Filosofia Política, Fenomenologia (especialmente Husserl e Merleau-Ponty), Teorias da Ação Racional e Teoria do Direito. Áreas de interesse: Filosofia da Linguagem, Queer Theory e Filosofia da Mente. Membro fundador do Phenomenology Research Center, onde trabalhou como pesquisador e assistente do diretor entre 2008 e 2012.

Some examples of Pareto efficiency in choice

If we look at models of choice consistent with what Pareto would call “efficiency”, we will have two possible scenarios to deal with; on the one hand we have a scenario where a dominant strategy is given such as actors that choose can have their best desired choices given to them (or at least conceive of these possibilities in a plane).

On the other hand, we have scenarios where a dominant strategy is not given in such a way, as the best desired choices are not conceivably available for actors.

So, let there be two actors choosing fruits, where 100 is favorite, 50 is acceptable and 0 is unacceptable

Actor one values

- a) Grapes – 100
- b) Grapefruit – 51
- c) Lemon – 1

Actor two values

- a) Lemon – 100
- b) Grapefruit – 51
- c) Grapes – 1

Now, evidently in all cases where one and two are choosing independently of each other and have all three possibilities given to them without any sort of interference, they will independently choose (a) and grant their highest pleasure. This is a max-max scenario.

However, given a plane where individuals are choosing scarce goods such scenarios are a bit different.

Let there be a scenario where different possible choices are given to actors $A(x)$ and $B(y)$

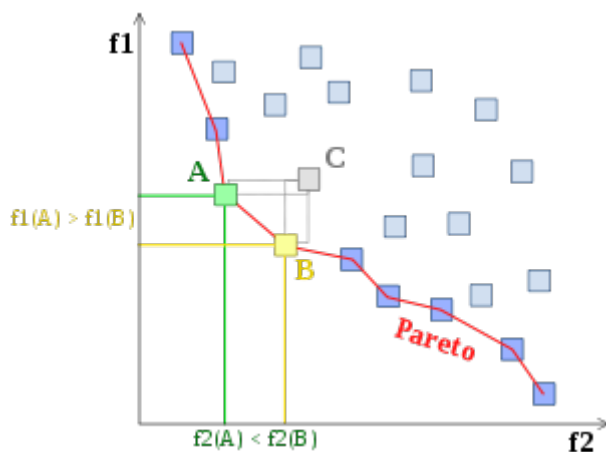
| | | B | |
|---|---|--------|--------|
| | | 1 | 2 |
| A | 1 | 100, 1 | 50, 50 |
| | 2 | 50, 1 | 1, 100 |

In that case, it is feasible that individuals will opt out of their most preferred choice (100) so that they won't hurt the available choices for (B). This is a *weak* Pareto Efficiency. That is, all individuals in a plane can choose feasible states, but optimal states are unavailable for all actors at the same time.

A weak Pareto efficiency also presupposes that individuals will *not* act in an egotistical way to grant his own best pleasure disregarding putting others in a worse-off situation. For Pareto the *management of resources* becomes a key factor here to avoid civil unrest (but this is a different discussion altogether).

Hence, for all sets of possibilities where $\{a, b, c\}$ are given for actors as possible choices, a Pareto efficiency will tell us that the reasonable choice (for 1 and 2) is preferring (b), as moderate choices are more likely to lead to efficient outcomes.

Now, as we increase the number of social states and social choices, the board here will get more and more complex. Also, this situation supposes a scenario of unforced equilibrium (that is, both parts can get a feasible social state). This is what we call a max-mini scenario. An interesting feature of this scenario is that in terms of social choice it implies that actors can gain better outcomes (in the long run) by choosing preferences that are less desirable in his own ranks (that is, acting in a selfish manner can be a trait of economical irrationality).



The graph above offers an example of such scenario. Given that the blocks are possible choices, most of the equilibrium points between (f1) and (f2) will be given in the lower end of the spectrum. Now, observe that two of these available states are desirable for both (f1) and (f2) and are hence “optimum” in max-mini terms. Other points can be a point of equilibrium, in economic terms (that is, there is enough of these goods for both actors), but the choice of these goods would imply one of the actors to be “worse off” than the other one in the end of the process of choice. This is the core of Rawls’ difference principle².

Pareto also conceives of similar scenarios where such distribution of commodities is not feasible. In that case, the efficient point is the point where the *least bad favorable set* of choices is made available for the biggest number of actors in the choice plane. This is dubbed, in economics, a *bliss point*, also, a mini-max scenario.

Finally, a last scenario is given in the plane where all the available goods are terrible or goods are unavailable (think of post-war Germany, Japan, and Vietnam). This would be a mini-mini scenario.

In the two last scenarios a Pareto Efficiency is impossible. Given that a Pareto efficiency is dubbed a principle of economical rationality in most of post-war literature, any scenario as such then becomes an undesirable point, or, if you prefer, an irrational system of distribution.

Arrow will adapt this model of efficiency to choice within a democratic system. Arrow’s leading question seems to be if we can organize the criteria according to which we think through democracy according to some sort of efficient and ordinal system of choice, or if a system of ordinal and efficient choices is contradictory with the main presuppositions of a democratic system.

Arrow and the incompleteness of the democratic axiom

For Arrow, we must first ask what are the conditions that satisfy the form of a democratic system? If we could organize the criteria according to which we think through democracy, what would be the general set of rules that would need to be followed in order for an election to be called democratic, or for the establishment of social welfare?

Arrow’s dissertation *Social Choice and Individual Values*³, holds that a (and perhaps any) plausible definition of Democracy is incomplete. This means, in the terms first developed by Godel, that the set of requirements established in order to reach a conclusion that “p is the case” end up causing that “~p is the case.” The act of voting is important here because it is the

² John Rawls. *A Theory of Justice*, p. 152.

³ ARROW, Kenneth J. *Social Choice and Individual Values*. Yale University Press: New Haven, 1963.

moment in which individuals choose for a certain set of social preferences that are represented in a candidate or in a policy. If there is something fundamentally paradoxical in the act of voting, then the entire idea of a democracy will fall to pieces, after all, even direct modes of representation still presuppose the existence of some sort of election.

- *Ordinalism and Political Economy*

As far as Political Economy is concerned, the entire debate on preferences circles around a single idea developed by Stuart Mill: the notion of “The Decided Preference Criterion”. On the fourth chapter of his masterpiece *Utilitarianism*, Mill anticipates the further two hundred years of debate on Rational Choice in a simple succession of statements about preferences. First, Mill suggests that it is possible to prefer one pleasure over another. Then, that if one pleasure is perceived as in higher order than another, it is reasonable to assume that individuals that experience these pleasures of a higher order will seek activities and experiences that lead to this pleasure. And will, of course, avoid activities and experiences that will cause the desired pleasure to stop, or that will cause it to disappear. Also, it is possible to prefer to avoid means to a certain pleasure (even of a higher order) if circumstances would cause such discomfort that the obtained pleasure would be, in context, meaningless. In that sense, if I really enjoy lemon ice cream, I will seek experiences that lead me to lemon ice cream – rather than chocolate ice cream, which I loathe. However, if circumstances would have me tortured, or have me killing babies by throwing them against a wall, or having chocolate ice cream so I could have lemon ice cream then it is perfectly reasonable to prefer *not* to have lemon ice cream.

Now, the key point for the possibility of even conceiving of such pleasures is that individuals are able to develop “habits of self-consciousness and self-observation”⁴. This means that a decision on preferences, particularly on higher-order preferences, must be a somewhat informed decision. This means that individuals that decide on preferences are making decisions with some degree of consciousness on the causal chain that lead from an experience onto a pleasure, and that they are able to understand at least some of the more intricate subtleties of such causal chain. Also, Mill trusts that people have preferences *because they have preferences*. That is, they are only marginally affected by external factors and circumstantial advantages (though, as I have mentioned, there is a *proviso* for certain means for an end that could imply suffering or discomfort of a higher order than the order of the preference in view).

Arrow will attempt to further control the elements in Mill’s criterion. First of all, he will hold that having a preference only means that one is able to express a hierarchy of values or of

⁴ RAWLS, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. 260.

choices in accordance to two general principles of connectivity and transitivity. These expressions are first understood individually and further communicated to the social sphere. So, symbolically:

(x,z) are candidates

P = preference

I = indifference

R = preference or indifference in context

Connectedness: For all (the objects of choice in the set) x and y , either $x R y$ or $y R x$.

(A1)

Transitivity: For all x, y , and z , xRy and yRz imply xRz . (A2)

Thus, alternation ('or') and conjunction ('and') of R relations represent both the properties of an ordering for all the objects of choice.

In this sense, the possibilities of ordering preferences will be so defined:

D1: $xPy \leftrightarrow \sim(yRx)$ (by A1)

D2: $xIy \leftrightarrow \{xRy \text{ and } yRx\}$ (by A2)

D3: $xRy \leftrightarrow \sim yPx$ (q.e.d.)

Let me stress that we are only dealing with the individual decision. We have not reached the point where different decisions will be collapsed into a social decision, that is, the point in which we reach what Arrow calls a "constitution" or a "social choice."

Until now, Arrow wants to suggest that it is paramount so suppose that individuals are capable of expressing preferences in that manner. As a matter of fact, the voting process necessitates such understanding of the order of justification. Also, the criteria of connectedness and transitivity holds for social choice in the same necessity it holds for individual choice.

Having a preference, then, means to be able to (A1) express a hierarchy and (A2) hold the internal coherency of the hierarchy of values⁵. It is very important to note that Arrow does not care for the motivations behind the process of achieving a preference. The psychological or social motivations of the voter are irrelevant at this moment – and, for the most part, would be insignificant for the results, even if they could enter the equation. What matters here is that an individual can and will express a consistent set of preferences. This is true to the way in which we decide on our favorite flavors for ice cream, or on our favorite candidates in an election. Any Rational actor, for Arrow, will remain consistent in her options, for example, when she says that she prefers Lemon to Oranges and Oranges to Mellon, it will be the case that she will prefer

⁵ ARROW, Kenneth J. "A difficulty in Social Welfare". In ARROW, Kenneth J. *The collected papers of Kenneth J. Arrow, Vol. I: Social Choice and Justice*, pp. 26-7.

Lemon to Mellon (by A2). This is, of course, a very weak notion of rationality⁶ insofar it only asks of an actor to maintain a minimal consistency in her own expression of preferences.

How do individual preferences translate into social welfare?

Arrow will name “the social welfare function”⁷ the process by which individual preferences are represented in an election. Voters will be able to decide on a number of commodities (objects of choice) that will constitute a social state (a conceivable set of commodities) which represents individual orderings of preferences. The social welfare function is such that the set of orderings (R) of different voters will be taken in consideration so that for any two social states x and y of a given social ordering R:

xPy is "social preference" of x over y (x is selected over y by the rule).

xIy is "social indifference" between x and y (both are ranked the same by the rule).

xRy is either "social preference" of x over y or "social indifference" between x and y (x is ranked at least as good as y by the rule).

This is so regardless of individual expressions of yPx. The rule overrides individual preferences in accordance to the general will. Now, I realize the dangers of suggesting that Arrow is following a classic conception of general will, but in fact, once we analyze the conditions in which the social welfare function operates, it will become more and more clear the extent to which Arrow is relying on a classical-liberal notion of democracy.

But which are those conditions? It is not sufficient, for Arrow, that individuals are expressing their individual preferences in an election in accordance to criteria of transitivity and connectivity. Rather, he super-imposes a number of conditions of reasonability for the achievement of an acceptable constitution (in this case, an acceptable election). So far, we know that the conditions of the Social Welfare [C(S)] is such that it satisfies $[R_x = f\{R_1, R_2, R_3(\dots) R_n\}]^8$. This means that the social welfare function will be as complex as the number of available social states, the multiplicity of chosen social states and the number of voters. I will call this complexity function “dominium” (d) and the available/relevant states within the dominium I will call “sets” (S).

Also, the conditions in which individuals vote must be so that a set of “control criteria” are met. These conditions are:

⁶ See ARROW, Kenneth J. "Current Developments in the Theory of Social Choice". In ARROW, Kenneth J. *The collected papers of Kenneth J. Arrow, Vol. I: Social Choice and Justice*, p. 163.

⁷ ARROW, Kenneth J. *Social Choice and Individual Values*, pp. 22-33.

⁸ Idem, p. 23.

(C1) Non-dictatorship (ND): The social welfare function should account for the wishes of multiple voters. It cannot simply mimic the preferences of a single voter.

(C2) Universality (U): For any set of individual voter preferences, the social welfare function should yield a unique and complete ranking of societal choices. It must do so in a manner that results in a complete ranking of preferences for society (by A1) and it necessarily provides the same ranking each time voters' preferences are presented the same way (by A2)

(C3) Independence of Irrelevant Alternatives (IIA): Irrelevant alternatives cannot impact on relevant alternatives. That is, a change in the expression of an irrelevant subset cannot influence the ranking of the relevant subset – strategic movement of irrelevant values in order to affect relevant values is thus avoided as well as incompleteness in the relevant subset.

(C4) Monotonicity (Mono): For all individual set of choices 'r' there will correspond a social ordering 'R'. Any promotion in 'r' entails a promotion in 'R' or, in the worst case, the repetition of the status quo ante. A promotion in 'r' can never correspond to a decrease of the social ordering in 'R'. An individual should not have to vote against the proposal that he wishes to pass in order to promote it (by C2 and A2).

(C5) Non-imposition (NI): Individuals are free to decide their order of preference without external coercion. Any result is possible within the given set in the beginning of an election, and any given ranking is possible within the set. The social welfare function has an unrestricted space within the set of possible alternatives.

In this sense, the social welfare reproduces individual preferences indirectly even though they are expressed directly, it also avoids that irrelevant issues become decisive in the definition of a Social Welfare Function. Note that Arrow will not justify his principles of democratic order to a great extent. His main contention is that they “seem to be sound” and that they fit the modern interpretation of what a democracy requires to be called a democracy. Note that neither of these conditions is sufficient *alone* for a democratic system. They are all necessary for a sufficient conception of Democracy.

Arrow wants to keep the conditions as simple as possible, as he recognizes that the number of criteria for a democratic order can tend to the infinite. Now, we will see that this is cold comfort, given that even with a small set of minimal criteria for a democratic order, the “proposition” labeled “democracy” is still paradoxical.

How can a simple set of criteria create a paradoxical scenario?

As I have mentioned, the first problem that we face is that the dominium tends to infinity (the number of possible “preferences” in terms of values that individuals would like to see represented). In order to mitigate these limitations we reduce in an election the number of available “values” that are represented by reducing the number of candidates or the scope of legislation that can be voted for. In this sense, individuals will look for candidates that somehow reproduce their own values, or will vote for legislation that speaks more or less to their individual preferences (note that I am not really making a distinction between “values” and “preferences,” and neither does Arrow). Still, by NI, we cannot really impose a candidate or set aside a determined policy a priori. Consequently, we have a S of d that will cause the more paradoxes in the more it increases the number of possible alternatives.

But why is it paradoxical? It is paradoxical because one of the conditions of democracy (NI) causes that individual or diffuse interests can dominate the process of social choice. That is, we have NI causing that \sim ND.

Symbolically, presuming an order of preferences {fav}, {med}, {rej} for a diffuse (g) group and a general group that are deciding (D) on a $C(x,y)$:

I)

| | | |
|-----|---|-----|
| | g | N-g |
| Fav | x | y |
| Med | y | z |
| Rej | z | x |

- (a) xPy (by A1)
- (b) yPz (by NI of g in N-g)
- (c) xPz (by A2)
- (d) $gDxz$

II)

| | | |
|-----|---|-----|
| | g | N-g |
| Fav | Z | y |
| Med | X | z |
| Rej | Y | x |

(a) zPx (A1)(b) xPy (C5)(c) zPy (A2)(d) $gDzy$

Hence,

1: $gDxPy \leftrightarrow gDxPz \leftrightarrow gDzPy$ 2: $gD[g(N-g)]$ 3: $gD[C(S)]$ (q.e.d.)

This happens because the set of possible alternatives is such that a small group of voters can organize its priorities in a way that it overrules the other voters. In this sense, groups that do not express the general will can determinate the result of an election (and they often do determinate, as a matter of fact): the bigger the number of candidates, the bigger the chance of such scenario, because in those cases the chances of diffusion are greater. The election of LePen for the second turn in France and the election of Bush as president in 2000 illustrate this situation perfectly: In the case of LePen, the number of “left” candidates caused a diffusion of votes and the organized “extreme” right could circle around a single name. Even though the number of moderate left-wing people were immensely superior to the ‘extreme right,’ the extreme right had a bigger overall representation in the second turn than the left (that had no choice but voting for the “center-right” candidate to avoid the election of LePen). In the case of 2000, even if we want to discuss the conditions in which the election took place, there is no question that the number of votes for Ralph Nader were determinant for the victory of the candidate with the lesser general representation (more so than the scandal in Florida, as it turns out).

Maybe you would be tempted to say that organizing an election in terms of board voting could avoid such problems. That is, if people in Florida were ranking their candidates, there is no way that Bush would have been elected or if people in France were ranking, there is no way that

LePen would have been in the second turn. Granted that this might be the case for the given examples, Arrow is quick to dismantle any great hopes about the matter.

Let us think of two sets of examples, with and without the “board-voting” possibility. The IIA condition reads that:

Let R_1, \dots, R_n and R'_1, \dots, R'_n be two sets of individual orderings and let $C(S)$ and $C'(S)$ be the corresponding social choice functions. If, for all individuals I and x and y in a given environment S , $xR_I y$ if and only if $xR'_I y$, then $C(S)$ and $C'(S)$ are the same.⁹

Consider two different scenarios in two different types of election. Scenario I does not take board voting into consideration, Scenario II does.

I: R

| | R1 | R2 | R3 |
|----|----|----|----|
| ++ | X | X | Z |
| + | Y | Y | W |
| - | Z | Z | X |
| -- | W | W | Y |

R'

| | R'1 | R'2 | R'3 |
|----|-----|-----|-----|
| + | X | X | Z |
| +- | Z | Z | X |
| - | W | W | Y |

So far, we can see that in both the scenarios R and R' candidate “x” wins the election. Even if “y” disappears in 2, the order remains. For Arrow this is the very definition of “irrelevance,” the candidate does not interfere in the ultimate outcome of the election. In this case, we see that the IIA condition is met, since there is no way an irrelevant candidate can change the scope of the election.

Now, let us move for the board voting situation:

⁹ Idem, p. 27.

II:

RII

| | R1 | R2 | R3 |
|---|----|----|----|
| 4 | X | X | Z |
| 3 | Y | Y | W |
| 2 | Z | Z | X |
| 1 | W | W | Y |

R'II

| | R'1 | R'2 | R'3 |
|---|-----|-----|-----|
| 3 | X | X | Z |
| 2 | Z | Z | X |
| 1 | W | W | Y |

Consider that in a board voting scenario individuals will give grades for the candidates and rank them according to the grades. In this sense, we meet the A1 and A2 general conditions for expression of preferences, but do we meet the conditions at C5?

In “R,” “x” is elected with “10.” He is clearly the preferred candidate. However, let’s presume that candidate ‘y’ disappears. Let’s say he dies on the day before the election and his name is taken off the ballot. Ideally, he should have been irrelevant to the outcome of the election, but in R’ candidate “x” and candidate “z” will tie in the number of votes. Now, we have a paradox constituted: the irrelevant alternative is no longer irrelevant, it will indeed decide the election. Moreover, even in the eventual re-play of the election, electors that had voted for candidate “y” might actually be more tempted to vote strategically or not to vote at all. For example, individual R2 can change the scope of the election if he changes his preference from $xPyPzPw$ to $xPyPwPz$ or in R’2 $xPwPz$ instead of $xPzPw$.

Note that it might actually be the case that an individual must change the hierarchy of his values in order to avoid the election of his least favorite candidate. In this case, he will have to cut his actual ordering of preference for a strategic. That is, the (Mono) criteria will disappear from the picture.

Now, it might be argued that the problem of strategic voting will arise in any election, regardless of the boarding scenario. And this is certainly the case. Indeed, Duncan

Black¹⁰ has suggested that Arrow should have dropped the presumption of “sincere” voting and focus on “strategic.” Of course, this would overall change the scope of the process, or at least the terms in which we think the democratic process.

But Arrow’s thesis is not so easily rebated; even if we focus on the simplest form of an election we might even reach the conclusion that any election that accepts a tie is problematic. The reasons for that are quite simple: in case of tie between candidates we have an ad hoc criterion to decide what to do, even if we consider that this criterion is also subject to vote and hence to the paradox of voting.

But the paradoxes of this sort of narrative are not restricted to situations of voting. Rather, they seem to be extensive in terms of a general paradox of *choice*, rather than just paradoxes in the exercise of voting.

In that sense, ordinalist accounts of preferences seem to have an important blindside: they cannot offer us a *complete* account of individual preferences, let alone be sufficiently sound as a key to the understanding of the passage from individual preferences onto social choices. In that sense, the development of a Social Welfare Function based only on the ordinal description of preferences will be successful in telling us a part of the story of how we get to name any available good a “preferred” good, but they will not succeed in telling the entire story.

It seems to me that we need to inform our account of preferences with non-ordinal elements, elements that could be described as “structural” or “environmental” structures which are conditioning the *situation* of choice, even given the provisos established by Arrow as conditions for equilibrium (provisos that are defeated, we should always remember, in the SWF-situation).

Armatya Sen, in “Necessary and Sufficient Conditions for Rational Choice under Majority Decision”¹¹, has faced this paradoxes in the SWF-situation and suggested that the defeated conditions in Arrow’s proviso-set for equilibrium could be mitigated by a External Restriction for social choice, that is, a further implementation of a smaller set of possible alternatives for social choice – an increase of the scope of the “dominion” criteria developed by Arrow. In that sense, an ordinal account is sustained, but the choice parameters are dramatically decreased – in that situation, ordinalism is only possible when a “pure-choice situation”, that is, a situation where individuals are choosing any possible set of goods, is taken out of the picture.

¹⁰ BLACK, Duncan. *The theory of committees and elections*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

¹¹ Armatya Sen, “Necessary and Sufficient Conditions for Rational Choice in Majority Decisions” in *Choice Welfare and Measurement*, pp. 135-157.

This hypothesis further strengthens my contention that a choice can only be properly described and tested when it is mitigated with its situation, that is, what are the constraints imposed onto the choice situation.

What this means, in short, is that the idea of “pure” choice under no constraints is, in its origin, impossible and self-defeating. There is no feasible “zero-point” or “original position” for a choice situation from the standpoint where people are making actual choices, and any liberal view promising to develop notions of social-welfare based on such “zero-point” will be necessarily incomplete and artificial. Thus, the paradox of choice in elections, and the incompleteness of the democratic axiom, is a direct result of the “purity” of its development – that is, the fact that the axiom of choice in democracy ignores context of choice and preference elaboration, conversely, what I am labeling a general paradox of choice is only valid insofar we take the choice-situation as a pure, non-mitigated, situation.

Conclusion

This paper is developed as both a *narrative* and critique of ordinalist models of choice. For the most part, I tried to show how ordinalism is an effective way to account for social and individual choice under controlled, methodologically established, pre-conditions for a “pure” choice. In that sense, ordinal accounts are valid models for our understanding of choice in ideal situations. The problem with such a model, however, is that the Weberian proviso about ideal-like situations of typification remains true: the more ideal a type, the less empirical it remains. In that sense, our ideal accounts for preferences do not reproduce our actual, empirical, choices and preferences, and the non-ordinal situation in which we are found when we say we “prefer” a good to another. In that sense, we should regard ordinal accounts of preference and utility as leading-clues and methodologically sound *indications* of how preferences *could be* in a situation where no shackles were in place for a subject preferring x over y. Given, however, that all choice-situations suffer strains, we must acknowledge that any ordinal account of preferences is incomplete and must be informed by non-ordinal, contingent, elements that bound and contextualize what we call a “choice”, and, more importantly, a “rational” choice.

Sympathy and impartiality – intersubjectivity as a procedural aspect of political thought experiments

*Johannes Servan*¹

1. Introduction

In *The Idea of Justice* (2009) Amartya Sen presents a distilled version of his work. It is structured as a critique against the “transcendental institutionalism” of the Kantian tradition of political philosophy and John Rawls in particular. Sen criticizes this way of doing political philosophy for seeking the perfect answer to the question of ‘what is a just society?’, rather than addressing manifest and remedial injustices. In this essay I will leave aside this framing discussion, which tangent the broader discussion on ideal and non-ideal theory, and rather focus on a specific argument Sen develops through the distinction between closed and open impartiality. Further, I will concentrate on the procedural aspect of this critique, summarized in the diagnostic notion of “procedural parochialism” and the proposed alternative of “the impartial spectator.” The first notion can be described as a critical diagnosis of the contractual model of political thought experiments, with a special concern for Rawls’ original position. The impartial spectator summarizes Sen’s suggestion of an alternative design which seeks to establish a realization-based comparative and case-to-case approach to justice, based on the device from Adam Smith’s *The Theory of Moral Sentiments* (1759).

To suggest a charitable and critical reading of Sen, I have seen it necessary to explicate in careful detail, i.e. more than Sen himself, the topic of a procedural critique. Hence most of this article addresses the question of *how* to situate these two points on the procedural preferences of political thought experiments, within an epistemological discussion on intuition and ethical thought experiments in general. “Intuition” is here primarily understood in its philosophical use and more specifically in the context of thought experiments (TEs). By relating the impartial spectator to Smith’s original account of moral sense theory, Sen makes clear that we can understand the impartial spectator neither as a utilitarian, nor as a deontological approach. Further, we need to clarify how Smith’s sympathy-based procedure of open impartiality can be related to the moral epistemological discussion on intuitions. To do this, I will nuance the concept of intuition and attempt to build a bridge between the ethical intuitionists (moral sense included) and the methodical intuitionists, where sympathy-based intuitions must be seen as a rather specific form with high relevance to ethical and political thought experiments.

¹ *Johannes Servan* - Institutt for filosofi og førstesemesterstudier - Universitetet i Bergen.

After discussing at some length the specific problems with relying on sympathy-based intuitions in ethical questions, I will turn to a more methodological discussion of TEs. First, I suggest that we may benefit from distinguishing between sophisticated “intuition pumps” and philosophical experiments on the basis of formal, procedural criteria. Second, I define the specific thematic character of the political thought experiments and discuss how “intuitions” can be understood in relation to Rawls “original position”. The procedural notion of a reflective equilibrium is described as reflecting an internal epistemological criterion of consistency, while the intuitive appeal of the fair procedure seems to guide us more externally towards the best, and somewhat distanced interpretation of moral relationships (of justice).

In the last section I relate, benefitting from a selective reading of Derek Parfit, the veil of ignorance more narrowly to the question of empathy (understood more precisely as imaginative, interpersonal understanding) and read it as an answer of how the problem of how we account for the positions of the unimaginably many in political questions of justice. In this way we are able to locate a field of procedural problems where the veil of ignorance and the impartial spectator answers to equivalent problems: How are we to imagine that we shall be in the position of an unimaginable amount of people? Hence, we are able to compare the procedures on relatively equal terms. Finally, on the ground of these preparations, we are ready to discuss the specific content of Sen’s argument and some of its possible implications.

2. Can we trust our moral intuitions?

Intuition has its etymological root in the Latin word *intueri*, which means ‘to look at,’ but it has later also taken on the metaphorical significance of contemplation or ‘immediate cognition.’ In the English language it seems to have retained both uses. If we go to the problems of moral epistemology, we find this distinction within the family of views known as “epistemological intuitionism.” Both sides accept the definition of intuition as non-inferential moral beliefs or attitudes that are necessarily or seemingly true. While the rationalist model tends to see intuitions as *cognitive*, for instance as a species of beliefs² or mental states³, the empiricist model emphasize the non-cognitive character of moral attitudes as it is informed by a specific way of desiring or

² For self-evidence, see Audi, Robert (2004). *The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value*, Princeton University Press. On the question of moral objectivity, see Thomas Nagel *The view from Nowhere* (1986) and John McDowell “Values and secondary qualities” (1985) for challenges to the Humean account.

³ For initial appearance, see Huemer, Michael (2005). *Ethical Intuitionism*, Palgrave Macmillan. See also Ole Koksvik’s dissertation *Intuition* (2012, www.koksvik.net). Among others he mentions Georg Bealer’s “On the possibility of Philosophical Knowledge” in *Philosophical perspectives* 10 (1996: 1-34.), who regards intuitions as a sui generis, irreducible and natural propositional attitudes. Koksvik also refers to Michael Lynch’s “Trusting Intuition” in Greenough and Lynch (2006) of how something phenomenologically (in the sense of what-its-like) presents itself as necessary or seemingly true.

looking at something.⁴ Considering this distinction within moral epistemology, it is perhaps reasonable to let the rationalists keep the term intuition and use “moral sense” to designate the kind of experiential aspect that the empiricists refer to.⁵ To ease the transition to the methodical discussion I will refer to the latter as sympathy-based intuitions.

If we follow Herman Cappelen,⁶ a positivist criticizing the epistemic values of intuitions (in general), we can roughly distinguish between “intuition” as ‘common sense’ and the technical use of the Kantian term for perception.⁷ In a sense Cappelen repeats the distinction previously made between intuition understood as immediate cognition (of everyday-life) or as (only space-time) perception. Although seemingly analogue to the distinction above, essential aspects on both sides escape Cappelen’s distinction. As I will continue arguing in the next sections of this paper, I tend to sympathize with a skeptic view on the self-sufficient epistemic value of moral intuitions. It reflects a basic assumption in my argument, leaning on Sen: Intuitions tend to be parochial, and unless we find ways to correct and improve them we are stuck with “closed” and narrow-sighted notions of impartiality. Having said this, I still think we need to present the positions holding this view in a more charitable manner, assuming that they both reflect important “intuitions” about the character of our moral competence.

2.1 Different ways to define intuitions

First of all, I take intuitions, according to the cognitivist model (at least those informed by a phenomenology of ‘what it’s like’), to be not only the common sense (non-deliberate, un-reflected, parochial [*doxa*]), prejudiced or spontaneous judgments. These are quite obviously contingent and positionally centered, and remediable without careful procedural concerns. More interestingly, intuitions can also express a deliberate consideration of basic assumptions, for instance by a non-inferential weighting of different concerns. In the view of W.D. Ross, we gain knowledge of moral principles by the process of intuitive induction, which implies that our

⁴ The classic argument is Hume’s skeptical argument against ethical rationalism (see 2.3).

⁵ (see Sinnott-Armstrong, (2006). *Moral Skepticisms*, Oxford University Press. pp. 184–186, especially fn. 4).

⁶ John Bengson (2013) “How Philosophers use Intuition and ‘Intuition’ - Commissioned for a Symposium on Herman Cappelen’s Philosophy Without Intuitions” in *Philosophical Studies*. The following references to Herman Cappelen’s *Philosophy Without Intuition* (2012), Oxford University Press, is informed by this paper.

⁷ “Anschauung” as perception in the narrow, specific sense of sense experience ordered in space and time. If we look at the way Husserl uses *Anschauung* or intuition, it is much broader, including not only space and time, but also the “apperception” of values, volition and empathy of other, living subjects. As such apperception might be a useful conceptual bridge-head here to compare moral sense theory with the German tradition of phenomenology. For instance, Husserl uses a thought experiment to draw the distinction between different kinds of apperceptions. Because some apperceptions are sensitive to cultural variation, he imagines himself traveling in China. Obviously the everyday life in China is quite similar to ours understood in general apperceptive types; they trade, live in houses, talk to each other, and so on, but the specific types are completely missing in advance. I might see a public building, but not recognize its function, and so on (eidetically). All cultural objects have “something more” added to it than mere perceptual aspects.

knowledge of moral principles are mediated via our competence to notice (or intuit) what makes a moral difference in particular cases.

In a strict phenomenological sense we might describe immediate cognitions in terms of their essential traits, temporarily suspending the moral commitment to them. They *seem* or *appear* to have of universality, truth, legitimacy, etc., such as human rights (equality, integrity of the private body and property, etc.).⁸ As John Bengson points out,⁹ intuition is in this sense not reducible to spontaneous gut-reactions, but include also the kind of intuitions that people develop after a lengthy period of reflection and discussion, the kinds of judgments philosophers in general are attracted to and tend to promote.

In addition to describing the mode of evidence of ideas in terms of vagueness or clarity, there is also the aspect of how strong it affects us and appeal to us.¹⁰ Rawls distinction between secure and unsecure convictions seems to point to the same experiential aspect. Some moral principles are held with a very secure attitude, such as the ban of torture and slavery. Other principles are perhaps less secure (or at least more controversial), such as the questions of fair distribution and environmental issues. Further, if one takes what presents itself *as* irresistibly (or at least to some degree) compelling to be a valid non-inferential ground for moral beliefs and commitments; she might call herself a (either metaphysical or post-metaphysical) *cognitivist* in the family of ethical intuitionists.¹¹

⁸ In “Husserl, Heidegger, and the Task of a Phenomenology of Justice” (Veritas, vol. 53, nr. 1, 2008) Nythamar de Oliveira points to the limitation of a strictly static phenomenology, as if the “idea of justice” was merely available to our political judgment through an eidetic intuition or direct perception. He draws attention to the generative conditions of the lifeworld, and its compatibility with Rawls description of the circumstances of justice (inspired by Hume, and elaborated in greater detail by Jürgen Habermas and Axel Honneth). We are always historically situated when making judgments of truth and legitimacy. Rawls notion of “stability of the right reasons” as a condition for a realistic utopia is illustrating, it refers to the: “stability brought about by citizens acting correctly according to the appropriate principles of their sense of justice, which they have acquired by growing up under and participating in just institutions.” (Rawls, *The Law of Peoples*, 1999, p. 13) What happens then, when an outsider who has not been harmonized by the same breeding, enters the scene?

⁹ Bengson objects to Cappelen’s dichotomy, arguing that this leaves us with a kind of false dilemma that neither serves as a proper basis for judging the actual epistemic status of intuition, nor does it do full justice to the kind of “discriminative” use of the term in analytical philosophy. What Bengson more specifically has in mind is the non-comparative, (analytical) phenomenological use of intuition, distinguished from both epistemic and comparative uses. This non-comparative aspect has been identified by the influential work of Chisholm (1957) and Jackson (1977) as a way to describe how things are “appeared-to” or “presented to” someone. Even though Chisholm and Jackson were primarily interested in sensory appearances, there is, Bengson suggests, no reason given to why the same term cannot be used describing non-sensory and intellectual presentations.

¹⁰ This point is controversial since non-cognitivists, with Hume, tend to hold that moral beliefs do not have an inherent motivating function.

¹¹ Drowning’s argument for refined gut reactions illustrates this position quite clearly in its post-metaphysical form:

I mean that any reason we think we have for abandoning a conviction is itself just another conviction, and that we can do no better for any claim, including the most sophisticated skeptical argument or thesis, than to see whether, after the best thought we find appropriate, we think it so. If you can’t help believing something, steadily and wholeheartedly, you’d better believe it! (p. 118, Dworkin, R. (1996) «Objectivity and Truth: You’d Better Believe It», *Philosophy and Public Affairs*, 25 (2): 87–139.)

Second, the experiential aspect of intuition in Cappelen's account mentioned above is restricted to the Kantian notions of perception of spatial and temporal objects. As already pointed out, the aspect of "looking at" seems to have another philosophical use in the *non-cognitivist* or empiricist notion of moral sense, which quite clearly cannot be reduced to neither perception of material objects nor the matters of causal reasoning. Sympathy is in its basic sense "a way to look at" something, rather than an immediate (or deliberate) cognition. By understanding "moral sense" as a function of sympathy, both David Hume and Adam Smith departed from Francis Hutcheson's assumption of this sense as innate, and they both rather saw it as an experience-based capacity. Contrary to the analogy between psychological hedonism (of pain and pleasure) and the secondary sense qualities such as color sight, moral sense is not added to the primary qualities of space and time (nor the sense material from which these are abstracted). It is rather an alternative imaginative depth of perception, analogue to the sense of size constancy. These capacities might count as cognitive in a broad sense of the term, but they are in any case pre-conceptual.¹² We might call them both experience-based intuitions, which are dependent on the co-representative functions of association which are passively performed. In the same way that an object intuitively preserves its objective size at various distances, the moral relevance of a person stays constant, even to those we have never met and that might live far away. In both cases, the intuition of constancy is taught (at least primarily) by experience and not by concepts.

2.2 Sympathy as moral sense

Because the *epistemic function of sympathy* is such a central premise to Sen's critique of Rawls procedural preferences, we should have a closer look at some important nuances among the moral sense theorists. As mentioned, both Hume and Smith depart from Hutcheson's theory of an innate sense of moral. And while both Hume and Smith rejected the idea of a moral epistemologically self-sufficient individual, either of reasons or emotions, the way this is done bears important differences.

¹² To avoid confusion here, it might be in its place to distinguish between imaginative and conceptual intuitions. To illustrate the difference it might be instructive to look at Descartes distinction in the Second Meditation between imagining and conceiving a many-sided figure. While the conception can be said to be "pure" (or necessarily linguistically mediated), the imagination is dependent on extended/spatial representations of objects through phantasy or memory. The demonstration of the distinction is done negatively: We can conceive, but not imagine (with satisfying precision) a chiliagon (1.000-sided figure) or a myriogon (10.000-sided figures). Transferred to the political field of sympathy: Can we imagine the positions of the relevant group with satisfying precision and distinctness? (Citizens of a city; nation; region/empire).

In some ways Hume's approach could be called proto-utilitarian because of the way he defines rational beliefs as instruments of the passions. It is the passions that motivates us and cause us to act, and reason – in itself passive and inert – might get us where we want (by telling us how the world is, or more radically in Jeremy Bentham's case by applying a utility calculus). More importantly still, Hume shares with the Utilitarian approach the equation of utility with the hedonistic principle of promoting pleasure and avoiding pain. Rather than relying on the somewhat mystic and unexplainable intuition of moral principles, we have a "natural obligation" of self-interest.¹³

Sympathy on the other hand finds what is called a "moral obligation" to justice as a virtue and injustice as a vice. Hume describes sympathy as an associative mechanism – we observe the effects of the passions of others and are able to convert the effects of these ideas into lively impressions of our own.¹⁴ To avoid the relativity that is permissible to the question of taste, Hume appeals to the function of sympathy and its ability to direct or calibrate our moral sense towards a common point of view. In its refined form we are not only able to correct for biased self-interest, but also for variability (of moral luck) and distance relative to the near and dear. In this sense Hume goes further than Bentham in designating sympathy as a moral compass of utility. Sympathy enables us to recognize the injustice and uneasiness of others and hence strengthen our sensitivity to the public interest.

In effect, this is also part of what Smith views as the corrective function of sympathy, but Hume's emphasis on the common point of view of a situation seems to mute the relevance of the different points of view. A curious implication of this is that Hume tends to orient himself towards the impartial judgments of shared ideas, mainly the consequences of actions (the emotional response of the offended), while Smith retains Hutcheson's attention to the agents (including the convictions or intentions of offenders) as well.¹⁵ In this sense, Hume's aesthetic approach of association and inference is left more open to the weaknesses of the utilitarian approach than Smith's stronger reliance on the function of the extended sympathy through imagination, and its implicit effects on the alteration of agent positions and social distance. In Smith's case, sympathy does not merely harmonize several perspectives of self-interest into a common point of view. To Smith, even our self-interest is to some degree based on sympathetic experiences.

¹³ This resonates with his consistent rejection of a rational foundation (such as the contractualist and Platonic view of Locke) and his misrecognition of geometry as the paradigm of justice.

¹⁴ "No passion of another discovers immediately to the mind. We are only sensible of its causes or effects. From these we infer the passion: And consequently these give rise to our sympathy." (Hume (1951 [1888], *Treatise*. Part III section 1 (of the origins of natural virtues and vices), p. 576)

¹⁵ See Michael Slote, *Moral Sentimentalism*, on why Hume gets into problems explaining why we feel resentment against someone doing other people harm.

Countering the Rawlsian accusation of Smith as a utilitarian, Sen suggests in his critique (of Rawls' reading of Smith¹⁶) that Smith has a more radical view on the function of sympathy than he is given credit for when identified with Hume's conception of moral sense.¹⁷ Rather than conceiving the social aspect of the moral sense as derivative to the individual sense of good and bad, Smith defined sympathy as *an original sentiment of human nature*. An important implication of Smith's rejection of both natural reason (a rational foundation) and natural obligations (a utilitarian foundation), is that we cannot rely on *our own approval or disapproval* of our sentiments, motives or conducts!¹⁸ In this manner Smith (and not Hume) avoids the critique of being a disguised utilitarian, offering a third option of an impartial spectator to the utilitarian and deontological accounts of impartiality. In some sense, as we will see later on (see 4.1), the political notion of impartiality calls for a way to conserve the distinctive value of each individual faced with the unimaginable lot of "everyone."

In distinction to Hume, sympathy is for Smith not just the mechanics of decentralizing our own perspective, but the very fabric of our moral judgment/sense. With the contemporary convention of distinguishing emotional from cognitive empathy, we might suggest that Hume tended to emphasize the former emotional aspect (emotional contagion, association, inference), while Smith put emphasis to the latter (imaginatively taking another's point of view, interactive simulation).¹⁹ In summary, according to Smith, it is not the sentiments of self-interest, but the sentiments of the sympathetic experience of other that provides us with the foundational principle of moral distinctions.²⁰ Further, and as will become decisive when we discuss closed impartiality, "the common point of view" is always a possible subject of revision, even or perhaps especially, as Smith seems to stress, from the perspective of an outsider.

¹⁶ See also Sen 2009, p. 137.

¹⁷ This is related to the so called "Adam Smith"-problem, which refers to a debate on the compatibility between the *Wealth of Nations* and *A Theory of Moral Sentiments*. (See also footnote 11).

¹⁸ This relates to Smith's distinction of myself as spectator and agent. Through the imaginative experience of judging others, we also learn to distance ourselves from our own conduct. (See for instance Copleston 1959, p. 359).

¹⁹ They both contrast to the conceptual utilitarian calculus and are vulnerable to critique concentrating on the conceptual level and policy-making based on statistical material. The distinction Paul Bloom suggests between empathy and compassion might be fruitful, but I am hesitant to the way seems to confuse the experience of the other with emotionally identifying with the other. In other words, does emotional empathy have to evoke strong emotional arousal, or is it not one of several ways to respond to empathy? Do not also a more reserved and distant (even professional) compassion rest on the perceived emotional state of the other? (See discussion on "Against empathy" by Paul Bloom in Boston Review, especially comments from Peter Singer on effective altruism.).

²⁰ In its minimal form of the mutually beneficial market, even economical exchanges are conditioned by the ability to take the standpoint of the other part. The social psychologist Herbert Mead widens this idea of position exchange to involve a whole range of social interactions (giving/receiving, asking/helping, winning/losing, hiding/seeking, talking/listening). In children's games there is repeated position exchange, for example in hide-and-seek, and Mead argued that this is one of the main ways that perspective-taking develops. In Smith's somewhat unclear distinction between the real spectator and God, Mead has a rather clarifying notion of the "generalized other," which is obviously fallible, probably for some presented as a father figure, and in any case strictly different from the presence of a particular other.

2.3 Skeptical arguments on intuitions epistemic value

Now, let's repeat the initial question: Can we trust our moral intuitions? It is quite clear that the way one answers this question will depend on the way one understands the concept of intuition. So far, we've considered possible affirmative answers. I find it instructive to organize the skeptical arguments against ethical intuitionism according to the positions sketched out above.

Hume directed his radically skeptical arguments against the rationalist model of moral epistemology (and perhaps John Locke in particular). Based on his narrow definition of knowledge as either analytic reason (providing secure statements by deduction and consistency/coherence) or synthetic matters of facts (providing facts by induction and inferences of causal relations from experience), Hume argued that the notions of moral "reason" or "facts" make no sense since it can neither motivate responsible action nor provide the proper content.

More specifically oriented towards intuitions understood as innate or common sense,²¹ there has been several attempts to demonstrate the unreliability of an intuitive foundation empirically. A quite recent example is a series of psychological studies often associated with what is called experimental philosophy (EP).²² Taking ordinary intuitions as their field of study, they accuse "intuitions" of being culturally and socioeconomically biased and also revealing intrapersonal inconsistencies from situations to situation. In a weak sense, these findings are perfectly reasonable. If one claims infallibility and historical transcendence based on ones intuitions, the burden of proof of such statements should be on those claiming such extraordinary insight. Taken in a stronger sense these accusations are more controversial. If we give cultural and socioeconomic conditions too much explanatory power, we risk losing sight of the aspects that make us similar and that provide common grounds.

The illustrative case for Weinberg et al. is taken from Goldman's argument on epistemic 'criteria of rightness' as pre-theoretical and the kind of justification that is "embraced by everyday thought and language."²³ The idea of experimental philosophy articulated in this context aims to demonstrate the empirical instability and weakness of this embrace. The decisive and

²¹Again, this refers to skeptical argument against intuitions in a broad epistemological sense. See John Bengson article "Experimental Attacks on Intuitions and Answers" (Forthcoming in *Philosophy and Phenomenological Research*) for defense and overview of rationalists in the debate with the opposing position of Experimental Philosophy (EP). It basically argues that these attacks are directed against background-influenced hypothesis and are irrelevant to their notion of intuition (see also 2.1).

²² See for instance standard reference Weinberg, J., S. Nichols, and S. Stich (2001) "Normativity and Epistemic Intuitions" in *Philosophical Topics*, 29: 429-460, and confirmed for instance in Swain, S. Alexander, J. and Weinberg, J. (2008) "The instability of philosophical intuitions: Running hot and cold on Truetemp" in *Philosophy and Phenomenological Research*, 76: 138-155.

²³ Goldman 1986, *Epistemology and Cognition*, quoted in Weinberg, Nichole and Smith (2001).

controversial point about cultural variation is presented to us through a hypothetical scenario developed by one of the co-authors.²⁴ The scenario, briefly summarized, suggests we imagine a people or a culture with completely different intuitions from ourselves, carrying out a thought experiment.²⁵ While the logic consistency of their answer (on true rational beliefs) might be perfect, their answer will be very different from the one given from “our” grounds of commonly shared fixed points. The conclusion drawn from testing this scenario among Westerners and Asians was that it is impossible to distinguish bad criterion from good ones, unless these intuition-based criteria are already ranked in some manner.²⁶ Even if these results might be doubted and criticized, it makes us more aware of the possibility of an arm-chaired bias of taking for granted a common point of view (for instance among political philosophers). How do we know when our intuitions are universally applicable, and when to be more sensitive to the distinctiveness of other people, and even other cultural perspectives?

If we look for skeptical arguments against the non-cognitive approach, there is an increasing awareness of the downsides of basing moral judgment on empathy.²⁷ For instance, in *Moral Tribes* (2013) Joshua Greene makes the argument that what we have termed emotional empathy (or in Hume’s terms; “natural sympathy”), has evolved in such a way that it helps us to intuitively solve conflict of interest between Me (my self-interest) and Us (the greater good). Our capacity to experience the feelings of others, even strangers, are assumed to derive from circuits evolved for maternal care and linked to the hormone Oxytocin. (Greene, p. 38) On a in-group level this hardwiring seems to help us get into the “magic corner” of mutual benefit in morally relevant situations such as those illustrated by the tragedy of the commons. Another aspect of this “natural drug” is that it increases our tendency to favor in-group members over out-group members.²⁸ In short, favoring Us over Me, also implies favor Us over Them. A tendency Greene calls tribalism, universal ethnocentrism or parochial altruism. On this basis Greene develops an argument that states that the universal moral principles that only “feel right” are irrelevant to the kind of inter-group problems we are facing today.

²⁴ From Stich (1990) *The fragmentation of Reason*.

²⁵ See Donald Davison’s “On the Very Idea of a Conceptual Scheme” for counter-argument to radical cultural differences.

²⁶ Predicably, the pre-determined criterion detected was organized in a wholistic-individualistic manner, aligned to the oriental-occidental axis.

²⁷ See also Jesse Prinz and Paul Bloom for arguments “Against empathy”.

²⁸ What is taken as cues of in-group and out-group membership seems to be quite arbitrary. An interesting point from the evolutionary point of view is that though it would make sense to restrict cooperation and generosity to in-group members to avoid becoming an “open resource-pump,” it would make little sense to adapt high sensitivity for racial features simply because the other groups around would be similar in these way to yourselves. “Neoracism” or cultural relativism is in this sense in fact the original version. “Race” is just another arbitrary, context-dependent cue (shibboleth).

Although Greene's point is attractive for someone like Sen, eager to point out the parochial bias of intuitionist accounts, against Rawls in particular, Greene's strong Utilitarian loyalty makes his critique of intuitionism quite un-nuanced and a bit confusing. Hence, I will allow Rawls position to be defended by Thomas Nagel's response to Greene²⁹ before we move on. When following Daniel Kahneman's distinction between fast instinctive thought and slow deliberative thought, Nagel argues, Greene makes a problematic pair of alignments. On the one hand he aligns our fast emotional empathic response with our moral ideals of individual human dignity. On the other hand Greene equals the counter-intuitive calculus of utility with slow deliberative thought.³⁰ When Greene suggests that we should kick away the evolutionary ladder and ignore the first pair, he dismisses the difficulties involved in reconciling individual dignity with the greater good, the unique with the totality:

One of the hardest questions for moral theory is whether the values tied to the personal point of view, such as partiality toward oneself and one's family, and special responsibility for refraining from direct harm to others, should be part of the foundation of morality or should be admitted only to the extent that they can be justified from an impersonal standpoint such as that of impartial utilitarianism. (Nagel 2013)

Should we indeed let go of our natural moral intuitions? Are they merely analogues to optical illusions; obstructing us from the view of true justice in the conceptual calculus (of space or moral value)? How do we understand the critical value of taking another's position within Greene's account? Is it reducible to the kind of self-consciousness induced by a pair of unnoticed, low-level cues, such as the pair of eyes used in "dictator games"? (Greene 2013, p. 45)

Quite obviously, empathy for your in-group is not the best foundation for social policies in complex societies. Still, it is hard to reject the value of the (sometimes heroic) exception of moral competence that let the concern for the intrinsic value of the individual trump concerns of utility and functional value for the greater good. Greene's association of empathy with (to him parochially biased) universal principles might not be completely farfetched. An interesting study indicated that the lack of emotional empathy makes it harder to tell the difference between conventional laws and universal morality.³¹ Is it less plausible to think of rights as based on the particular experience of the ethical call of the other face-to-face, than it is to think of them as principles of consistency among abstract autonomous individuals?

²⁹ Thomas Nagel (2013), "You can't learn about morality from Brain Scans. The problem with moral psychology." <http://www.newrepublic.com/article/115279/joshua-greenes-moral-tribes-reviewed-thomas-nagel>.

³⁰ As if the merely contra-intuitive nature an ideal conception proves its deliberate nature. If so, will not also the contra-intuitive results of the Kantian alternative prove its non-identity with instinctual response?

³¹ Shaun Nichols' *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment* (2007) It should perhaps be countered that we should not automatically align lack of empathy with evil or "psychopathy".

We'll come back to problems associated with the moral sense approach of Smith and the question of how to deal with impartiality and parochialism in section 4.

I should probably at this point already alert the reader that we encounter in both Smith and Sen a highly intellectualized version of empathy, quite far from the way it is used in contemporary philosophy of mind and the discussion of immediate recognition of the emotive state of others (more in line with the contemporary theory-theory model, than the simulation theory that is based on process-studies of emotional empathetic responses and mirroring). I will not go into this discussion here, except from perhaps suggesting that we should distinguish between empathy understood as an epistemological source of a basic tuning in on the other (from German *Einfühlung*) and different levels of identifying, being compassionate and rationally concerned for the other.³² Illustrating, Simon Baron-Cohen notes that even if even might be explained as a “empathy erosion,” people with low empathic capacity (such as those diagnosed with Asperger syndrome and autism) tends to be the victims of cruelty and not the perpetrators.³³ It suggests that in order to be a “skillful” psychopath or torturer you need empathy to read the emotional and mental state of the suffering other. But, obviously, it is “useful” just as far as it does not motivate us to identifying with the emotional or cognitive experience of the other. The empathic insight maintains (or is reduced to) an instrumental significance.

3. What is the epistemic function of a thought experiment?³⁴

When we relate intuitions to thought experiments (TE), the precision and consistency of the term intuition is usually not attended to in the same manner. I will not go into a lengthy discussion of the general characteristics of TE's.³⁵ The main purpose is to separate the “sophisticated” (educative and rhetoric/argumentative) use of TE from the “philosophical” use of reaching a reflective equilibrium. Although this distinction roughly corresponds with the distinction just made between fast, common sense judgments and deliberate convictions, the intention is not to completely align different types of TE's with different conceptions of intuition. I will present some very general outlines of a definition of TE's and some of the most well-known skeptical response to the epistemic value of TE's in general, before moving into the field of ethical thinking and more specifically the relevance of TE's for the question of justice. In the end it will lead us to question if reflective equilibrium is the only possible function of political

³² See works of Dan Zahavi and Søren Overgaard for exemplary discussions on this point.

³³ See Simon Baron-Cohen, *The Science of Evil*, 2011.

³⁴ I thank Torjus Midtgarden, SVT, for valuable comments on this section.

³⁵ For comprehensive overview, see the dissertation “Thought Experimentation: A Cognitive Approach» by Lindsay Bertram Yeates (2004).

TE's, suggesting that the critical function of the 'view from elsewhere' appeals to our empathic imagination rather than to our conceptual deliberations.

3.1 Methodological intuitionism and thought experiments

We can generally say that people working within the field of ethical philosophy are used to TE's (Trolley-cases for instance) and I guess most would accept a *methodological intuitionism* if it expresses the pragmatic use of TE's to support their theories. In such cases TE's are simply intellectual tool, used to appeal to a certain fixed assumption or perhaps also demonstrate contra-intuitive consequences of an assumption commonly held. The fact that the skeptical term "intuition pumps" in many contexts has turned synonymous with TE, is an indication of this point. Less frequent (though not necessarily less influential) it is used in a stringent and serious manner to pursue a more systematic consideration. The systematic use of trolley-cases ("trolleyology") to uncover essential traits of our moral judgments is one example. As philosophers we search for those structures that are less sensitive to small alterations of context (the experimental set up) and that stay steady as we "turn the knobs" (eidetic variation) of the experimental device.³⁶

In contrast to the function intuitions have as evidential ground in the moral epistemological discussions, TE has the distancing or attenuating effect of demonstrating an intuition without further commitments. As far as we can talk about TE's as scenarios (or at least as vignettes), they are necessarily relying on some elements that characterize all narratives: They are constructed by language and relying on conventional norms of storytelling. They represent possible worlds which fictional character is not of necessity committed to the truth or the good. Most TE's are also intentionally "thin" cases, in other words they are schematic and devoid of detail to increase their educational or rhetorical value compared to real-life cases.³⁷

The common goal of a thought experiment is to explore the potential consequences of the principles in question:

³⁶ See Frances M. Kamm, *Intricate Ethics* (2006) for exemplary works on this.

³⁷ Thick cases with more detail and moral complexity are also less attractive to journalists. (See Thorbjørnsrud and Ihlen) For educational context see: Hubert, J., "The Thought Experiment as a Pedagogical Device in Nursing Ethics Education", *Journal of Nursing Education*, Vol.38, No.8, (November 1999), pp.374-6: "It is important to keep in mind that there is no substitute for exposing students to real-life cases, which are by their nature "thick" with detail and moral complexity. But at this stage we are concerned only with helping students grasp certain central concepts and testing the coherence of alternative judgments."

A thought experiment is a device with which one performs an intentional, structured process of intellectual deliberation in order to speculate, within a specifiable problem domain, about potential consequents (or antecedents) for a designated antecedent (or consequent).³⁸

“Antecedents” refers to the preceding circumstances, for instance defining the situation of choice in cases of ethical dilemmas or social contract scenarios. The progression of a TE will usually follow the narrative structure of pre-fixed antecedents leading to a more or less compelling conclusion. I suggest that we set a distinction between sophisticated and philosophical TE’s by matters of the degree of deliberation when manipulating the given narrative structure. When used in its most argumentative way TE’s manipulate antecedents to provoke an intended response. The antecedents are taken for granted and the field of possible consequence is kept narrow (optimally with only one possible outcome). For educational purposes, the antecedents are not explicitly questioned, but the field of possible consequences is intentionally left open in order to practice principle knowledge.

In the philosophical and systematic use both antecedents and consequences are considered, not to give them independent justifications but to increase the internal consistency. To achieve an adequate reflective equilibrium, one can and should also reflect regressively from intuitively attractive consequences to the potential antecedents. When a TE of this kind is successful, its effect is so convincing that the urge to replicate it in real life is said to be a sign of not getting the point. In this sense it has a degree of epistemic self-sufficiency.³⁹ In addition to this criterion of logical consistency, there might also be added requirements of correspondence to the TE. As mentioned, the antecedents of ethical dilemmas and social contract scenarios are usually thin (and devoid of contingent circumstances), but may require a correspondence with general knowledge of human nature. In general we might say they should have (like all stories) some sense of credibility. More specifically, as in the case of Rawls original position, there are also criteria that ask us to regard scientific and uncontroversial knowledge as relevant to the outcome. Rawls summarizes this fictional realism in the paradoxical term of “realistic utopia.”

With this simple outline in mind, let’s look at some critical remarks on the epistemological value of TE’s. In the article “Do Thought Experiments Have a Life of Their

³⁸ (Yeates, 2004, p. 150). Yeates, L.B., *Thought Experimentation: A Cognitive Approach*, Graduate Diploma in Arts (By Research) dissertation, University of New South Wales, 2004.

³⁹ We might say that if we believe intuitions to have a “sui generis” etiological status, they would correspond to an epistemic function that are different to the kind of epistemic functions physical experiments have or even can have. One might also (and perhaps preferably) say, according to Midtgarden (private correspondence), that TE have a type of non-specialized evidence, i.e. to make the implicit explicit and consistent, while the physical experiments are based on specialized evidence produced by mathematical formulas, techniques and instruments.

Own?”⁴⁰ Ian Hacking questions the epistemic function of TE and compares them to illusory tricks:

What do these pictures remind me of? They remind me of jokes, that is, very trenchant well-worked out items with a punch line. They also remind me of optical illusions. That is, they are experiences that it is hard or impossible to exorcise. They are snappy and, like optical illusions or probability paradoxes, they will get you every time, no matter how well prepared you are.⁴¹

No doubt, these tricks are “sophisticated,” alluding both to the skillfulness and deceptive character of rhetoric. Daniel Dennett promotes a similar view on TE’s when he coins the terms “intuition pumps” to guide our attention to the problematic character of certain TE’s⁴² that are designed to provoke intuitive but (to Dennett) misleading responses. They are misleading because the antecedents are set in such a way that they mute important implications.

While critical, both Hacking and Dennett seems to value the epistemic functions of TE’s as being able to dislodge certain descriptions⁴³ or fixating certain convictions. In other words, what I understand them to criticize is not philosophical TE’s proper, but rather the kind used to study spontaneous or quick judgments. In the context of experimental philosophy, TE is illustratively defined as a mechanical device, quite far from the kind aiming for reflective equilibrium: TE is “a strategy that can be viewed as a “black box” which takes intuitions (and perhaps other data) as input and produces implicitly or explicitly normative claims as output.”⁴⁴

It is a picture that fits quite well with the kind of short stories or vignettes that we find in illustrative examples or moral dilemmas (intuition pumps), better suited to manipulate and anticipate results than to encourage the kind of careful considerations that Rawls conception of the original position, and the large share of the philosophical tradition, is aiming to provoke. Related to the discussion in the last section on intuitions, this view seems to rely on the notion of intuitions as immediate gut-reactions: “As we use the notion, an epistemic intuition is simply a

⁴⁰ Ian Hacking (1992) “Do Thought Experiments Have a Life of Their Own? Comments of James Brown, Nancy Nersessian and David Gooding” in *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol. 1992, Vol. : Symposia and Invited Papers : 302-308. The discussion on the epistemic value of TE’s was initiated by J.R. Browns book *The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in Natural Science*. Brown represented a platonic position, arguing that a TE can give us insight beyond those given as a deductive conclusion from pre-given premises. J. Norton (1991) objects to this view, and claims to have been able to reconstruct Galilei’s and Einstein’s TE as pure algorithms. Hacking, though sympathetic to the non-reductive position, have a more skeptical approach. His choice of “pictures” to express the content of TE refer to Wittgenstein’s picture-theory of language, rather than the standard interpretation of TE as narratives. As an interesting historical coincidence this is also more in line with the Greek equivalent *paradeigma* as a picture or illustration standing beside for comparison and guidance (as used in Plato’s “ideal state” in *The Republic* and “Magnesia” in *Laws*). The narrative version is more in line with *paradeigma* as a rhetorical device (a parable).

⁴¹ Hacking 1992, p. 307.

⁴² For instance John Searle’s “Chinese room” and Frank Jackson’s “Mary’s room”.

⁴³ Hacking 1992, p. 307.

⁴⁴ Weinberg, Nichole and Stich (2001).

spontaneous judgment about the epistemic properties of some specific case – a judgment for which the person making the judgment may be able to offer no plausible justification.”⁴⁵

Nor do philosophical TE’s necessarily appeal to intuitions with a plausible justification, and this should lead us to be skeptical to the self-sufficient value of these experiments. Even if I tend to hold that the skeptical arguments of a methodological intuitionism (especially the arguments of experimental philosophy) go too far in reducing philosophical intuitions, I think the position waives a legitimate concern for the close association that the term “intuition” carries to a romantic idea of essential, inherent traits of the individual, a natural light or innate ideas.⁴⁶ This point is relevant to the political thought experiments of social contract to the extent that they rely on an appeal to an authority independent natural law against the standing conception of justice. So, even if we historically talk about these experiments as representing historically new ideas,⁴⁷ they sought their justification of what was intuitively true in a foundation of an ahistorical and universal natural law – sometimes hypothetical (illustrating the common nature and psychic unity of Man)⁴⁸ and sometimes as the original contract (the myth of *ius gentium*) that had degenerated by the view of the medieval order. Rawls avoids the strongest version of these skeptical objections because he explicitly entertains the fictional and hypothetical character of the situation of choice and commits only to weak (post-metaphysical) conditions of the nature of human beings. Rather than assuming that an intuition reveals an epistemic rock bottom, the fixed points that Rawls are operating with, are always revisable and provisional.

Even if the humility of this epistemic temporariness is an old Socratic and dialectical ideal, we are constantly vulnerable to the epistemic, arm-chaired hubris – accepting a sanctuary for the open roads. Questions of moral and justice are no exception.⁴⁹ We shouldn’t allow old propaganda to guide our judgments. On a procedural level it is therefore important to build in reminders and guarantees against the kind of lazy and ignorant habitual thinking that goes with assuming the obvious universality of one’s own intuitions. This point corresponds with Rawls assumption that convictions can be revised by reflective affirmation, through philosophical arguments and public discussions, and consequently reach a more general and impartial position

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Charles S. Pierce interprets Galileo in this manner, as an appeal to *il lumen naturale*. Here “common sense” is not interpreted as doxic, but rather as the general human potential of intuitively conceiving the universal, such as in a Platonic conception similar to J.R. Brown.

⁴⁷ See for instance Charles Taylor, *Modern social imaginaries* (2003).

⁴⁸ The idea that human beings share very similar mental capacities are associated with the Enlightenment idea of equality. Obviously there is a certain inertia to the recognition and inclusion of all into this category, for instance the mental equality of women and men is still disputed. Children and mentally challenged are usually left out too.

⁴⁹ See for instance Q. Skinner excellent work on how we tend unfairly to moralize old philosophical position, normally ignorant to how recently the relevant moral or political standard was appropriated. It is foremost a sign of bad historical methodology, but it also resonates with a more existential loss of historical difference, development and surprise.

where we can evaluate our convictions “from afar.” The distinction between secure and insecure convictions is not static, but always part of a continually reforming state.

By admitting these conditions of our intuitive convictions it is not necessary to agree to the strong claim indicated by the skeptical argument presented by Weinberg et al. (2001) (see §4.6). In the figure of Philip Kitcher this concern is aired in the recognition of the difficulty of operationalizing this philosophical notion of intuition as an empirically observable psychological phenomenon (suggestively described as complex, order-dependending states of mind). The contemporary irrelevancy of psychological studies is not a sign that we are talking about self-sufficient or fictive mental states, rather we are operating in a field where the contemporary psychological understanding is (at the moment) less based on empirical research and more reliant on hypothetical models of thought (i.e. procedures of TE).⁵⁰

3.2 Political thought experiments

In the following subsections I will discuss more specifically the procedural aspects of a political TE and in particular how Rawls is related to and distinguished from the Enlightenment tradition of contractual theory.

A political TE can be defined as a TE addressing the question of justice, perhaps most clearly distinct from cases relevant to natural science, but also different from moral questions in general. There is to my mind no clear-cut distinction to be made to the latter. But, if we accept Rawls’ distinction, we could separate the narrow question of justice from the broader question of “rightness”. If we allow this restriction of political TE (to the question of justice) it should therefore enable a more focused address to the issues concerning political power and government, the relations among citizens and not personal or other kinds of impersonal relations. More precisely we are talking about how institutions should be arranged, associated with the specific social structure of modern societies as national states and characteristically ordered with relatively separated spheres (at least conceptually) of political sovereignty (rule of law) and civil society (market, media, religious groups, etc.). Questions of justice share with moral questions the requirement of impartial answers. The characteristic difference is that the questions

⁵⁰ As Rawls for instance admits without hesitation, the RE is not meant as a realistic description of how we get – psychologically speaking – to a certain result. At best, they are hypothetical models that might guide our considerations in a way that enhances our ability to balance several concerns. In this sense the procedures are perhaps similar to algorithmic reconstructions of thought, they imitate, systemize and record our thinking but without making direct psychological assumptions. This admittance does not of course reject the possibility that deeper psychological understanding of this process will enable us to make better procedures – which is in a sense what Sen takes advantage of.

of justice *always* concern “unimaginable” amounts of people.⁵¹ The procedural setup suggests how we might achieve such impartial judgments and may still use our imagination to take account of the complexity and heterogeneity of the stakeholders.

Accepting the distinction of justice and rightness, it is of course hard to think of a more illustrative example to political TE's than Rawls original position. Based on the way Rawls describes the initial situation in the context of *The Theory of Justice* (1971), we could understand “justice as fairness” as a specific articulation of the procedural design of political TE's, associated with the theoretical tradition of social contract as found in Locke, Rousseau, and Kant. In correspondence with the state of nature in the Enlightenment versions of the social contract, Rawls formulates his well-known original position.⁵² Like most of his predecessors he clearly states that this is a purely hypothetical situation which is not meant to refer to an actual or necessary historical state (i.e. not even a historical hypothesis). As Rawls endorses, a contract view holds that certain principles *would be* accepted in a well-defined initial situation. I will not get into the details of the development of this definition, but emphasize some main distinctions that I will assume to be quite constant throughout Rawls work and relevant for Sen's critique.

First of all, justice as fairness is defined as “the idea that principles are agreed to in an initial situation that is fair.” (Rawls 1971) When articulating what this fairness implies, Rawls strives to appeal to conditions that are as uncontroversial and widely accepted as possible. We can generally call the description or interpretation of the fairness of the initial situation as the articulation of the fair *procedural aspects* of this situation. Since this situation is thought of as purely hypothetical it makes sense to identify it with the procedural design of a thought experiment (TE) or an “expository device” as Rawls calls it.

The most central features of Rawls TE-design is *the veil of ignorance* and *the moral person*. The former is meant to guarantee a certain symmetry or reciprocity in the relations between the unknowable and unimaginable “everyone.” The latter notion is based on the intuitively (at least to Rawls) most uncontroversial assumption that individuals are rational beings with their own ends (in the narrowest economist sense), but still capable of a sense of justice. The central

⁵¹ Again I find the reference to Descartes' Second meditation useful. We may imagine ourselves in a situation with several other people, but at a certain point we are no longer able to precisely account for the number of people without conceptual assistance (and counting). Benedict Anderson's notion of an imagined society is based on another restriction related to social distance between face-to-face and anonymous contemporaries, which refers to the standards sociological distinction, often attributed to Tönnies' terms *Gemeinschaft* (community of personal interaction) and *Gesellschaft* (society of impersonal, indirect interaction). Anderson's use of imagination seems to point to nationalistic myths and pictures of the unimaginable, which obviously lacks the conceptual clarity of demographic statistics. See also Charles Taylor and Appadurai for related terms of imagination.

⁵² See Martha Nussbaum's *Frontiers of justice* for excellent exposition of this background.

problem could be expressed as the question: *How do we define a hypothetical situation that yields impartial judgments in the form of a fair, deliberate choice of impartial principles of justice?*⁵³

Secondly, this procedural part of justice as fairness is closely connected to another essential part of Rawls projected conception of justice (as fairness), namely the determination of the principles of justice. Distinct from the kind of legitimacy that the yielded principles could borrow from the fairness of the initial situation there is another question of justification, which is oriented more directly towards the latter part of justice as fairness: *Do the principles match our considered convictions of justice?* The notion ‘considered convictions of justice’ refers to our initial, intuitive judgments or provisional fixed points about the ‘basic structures of society’, which is the Rawlsian subject of justice. This part is not directly address by Sen’s critique of Rawls procedural design, but due to philosophical TE’s reliance on a reflective equilibrium, it is difficult to see how we can separate them completely. As explicated below, if the presumable fair procedural (antecedents) do not produce intuitively correct consequences, it could lead us to revise our conception of the fair procedure.

3.3 Intuition and reflective equilibrium

In order to situate this discussion within the broader context of the role intuitions play in TE, we may describe Rawls notion of “considered conviction of justice” – corresponding to the capacity of a “sense of justice” of the moral person – as a way to intuitively evaluate the consequences of a TE.⁵⁴ It should be noted that even if considered or strong conviction is equivalent to intuition in this general sense, Rawls does not appeal to self-evident, a priori premises. This implies a more radical non-foundational reliance of overlapping consent between parties with quite different metaphysical preferences and world views. Either way it is compatible with the non-reductive view that deliberate considerations can lead to intuitions about something.⁵⁵

⁵³ Since Rawls based his argument on the standard economic model of rational agents, Sen’s use of Adam Smith has almost the rhetorical effect of a Trojan horse. It is hard to deny Smith access to the heart of Rawls assumptions, while his notion of sympathy seems to pull this assumption apart. But, there’s a weakness to Sen’s argument that might count as its Achilles heel: Smith’s moral argument might not have direct relevance for the economic-political domain since it is based on face-to-face relations. How does Smith account for the unimaginable?

⁵⁴ Actually, as Rawls himself declares that the notion of considered moral judgments is a mirror image of Mill’s Decided Preference Criterion in his Lectures. This suggests that even if the intuitive idea guiding the design of the expository device is not allowing utilitarian principles to be yielded, a certain competing, (Humboldtian) utilitarian element is “smuggled in” through the backdoor in the notion of the moral person. Thanks to Fabricio Pontin for this comment.

⁵⁵ I am relying here on Koksvik’s dissertation and his discussion on etiology. From his reading of Bealer there is no contradiction between holding the phenomenological state of something being seemingly wrong, like torture, and admitting that this state was (probably) achieved through a deliberate consideration.

If we compare the standard definition of reflective equilibrium with Rawls, this point is probably more easily accepted. Intuition is in general related to the strategy of reflective equilibrium, and I take this systematic, interpretative reflection (even if not actually followed to the point in practice) as the main characteristic of what distinguishes philosophical TE's from thought-provoking, eye-opening stories (novels, vignettes, moral dilemmas). These genres obviously rely on similar, narratively constructed scenarios, but are not systematized in the way according to, paraphrasing Goodman, this rule: “a [normative] rule is amended if it yields an inference we are [intuitively] unwilling to accept [and] an inference is rejected if it violates a [normative] rule we are [intuitively] unwilling to amend.”⁵⁶

Exemplified in the language of justice as fairness we might say that the conditions – the veil of ignorance or the moral person, i.e. the rules or design of the TE – will be revised if the principles yielded do not match our considered conviction of justice. In other words, the procedural setup of the TE could be changed if we are *intuitively* unwilling to accept its results. This part emphasizes the possibility of revising the procedural aspects of the original position, and relies on intuitively fixed points, like the injustice of torture, to proceed. This aspect will enable us to revise the “standpoint from which we best interpret moral relationships.”⁵⁷ Further, if we look to the second part of Goodman's definition, we might also reject the yielded principles, even if they concord with some of our convictions. On the basis of the conditions of the initial situation which we are unwilling to give up, we could be open to change the provisionally fixed points instead. This part emphasizes the possibility of revising our considered convictions of justice and recognizing a normatively guiding function in the political TE.⁵⁸ I take Rawls initial refusal of the principle of Utility to be an example of this, where his firm procedural

⁵⁶ Goodman 1965, paraphrased in Weinberg, Nichole and Smith (2001).

⁵⁷ A relevant example is the critique is directed towards the Hobbesian Contractualists (Gauthier), or what we might call the idea of minimal morality of mutual benefit. Given that not every principle serves everybody mutually well, the possible principles/duties are reduced to a minimum that contradicts our intuitive beliefs or considered moral judgments, i.e. there is no reflective equilibrium between principles (yielded by the procedure) and consequences (measured by our intuitions).

This also demonstrates how important the execution TE's are to analytical philosophy. It gives us an opportunity to explore (hypothetically) consequences/inferences of moral and political principles. In these situations I see no other way than to trust our intuitions that we should care (both morally and politically) for those people (primitive, disadvantaged, sick) who do not obviously benefit us mutually. The plausible fact that Holocaust made this a moral reflex in our historical situation, doesn't make it less evident.

⁵⁸ To Rawls this is an ongoing and never-ending process. It is also clear that the two parts are very much integrated in this dialectical movement: “By going back and forth, sometimes altering the conditions of the contractual circumstances, at others withdrawing our judgments and conforming them to principle, I assume that eventually we shall find a description of the initial situation that both expresses reasonable conditions and yields principles which match our considered judgments duly pruned and adjusted. This state of affairs I refer to as reflective equilibrium. It is an equilibrium because at last our principles and judgments coincide; and it is reflective since we know to what principles our judgments conform and the premises of their derivation.” (Rawls 1971)

“intuition” about fairness as the liberty and equality of the initial situation trumps the existing, even for some fixed, utilitarian judgment on this point.⁵⁹

In addition to Rawls taking distance from the natural law traditions use of “intuitions” and their “appeal to self-evidence of general conceptions or particular convictions” (paraphrased, Rawls 1971, see p. 30-37), Rawls also uses the term “intuitive” ideas or notions of very central elements to his theory.

For instance, when defining *the basic structure of society* as the subject of justice:

The *intuitive notion* here is that this structure contains various social positions and that men born into different positions have different expectations of life determined, in part by the political system as well as by economic and social circumstances. In this way the institutions of society favor certain starting places over others. (p. 7, 1999, 2nd ed., my emphasis)

Also, in the context of defining *the original position* do we find this use of “intuitive”:

One way to look at the idea of the original position [...] is to see it as an expository device which sums up the meaning of these [shared and preferably weak] conditions and help us to extract these consequences [i.e. principles of justice]. On the other hand, this conception is also an intuitive notion that suggests its own elaboration, so that led by it we are drawn to define more clearly the standpoint from which we best interpret moral relationships. *We need a conception that enables us to envision our objective from afar.* The intuitive notion of the original position is to do this for us. (Rawls 1999, p. 19, my emphasis and fill-ins)

Interestingly, this reflection of the original position brings out the two versions of a thought experiment that we have discussed. First, we have a strictly defined mechanism, an expository device, which aims for reflective equilibrium in the narrow sense between the conditions (antecedents) and the principles (consequences). Second, we have a vaguer notion of the function of the experiment that provides not only an internal consistency, but also an epistemic impartiality. Since there is no independent criterion (such as natural law) for justice, the intuitive notion of the best candidate to the pure procedural justice – the original position – is as fundamental as you get in Rawls theory.

4. Impartiality and procedural parochialism

To sum of so far, it should be clear that there are several ways to understand how moral judgments are based on intuition or moral sense. Even if none of these ways are necessarily assumed infallible or mediating independent criterion, some are still more questionably subjected

⁵⁹ I guess it is discussable here, whether Utilitarianism represents a non-intuitive procedural preference or a non-intuitive consequence.

to parochial or ethnocentric bias than others. In general this critique seems more relevant to the quick common sense and empathic responses, than to the slower imaginative habituations and conceptual deliberations associated with philosophical calculating and reflections (for instance TE's). In the following section we will follow Sen's argument in *The Idea of Justice* (2009) on what implications this might have to the requirement of impartiality, especially in the political philosophy of Rawls. How do we critically account for this parochial bias? Is it still a problem in theories based on strong convictions and reflective equilibriums?

First, we shall look closer at the general relevance of sympathetic imagination to impartiality. Guided by Derek Parfit's discussion on impartiality, we will see how different moral principles implies different TE-designs and question why we are left with only two plausible alternatives; the utilitarian and the contractual. Second, reading Sen's diagnose, we will locate the particular tension in Rawls contractual theory of justice between a universal ambition and a procedural parochialism. The central distinction here is that between open and closed impartiality, which leads us to the third and last point that will be attended to here. In addition to offering a critical diagnosis of a closed and parochial trait of Rawls original position, Sen proposes a third alternative to the utilitarian and contractual approaches to impartiality, with the premise that Smith's TE of the impartial spectator is misidentified as a utilitarian.

4.1 Impartiality and procedural improvements

When Derek Parfit discusses impartiality in *On What Matters*,⁶⁰ it is in the context of a discussion on the supreme principle of morality, which continues as an extensive critique of the inadequacies of Rawls moral argument of rightness as fairness.⁶¹ Even though the question of justice is more narrowly directed towards civic or impersonal relations (see distinction 3.2), it shares with the question of rightness the criteria of impartiality; the tension between personal interests and the common good; of going from Me to Us.

The central idea of Parfit is that principles such as 'the golden rule' and Kant's 'formula of the universal law' are similar to 'the impartial spectator'⁶² and Rawls' 'consent principle.'⁶³ They all tell us to carry out certain TEs in order to make our moral or political thinking more impartial. How they do this however, differ. Since Parfit's argument aims at the general moral level, rather than the specific level of political justice, we shall not consider all his objections and considerations of the value of these TEs. In the following I will therefore concentrate on the

⁶⁰ D. Parfit, *On What Matters* (2011), especially pp. 321-343 (Chapt. 14) on "Impartiality".

⁶¹ *Ibid.* pp. 343-371 (Chapt. 15) on "Contractualism".

⁶² Held to be a utilitarian perspective when added with desire.

⁶³ Taken to be a part the contractualist revision of Kant in the more complex account of the original position.

procedural analysis in Parfit's argument, and not so much his reflections and comparisons of these principles as candidates for the supreme moral principle.

If we loosely define impartiality as the ability to avoid personal (or in-group) bias by taking a more disinterested and detached (and usually imagined) position, we will find this criterion in most moral and political conceptions (at least after Hume and Kant). To make it clear, Rawls himself saw impartiality as playing an important role in his conception of justice. This is reflected in the quote on his intuitive notion above, and in concepts such as 'the mutually disinterested,' 'a public framework of thought' and our 'common standpoint'. As Sen explains, "[I]n seeing the original position as 'a device of representation', Rawls attempts to address various types of arbitrariness that may influence our actual thinking, which have to be subjected to ethical discipline to arrive at an impartial point of view."⁶⁴ The problem for Sen, as we will return to soon (4.2), is that Rawls account depends on a closed impartiality due to his contractual design. Parallel to the distinction made between a rationalist model and an empiricist model (see 2.1), Parfit seems to promote a desire-based approach similar to Hume's against Rawls rational-agent model. Again, in the overall picture, the question of motivation is central.

In this context Parfit designates cognitive empathy (or perhaps rather 'social cognition') with a (for us perhaps a too conveniently) central instrumental significance: moral impartiality depends on our empathetic ability to imagine that we are in the position of someone else. Based on this assumption he reconstructs the procedural design of the four moral principles as antecedents of thought experiments that instruct us how to imagine ourselves in certain positions in order to become more impartial. Presented with a set of hard cases, the procedural weakness and strengths of the different principles are demonstrated through their consequences. Suggesting a certain progression in the evolution of TE design, Parfit begins with the widespread idea of the Golden Rule.

Through a quite charitable reading that includes updating its formula according to some of Kant's objections⁶⁵ the principle is given this revision:

G6: We ought to treat everyone as we would rationally be willing to be treated if we were going to be in of all of these people's positions, and would be relevantly like them.⁶⁶

⁶⁴ Sen 2009, p. 132.

⁶⁵ Parfit goes through different revisions of the GR, demonstrating how it could be interpreted in such a way as to comply with Kant's demands of rationality (i.e. of self-love) and of avoiding an inappropriate compassion to the criminal.

⁶⁶ Parfit's last revision from G5 basically just replaces "other people" with "everyone," reasoning that in most cases "we" are these people, me included. This complies with the Kantian objection of covering duties to ourselves.

This interpretation might solve some of Kant's objections, but more importantly in our case it also puts into relief a common procedural problem of modern moral TEs:

How are we to imagine that we shall be in the position of two or more people?

As Parfit points out, we don't think of this as mere expectations or predictions of the future. They are rather imaginative in the mode hypothetical and normative question of what we *would be rationally willing to if* we were in a position relatively like theirs. Further, an attempt to answer this question is decisive for the procedural design of these kinds of moral TEs. Parfit gives us a brief overview of our options: We could go for the amoeba-design, imagining we become two persons simultaneously (Nagel), or we could imagine living several lives in a serial order (Hare). These may both tackle small scale social situations. But in situations involving millions of people and even long before that (the social equivalent of a chiliagon would suffice), we reach to the point of the cognitively possible or the *unimaginable* in Nagel's case. In Hare's case a similar point will be made in terms of duration. For instance, imaginative series of the entire population of Rio de Janeiro would be *very* time consuming indeed.

Parfit indicates a very important point here about how moral principles must design procedures in such a way that they tackle limitation of the imagination. If one only seeks to give advice in face-to-face relations, this seems not to be an urgent problem. But, given the topic of political justice (not to mention social policies), it is hardly avoidable. One common way to deal with this limitation is the veil of ignorance. Kant's universal law formula is a well-known and quite simple test of consistency, imagining that everyone either did or didn't follow the proposed rule (*maxim*).⁶⁷ Similarly, the Equal Chance formula (John Harsanyi, associated with utilitarian position) deal with the self-interest bias through a generalized self-positioning; we could imagine having an equal chance of ending up in either (or any) of the actual positions. Rawls' veil of ignorance is arguably more advanced version of the same because the former leads us to accept flat out the Utilitarian Average Principle, which is an unacceptable consequence, at least intuitively. In Rawls alternative we are not given the probabilities of which position we will end up in (which involves a higher risk of ending in a worst-off position). Still, it is not random reincarnation. We do already know that we won't end up in the actual worst-off positions, such as the strongly disabled, the stateless foreigners, not to mention the industrialized animals. As long as we presuppose the consent principle, there are certain restrictions to the positions that are reckoned as capable of consent. In contrast, the impartial spectator is based on detachment or

⁶⁷ This is by all means not the best account Kant has of empathy. For account of this, look for instance at *The Critique of Judgment*, § 40. I thank Lars Svendsen for this comment.

disinterest rather than contractual commitment. A version of this exploits with the value of being an outsider; imagine everyone else involved as strangers.⁶⁸ In this manner one seeks to flatten out the biased effect of the near and dear.

In a rough manner this also gives us the procedural elements of Rawls original position. To avoid the procedural weaknesses of the Kant's Formula of Universal Law (which is stated to have no procedural guarantee against asymmetrical power relations)⁶⁹ and the impartial spectator (which is associated with the overrule of individual autonomy), Rawls expository device can be understood as a combination of the Consent principle and the impartial spectator. By assuming that all parties in the original situation are "mutually disinterested"⁷⁰ Rawls seeks to maintain the advantage of impartiality, but in order to avoid the unattractive consequences he adds his version of the veil of ignorance. This veil provides a highly efficient self-interested first person perspective with less demanding empathic requirements. The price is a certain level of anonymity which ignores for instance the relative value of primary goods to the capabilities of the individual. We could say that we are not asked to be in everyone's position,⁷¹ but in anyone's position (within the contractual group; "one of us"). I understand this in general to imply that we don't know anything about our personal situation or relations, except the basics of primary goods and the impersonal, functional structure of stereotypical positions (i.e. a minimalistic empathic account of exchangeable social positions), and that we are taxpaying citizens in a reasonably pluralist society. We know that we could end up as anyone (of us), within a spectrum defined by a certain historically conditioned, social normality. As "anyone" we are asked not only to take a completely anonymous version of our own position, but more importantly to concentrate our empathic effort to the potentially (within comforting and agreeable limits) worst-off. Assuming that most people who will read this text are not in such a "worst off"-position before performing the veil of ignorance, this request is still asking us to make a quite challenging imaginative leap of position.

⁶⁸ If we want to keep the kind of worldview-neutrality that Rawls TE offers us, we should be careful to avoid any dependency on divinity as a cross-boundary perspective. In Simmel's classical article on the stranger we find a more secular figure than God/the priest to fill the role of the impartial, meta-topical stranger: the travelling merchant who stays for some time, but not for too long and never really gets set in the ways of the natives. Simmel, G. (1971 [1908]) "The Stranger» in *Georg Simmel: On Individuality and Social Forms*," ed. Levine, D. Chicago: Univ. of Chicago Press, pp. 143–50. The danger here might be that we tend to go looking, like Joshua Greene, with the eyes of a merchant for a "common currency."

⁶⁹ The veil of ignorance ensures that the privileged stays "mutually disinterested," ignorant of their real bargaining power.

⁷⁰ This is a twist to the "mutually beneficial" parties in traditional contract models. Rawls rejects the view that something is right because an ideally rational and impartial spectator would approve of it (which is what Hume's view suggests, and it is relevant to Sen's critique of Rawls), because it gives us no psychological knowledge on which ground this would be chosen (which is close to the post-metaphysical skepticism about a God's point of view).

⁷¹ Rawls sees this option as a requirement to consider an endless amount of particular facts that would make the bargaining problem hopelessly complicated.

As we can see the procedural critique is usually attentive to unintended and neglected implications. Hence the point is not to accuse the authors of holding the wrong values or beliefs, but that the TEs that the proposed principles tell us to carry out, might have unforeseen and unacceptable consequences; i.e. no solution to or no barricade against certain unacceptable outcomes. We have seen how imaginative ‘taking the others position’ is a central capacity that must be considered when aiming to strengthen the impartiality of our moral and political thinking. The explicitly sympathy-based procedure is in this sense not exceptional.

Finally, in this context I will read Sen’s diagnosis of Rawls procedural weakness (4.2) before presenting his argument for an alternative way to design the principle of the impartial spectator, motivated by the procedural weaknesses of the original position and without accepting the “common currency” of the utilitarian approach (4.3).

4.2 Sen on procedural parochialism

“Parochialism” can generally be defined as an attitude that focuses or favors a part of, rather than considering the whole context. In a hermeneutic sense it would be seen as a certain break in the circle of interpretation by confining it to a smaller part. The Latin root “parochial” translates into parish, which is associated with small communities or division, such as a church parish. Parochialism has connotations to being narrow-minded or having a narrow outlook. In ethics it is associated with the tribalism or ethnocentrism of favoring US over THEM, termed parochial altruism. In politics this is related to taking the common point of view of a certain community on a national level. It is in this last sense that Sen uses it, to draw attention to a specific procedural weakness in the design of the original position as a TE. And, as already indicated, it is a weakness Rawls shares with the contractual tradition as a whole.

To anticipate a possible misunderstanding, we should be careful not to identify Sen’s accusation of procedural parochialism with an accusation of (intended) ethnocentrism or communitarianism. To illustrate the difference it might be helpful to introduce the distinction between *ethnos* and *demos*.⁷² It would for instance be absurd to claim that Rawls shares a parochial or communitarian view in the sense that he sees no tension between impartiality and the local values of a specific ethnic, homogenous group with a common culture and shared identity.⁷³ The egalitarian and liberal values inherent in the notion of justice as fairness are rather essential traits of an attempt to think about justice in a pluralist and tolerant society. The particularities of these

⁷² This distinction is inspired by Philippe Van Parijs “International Distributive Justice,” in *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Robert E. Goodin, Philip Pettit & Thomas Pogge eds.), Vol.2, Oxford: Blackwell, 2007, 638-52.

⁷³ As Sen puts it himself: “to accuse him of parochialism as such would be preposterous”! (Sen 2009, p. 126).

societies might vary both historically and geographically, and consequently the outcome of the initial situation will be different without, as such, negating the cosmopolitan ambition of universal standards.

We might on the other hand claim that Rawls is “democentric.” In *The Law of Peoples* (1999) Rawls describes three features of a “liberal people” (see §2). In addition to “reasonably just constitutional democratic governments” and a moral nature, Rawls refer to a uniting element of “common sympathies” that still has a problematic sense to it, and Rawls seems to acknowledge this distinction (implying a certain degree of arbitrariness and lack of deliberation to the composition of ‘demos’):

As for liberal people being united by common sympathies and a desire to be under the same democratic government, if those sympathies were entirely dependent upon a common language, history, and political culture, with a shared historical consciousness, this feature would rarely, if ever, be fully satisfied. Historical conquest and immigration have caused the intermingling of groups with different cultures and historical memories who now reside within the territory of most contemporary democratic governments. (Rawls 1999, p. 24)

Still, Rawls insist that we postpone these concerns until the general principles are in place, based on a simplified notion unity. Assuming that liberal political principles will be able to deal with the diverging interest of different ethnic groups and national backgrounds, he emphasizes the procedural guarantee of the fair procedure to provide a fair outcome. Sen is not convinced by this guarantee, because the original position has no procedural protection against *demo-centric* biases.

As we have already made clear, Rawls ‘original situation’ is an expository (or representational) device with a certain procedural setup. To specify Sen’s diagnosis it is important to note that he is not addressing all elements of the original position, such as the veil of ignorance or the requirement of reflective equilibrium. To be precise, Sen is worried about the conflict between the ambition of impartiality and the constraints imposed by the application of the contractual principle, which we can see as an integral part of ‘the veil of ignorance’ as procedural device. It is addressed as a procedural concern which does not presuppose a new or challenge the old psychological conditions already presumed by the concern for impartiality.⁷⁴ It is concerned quite specifically with a methodical restriction in the way Rawls invokes impartiality.

To clarify this point Sen makes a distinction between two ways of invoking impartiality: open and closed impartiality. *Closed impartiality* is associated with the contractual principle and refers to the procedure of making impartial judgments which invokes only the members of a

⁷⁴ For critical reflection in this direction, see for instance Pontin, Fabrício. "Economia Política e as raízes da posição original em Rawls" (English version). *DoisPontos*, [S.l.], v. 10, n. 1, Jun. 2013. ISSN 2179-7412. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/doispontos/article/view/33177>. Acesso em: 31 Dez. 2013.

given society or, as we have seen in the case of Rawls, a people. No outsiders are involved. In contrast, *open impartiality* may invoke the judgment and perspective of both insiders and outsiders, in some cases generalized as the “view from elsewhere” or “the eyes of the rest of mankind” (see also 4.3) is considered ideal in order to avoid parochial bias. (Paraphrased, Sen 2009, p. 123)

We’re facing a problem analogue to Greene’s challenge of transition from the problem of the commons (Me and Us), to the problem of common sense (Us and Them). The Rawlsian veil of ignorance addresses perfectly well the former, enabling people to see beyond their personal interest. But, it does not address adequately the latter. More precisely, there is no “procedural barricade” against local prejudices:

[...] the procedure of segregated ‘original positions’, operating in devised isolation, is not conducive to guaranteeing an adequately objective scrutiny of social conventions and parochial sentiments, which may influence which rules are chosen in the original position. (Sen 2009, p. 127)

How can Rawls restrict his ambition of reaching a general standpoint, “from afar,” in such a manner? It is, as already indicated, related to the regional confinement of the procedural preference of the contractual principle, where the focal group is identical to the (native) members of society, the people. Those recognized as “mutually disinterested” behind the veil of ignorance are limited to the persons directly involved in the contract.

Sen enlightens three points to defend the relevance of pointing out the procedural weakness and the need for open impartiality to the question of justice. First, a conception of justice that account only for the obligation we have to others within our territorial neighborhood, is too narrow. Obviously the legal borders of a national state is a central in-group cue, but we (now more than ever) identify and share “common sympathies” with people across national boundaries as well (through cues such as class, language, literature, professions, etc. – even humanity). Second, the institutions and policies (both domestic and foreign) of one country influence lives elsewhere. Third, with reference to Smith, “objectivity demands serious scrutiny and taking notice of different views from elsewhere, reflecting the influence of other empirical experiences.”(Sen 2009, p. 130) Not all views of outsiders are by necessity unconvincing and irrelevant, neither are all of them compelling and relevant.

The last point we might summarize as the enlightenment relevance of the view from elsewhere. This stands in a conflict with what Sen calls “membership entitlements” and the advantages of the contractual element when it comes to commitment and loyalty. In the end, this raises a series of questions regarding motivation and theoretical preferences which we will not go

into here.⁷⁵ Rawls problem, according to Sen, is not his conception of impartiality – which as we have seen is very central and his account of public scrutiny is valuable. The problem is his lack of recognition for the enlightenment relevance of positions outside the group possessing membership entitlements. Illustrating, Sen is more ready to accept the cosmopolitan version that entail global membership entitlements to the original position (such as that of Thomas Pogge), because he argues against it on more pragmatic terms of an institutional lacuna (Sen 2009, p. 140-1).

Closed impartiality leads to three problems: exclusionary neglect, inclusionary incoherence and *procedural parochialism*. (Sen 2009, p. 138-9) The second problem is related to Parfit's non-identity problem and how the group size itself is sensitive to the decisions made (for instance on environmental issues and migration). It is not directly relevant here. Obviously the problem of procedural parochialism is, and I find it instructive to contrast it to exclusionary neglect.

Exclusionary neglect is related to the exclusion of voices of people who do not belong to the focal group and possess membership entitlements. This is related to the influence a society has on outsiders. On the one hand it does not pose a problem in the extraordinary circumstances of completely separated communities (similar to “divided world”-problems). It is on the other hand a problem of global justice, which cannot be reduced to the question of international justice. In other words, exclusionary neglect addresses an asymmetrical effect of a globalized society (some would say even, already of its basic structures) between the national group and those affect by the national policies. And, it addresses the inadequacy of confining a solution of this effect to the relation between national groups (either they are seen as liberal, decent, outlawed, etc.). Many have addressed this problem in Rawls conception of justice, and *The Law of Peoples* (1999) does not seem to give us a satisfying answer.⁷⁶ Sen suggest that his notion of open impartiality might address it in a pragmatic and comparative manner.

The problem of procedural parochialism is in contrast not addressed by many. It does not address the problem of asymmetry between those with membership entitlements (citizenship) and those affected by the policies indirectly (irregular, low-skill workers, etc.). It addresses the enlightenment relevance of outsiders, but perhaps not so much of the interested and affected outsiders (such as irregular immigrants), as those who might be less personally involved. It

⁷⁵ It is related to Sen's critique of ideal theory and the transcendental institutionalism that strives towards principles that firmly establish the basic structures of society through common agreement. Sen has a more pragmatic attitude (distinguishing “*niti*” from “*nayaya*”) and is willing to admit a lack of full agreement and unresolved conflicts of ordering preferences, in favor of open impartiality of differently situated perspectives.

⁷⁶ See for instance *Frontiers of Justice*, Martha Nussbaum and Nancy Fraser *On justice – Lessons from Plato, Rawls and Ishiguro*.

addresses a more fundamental epistemological consequence of this neglect in procedural terms. In other words it points to an epistemological contradiction between Rawls non-parochial intentions and the lack of a procedural guarantee against local group prejudices. As an intuitive notion of procedural, the contractual element of ‘the original position’ imposes unreasonable restrictions, or in any case so does Sen argue, to whom may have a say within the civil society.

In (silent) opposition to Popper’s notion of an open society, Sen guide our attention to the very hypothetical and in the end epistemologically unattractive preference of Rawls: “I assume that the basic structure is that of a closed society: that is, we are to regard it as self-contained and as having no relation with other societies.”⁷⁷ In this sense, the diagnosis of procedural parochialism points toward a kind of epistemological solipsism: The “failure to have any systematic procedure for correcting the influence of *parochial values* to which any society may be vulnerable when detached from the rest of the world.”⁷⁸

Interestingly, in Rawls consideration of a cosmopolitan version of the impartial spectator as an alternative procedure to the contractual principle, he seems to be operating only with two options; the contractualist and the utilitarian. His misreading of Smith as a utilitarian (see 2.2) seems to have led him to avoid considering a third alternative to invoke impartiality through the “view from elsewhere”.

The eyes of the rest of mankind – some open, final remarks

As mentioned, the “view from elsewhere” is suggested by Sen to offer a promising barricade against the procedural values that is lacking in Rawls conception. The general idea is expressed elsewhere by Sen in an article on Adam Smith:

It is this limitation of reliance on parochial reasoning [ignoring or neglecting many challenging counterarguments], linked with national traditions and regional understandings, that Adam Smith wanted to resist by using the device of the impartial spectator, in the form of the thought experiment of asking what a particular practice or procedure would look like to a disinterested person – from far or near.⁷⁹

⁷⁷ J. Rawls (1993) *Political Liberalism*, p. 12.

⁷⁸ Sen 2009, p. 90.

⁷⁹ A. Sen (2010) “Adam Smith and the contemporary world” in ... p. 63 And he continues: Smith was particularly keen on avoiding the grip of parochialism in jurisprudence and moral and political reasoning. In the chapter in *The Theory of Moral Sentiments* entitled “On the influence of custom and fashion upon the sentiments of moral approbation and disapprobation” Smith gives various examples of how discussion confined within a given society [for instance the Greek philosophers about infanticide] can be incarcerated by a seriously narrow understanding. (p. 63, my comment).

To achieve this, it is not enough to use the impartial spectator in order to gain a common point of view. In a footnote, Sen attends to this subtle difference that seems to have escaped many readers of Smith. The use of the “impartial spectator” is also used as a “dialectical device to question and dispute commonly agreed beliefs.” (Sen, footnote p. 125) The common point of view is equivalent to a generalized other. Smith metaphorically designated the ability to imagine oneself from the position of the other to the “*self as spectator*” – as the man-within, the viewpoint of human kind – contrasted to oneself proper as agent. As an individualized, imaginative capacity it obviously always runs the risk of self-deceit.

To solve this problem we need to (re-)introduce the presence of an ideal spectator, this time not as a controversial metaphysical construction (as an omniscient or Archimedean point) but as the relation to a real spectator in the figure of a stranger or foreigner. In *The Theory of Moral Sentiments* we find an illustrating and frequently quoted description of how the ability to recognize the presence of another through the sympathetic imagination, sober up and reorient our attitude:

In solitude, we are apt to feel too strongly whatever relates to ourselves [...] The conversation of a friend brings us to a better, that of a stranger to a still better temper. The man within the breast, the abstract and ideal spectator of our sentiments and conduct, requires often to be awakened and put in mind of his duty, by the presence of the real spectator: and it is always from that spectator, from whom we can expect the least sympathy and indulgence, that we are likely to learn the most complete lesson of self-command.⁸⁰

We might say that the real presence of the stranger sets up the most favorable circumstances for revision of the impartial spectator – “the man within the breast.” As a TE-device it will of course be less than convenient to require us to seek a stranger’s company every time we want to repeat the “view from elsewhere.” We might understand Sen’s proposal therefore, as a way to suggest how we imaginatively can exploit this effect in individual exercises. As such a device, it does not rely on our ability to take the point of view of everyone or anyone within a certain community, global or local. It does not encounter the problem of the unimaginable. Second, it encourages us to accept the value of different views and to appreciate the epistemological effect of being open to views from outsiders, especially of the disinterested “from afar” in the measure of social distance constituted by the exclusive sense of political citizenship. Hence, it is not restricted to small scale social situations and it is sensitive to the fact that emotional empathy might induce positional bias.

James Konow offers an interesting reading of this important passage as the moment where Smith acknowledges the limitations of the imagined spectator (understood as individual introspection). He argues that on all the three occasions where Smith mentioned the real

⁸⁰ (III.3.38, quoted in Sen 2009, p. 125).

spectator, he is concerned with the exceptions to the typical concordance between the imagined and real spectators. Since the imagined spectator is a product of society, this presents a problem to Smith who wanted to be able, on certain exceptional occasions, to criticize and oppose the judgment of society on the basis of a context-dependent discretion/conscience.

In the first of these cases Smith seems to appeal more to a divine order than to the comparative element of the stranger that Sen draws our attention to: the imagined spectator is different from both the real spectators (in society) and the morally superior “all-seeing Judge of the world, whose eye can never be deceived, and whose judgments can never be perverted.”⁸¹ We might understand this as an assumption that our upbringing has educated our impartial spectator to a point where it is usually in harmony with the ideal measurement of God. When this breaks apart we are left as spectators somewhere between the inadequate and provisional standard of society and the impossible requirement of God. The quote on the real spectator can thus be seen as an appreciation of how the sympathetic experience of people that we are not closely related to, tend to motivate us towards the “un-earthly”. In Konow’s case it is read as the kind of strangers we encounter as members of a modern society (again, according to Tönnies distinction between *Gemeinschaft* and *Gesellschaft*, face-to-face personal relations vs anonymous, impersonal and typically functional relations in firms, industries or governments). In Sen’s case it obviously involves more explicitly people outside the (social or geographical) borders of this society

⁸¹ TMS III.2.3, paraphrased from Konow 2009, p. 17.

Considerações introdutórias sobre a crítica de Hegel ao Contratualismo e a sua Concepção Orgânica de Totalidade Sistemática

*José Nicolao Julião*¹

Entre os anos de 1802 e 1803, Hegel escreveu um artigo intitulado *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural, do seu lugar na Filosofia Prática e da sua relação com as ciências positivas do Direito*² que foi publicado nos fascículos 2 e 3 do II. tomo do *Jornal Crítico de Filosofia*, editado por ele e o seu amigo, na época, Schelling. Nesse texto, Hegel esboça o primeiro programa sistemático da Filosofia Prática especulativa³. Para alguns intérpretes, esse escrito é considerado chave para a entrada no Sistema hegeliano, por ex., Bernard Bourgeois que fez uma magistral tradução dele para o francês com exaustivos comentários, considera-o como o “Discurso do Método” do hegelianismo.⁴ Jean Hyppolite o considera uma das obras mais notáveis por sua originalidade e densidade conceitual, pois, “opõe com nitidez e precisão incomparáveis a sua concepção orgânica do direito à concepção do direito natural igualitário e universal que fora a do século XVIII e tinha sido formulada com uma profundidade filosófica inigualada por Kant e Fichte.”⁵ Nesse ensaio, Hegel apresenta não só o conteúdo programático do seu sistema especulativo prático, mas também revela o seu método dialético de pensar. Evidentemente, por se tratar de uma reflexão inicial, o filósofo não dispunha ainda do aparato conceitual sistemático que irá elaborar ao longo do seu desenvolvimento intelectual.

¹ José Nicolao Julião (lattes.cnpq.br/5894462070453777) - Possui graduação (1987) e mestrado (1994) em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e doutorado (2001) em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Fez estágios nas universidades de Leipzig e Bielefeld, na Alemanha, em nível de doutorado sandwich como bolsista respectivamente do DAAD e da CAPES/DAAD (no âmbito do programa PROBRAL). Realizou estágio Pós-Doutoral na Technische Universität Berlin (2012) como bolsista da CAPES. É professor Associado III da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e pesquisador do CNPq (PQ2). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: a crítica de Nietzsche à cultura e a sua recepção; a Filosofia da História, de Sto. Agostinho ao historicismo. Também atua nos seguintes temas: Teoria do Conhecimento, sobre o relativismo; Ética, questões de fundamentação e multiculturalismo. Fez parte dos programas de pós graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás (2001) e da Universidade Gama Filho-RJ (2006-2010). Faz parte dos programas de pós graduação em Filosofia e em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Faz parte dos seguintes GTs da ANPOF : GT-Filosofia da História e Modernidade; GT-Nietzsche. É Membro da Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia (SBTHH) e da "Nietzsche-Gesellschaft" (Naumburg/Alemanha).

² *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*. Werke. Band 2, Frankfurt a. M. 1979.

³ É relevante ressaltar que paralelamente, Hegel elabora o esboço do primeiro programa sistemático da Filosofia Teórica especulativa com o artigo *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*, publicado do ano de 1801 no mesmo jornal.

⁴ Cf. BOURGEOIS, Bernard. *Le Droit Naturel de Hegel (1802-1803)*. Paris: Vrin, 1986. P. 65

⁵ HYPOLITE, J. *Introdução à História da Filosofia de Hegel*. Trad. H.Garcia, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1971. P..56.

O texto *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural* consta de uma introdução e quatro partes bem estabelecidas: 1. O empirismo científico e o direito natural; 2. O formalismo científico e o direito natural; 3. A ciência especulativa e o direito natural; 4. A ciência especulativa e as ciências positivas do direito. As duas primeiras partes apresentam as críticas que o filósofo remete respectivamente às maneiras empirista e formalista de tratarem o Direito Natural, preparando, nas outras partes seguintes, a apresentação e a justificação do seu conceito de eticidade (*Sittlichkeit*) sobre o qual edifica a sua concepção especulativa de Direito Natural como supressão (*Aufhebung*)⁶ das maneiras anteriores.

Segundo o autor da *Fenomenologia do Espírito*, os teóricos do Direito Natural tanto de orientação empirista quanto formalista, apesar das múltiplas posições, têm como ponto comum a pretensão de apresentarem a capacidade subjetiva do sujeito de direitos, ou seja, a capacidade de agir livremente. Deste modo, a liberdade foi concebida como direito subjetivo pelos teóricos contratualistas, ou seja, a liberdade é “uma qualidade inerente à natureza humana sem nenhuma referência às instâncias reguladoras externas ou transcendentas”. O jusnaturalismo moderno não está preocupado em retratar, expressar, um conjunto de leis naturais com a finalidade de impor regras aos homens. Sua preocupação é, em última instância, postular princípios originários. Princípios esses que são imanentes ao sujeito no sentido de que este é capaz de produzir sua autodeterminação. Entretanto, para Hegel, essas maneiras de tratar o Direito Natural falham em suas pretensões.

A maneira empirista de tratar cientificamente o Direito Natural inclui autores tão diversos como: Hobbes, Rousseau, Bodin, Locke, Grotius, Puffendorf. Contudo, possuem em comum os seguintes pressupostos: 1) a admissão de uma origem natural (racional) da liberdade denominada de *estado de natureza*; 2) a instituição do poder político mediante uma hipótese contratualista¹; 3) o recurso à evidência empírica como método de investigação. Consequentemente para o autor da *Fenomenologia do Espírito*, esses pensadores do Direito Natural tomavam as evidências como objetos de estudo e descobriam dela uma pluralidade de fatos: princípios jurídicos, leis, fins, deveres, direitos etc... (Cf. trad. Bourgeois, p. 18)⁷. Além desta pluralidade, os fatos estão submetidos também à mobilidade e, deste modo, uns substituem os outros e os sucedem segundo o que nos apresenta a experiência. Uma vez que o critério para

⁶ A palavra alemã *Aufhebung* quer dizer ao mesmo tempo negação, conservação e elevação e nesse processo o método dialético é posto à prova, portanto a supressão das outras maneiras de conceber o direito natural implica essas exigências do significado da palavra e, por conseguinte a operação metodológica da dialética hegeliana. Ultimamente, Marcos Lutz Müller, o mais renomado hegeliano de língua portuguesa, vem traduzindo por suspensão e resolução, esta última, sobretudo no âmbito da lógica, mancando assim uma alternativa à dissolução usada Marco Aurélio Werle em sua meritória tradução de *Ciência da Lógica*.

⁷ HEGEL, G.W.F. *Des Maneires de Traiter scientifiquement du Droit Naturel*. Trad. de Bernanrd Beorgeois. Paris, Vrin, 1990.

dotar de unidade científica este material é só a própria experiência, resulta disso que todos estes fatos, tão múltiplos e móveis, têm em si mesmos, igual valor e, portanto, uns não podem prevalecer sobre os outros. Nenhum pode ser tomado como critério universal que fundamente e unifique os outros. Como a observação empírica não pode distinguir o acidental do necessário, o empirismo acaba por eleger então um fato ao acaso, que lhe pareça, em cada circunstância, mais importante e o eleva a um princípio para constituir sobre este fundamento a unidade científica. Por isso, para Hegel, é justamente esta atitude que deve ser negada, porque, ela deixa de atentar para a totalidade orgânica. (Idem., p. 17). Ele apresenta dois exemplos para ilustrar como a maneira empirista de tratar o Direito Natural procede inadequadamente: o primeiro é o do matrimônio, o empirismo ao tentar compreender o fenômeno do casamento, tende a fixar-se, em apenas uma das determinidades que compõem a união conjugal, a criação dos filhos, a comunhão dos bens; o segundo é o da limitação do jusnaturalismo empírico, quando tentamos compreender o instituto jurídico da pena, falta a característica de totalidade orgânica, diante dessa falta de organicidade nas determinações da pena, temos, então, a retratação moral do criminoso bem como a representação que o criminoso tem da pena antes de perpetuar o crime. Nos dois casos, a determinidade é elevada à essência do todo, ou seja, o empirismo tomará uma destas determinidades “enquanto o essencial, elevado-a como lei”. Portanto, na concepção de Hegel, o empirismo científico não consegue dar conta em explicitar o Direito Natural de modo orgânico e sistemático.

Para Hegel, de forma mais geral, a maneira formalista de tratar cientificamente o Direito Natural inicia a sua argumentação a partir de algo abstrato, vazio de conteúdo, os seus principais representantes seriam Kant e Fichte. Enquanto que o empirismo toma como ponto de partida as determinações finitas da realidade e as colocava como fundamento racional de todo o sistema, o formalismo, por sua vez, parte da infinitude pura (vazio de conteúdo empírico – de experiências) a fim de torná-la o fundamento desse todo. Com efeito, o tratamento da ciência formalista na análise do direito natural resume-se no seguinte aspecto: o formalismo científico não parte de uma pluralidade de leis, ou seja, de fatos jurídicos; ele tem como ponto de partida uma vontade pura, que não possui determinações externas. Nesse sentido, a única lei reconhecida pelo formalismo científico é a vontade pura, a qual não tem determinações ou matéria, já que é pura forma. O exemplo mais destacado de quem defende a pureza da vontade, da lei moral, é Kant que com seu imperativo categórico teria estabelecido uma fórmula desprovida de conteúdo, pois a pureza dessa lei impede que qualquer afecção externa se sobreponha à vontade puramente moral.⁸

⁸ Em *Princípios da Filosofia do Direito* (1819), §135, Hegel retoma a crítica ao formalismo de Kant.

Segundo nosso filósofo, a lei estabelecida pelo formalismo científico é uma “abstração inferior” (idem. P. 29) que visa preencher àquela necessidade própria da multiplicidade a que o empirismo já havia anunciado a necessidade de que o finito, em sua diversidade, venha a ser superado por algo que pareça acima de si, enquanto verdade absoluta, infinita. Entretanto, a “abstração inferior” que o formalismo apresenta não burla tal intento, pois se limita a repetir a prática do empirismo, ou seja, enquanto este se fixava na multiplicidade factual, aquele se fixará em seu oposto, na abstração pura.

Além dessa crítica mais geral que atinge a falta de conteúdo na posição formalista, Hegel também faz uma crítica específica que combate, sobretudo, a coerção como elemento essencial do Direito Natural, envolvendo numa discussão detalhada com a filosofia jurídica de Fichte que, para o nosso filósofo, oferece a apresentação mais consequente do Direito Natural. Segundo Hegel, Fichte toma a liberdade do indivíduo singular como base para construir o conjunto das relações sociais e políticas e define a liberdade universal, que está na base do Direito, como limitação recíproca e universal das liberdades singulares, segundo uma lei universal da liberdade, a unificação das liberdades singulares pelo Direito permanece algo exterior, porque ela não alcança o elemento racional comum às liberdades que é anterior a sua autolimitação. A superação da exterioridade dos indivíduos, posta como original pelo Direito enquanto coerção permanece, para Hegel, mecânica, pois está baseada na causalidade eficiente externa desta última, de sorte que ela é incapaz de estabelecer uma ligação orgânica entre os singulares e a política que permite a elevação do singular à universalidade ética.

A partir das duas abordagens, a maneira empírica e a maneira formalista, o nosso filósofo apresenta a sua própria maneira do Direito Natural como uma ciência filosófica especulativa que tem por objetivo dar unidade e identificar a necessidade de todas as determinações do jurídico, ou seja, criar um sistema científico da realidade jurídica, no qual o princípio da liberdade como fundamento da pessoa seja tratado de forma adequada, suprassumindo, deste modo, as duas doutrinas anteriores. A suprassunção da abstração da liberdade consiste em assumi-la como elemento imanente da vida de um povo (que representa a totalidade *ética*)⁹ sem nenhuma referência a um estado de natureza, mesmo se pensado na ficção de um pressuposto racional. Na concepção do jovem Hegel, a ênfase ao caráter organicista de fundo aristotélico¹⁰, associada ao princípio da necessidade da substância espinosiana, determina uma reavaliação do valor do direito subjetivo dos modernos. O que Hegel deseja combater é a incapacidade do jusnaturalismo de

⁹ Essa totalidade ética como expressão do absoluto tem forte conexão com a influência da posição de Schelling de Espinosa. Mas também da eticidade grega, manifesta na Filosofia Política de Aristóteles e de Platão, assim como no drama de Ésquilo (*Oréstia – Eumênides*) e mais tarde – em *os Princípios da Filosofia do Direito* – de Sófocles (*Trilogia Tebana – Antígona*).

¹⁰ Há referências à *Política* de Aristóteles.

fundamentar o direito subjetivo na própria ideia de liberdade. Essa incapacidade ocorre quando a teoria contratualista usa como artifício, o estado de natureza ancorado na individualidade humana. A relação entre a liberdade individual e a vida social (civil) dos indivíduos no uso de suas liberdades se efetiva pelo contrato, o qual encontra garantia de realização pela via da coação (força) jurídica ou da imposição política para realizar a limitação da liberdade. O § 502 do livro *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, posteriormente, resume bem esta posição:

A expressão *direito natural*, que chegou a ser ordinária na doutrina filosófica do direito, contém o equívoco entre o direito entendido como existente de *modo imediato na natureza* e aquele que se determina mediante a natureza da coisa, isto é, o *conceito*. O primeiro sentido é aquele que teve curso outrora: assim que, ao mesmo tempo, foi inventado um *estado de natureza*, no qual devia valer o direito natural, e frente a este, a condição da sociedade e do Estado parecia exigir e levar em si uma limitação da liberdade e um sacrifício dos direitos naturais. Porém, em realidade, o direito e todas as suas determinações fundam-se somente na *livre personalidade*: sobre uma *determinação de si* que é o contrário da *determinação natural*. O direito de natureza é, por esta razão, o ser-ai da força, a prevalência da violência, - e um estado de natureza é um estado onde reina a brutalidade e a injustiça do qual nada mais verdadeiro se pode dizer senão que é *preciso dele sair*. A sociedade, ao contrário, é a condição onde o direito se realiza; o que é preciso limitar e sacrificar são precisamente o arbítrio e a violência do estado natural.

Neste trecho, o autor da *Fenomenologia do Espírito* tem plena consciência do uso equivocado da expressão direito natural para a construção de uma doutrina filosófica do direito que tem por base o estado de natureza.

Não obstante, a crítica de Hegel ao contratualismo somente é compreendida à luz das noções e dos conceitos básicos do seu sistema filosófico. Vimos que as doutrinas contratualista, para ele, fracassam devido serem limitadas pelos princípios dos quais partem e pelos modos próprios das suas reflexões para atingirem o domínio da realidade. Ora, vimos também que para o filósofo, o domínio da realidade somente é alcançado pelo expediente especulativo da razão que ao suprassumir os limites impostos pelo entendimento por suas contradições perfazem o curso do absoluto. Posteriormente, nas tentativas de erigir seu sistema da ciência, Hegel demonstra de forma mais clara que nesse percurso, a Razão ou Espírito realiza a concretude do seu próprio desdobramento em sessões que expressam a medida própria da sua efetivação enquanto liberdade e deste modo, evoca a necessidade do caráter sistemático que a filosofia deve assumir em vista da natureza peculiar do seu saber de ser uma Totalidade.

A Totalidade como Sistema da Ciência

Para Hegel, portanto, assim como para os seus contemporâneos do idealismo alemão, principalmente, Fichte e Schelling, a filosofia é, antes de tudo, sistema e foi desta forma, que ele

sempre empreendeu a sua obra, desde os primeiros fragmentos em Jena¹¹ até os seus últimos escritos berlinenses. Já, nos primeiros escritos de Jena, sobretudo, em *A Diferença entre os Sistemas da Filosofia de Fichte e Schelling* (1801), Hegel insistia que a organização da filosofia como sistema é a expressão da ideia, segundo a qual, ela (a filosofia) se contém inteiramente em si mesma e cresce desde dentro como um ponto que se converte em círculo - como veremos, a mesma concepção será mantida em obras tardias. Apesar desses impulsos e de saber da necessidade de se sistematizar a filosofia, Hegel só começou a sua tarefa, ou seja, a tentativa de edificar o seu Sistema da Ciência, propriamente dito, a partir da *Fenomenologia do Espírito* (1807), ainda em Jena. Depois, o filósofo empreendeu ainda mais duas tentativas, com *A Ciência da Lógica* (1812-16) e com as três edições da *Enciclopédia Filosófica* (1817, 1827 e 1830). Adotemos como via de acesso, para uma compreensão geral da concepção hegeliana de sistema, a *Enciclopédia* (1830), por se tratar do último esforço do pensador para edificar sistematicamente a sua filosofia, na qual, cada parte é apenas um momento do todo e que cada obra ocupa, devidamente, o seu lugar neste sistema. A *Enciclopédia* seria, portanto, como que uma exposição geral, enriquecida por obras específicas de cada momento do todo, ela é a expressão condensada do pensamento ou do projeto de um Sistema da Ciência desejado por nosso filósofo.

Para Hegel, a filosofia compreendida como Sistema da Ciência trata do Todo (*des Ganze*), pois somente este é verdadeiro, o que é parcial, destacado do Todo é somente um momento falso da verdade. Por isso, a verdade será essencialmente sistemática, onde a verdade de cada parte só terá sentido a partir de sua relação dialética e consubstancial com o Todo. Consequentemente, o lugar adequado da verdade é o Sistema científico dela mesma. A organização do pensamento como sistema expressa, desta maneira, a concepção de que a filosofia se contém em si mesma e cresce desde dentro de si mesma como um ponto que acaba por converter-se em um círculo¹². A verdade, consequentemente, nada mais é do que a articulação de cada parte com o Todo e este é a expressão sistemática desta articulação. Contudo, cada coisa é um todo particular, um círculo que se relaciona com o Todo maior, um círculo de círculos (*ein Kreis von Kreisen*), e é nesta articulação chamada, por Hegel, de dialética, o método que segue dedutivamente e passo a passo a marcha do Espírito ou da Ideia que a filosofia se constituirá plenamente como o Sistema da Ciência. O autor da *Fenomenologia do Espírito* considera a filosofia, então, como o saber ou o conhecimento básico, anterior a todos os demais saberes particulares. A filosofia enquanto Sistema das Ciências é compreendida como o saber que se constitui a partir de si mesmo e que

¹¹ A gênese das pretensões de Hegel em edificar a filosofia como sistema aparece em uma carta, de 02 de novembro de 1800, remetida de Frankfurt para Schelling, na qual anunciava a sua intenção de dar forma de sistema às intuições de juventude. (Cf. *Briefe Von und an Hegel*. B. 3. Ed. J.Hoffmeister. Haburgo: Felix Meiner, 1951. I, p. 59).

¹² Cf. *Enciclopédia*, §15. v. VIII. Hegel, G.W.F. - Werke in 20 Bänden. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1970. De agora adiante, HW seguido do volume em romano e da página em arábico.

está na base como fundamento de todos os conhecimentos particulares. Por isso, a filosofia é o saber verdadeiro e completo e, devido a isto, deve ser chamada, precisamente, como o Sistema da Ciência.

A *Enciclopédia* se constitui assim como o Sistema da Ciência e, enquanto tal, deve se limitar aos conceitos fundamentais e mais gerais das ciências particulares, porém sem se deter no desenvolvimento detalhado das suas particularizações. O Sistema da Ciência tem por objeto o sistema da razão, pois a tarefa da filosofia é tornar inteligível a realidade em seu infinito desenvolvimento, é desta maneira que devemos compreender a tão recorrida e emblemática máxima hegeliana apresentada no Prefácio dos *Princípios da Filosofia do Direito* (1821), “o que é racional é efetivo, e o que é efetivo é racional”¹³.

Por isso, a filosofia – Sistema da Ciência – é representada “graficamente” por Hegel como um círculo de círculos que contém em si uma Totalidade:

Cada parte da filosofia é um todo filosófico (*ein philosophisches Ganzes*), um círculo fechando em si mesmo, mas a ideia filosófica está dentro dele em uma determinação (*Bestimmtheit*) ou em um elemento particular. O círculo singular, porque ele é em si mesmo totalidade (*Totalität*), rompe também o limite de seu elemento e funda uma esfera mais ampla: o Todo (*das Ganze*); o todo se apresenta, por conseguinte, como um círculo de círculos (*ein Kreis von Kreisen*), cada um dos quais é um momento necessário, de tal sorte que o sistema de seus elementos próprios constitui a ideia em sua totalidade (*Totalität*), que aparece, não obstante, em cada elemento singular. (HW, VIII, § 15, 59-60).

O ponto euclidiano do *more geometrico* do sistema hegeliano é então a ideia (*die Idee*) em seu processo dialético de desenvolvimento que parte de si, retornando a si mesma como Totalidade Absoluta. Podemos afirmar, portanto, que a filosofia hegeliana é o estudo da ideia em seu desenvolvimento em movimentos marcados por uma dinâmica dialética, caracterizada por uma sucessão “inexaurível” de momentos até atingir ao Absoluto. Em outras palavras: a filosofia tem então como tarefa a exposição dialética da ideia em uma série de encadeamentos categoriais que expressam o próprio movimento do real; a filosofia nada mais seria, senão que a compreensão desse processo de autoexposição que significa também uma autoapresentação do Absoluto. Tal processo consistiria em uma exposição de categorias sequencialmente progressivas que vão da indeterminação primeira da ideia de ser/nada até a sua completude conceitual como Absoluto. O seu desenvolvimento se apresenta em três partes ou programas, que correspondem aos três círculos axiais que compõem o Sistema da Ciência¹⁴. O primeiro círculo é o da Lógica (*die Wissenschaft der Logik*), onde a ideia aparece em si, apresentando de forma concisa a sua progressão

¹³ „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“. HW, VII, 24.

¹⁴ A divisão silogística do sistema em três partes foi apresentada por Hegel, já nas lições de Iena, em *Propedêutica Filosófica* (1810) e posteriormente estabelecida na edição de 1817 da *Enciclopédia Filosófica*, atingindo seu modelo definitivo na edição de 1830 da mesma obra, precisamente, nos §§ 575-577.

na lógica. A lógica é, portanto, a ciência da ideia em-si (*an sich*), na qual, o pensamento se apresenta em sua imanência, ou seja, como puro pensamento e as suas categorias estruturantes se estenderão, por conseguinte, coextensivamente¹⁵ – como veremos mais adiante –, para todo o sistema filosófico, efetivando-se no Espírito objetivo. O segundo círculo é o da Natureza (*die Naturphilosophie*), é a ciência da ideia para-si (*für sich*), o momento da ideia em sua exteriorização (*Entäusserung*) como natureza, ou seja, depois de ser apresentada em-si, na lógica, na natureza, a ideia é externada, aparecendo em sua alteridade¹⁶. O terceiro e definitivo círculo é o do Espírito (*die Philosophie des Geistes*), após a ideia encontrar o seu oposto, no âmbito da natureza, ela retorna a si no Espírito, ciência da ideia em-si e para-si (*an sich und für sich*), ou seja, depois da ideia se exteriorizar na natureza, reencontra-se em seu conceito como Espírito. Portanto, na *Ciência da Lógica*, o Espírito¹⁷, compreendido como Ideia, aparecia ainda interiorizado, em-si, como essência abstrata sem que tivesse explicitamente existência, é puro pensamento - como já foi mencionado; e, na Filosofia da Natureza, o Espírito encontrava-se em forma de exterioridade, para-si. Somente na Filosofia do Espírito, propriamente dito, que o Espírito será abordado em sua efetiva existência, em-si e para-si, concretizando, deste modo, a ideia antes estruturada abstratamente na lógica, no pensamento.

O Sistema da Ciência hegeliano está, portanto, dividido ou composto em três partes ou programas, isto é, em uma Lógica, uma Filosofia da Natureza e uma Filosofia do Espírito que estão sistematicamente interligadas constituindo uma Totalidade. Essas partes, por sua vez, estão também subdivididas cada uma delas em três partes que sucessivamente vão se subdividindo, nos mais das vezes, ainda em três¹⁸, em um encadeamento dialético até atingir o Absoluto¹⁹,

¹⁵ Cf. ANGEHRN, Emil. *Freiheit und System bei Hegel*. Berlin: Walter de Gruyter, 1977. P. 4. Angehrn demonstra com bastante propriedade que o tema da liberdade é central e coextensivo (*angemessene*) a todo sistema hegeliano, tendo a sua gênese na *Ciência da Lógica* e a sua efetivação na Filosofia do Real, sendo ele a própria determinação e justificação do conceito de filosofia para Hegel.

¹⁶ O momento da ideia na natureza, fazendo a transição (*Das Übergeben*) da lógica para o Espírito é uma das passagens mais difíceis e de grande discussão entre os comentadores de Hegel, devido, sobretudo, ele nunca ter escrito uma obra sobre a Filosofia Natureza, dedicando-lhe apenas a segunda parte da *Enciclopédia*. Não é nosso objetivo nos atermos nessa discussão, pois demandaria longo tempo, no entanto, recomendamos para uma compreensão mais esclarecedora sobre a mediação necessária da natureza: BODEI, Remo. *Sistema Ed Epoca in Hegel*. Milão: Il Mulino, 1975; TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge University Press, 1975; ANGEHRN, Emil. *Freiheit und System bei Hegel*. Berlin: Water de Gruyter, 1977. Especificamente, sobre a transição da lógica para a natureza, cf. LIMA VAZ, H. C. Da “*Ciência da Lógica*” à “*Filosofia da Natureza*”: estrutura do sistema hegeliano. *Kriterion*, 95. Pp. 33-48.

¹⁷ Cf. HW, VIII, §18, 63-64. O conceito de Espírito (*der Geist*), em Hegel, tem vários sentidos e não deve ser compreendido de forma mística e abstrata em seu uso ordinário. Na verdade, todo o sistema hegeliano é uma filosofia do Espírito – que se identifica neste sentido com a Ideia - e também do ser compreendido como movimento espiritual.

¹⁸ Apesar de frequentemente se fazer lugar comum que Hegel aplica o esquema triádico em sua filosofia, às vezes, ele abre mão de tal esquema, p. ex.: na *Ciência da Lógica*, o capítulo “A ideia do Conhecer” tem apenas duas subdivisões, enquanto que o capítulo sobre “O Julgamento” tem quatro; nos *Princípios da Filosofia do Direito*, a História Universal divide-se, por sua vez, em quatro reinos sucessivos.

¹⁹ Seguindo o protocolar modelo da exposição dialética, as três partes do sistema corresponderiam às três fases esquematicamente representadas desta lógica, a tese, a antítese e a síntese. Portanto, a Ideia na Lógica é apresentada em-si como tese; na Natureza como o para-si em antítese ao em-si da tese; e no Espírito como em-si e para-si, a

realizando de forma semelhante à estrutura geral do Sistema. Assim sendo, a Lógica subdivide-se então em Doutrina do Ser, Doutrina da Essência e Doutrina do Conceito, estando cada uma dessas partes também subdivida em três; a Filosofia da Natureza, por sua vez, subdivide-se em Mecânica, Física e Física Orgânica, sendo também cada parte subdividida em três. E por último, a Filosofia do Espírito – da qual ampliamos mais a sua subdivisão – está subdivida em: Espírito Subjetivo que se compõe de uma Antropologia, uma Fenomenologia e uma Psicologia; o Espírito Objetivo apresentado nos *Princípios da Filosofia do Direito* é composto pelo Direito Abstrato (forma como Hegel passa a chamar o Direito Natural), pela Moralidade e pela Eiticidade; e por fim, o Espírito Absoluto que abarca os sistemas independentes das: Filosofia da Religião, Filosofia da Arte e História da Filosofia.

Contudo, antes de entrarmos na Filosofia do Espírito Objetivo e constatarmos o lugar da efetivação da liberdade, é preciso que compreendamos o estatuto ontológico da ideia na *Ciência da Lógica* e a partir dela a gênese do conceito de liberdade²⁰, na última seção da obra, nomeadamente, Doutrina do Conceito. Grosso modo, tanto a Filosofia da Natureza quanto a Filosofia do Espírito são desdobramentos e informações dos respectivos conteúdos apresentados pelas estruturas especulativas do conceito de ideia como formas da inteligibilidade originária da liberdade fundamentada na *Ciência da Lógica*.

O estatuto lógico-ontológico do conceito de liberdade na *Ciência da Lógica*

A *Ciência da Lógica* elucida as relações entre os conceitos mais fundamentais com os quais a razão deve atuar e por isso, o seu autor a considera a ciência do pensar sobre o pensamento, ou seja, a ciência especulativa da ideia pura do pensar e de suas determinações. O objeto da lógica, para Hegel, seria então, a ideia como pensamento, mais precisamente, o pensamento conceitual, especificamente, aquele que concebe o conceito. Advertimos que em Hegel, o conceito não é a representação geral de alguma coisa ou o simples ter algo em mente, mas sim, a determinação fundamental: o conceito é o que se apreende na coisa mesma, por isso, podemos afirmar que a lógica hegeliana tem como conteúdo as estruturas puras da realidade. A lógica nos oferece todos os conceitos requeridos para se pensar sobre o pensamento, devendo ser compreendida como uma sistematização dos conceitos necessários para a própria estrutura da Totalidade. A lógica hegeliana não se ocupa somente dos

síntese, ou seja, como a supressão (*die Aufhebung*) dos opostos. Este desdobramento da dialética hegeliana é um modelo simplificado por Marx, em *A Miséria da Filosofia* (1847), no qual, a lógica de Hegel é representada pelos termos tese, antítese e síntese que apesar de facilitarem a compreensão do processo dialético, não são categorias do filósofo imberbe.

²⁰ Cf. sobre a gênese ontológica do conceito de liberdade em Hegel: ANGEHRN, Emil. *Freiheit und System bei Hegel*. Berlin: Water de Gruyter, 1977; LAKEBRINK, B., *Die europäische Idee der Freiheit I: Hegels Logik und Tradition der Selbstbestimmung*. Leiden, E.j. Brill, 1968; MÜLLER, Marcos Lutz. *A Gênese Lógica do Conceito Especulativo de Liberdade*. *Revista Analítica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1. 1993.

argumentos e das inferências válidos, tais como as lógicas tradicionais, mas ela é também uma ontologia, pois é a ciência que tem a mais pura ideia como a sua essência e desta forma é apresentada no § 19 da *Enciclopédia*: “A lógica é a ciência da ideia pura, isto é, da ideia no elemento abstrato do pensamento”²¹. Portanto, a ideia oferece a si mesma os seus conteúdos, não os recebendo de fora, como algo estranho a ela.

A lógica hegeliana funda em si mesma, então, as novas categorias e os novos encadeamentos que pretendem dar conta do processo dinâmico da realidade. Através dessa nova lógica se visa apreender o processo de manifestação do Absoluto na multiplicidade do mundo, e a ciência filosófica se reconfiguraria, portanto, como a compreensão desse processo de automanifestação proporcionado pela razão que tem como resultado aquilo que Hegel nomeou na *Ciência da Lógica*, de Ideia Absoluta.²² A Ideia Absoluta, manifestação última e sinóptica da própria lógica, é a exposição deste movimento de progressiva identificação entre a representação e a efetivação do Absoluto enquanto Ideia. Logo, pode se afirmar, sem margem de dúvidas, que o alicerce do Sistema da Ciência em Hegel é a lógica, pois, ela representa em-si o movimento próprio da Ideia Absoluta. Para o filósofo, conseqüentemente, a determinação da ideia e todo curso dessa determinação constitui o objeto da *Ciência da Lógica*, que em seu desenvolvimento faz surgir, a partir de si, a Ideia Absoluta mesma.

A forma lógica para Hegel então, tal como é apresentada na *Ciência da Lógica*, encontra-se intrinsecamente unida ao conteúdo, constituindo-se como verdade imutável e viva, por isso, afirma: “Trazer à consciência esta natureza lógica que anima o Espírito, que nele impulsiona e atua – esta é a tarefa”.²³ Nesse processo, o conceito desempenha o papel fundamental, pois representa a realização plena do pensamento no sentido em que inclui em si todos os conceitos anteriores pensados, ou seja, na medida em que reconhece suas relações para com cada conceito exposto até então. Disso decorre, porque essa ciência envolve um sumário dos conceitos mais gerais através dos quais a realidade deve ser interpretada. Aprimorar estas categorias que são eficazes só instintivamente como impulsos (*als Triebe*) e, de início, levadas à consciência do Espírito de forma isolada e, portanto, de modo inconsciente e intrincado – que lhe conferem assim uma efetividade isolada e insegura –, e, desta maneira, elevar nelas à **liberdade** e à verdade, é esta, por conseguinte, a *mais alta* ocupação da lógica, para Hegel.²⁴

²¹ HW, VIII, §19, 67. „Die Logik ist die Wissenschaft der reinen Idee, das ist der Idee im abstrakten Elemente des Denkens“.

²² Cf. HW, VI, 258.

²³ Cf. HW, V, 27, prefácio à segunda edição.

²⁴ Cf. idem e ibidem. “Diese Kategorien, die nur instinktmäßig als Triebe wirksam sind und zunächst vereinzelt, damit veränderlich und sich verwirrend in das Bewußtsein des Geistes gebracht [sind] und ihm so eine vereinzelt und unsichere Wirklichkeit gewähren, zu reinigen und ihn damit in ihnen zur **Freiheit** und Wahrheit zu erheben, dies ist also das höhere logische Geschäft.” O grifo é nosso.

A gênese do conceito de liberdade na *Ciência da Lógica* está então intimamente ligada ao processo de ‘absolutização’ e, ao mesmo tempo, de ‘dessubstancialização’ que passa a Ideia no interior desta obra que depois de se manifestar como ser e essência, nas respectivas, Doutrina do Ser e Doutrina da Essência, ambas compreendidas na primeira parte, na Lógica Objetiva; na segunda parte, na Lógica Subjetiva, nomeadamente, Doutrina do Conceito, a Ideia como conceito se constituirá como Ideia Absoluta. Na Doutrina do Conceito, portanto, Hegel justifica a lógica como sendo: um conhecimento especulativo – tal como ele mesmo remissivamente, menciona no § 7 dos *Princípios da Filosofia do Direito* –, ou seja, como método filosófico propriamente dito; e, ao mesmo tempo, uma teoria da liberdade, tanto na forma do conceito especulativo de conceito - enquanto princípio construtivo e módulo da inteligibilidade dos conteúdos do sistema e da própria progressão categorial - quanto na Ideia Absoluta. Esta forma absoluta da liberdade, na dinâmica de exposição da *Ciência da Lógica*, se constitui como o seu fundamento, justificando, assim, a própria pretensão desta obra em ser uma ontologia da liberdade.

Na Doutrina do Conceito, a gênese lógico-ontológica da liberdade é abordada como o modo de relacionamento do conceito (*die Verhältnisweise Begriffs*), em oposição à necessidade compreendida como o modo de relacionamento da substância (*die Verhältnisweise der Substanz*) e fundamento da relação absoluta.²⁵ Nessa passagem decisiva da sua filosofia, Hegel apresenta a mudança especulativa da ideia enquanto substância em conceito, a sua realização plena (*Vollendung*). A realização plena não é então a substância que foi concebida no final da Doutrina da Essência como a identidade do ser consigo mesmo em sua negação essencial²⁶, senão em algo mais elevado, o conceito, o sujeito.²⁷ Esse desdobramento do movimento dialético da substância através da causalidade e da ação recíproca se constitui como a gênese do conceito²⁸, onde se dá a superação da necessidade absoluta em liberdade.

Essa mudança especulativa se dá em um duplo sentido da fundamentação na qual o ser e a essência refletem sobre si mesmos no conceito ao qual retornam como à sua verdade e ao mesmo tempo em que este, por sua vez, resulta do aprofundamento e da interiorização do ser em si mesmo.²⁹ Nesse sentido, o movimento de interiorização do ser vai além da mera progressão categorial, partindo do mais abstrato ao mais concreto, revelando a essência e posteriormente o conceito como realização plena e fundamento da apresentação das determinações do pensamento. Nessa interiorização, ser e essência se revelam como momentos do conceito que por sua vez, devido conter em si a reflexão plena da essência, é, ao mesmo tempo a supressão dessa mediação reflexiva da

²⁵ HW, VI, 245. “So ist der Begriff die Wahrheit der Substanz, und indem die bestimmte Verhältnisweise der Substanz die Notwendigkeit ist, zeigt sich die Freiheit als die Wahrheit der Notwendigkeit und als des die Verhältnisweise Begriffs“.

²⁶ Cf. HW, VI, 237. Final da Doutrina da Essência.

²⁷ HW, VI, 248. “Aber diese Vollendung ist nicht mehr die Substanz selbst, sondern ist ein Höheres, der Begriff, das Subjekt.”

²⁸ Cf. HW, VI, 245. “Die dialektische Bewegung der Substanz durch die Kausalität und Wechselwirkung hindurch ist daher die unmittelbare Genesis des Begriffes, durch welche sein Werden dargestellt wird.”

²⁹ Cf. HW, VIII, 304. Trata-se do §159 da *Enciclopédia*, importantíssimo para auxiliar na exegese da *Ciência da Lógica*, sobretudo na passagem da Lógica Objetiva à Lógica Subjetiva.

essência e o pressupor imediato do ser. É a identidade dessa pressuposição do imediato como um retorno em-si, só que mediatizado pela reflexão plena da essência, no conceito, que constitui, segundo o autor da *Fenomenologia do Espírito*, a liberdade do conceito, ou seja, que constitui a estrutura lógica mais geral da liberdade e do conceito, da liberdade como conceito.

É mais ou menos, esse o panorama geral do surgimento sistemático do tema da liberdade na obra de Hegel, que se fundamenta ontologicamente nas estruturas lógicas da *Ciência da Lógica* para depois, coextensivamente, se efetivar através das categorias da Filosofia do Real.

O lugar sistemático da efetivação da liberdade

As categorias e estruturas categoriais abstratas presentes na *Ciência da Lógica*, onde se fundamentam lógico-ontologicamente, se estendem para todo o sistema filosófico, particularmente, para as estruturas concretas que compõem a chamada Filosofia do Real. Nos *Princípios da Filosofia do Direito*, podemos observar uma correspondência entre a lógica e a realidade que vai para além das passagens remissivas³⁰ à *Ciência da Lógica*. Uma leitura atenta nos permite identificar certa correspondência, talvez influência do paralelismo de Espinosa,³¹ entre a *Ciência da Lógica* e os *Princípios da Filosofia do Direito*, em uma exposição breve e concisa, podemos estabelecer uma relação estreita entre as partes que compõem uma obra e outra, na qual: a Doutrina do Ser, a Doutrina da Essência e a Doutrina do Conceito que compõem à *Ciência da Lógica* correspondem respectivamente às partes que compõem os *Princípios da Filosofia do Direito*, o Direito Abstrato, a Moralidade (subjéctiva) e a Eiticidade (Moralidade objectiva). Isso se torna relevante, sobretudo, pois nos permite observar, na filosofia de Hegel, um desenvolvimento lógico e sistemático na formação do prático, superando desta maneira, a dicotomia kantiana entre a filosofia teórica e a prática.

A obra *Princípios da Filosofia do Direito* foi desenvolvida no âmbito sistemático do círculo do Espírito que, como vimos, é composto pelo Espírito subjéctivo, Espírito objectivo e Espírito Absoluto. Essa obra expressa, precisamente, a manifestação do Espírito objectivo através de uma teoria das condições de objectivação (efetivação) institucional da liberdade. Por isso, no âmbito do

³⁰ Os parágrafos mais destacados dos *Princípios da Filosofia do Direito* que remetem à *Ciência da Lógica* são os: § 7, §24, §31 e §32.

³¹ Poderíamos também, mas, não é o nosso objetivo fazer certas aproximações entre a coextensividade e a consequente homologia hegeliana com o paralelismo espinosiano, pois ambos revelam íntima e intrínseca relação entre a lógica ou ontologia com a Ética. Essa relação, por nós sugerida, expressa à forte influência de Espinosa sobre Hegel. Para uma compreensão mais apurada do paralelismo em Espinosa, cf. DELEUZE, G. *Spinoza et Le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions Minuit, 1985. Cf., sobretudo, a segunda parte: "Le parallélisme et l'immanence" Sobre a influência e a crítica de Hegel a Espinosa, cf. o apêndice 4 ("Interprétation et critique hégéliennes des concepts spinozistes de substance, d'attribut e de mode". Pp. 462-468) do livro de GUEROULT, M. *Spinoza. Dieu*, Vol. I. Paris: Aubier, 1968. Cf. Também, LUGARINI, L. "Fonti spinoziane della dialettica di Hegel". In: *Revue Internationale de Philosophie. Hegel et la Dialectique*. 1982.

Espírito objetivo se articulam os temas da filosofia prática com a sistematização teórica determinada pelas estruturas lógico-ontológicas da liberdade fundadas na *Ciência da lógica*, mas também e, ao mesmo tempo, se articula a passagem do Espírito subjetivo para o objetivo³². No momento do Espírito subjetivo, segundo o qual a obra a *Fenomenologia do Espírito* representa a sua expressão maior, para Hegel, o espírito humano está encerrado, ainda, em sua interioridade, em sua subjetividade e as suas categorias são de cunho psicológico, tais como desejo, percepção, emoção, imaginação, intelecto, memória, tendo existência, somente, na interioridade de cada indivíduo. Na primeira seção da terceira parte da *Enciclopédia* – dedicada ao momento sistemático do Espírito subjetivo -, o Espírito representa o momento no qual, Ele se reconhece como sujeito de si mesmo, num desenvolvimento que vai da “alma natural”, passando pela “autoconsciência”, até chegar ao “Espírito livre”.³³ No Espírito subjetivo, o pensamento parece isolado, preso em si mesmo, gerando, deste modo, certo solipsismo, é no momento sistemático do Espírito objetivo que o Espírito se liberta da interioridade subjetiva, objetivando-se fora de si, interagindo, se sociabilizando com outros pensamentos. O Espírito objetivo - incluindo o Espírito do mundo (*der Weltgeist*) - não é, de modo algum, dotado de autoconsciência, e esta é a razão pela qual é qualificado de objetivo e não subjetivo. São as consciências individuais que são o seu sujeito - o seu agente – e suporte, mas não se identificam com ele. As consciências individuais contribuem e participam na elaboração do Espírito objetivo, porém, nenhuma delas pode ser tomada por ele. O caráter paradoxal do Espírito objetivo reside em ser uma realidade espiritual sem ser uma consciência propriamente dita. Levado pelas consciências, não é em-si mesmo consciente. É Espírito Universal, universal concreto, mas não é consciência universal. Tão pouco deve ser compreendido como a soma dos espíritos subjetivos, esses não estão nele como as partes num todo. Tem realidade e vida própria, mas não pertence às categorias da consciência, efetiva-se através dos indivíduos, nos quais imprime a sua marca. O Espírito objetivo é um meio espiritual que pode ser visto como o Espírito de um povo, de uma época ou de um grupo social. O Espírito objetivo é o substrato da história da humanidade. Na história de um povo é o Espírito deste povo (*der Volkesgeist*), na história da humanidade é o Espírito do mundo (*der Weltgeist*). Trata-se de uma realidade espiritual, ou seja, conceitual e não material. É de natureza histórica em oposição às ideias puras. Sua história é a do todo que lhe encerra: os costumes, os pré-conceitos, as leis, as formas sociais, morais e políticas. Na verdade, o Espírito objetivo abarca tudo aquilo que é humano e tem uma história, sem ele, a sucessão dos seres humanos não teria nem direção

³² Não é o nosso objetivo demonstrar de forma minuciosa a passagem do Espírito subjetivo ao Espírito objetivo, pois só essa tarefa hercúlea demandaria muito mais tempo e dedicação em nossa reflexão. Para uma leitura mais primorosa dessa passagem, cf. MÜLLER, Marcos Lutz. Apresentação. In: Hegel, G. W. F. *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFHC/UNICAMP, 2005.

³³ Cf. HW, X, § 440 ao § 481, 229-300.

nem evolução progressiva. Disso não decorre que a moral, o Estado, as leis lhes sejam impostos de fora para dentro de forma opressiva, pelo contrário, o pensamento ao se externar nas instituições humanas faz com que a sua vontade coincida com a moral, o Estado e as leis. Portanto, o pensamento não é determinado por algo externo, ele se autodetermina, elevando o homem acima da condição animal e fazendo dele um ser histórico.

O Espírito objetivo é um conceito que se autoefetiva, não é uma abstração, nem um conceito formado *a posteriori* por generalizações, mas, é uma realidade, concreta, singular e ativa. É essa atividade que dá sentido à história. A história, entretanto, para Hegel, não é cega, nem irracional, pelo contrário, ela tem direção e é racional, ainda que os homens, que são seus agentes e instrumentos, nem sempre sejam, ou melhor, nem sempre ajam racionalmente. “A história tem um fim universal, o fim último do mundo, não um fim particular do Espírito subjetivo ou do ânimo”³⁴. Ela tem um sentido, uma orientação que não lhe vem de fora e constitui sua direção interna, sua autodeterminação e a atividade espontânea do ser substancial que lhe habita. A concepção de que a Razão se efetiva na história e determina os fatos num movimento dialético que se encerra na sua autocompreensão é um enunciado verdadeiro da filosofia da história hegeliana. O que se movimenta e se modifica na História é a Ideia, o Absoluto, o Existente-em-si e para-si que reúne a diversidade dos singulares, julgando a finitude destes em face da infinitude da Razão.

Razão e Estado se fundem, expressando um estágio superior da civilização, o estágio da vida universal, da vida em coletividade. A história começa com o Estado (*a Polis* grega). É no Estado, em última instância, que o Espírito se desprenderá da individualidade interiorizada, tonando-se completamente livre, ou seja, será nele e através dele que as inclinações individuais se dissolverão na expressão de uma vontade coletiva, efetivando, deste modo, a liberdade. A liberdade concreta é aquela do indivíduo, não isolado, mas inserido no contexto da universalidade da liberdade objetivada na ordem jurídica e elevada pela constituição escrita, na medida em que esta constituição realize o *ethos* do povo. A liberdade individual consiste, de um lado, nos direitos que o indivíduo pode fazer valer diante da universalidade da comunidade e, de outro, no cumprimento do dever de cada um, correspondente ao direito da totalidade coletiva. O desenvolvimento do Espírito como consciente de sua liberdade só é possível numa esfera que unifique o Eu individual com o Nós coletivo, ou seja, numa esfera em que uma autoconsciência possa reconhecer outra autoconsciência como livre, como igual. Essa esfera é o Estado que articula dentro de si os momentos dialéticos fundamentais do Espírito objetivo. O Estado seria, para Hegel, então, a expressão dos interesses coletivos, assumindo um papel universalizador das

³⁴ HW, XII, 36.

vontades e interesses particulares, tal como o filósofo expõe no § 260 dos *Princípios da Filosofia do Direito*,

O Estado é a realidade em ato da liberdade concreta. Ora, a liberdade concreta consiste em a individualidade pessoal, com os seus particulares, de tal modo possuir o seu pleno desenvolvimento e o reconhecimento dos seus direitos para si (nos sistemas da família e da sociedade civil) que, em parte, se integram por si mesmos no interesse universal e, em parte, consciente e voluntariamente o reconhecem como seu particular espírito substancial e para ele agem como seu último fim. Daí provém que nem o universal tem valor e é realizado sem o interesse, a consciência e a vontade particulares, nem os indivíduos vivem como pessoas privadas unicamente orientadas pelo seu interesse e sem relação com a vontade universal; deste fim são conscientes em sua atividade individual. O princípio dos Estados modernos tem esta imensa força e profundidade: permitem que o espírito da subjetividade chegue até a extrema autonomia da particularidade pessoal ao mesmo tempo em que reconduz à unidade substancial, assim mantendo esta unidade no seu próprio princípio (HW, VII, § 260)

Neste sentido, o universal, o coletivo se concretiza através da unidade dos variados interesses individuais e particulares, sendo o Estado o encarregado de manter essa unidade, sem anular, ao mesmo tempo, identidades e oposições. Isso se dá através do desenvolvimento do indivíduo como pessoa jurídica e como consciência moral nas formas comunitárias da Eticidade, expressas nas categorias da Família e da Sociedade civil. O cidadão desse Estado não se liga a ele agora imediatamente pelo amor como na Família, a reflexão pela qual o indivíduo passa no âmbito da Sociedade Civil o faz retornar a igual similaridade orgânica, na elevação do conceito. É semelhante ao familiar, mas com o acréscimo de que agora o indivíduo integra-se de forma autônoma e tem seus direitos reconhecidos universalmente por todos ao mesmo tempo em que reconhece o direito de todos como participantes do Estado: é o reconhecimento³⁵ universal do ser humano em particular. Portanto, é no âmbito do Estado como última categoria da Eticidade que se efetiva a liberdade, mais precisamente, em sua tríade subcategorias, *Direito público interno*, *Direito público externo* e *História universal*.

³⁵ A categoria de reconhecimento (*die Anerkennung*) em Hegel é complexa e tem algumas variações em sua significação, depois de ter alimentado o debate acerca da luta pelo reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito*, VI. A, sobretudo, da década de 30 até a de 80 do séc. passado e ter desempenhado um papel sistemático importante nos parágrafos de §430 a §435 da *Enciclopédia*, nos últimos anos tem servido a algumas reflexões sobre a ética e a política, sobretudo, com base em algumas passagens dos *Princípios da Filosofia do Direito*, §72, §83, §85, §86 (sobre o reconhecimento no âmbito do direito), §260 (o reconhecimento entre os indivíduos e entre esses e o Estado), §331 (o reconhecimento entre Estados). Entre essas reflexões podem ser destacadas, por ex., Axel Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*; John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy e The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited."*; Charles Taylor, autor de *Multiculturalismo, Diferença e Democracia e A política do reconhecimento*.

Razões motivacionais e razões morais: Ernst Tugendhat e o contratualismo moral

*Marcos Fanton*¹

Desde seus primeiros escritos sobre filosofia moral, Tugendhat manteve uma relação muito estreita com o contratualismo, ainda que ela seja sempre marcada por uma atitude duvidosa sobre a sua capacidade de articular alguma concepção moral e descrever, assim, a estrutura específica dos juízos e sentimentos morais. Nas *Lições sobre ética*, por exemplo, Tugendhat considera essa teoria como uma “quase-moral”, “uma moral daquele que não tem um sentido moral” ou, o que poderia soar mais conciliador, uma “posição minimalista perfeitamente correta e em condições de se manter, mas que não vai muito longe”². Vale lembrar ainda que, em escritos mais recentes, a posição de Tugendhat é caracterizada, por ele mesmo, como uma espécie de “contratualismo simétrico”, pois além de aderir ao mesmo ponto de partida (o interesse dos indivíduos), procura alcançar a característica de um consenso recíproco justificado³. Nesse sentido, o objetivo deste artigo é apresentar os principais pressupostos que levam Tugendhat a distanciar-se dos contratualistas tradicionais e a acreditar que tenha elaborado uma estrutura alternativa a esta teoria. Para isso, será explorado, ainda, o modo como Tugendhat critica o contratualismo do filósofo John Rawls e suas principais opções metodológicas (o equilíbrio reflexivo e a posição original). Este passo possui uma importância heurística, na medida em que Rawls é um dos autores que Tugendhat mais deu atenção ao tentar estabelecer uma visão modificada da teoria contratualista.

I

O cenário histórico no qual é elaborada a filosofia moral de Tugendhat situa-se em uma sociedade na qual uma fundamentação religiosa não é mais convincente, causando, segundo ele, uma desorientação generalizada em sua unidade moral. O declínio deste modo de fundamentação não é percebido, contudo, como a possibilidade da formação de novos modos de vida e de

¹ *Marcos Fanton* (lattes.cnpq.br/1289142079717808) - Possui graduação em Direito, mestrado e doutorado em Filosofia pela PUC/RS. É professor da Faculdade de Filosofia e da Especialização em Direito do Instituto de Desenvolvimento Cultural (IDC) e da Especialização em Direito da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Participa do Grupo de Pesquisa Contratualismo Moral e Político. Atualmente, pesquisa nas áreas de filosofia moral e política e filosofia do direito, com ênfase nos temas sobre a motivação e as razões para ser justo, democracia e representação política, cidadania e história dos direitos humanos..

² TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2009. pp. 76-7.

³ TUGENDHAT, Ernst. *Problemas*. Barcelona: Gedisa, 2002. p. 11 e 127. Sobre a evolução da filosofia moral de Tugendhat, ver LODÉA, Andrei Luiz. Tugendhat e o contratualismo moral: o projeto de fundamentação moral em *Problemas da ética* (1981). *Ethic@*, v.9, n.3, 2010.

organização da sociedade, tal como é sustentado por autores liberais recentes (através da ideia de sociedade pluralista). Ele é um fator de restrição dos elementos que devem estar presentes em uma concepção moral.

Seríamos, assim, intelectualmente desonestos se remetêssemos questões morais a uma resposta religiosa ou mesmo tradicional, porque, por um lado, permitiria “soluções simples”, e, por outro, não levaríamos a sério as outras partes que não estão vinculadas a esse credo ou tradição. Pior ainda, esta moral não seria compreensível para todos e, não o sendo, tornar-se-ia um exercício arbitrário de poder⁴. É uma convicção (talvez dogmática) de Tugendhat que a moral baseada em crenças religiosas é autoritária e heterônoma e já “não convence mais”⁵.

A pergunta inicial que devemos nos fazer é: Como podemos (e devemos) nos posicionar moralmente depois que uma fundamentação religiosa não nos é viável e um conjunto de novos problemas morais, para o qual teorias morais antigas não estão preparadas ou não possuem recursos conceituais adequados, deve ser confrontado (como a questão do aborto, da eutanásia, as inúmeras aplicações da genética, da neurociência e de novas tecnologias)?⁶ Desistindo da viabilidade desta fundamentação tradicionalista, que, em última instância, é baseada em algum tipo de autoridade, então, o cenário traçado por Tugendhat cai em um dilema: *ou* tornamo-nos céticos e relativistas, não apenas acerca da função e do alcance de teorias morais (e da filosofia, portanto), mas de nossas próprias concepções morais *ou* procuramos dar um entendimento claro do que seja uma moral autônoma compartilhada e não-transcendente, isto é, uma moral na qual cada indivíduo é a fonte e o destinatário das normas morais⁷.

O mal-estar que surge da primeira opção, do ceticismo e do relativismo, advém de sua renúncia a uma vida moral. O relativismo é incapaz, segundo Tugendhat, de articular o núcleo de sentenças morais ao transformá-las em sentenças de outras classes semânticas. “Quase todos nós - diz Tugendhat - julgamos moralmente de forma absoluta, mas em relação à validade destes juízos, tendemos a considerá-los como relativos”⁸. A consequência que se extrai desta posição relativista é a perda da força normativa de tais juízos, que são diluídos em sentenças subjetivas ou assertóricas. Com esta operação, uma sentença moral como “É mau humilhar crianças” poderá expressar uma proposição subjetiva “*para mim, é mau humilhar crianças*”/ “*humilhar crianças me repugna*”. A carga emocional ou a capacidade de exigir uma justificação recíproca desaparecem e

⁴ TUGENDHAT. *Problemas*. p. 133.

⁵ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 13; *Problemas*. p. 125 e TUGENDHAT, Ernst. *Antropologia em vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2008. pp. 95-6.

⁶ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 11

⁷ TUGENDHAT. *Problemas*. p. 112. Segundo Alain Renaut, o indivíduo, na “era democrática” do mundo moderno, é constituído, ao mesmo tempo, enquanto valor, na medida em que todos são iguais uns perante os outros, e enquanto princípio, na medida em que é livre para construir normas e leis morais, jurídicas e políticas por si mesmo. RENAUT, Alain. *O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito*. p. 30.

⁸ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 18.

dão lugar a sentenças puramente subjetivas, que podem ser rechaçadas de plano pelos seus interlocutores. “Somente defende uma posição moral”, assim entende Tugendhat, “quem exige que os outros achem o mesmo”⁹.

Outra possibilidade de se visualizar as consequências do relativismo, apresentada de forma sistemática por Paul Boghossian, é considerar sentenças morais relativas como uma consideração lógica sobre a relação entre dois conjuntos de proposições¹⁰. No exemplo acima, a sentença “Humilhar crianças é mau” poderia ser caracterizada como uma elipse da proposição assertórica “*Em relação a determinado quadro moral [moral framework], humilhar crianças é mau*”. Ajustado deste modo, tais sentenças não possuem qualquer impacto normativo, pois, para Boghossian, “mesmo alguém que, de maneira nenhuma, está motivado a evitar [a humilhação de crianças] poderia concordar com tal proposição”¹¹.

Para Tugendhat, este também é o caso. Sentenças *sobre* considerações ou crenças de indivíduos de determinado contexto cultural são empiricamente constatáveis, realizadas através de uma observação sociológica ou psicológica, por exemplo. O que está em jogo ao se enunciar uma sentença assertórica é saber se ela é verdadeira ou falsa, isto é, se determinado fato referido é o caso ou não (para falarmos em termos intuitivos). Tugendhat marca esta diferença através da modificação gerada por termos singulares distintos. Em se tratando de problemas morais, enunciados realizados na terceira pessoa apenas constata uma opinião de alguém ou de um grupo sobre o tema, já enunciados na primeira pessoa tornam inevitável o julgamento moral¹².

Nesse sentido, Tugendhat é definitivamente contra o realismo moral: “a experiência jamais nos mostrará que torturar um homem é algo mau, nem sequer poderíamos dizer o que significaria pretender fundamentar empiricamente algo assim como isto”¹³. De um ponto de vista da filosofia da linguagem, isto significa que cada classe semântica possui um modo de uso diferente: sentenças assertóricas erguem uma pretensão de verdade na experiência; sentenças morais, uma pretensão de justificação objetiva e universal (isto é, para todos e cada um dos seres humanos).

A partir de tais considerações, pode-se dizer que Tugendhat restringe *ab initio* o campo de concepções morais plausíveis com base em uma mistura de observações históricas e gramaticais. Ele rejeita morais que são compostas por: (1) sentenças analíticas ou *a priori*, cujos critérios são independentes da experiência; (2) sentenças cuja condição-de-verdade depende de crenças em

⁹ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 63.

¹⁰ BOGHOSSIAN, Paul. *What is relativism?* Disponível em: <http://as.nyu.edu/docs/IO/1153/whatisrel.pdf>. Acesso em 22.02.14. p. 16.

¹¹ BOGHOSSIAN. *What is relativism?* p. 22.

¹² TUGENDHAT. *Lições sobre ética*, p. 15.

¹³ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 14.

determinada autoridade (religiosa e/ou tradicional); (3) sentenças subjetivas que diluem a relação de exigência recíproca entre interlocutores; e (4) sentenças assertóricas de um modo geral (como é o caso dado acima e o de uma fundamentação naturalista).

Tugendhat pergunta-se, com isso, qual cenário e quais consequências haveriam para nós se largássemos de mão um ponto de vista moral para julgarmos a nós mesmos e aos outros. Afinal, há ainda alguma concepção moral que seja possível justificar perante nossos pares? O ponto, aqui, não é a objeção de que isto é impossível, mas se esta atitude é *desejável*, isto é, se gostaríamos de viver em um mundo sem sistemas morais¹⁴. O resultado visionado por Tugendhat é um mundo no qual indivíduos tratam-se apenas como “um tipo de animal selvagem”, objetos cuja forma de relacionamento seria meramente instrumental.

Uma segunda motivação para tais perguntas é o problema da honestidade intelectual: se juízos morais são sem sentido ou constituem um erro massivo no nosso sistema de crenças, então não seria um caso de estarmos nos enganando? Tugendhat pressupõe, assim, um “desejo de não ser irracional” nos indivíduos, isto é, de não ser inconsistente em suas convicções e de procurar justificá-las para outrem assim que forem postas em dúvida.

Se se possui tais motivações e, ao mesmo tempo, decide-se responder tal pergunta por meio da filosofia, que resultados pode-se esperar desta atividade teórica? O “negócio do filósofo”, diz Tugendhat, é o esclarecimento das pressuposições de nossa “consciência moral habitual”, dada de antemão e constituída por uma rede de motivações e justificações para agir muito pouco explícitas no senso comum¹⁵. A abordagem de Tugendhat inicia-se com uma “consideração prévia formal” do que se entende por um juízo moral e por um conceito de moral em geral para terminar resultando na formulação de “uma consciência moral que possui bons fundamentos e motivos”¹⁶. Esta servirá como uma espécie de ideal para a discussão entre indivíduos que já se consideram agentes morais e possuem outras concepções de bem. O objetivo final é, dado o contexto pluralista em que nos encontramos, mostrar que esta concepção moral é a melhor fundamentada, na medida em que os outros indivíduos podem se identificar com ela e outras concepções são consideradas como inconsistentes ou incompletas. Vejamos com mais detalhes como Tugendhat chega a este resultado.

Os esclarecimentos conceituais prévios dizem respeito ao universo do discurso moral, dando critérios para reconhecermos quais sentenças são sentenças morais e como podemos compreendê-las. Sentenças morais pertencem à classe semântica de sentenças com dois grupos de expressões linguísticas ‘ter de’/ ‘não pode’/ ‘deve’ e do operador prático ‘bom’/‘mau’, que,

¹⁴ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 22.

¹⁵ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. pp. 27-8.

¹⁶ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 28.

segundo Tugendhat, são empregadas de maneira absoluta - e isso é uma observação gramatical, não metafísica. O emprego absoluto significa que as perguntas ‘por quê?’ ou ‘para quê?’ não podem mais ser respondidas remetendo a outras intenções ou motivos. Dizemos ‘Humilhar crianças é mau’, porque, se fizermos esta ação, seremos considerados maus. Poder-se-ia dizer, também, o seguinte: “se queres ser um indivíduo moralmente bom, então não humilhes crianças”. Para Tugendhat, o modo de uso de tais termos revela o caráter objetivo das sentenças morais, isto é, elas não são relativizadas a determinados indivíduos, mas são dirigidas a qualquer um.

As sentenças morais, no entanto, não são sentenças *a priori*. Elas estão relacionadas com sentimentos morais específicos, como a tríade strawsoniana do sentimento de culpa, da indignação e do ressentimento. Para Tugendhat, não há sentença moral sem o seu devido componente emocional; e, do mesmo modo, tais sentimentos não alcançariam um nível moral se não possuísem um conteúdo proposicional para ser expressado. Dito de maneira metafórica, há um constante “movimento de vai-e-vém” entre preconceitos intuitivos de sentimento moral e uma descrição estrutural mais precisa do objeto do respectivo sentimento, de tal forma que a dualidade contemporânea entre “emotivismo” e “cognitivism” é deixada de lado como inadequada: “em realidade, a suposta contradição não existe, porque justificar uma norma moral consiste em se mostrar reciprocamente que todos têm uma razão para *aceitar* certo *conteúdo normativo* - o “cognitivo”, supostamente -, por meio de seus sentimentos recíprocos¹⁷.

Quando generalizada, esta relação mútua entre sentimento e sentença moral forma uma espécie de pressão social entre os indivíduos, na medida em que, quando alguém falha em cumprir determinada obrigação, recebe uma sanção. Diferentemente de normas penais, cuja sanção é externa, estabelecida no interior de uma jurisdição, (como a restrição da liberdade, multa pecuniária, cumprimento de determinadas atividades, etc.), sentenças morais possuem uma sanção peculiar. São reações afetivas difusas e internalizadas na consciência dos agentes morais, na medida em que se manifestam como uma pressão social sobre os transgressores (atuais ou potenciais) das normas vigentes. No exemplo acima, reagir moralmente contra alguém que humilha uma criança é reagir afetivamente (com indignação) e através de censuras expressas linguisticamente, como ‘Você é um homem mau! Você não deve humilhar crianças!’. A internalização desta censura leva ao sentimento de culpa, caso desrespeitarmos esta norma, dada a projeção do julgamento da sociedade moral diante da referida atitude. Este modo de ver a dinâmica da moral em uma sociedade provém, com algumas modificações, da etnologia, e,

¹⁷ TUGENDHAT. *Problemas*. p. 10 e 111.

segundo Tugendhat, sua consequência teórica imediata é a relativização de obrigações e conceitos específicos da moral, como ‘dever’/‘ter de’, a esta sanção interna¹⁸.

A explicação que Tugendhat dá sobre as noções de ‘bom’/‘mau’ comportam uma segunda relativização das normas morais. Elas são introduzidas em uma escala de preferência: “Quando se fala de ‘bom’, estamos diante de uma escolha, e quase sempre que estamos diante de uma escolha, não se trata de uma resposta sim-ou-não, mas de uma escala”¹⁹. Esta escala tem como pontos extremos a preferência subjetiva e a excelência objetiva, sendo que esta última se refere a uma pretensão intersubjetiva, que não depende apenas de uma preferência. Pensemos na discussão entre dois ciclistas sobre qual seria a melhor bicicleta “de todos os tempos”. Qual é a melhor bicicleta? Tão logo colocamos essa questão, exigimos maiores especificações. Para que essa bicicleta servirá? Qual o tipo de terreno? Qual o tipo de atividade envolvida? Sem a fixação destes pontos de referência, a pergunta torna-se vazia e não se pode decidir de maneira não-arbitrária. Este mesmo tipo de escala existe ao se discutir sobre as excelências técnicas de seres humanos: ser um bom ciclista, bom professor, bom músico, etc.: ainda que haja sempre um elemento irreduzivelmente subjetivo (as preferências), ainda assim pode-se discutir, através de razões, qual seria o melhor ou o digno de ser admirado. Aqui, basta pensar nas competições esportivas e nos concursos culinários ou musicais, que, ao mesmo tempo que exigem um júri de conhecedores, que, supostamente, estabeleceriam um padrão de excelência, permitem um espaço de preferências subjetivas.

No que diz respeito ao emprego absoluto de ‘bom’, Tugendhat não vê outra alternativa a não ser entendê-lo como implicitamente atributivo - e este é um passo fundamental de sua concepção moral. Se antes Tugendhat relativizou as sentenças morais com base nas sanções internas, agora ele a relativizará novamente ao mostrar que toda sentença moral depende de uma sentença que expressa uma preferência subjetiva, isto é, toda sentença ‘Não se deve humilhar crianças’ parte, de alguma forma, de ‘Eu não quero humilhar crianças’. Por isso, deve-se entendê-las como dirigidas a indivíduos, e não apenas a ações.

A descrição dessa passagem entre preferências subjetivas e normas morais é dada através da socialização e aprendizagem das pessoas. Em grande parte das atividades cotidianas, estamos envolvidos não apenas em exercer determinadas capacidades, mas de as desenvolver bem. Para Tugendhat, é um pressuposto antropológico que a realização das mais diversas atividades envolvem uma auto-ativação dos indivíduos para seu cumprimento de um modo melhor ou pior.

¹⁸ TUGENDHAT. *Problemas*. p. 122.

¹⁹ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 50.

É um componente essencial para o sentimento da auto-estima e da formação da identidade pessoal²⁰.

Aqui, entra o componente irredutivelmente subjetivo que foi apontado anteriormente. Poder-se-ia censurar alguém o quanto se quisesse a respeito da sua péssima habilidade em tocar harpa ou em como ele não consegue realizar determinadas manobras em uma bicicleta. Contudo, a reação afetiva específica da vergonha, que este indivíduo poderia ter diante do julgamento de outros, ocorreria apenas se o exercício de tais capacidades, para utilizar um termo de Harry Frankfurt, *lhe importa*, isto é, se isto fizesse uma parte importante de sua identidade²¹. Assim, mesmo que este componente subjetivo deva estar presente para a escolha de atividades (afinal, quem o obrigaria a tocar harpa?), uma vez atuante, os critérios para a escala de excelência são intersubjetivos e, por isso, a censura, a ironia ou a admiração recebem uma justificação.

Contudo, diferentemente destas capacidades especiais, que formam uma parte da identidade individual e, em grande medida, pode-se desistir delas sem mais (isto é, sem justificação), há uma capacidade central para nossa socialização: “a capacidade de ser um ente socialmente tratável, cooperador”²². Aqui, entra o nível propriamente moral que Tugendhat estava buscando: as sentenças que fixam ou definem o que é ser um bom membro cooperador em determinada sociedade são sentenças morais. Elas são dirigidas aos indivíduos e, assim, possuem sua força normativa não apenas devido à sanções internas (à tríade de sentimentos negativos de Strawson), mas também porque os indivíduos consideram, durante praticamente toda sua vida, que ser um bom membro cooperador em determinada sociedade é algo extremamente importante para a constituição de sua identidade e de sua relação com outros indivíduos. A formação da consciência moral, caso não nos satisfaçamos com uma moral heterônoma, depende deste “ato de vontade” na qual o indivíduo assume em sua identidade esse modo de cooperação, isto é, ele quer ser assim e quer ser bom.

Com isso, Tugendhat formula uma concepção bastante peculiar de moral, na qual os momentos subjetivo e objetivo são unificados em uma consciência moral compartilhada. Em termos conceituais (e não genéticos), *querer* ser membro de uma comunidade moral significa aderir a uma base normativa comum de exigências recíprocas entre os participantes e com um tipo de justificação específica que restringe nossa liberdade, isto é, *devemos* nos comportar de tal-e-tal modo com tal-e-tal sentimento independentemente de nossas próprias preferências. A transgressão de uma norma moral, então, não estará referida ao prejuízo da vítima ou das partes

²⁰ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 56. Tugendhat cita o princípio aristotélico de Rawls como um exemplo deste modo de nos comportarmos. Veja-se TUGENDHAT, Ernst. *Egocentricidad y mística: un estudio antropológico*. Barcelona: Gedisa, 2004. p. 77.

²¹ FRANKFURT, Harry. *The importance of what we care about: philosophical essays*. Cambridge: Cambridge, 1998.

²² TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 57.

envolvidas, mas da própria comunidade moral, que vê fragilizada sua união - este é o emprego absoluto de ‘ter de’/‘bom-mau’. E, por considerar a motivação moral, isto é, os interesses dos indivíduos na participação da comunidade, Tugendhat entende seu conceito como o de uma moral autônoma, oposta a uma moral tradicional, e com uma estrutura contratualista²³.

O problema subjacente, para retomar o início do artigo, à concepção moral de Tugendhat é o seguinte: podemos conceber um sentido de bom que seja de caráter universal, isto é, que possa ser reconhecido por todos, quando se retira os excessos de premissas transcendentais e tradicionais e que seja ainda mais forte do que uma concepção relativista ou contratualista? A resposta a essa pergunta é afirmativa: uma moral autônoma encontra-se em uma moral do respeito igual e universal, que, em termos de conteúdo, é igual à moral kantiana. Tugendhat acredita que ela pode ser sintetizada pela fórmula “Não instrumentalizes ninguém!”, que é a expressão de “uma consciência moral comum” ou, também, de uma consciência moral moderna ou autônoma²⁴.

É preciso, contudo, detalhar melhor o princípio de respeito igual e universal de Tugendhat. Em um momento posterior das *Lições sobre ética*, este princípio será ampliado com a vinculação do procedimento moral de Adam Smith, o julgamento do observador imparcial. Tugendhat esclarece que a construção desta perspectiva moral baseia-se em duas questões distintas: “o que cada qual considera como moralmente bom?” e “o que qualquer um deseja para si?”²⁵. A especificidade do procedimento kantiano, que pode ser interpretado do mesmo modo, foi “*construir a primeira questão sobre a segunda*”²⁶. Deve-se julgar as ações refletindo se se pode desejá-las a partir da perspectiva de qualquer indivíduo. O imperativo que surge deste procedimento, agora reformulado através dos pressupostos de Tugendhat, é o seguinte:

Devo comportar-me assim como se deseja na perspectiva de qualquer um; e o que cada um quer dos outros não é apenas que ele não seja lesado, que se cumpra a palavra com ele, e que na necessidade seja ajudado, mas ele quer igualmente que nos relacionemos com ele afetivamente e que de nossa parte demos, com autocontrole, de modo que seja possível encontrar-se conosco afetivamente²⁷.

É através de formas equilibradas de abertura intersubjetiva (de diálogo e de ações cooperativas) que uma pessoa age moralmente bem (o que significará ‘equilibrada’, aqui, vai de cada convenção social estabelecida, ainda que seu componente intersubjetivo seja estrutural e, por isso, imprescindível).

²³ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 59.

²⁴ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 81.

²⁵ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 316.

²⁶ *Idem. Ibidem.*

²⁷ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 296.

Tugendhat cita, como exemplo, a atitude do ressentimento. Esta pressupõe uma autocompreensão de que se foi ou se é moralmente prejudicados de modo arbitrário, isto é, sem quaisquer justificativas plausíveis. Com isso, o ressentimento funde a raiva por ser tratado desse jeito e a auto-justificação moral deste sentimento - o que pode tender à insaciabilidade. Dada esta situação conflituosa, a disposição para se reconciliar mutuamente torna-se uma virtude universal, “porque exigida a partir da perspectiva do observador imparcial”²⁸. Esta perspectiva opera com a disposição para não ser unilateral, isto é, reconhecer as crenças e disposições do outro e, ao mesmo tempo, a disposição para estabelecer a harmonia entre as partes com uma suspensão das posições conflitantes.

Outro exemplo dado é o do respeito, que caracteriza de modo mais determinado o “princípio moral fundamental unitário” adotado por Tugendhat²⁹. A atitude do respeito para com outros possui três sentidos diferentes, cada um com uma importância relativa a cada esfera de relações intersubjetivas. Respeitamos outro indivíduo ao reconhecê-lo como sujeito de direitos ou com a capacidade de ser autônomo (ou livre) ou, por fim, como alguém que necessita de auto-estima (valor moral). Estes três matizes de respeito e reconhecimento, analiticamente interconectados, formam, portanto, o núcleo do modo de relacionamento e de comunicação com os outros do ponto de vista de uma moral autônoma.

II

A partir deste ponto, pode-se começar a estabelecer algumas comparações iniciais com o contratualismo em geral. Como foi referido no início do artigo, Tugendhat acredita que o ponto de partida do contratualismo é o mais plausível que podemos tomar hoje, pois leva em consideração os interesses dos indivíduos singularmente. Sua fraqueza, no entanto, está em parar nesses limites. A estratégia do contratualista é mostrar que cada um teria muito mais a ganhar se se submetesse a determinadas regras de cooperação, pressupondo-se, claro, que os outros também a sigam. Mas, neste tipo de discurso, diz Tugendhat, não se discutem questões propriamente morais, apenas racionais, em que o descumprimento do contrato revela a irracionalidade do indivíduo (sua falta de justificativas intersubjetivas plausíveis para sua ação contrária às normas), e não sua maldade propriamente dita. Além disso, este tipo de tentativa de compreensão da moral não pode ser estendida universalmente e só leva em consideração os termos cooperativos que nos podem favorecer³⁰.

²⁸ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 304.

²⁹ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 301.

³⁰ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 74.

Com tais considerações, Tugendhat realiza sua objeção: a base egoísta do contratualismo torna impossível de se entender a formação da consciência: “Como se pode entender a consciência se a moral está baseada sobre motivos pré-morais?”³¹ A consciência moral é só um fator adicional que, se agregado aos outros, pode servir como uma “consequência útil”³². O contraste entre a concepção moral apresentada por Tugendhat é evidente: em um ponto de vista pré-moral (apenas racional), os juízos morais são diluídos no emprego relativo de bom (“bom é o que é bom para mim”) e seus respectivos sentimentos desaparecem.

Poder-se-ia questionar se o que Tugendhat está fazendo não seria um tanto quanto arbitrário. Em primeiro lugar, ele considera um momento decisionista na adesão de normas morais que parece insustentável: as pessoas nascem, quer se queira quer não, em uma sociedade que possui determinadas normas morais e não cabe a um processo deliberativo retirar-se ou inserir-se nela. Em segundo lugar, que razões se teria para aderir a uma moral de respeito igual e universal e deixar de lado uma moral contratualista (ou uma quase-moral)? Estas duas questões correspondem a dois componentes diferentes de uma concepção moral, a motivação moral e a justificação de um sistema moral.

Toda moral autônoma, segundo Tugendhat, ancora-se em um momento irreduzível da autonomia dos indivíduos e está situada em um contexto da totalidade dos seus interesses na vida cotidiana. Três são as perguntas que podem ser realizadas nesta dimensão da motivação: 1. Como quero me compreender? Quero adotar uma perspectiva moral como parte de minha identidade?; 2. Quero compreender-me em uma perspectiva específica de moral (como a do respeito igual e universal)?; e 3. Quero agir moralmente?³³.

O problema, então, sobre a possibilidade ou não de se viver amoralmente torna-se um problema sobre nossos motivos: é-nos desejável sermos “oportunistas” [*free-riders*] ou franco-atiradores? Podemos suportar as consequências que dali se seguem? Como comentado, o cenário traçado por Tugendhat é bastante distinto da moral naturalista de Sam Harris, por exemplo³⁴: não haveria uma compreensão mais complacente entre os pares de uma sociedade, aceitando a “naturalidade” das ações. Haveria apenas uma relação instrumental entre as pessoas, como “animais selvagens” que não poderiam realizar censuras ou ter indignação e sentimento de culpa, apenas o uso do poder coercitivo.

Este momento de decisão, que dá uma importância relativamente grande à autonomia e à liberdade de cada indivíduo, não deve ser exagerada. Ele cumpre a função de mostrar a base extremamente frágil de cada concepção moral: a incorporação na autocompreensão dos próprios

³¹ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 128.

³² TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 75.

³³ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 92.

³⁴ HARRIS, Sam. *Free will*. NY: Free Press, 2012.

indivíduos, em que o peso dado a este modo de agir é maior do que as ações imorais e injustas. Diante de um franco-atirador ou de um egoísta radical, não há justificativa moral sobre suas ações, porque não existem morais contrapostas. A única coisa que se pode dizer é: *take it or leave it!* Neste nível de deliberação, portanto, não se pode justificar uma concepção moral, porque as justificativas não surtirão efeito algum em tais indivíduos: eles já decidiram pelo agir imoral. Pode-se apenas lhes mostrar as consequências de suas ações, como a repressão penal, por exemplo, ou oferecer motivos para aderirem a uma moral - e isso significa: motivos para incorporarem, em suas identidades, a possibilidade de serem compreendidos como alguém que não abusa do poder na relação com outros nem aproveita de relações assimétricas para tirar vantagem de outros. Enfim, ele tem a possibilidade de ser considerado uma pessoa boa diante de uma comunidade moral. Até onde a analogia vai, um ciclista também se esforça para percorrer determinado trajeto em um período relativamente curto de tempo ou realizar determinada manobra para ser visto como um bom ciclista diante de seus pares.

Por isso, o processo de justificação de uma concepção moral só pode acontecer em um nível diferente, diga-se, *após* se ter incorporado em sua identidade a capacidade de ser um bom membro cooperativo. A justificação de uma concepção moral significa, no contexto das *Lições sobre ética*, um processo de plausibilização, um procedimento feito passo-a-passo diante das alternativas que encontramos em determinada época. Tugendhat realiza este movimento entre os capítulos 07 e 16 de sua obra, em que são discutidos os mais diversos filósofos, como Kant, Habermas, Apel, Hegel, MacIntyre, Erich Fromm, Adam Smith, entre outros. O resultado que Tugendhat busca é uma concepção excelente de ser bom: ela é universalmente reconhecida em sua plausibilidade e demonstra como as outras propostas não o são, tendo em vista suas fragilidades teóricas, como inconsistência ou incompletude³⁵.

Ao dividir a pergunta sobre o agir moral entre motivação e justificação, Tugendhat realiza uma cisão no conceito de razão: há razões motivacionais e razões normativas³⁶. Enquanto motivos, as razões nos dão clareza sobre as consequências da decisão para nossa própria vida e sobre os desejos que queremos realizar. Para Tugendhat, a questão da motivação não pergunta apenas se devemos ou não agir moralmente, pois, antes disso, devemos estabelecer “se normas

³⁵ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 80. Este tipo de procedimento nada mais é do que a aplicação da abordagem realizada anos antes no campo da filosofia analítica da linguagem, com um procedimento crítico e destrutivo, de avaliação de abordagens tradicionais, e com um procedimento positivo e construtivo, com a elaboração de um conjunto de conceitos que sirva mais adequadamente aos campos temáticos em vista (no presente caso, uma concepção moral que sirva melhor à sociedade contemporânea). TUGENDHAT. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. 150-1.

³⁶ Este binômio encontra-se também (mas com sentidos e um modo de abordagem da filosofia moral completamente diferentes) em SMITH, Michael. *The moral problem*. Oxford: Blackwell, 1994.

morais devem valer para alguém”³⁷. Ou seja, pergunta-se se se quer ser um agente moral, incorporando, na sua identidade, uma perspectiva do bem. Enquanto justificativa, no entanto, as razões pretendem afirmar como determinada concepção moral ou determinadas normas morais são corretas (ou plausíveis intersubjetivamente). Em um cenário no qual uma moral autônoma é a melhor resposta, exige-se, no processo de justificação, a adoção da “primazia do princípio igualitarista”, isto é, a necessidade de justificarmos as normas morais para todos (“qualquer um”), na medida em que são compreendidas como a “melhor expressão dos interesses de todos os concernidos”³⁸.

Ao final de suas *Lições sobre ética*, Tugendhat afirmará que “a moral do respeito universal e igualitário é a única moral que pode ter uma pretensão plausível de realizar a ideia de um ser humano bom ou bom parceiro de cooperação”³⁹. Se é moralmente bom, por consequência, quando as atitudes e relações com os outros pautam-se pelo reconhecimento de seus direitos iguais. Para Tugendhat, esta concepção moral, se levada adiante, constitui, de fora-a-fora, a fundamentação da instituição de um Estado e de seu poder coercitivo. Tugendhat realiza, então, uma aplicação da filosofia moral ao domínio político, utilizando ambos os termos de maneira interconectada. Sua definição de juízos no campo da política, por exemplo, é uma extensão da definição dos juízos morais: “por juízos de moral política compreendo aqueles nos quais se decide sobre o ser-bom e ser-mau de um Estado, de maneira análoga como em juízos morais sobre indivíduos”⁴⁰, envolvendo, igualmente, uma constelação de sentimentos morais. A legitimidade de um Estado surge, portanto, através da concessão dada por nós mesmos a todos os seres de direitos morais. Ou seja, as exigências recíprocas morais estabelecidas em relação a *todos individualmente* são, agora, elevadas a uma exigência a *todos comunitariamente*. Esta nova instância torna-se, para Tugendhat, uma “obrigação moral coletiva”, que deverá ser institucionalizada e formalizada legalmente⁴¹.

Com mais este passo, o primeiro objetivo do artigo é finalizado: apresentar os principais pressupostos da filosofia moral de Tugendhat. Em seguida, apresenta-se as críticas que

³⁷ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 92.

³⁸ DIAS, Maria Clara. “Uma concepção substantiva de justiça: das razões para o tratamento desigual em uma perspectiva moral universalista”. In: DALL’AGNOL, Darlei. *Verdade e respeito: a filosofia de Ernst Tugendhat*. Florianópolis: EUFSC, 2007. p. 137-8. Em um artigo posterior às *Lições*, Tugendhat distingue (erroneamente) seu contratualismo dos demais (do “contratualismo comum”), dada sua condição específica de “estar igualmente justificado a todos”, isto é, os termos do contrato moral devem ser igualmente justificados e igualmente bons para qualquer um. Dissemos que Tugendhat distingue erroneamente, pois, se tomarmos a condição de razoabilidade do contratualismo rawlsiano, encontramos praticamente o mesmo requisito necessário. Na melhor das hipóteses, Tugendhat não percebe a diferença elaborada contemporaneamente entre “contratualismo” e “contractarianismo”. TUGENDHAT, Ernst. *El origen de la igualdad normativa*. In: TUGENDHAT, Ernst. *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2008. p. 121.

³⁹ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 336.

⁴⁰ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 337.

⁴¹ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 350.

Tugendhat realiza a Rawls, a fim de explicitar seus principais contrapontos à teoria contratualista. É preciso deixar claro que o principal objetivo, aqui, não é mostrar como uma proposta pode prevalecer sobre a outra, pelo contrário. A partir dos pressupostos teóricos até aqui explorados, mostrar-se-á como eles levam Tugendhat a rejeitar de maneira tão simplória o programa de Rawls.

III

As críticas de Tugendhat a Rawls encontram-se reunidas, de modo mais extenso, em seu artigo *Comentários a alguns aspectos metodológicos da 'Teoria da Justiça' de Rawls*⁴², fruto de uma palestra dada ainda em 1976 em um simpósio sobre Rawls. Este artigo centra-se em uma problematização da parte metodológica da teoria da justiça rawlsiana, os procedimentos do equilíbrio reflexivo e da posição original, e pode ser entendido muito mais como um pedido de esclarecimentos do que uma tentativa de refutação interna da teoria - como o próprio Tugendhat admite ao final.

Tal como exposto em *Uma teoria da justiça*, o conceito de equilíbrio reflexivo serve como um momento de justificação dos princípios construídos na posição original. A hipótese que sustenta este ideal, de modo resumido, é a possibilidade de encontrarmos um ponto no qual, mediante um processo de reflexão sobre diversos juízos ponderados presentes em sociedades democráticas, os princípios da justiça escolhidos na situação inicial equiparam-se da melhor maneira a tais juízos. Uma das vantagens, diz Rawls, da justiça da equidade é que seus dois princípios da justiça “dão uma melhor correspondência com nossos juízos considerados sob reflexão do que aquelas outras alternativas conhecidas”⁴³. Portanto, os juízos ponderados em equilíbrio reflexivo (estrito) são a “classe de fatos” com a qual os princípios construídos pela justiça como equidade devem ser verificados e comparados com as diferentes propostas à disposição do agente moral. Por este motivo, Rawls alega que não há muita diferença entre uma teoria moral e teorias científicas, como a física, a matemática e a linguística.

Esse tipo de descrição faz Tugendhat reagir contra uma possível junção entre o que chamamos anteriormente de um ponto de vista descritivo e um ponto de vista normativo ou, como ele costuma chamar, entre uma teoria moral na primeira pessoa e uma teoria sociológica na terceira pessoa. Na visão de Tugendhat, teorias morais não possuem as mesmas regras e os mesmos métodos que outras teorias tal como Rawls acredita, porque o campo temático de cada disciplina é constituído de diferentes classes semânticas de sentenças. Uma teoria linguística ou

⁴² TUGENDHAT. Ernst. Comments on some methodological aspects of Rawls' "Theory of Justice". *Analyse & Kritik*. n.1, v.1., 1979.

⁴³ RAWLS. *Uma teoria da justiça*. p. 43.

física é formulada através de sentenças assertóricas que podem ser verificadas, direta ou indiretamente, pela experiência empírica. Uma teoria da justiça formulada nestes termos só pode ser uma teoria *sobre* o que indivíduos de determinada sociedade acreditam ser justo - e isto, como vimos na formulação de Boghossian, esvanece o conteúdo normativo.

Se este é, supostamente, a finalidade do método reflexivo, então o “aspecto socrático” da justiça como equidade, que poderia realizar uma transformação nos juízos ponderados dos indivíduos, perde seu sentido. Na melhor das hipóteses, só surtiria seu efeito desejado (um aprimoramento de nosso senso de justiça através da reflexão) se os dados e os princípios da justiça pertencessem a mesma pessoa e se esta estivesse, antecipadamente, motivada a buscar um ponto de vista moral. Ao nos confrontarmos com outros, o melhor que poderíamos fazer - com o presente método - é esclarecer o que cada um afirma e defende em uma visão coerente.

Tugendhat quer deixar claro - e pensa que Rawls tem razões para concordar com ele - que um sistema de sentenças morais não pode ser do mesmo tipo que um sistema de sentenças assertóricas. Se, como foi dito antes, juízos morais erguem uma pretensão de justificação que não pode ser comparada a outros tipos de sentenças, isto mostra a importância fundamental dos princípios, dada a ausência de fatos morais para se referir: “se eles [os juízos morais] podem ser justificados de algum modo - e eles pretendem, pelo menos, ser justificáveis - podem apenas ser justificados por princípios”⁴⁴. Se este for mesmo o caso, Rawls “colocou a carroça na frente dos bois”⁴⁵ ao expor o método do equilíbrio reflexivo como uma verificação dos princípios de justiça aos nossos juízos reflexivos. O que se verifica é se determinada teoria endossada pelo indivíduo se conforma com *o que* as pessoas pensam *sobre* o que é o justo - algo como um estudo sociológico ou psicológico que não possui nenhum elemento normativo além da verificação da veracidade dos fatos.

Uma teoria moral em primeira pessoa, pelo contrário, deve mostrar que tais convicções morais não são um critério, mas estão em busca de um critério. Como foi visto na primeira parte do artigo, a observação de convicções ou teorias morais existentes na sociedade servem apenas para um primeiro momento na formulação de uma concepção moral plausível. Para Tugendhat, isso tem, no máximo, um “valor heurístico”, pois as observações empíricas resultantes não formam uma “corte de apelação”, mas precisam de uma.

Esta segunda crítica ao método reflexivo depende muito do pano de fundo metodológico escolhido por ambos os autores. Há um descompasso entre Tugendhat e Rawls que surge ainda

⁴⁴ TUGENDHAT. Comments on some methodological aspects of Rawls’ “Theory of Justice”. p. 80.

⁴⁵ A expressão é de Lyons e consiste na acusação a Rawls de tentar “encaixar” a modelagem do seu argumento contratualista (a posição original) no seu argumento coerentista (o equilíbrio reflexivo entre intuições e princípios). LYONS, David. Nature and soundness of the contract and coherence arguments. In: DANIELS, Norman. Reading Rawls: Critical studies on Rawls’ ‘A theory of justice’. p. 159.

no modo de cada um conceber a função da filosofia. Para o primeiro, o trabalho do filósofo é esclarecer os principais conceitos do universo do discurso moral e formular uma concepção geral de moral, que poderia ser aceita universal e igualmente e provar, ainda, que outras concepções são menos plausíveis. Busca-se, assim, um conceito excelente de bom em nossa situação moral atual (isto é, não-ideal).

Em Rawls, contudo, a função da filosofia está longe de fornecer uma concepção de justiça apartada das nossas intuições morais ou políticas. As funções da filosofia política, como exposto no início da obra *Justiça como equidade: Reformulação*, mostram como o trabalho de elaboração de uma teoria da justiça não pretende “inflamar” ainda mais o debate sobre temas polêmicos entre os indivíduos. Deve-se elaborar uma base subjacente a estes conflitos, que permita, a cada cidadão, poder visualizar, em uma esquema conceitual global, as consequências dos princípios de justiça escolhidos e, em uma comparação com os demais, determinar quais destes princípios são os mais razoáveis.

Tugendhat está errado, portanto, em acreditar que Rawls colocou a “carroça na frente dos bois” ao privilegiar as intuições como a “última corte de apelação” de princípios morais. Ele esquece-se que o equilíbrio reflexivo não é realizado como uma “via de mão única”, mas através de um ir e vir, com aprimoramentos e revisões *tanto* de convicções morais *quanto* de princípios de justiça. O que Rawls exige, contudo, é que se explicitem como algumas intuições e os princípios resultantes irão se comportar em uma visão global de sua aplicação. É famosa a afirmação de que “não entendemos o nosso senso de justiça antes de sabermos, por sua aplicação sistemática [em] um grande número de casos, o que são esses princípios”⁴⁶. Tugendhat exagera, assim, na “fixidez” dos juízos ponderados e deixa de lado esta possibilidade de interação mútua.

Aliás, este último passo do equilíbrio reflexivo, que Scanlon denomina deliberativo, mostra que a interpretação de Tugendhat é correta apenas até uma parte. Há, sim, uma observação de fatos. Mas, há, também, uma escolha de princípios que determinará uma base normativa pública e compartilhada entre os membros de uma sociedade bem-ordenada: a escolha feita pelas partes (ou representantes de partes) na posição original⁴⁷. Com mais este esclarecimento, a crítica de Tugendhat ao equilíbrio reflexivo é inócua - o que os separa são suas diferentes escolhas filosóficas.

A segunda parte do artigo de Tugendhat é focada na crítica à ideia da posição original ou, mais precisamente, ao modo como ela é introduzida. É preciso ressaltar, de imediato, que Tugendhat não vê problema com o modo como a posição original é formulada, isto é, se ela

⁴⁶ RAWLS. *Uma teoria da justiça*. p. 50.

⁴⁷ SCANLON, T.M. "Rawls on justification". FREEMAN, S (Org.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge, 2003. p. 142.

pressupõe uma concepção “metafísica” de pessoa ou um “sujeito desvinculado” de seu contexto, como alguns críticos inicialmente objetaram, ou mesmo um esquema de representação afastado de nossas intuições morais. Seu questionamento dirige-se às condições introdutórias da posição original para se constituir como o melhor ponto de vista moral, a fim de dar conta da formulação e decisão sobre os princípios de justiça. Realizada no interior da concepção moral de Tugendhat, esta pergunta dirige-se às motivações (morais) para adotarmos este ponto de vista.

De modo similar à Dworkin⁴⁸, Tugendhat critica o modo “abrupto” no qual Rawls apresenta a posição original, uma condição na qual esconde alguns de seus pressupostos, como a descrição da situação na qual escolhemos, voluntária e livremente, entrar na posição original: “A posição original tem que ser *adotada* como a *melhor* posição na qual se decide sobre os princípios morais em comparação com outras possibilidades”⁴⁹. Aqui, volta-se ao momento de decisão que Tugendhat introduziu sua concepção moral: Quero entrar na posição original? Por que deveria adotá-la como um esquema de representação apropriado?

As razões que Rawls dá para escolher a posição original deveria ser, na ótica de Tugendhat, motivações morais. Há, assim, um estágio-zero, preliminar à sequência de quatro estágios apresentada por Rawls no §31 de *Teoria*, que não é nem caracterizado pelo véu-da-ignorância, nem por uma situação hipotética nem mesmo por um tipo de decisão governada pelos princípios da teoria da escolha racional. Para Tugendhat, a situação na qual se encontra o indivíduo nesse processo de deliberação é a situação de sua própria vida como um todo: “Não deveria ser controverso que a filosofia moral não pode *começar* com uma situação hipotética, mas apenas com um ponto de vista moral como um fenômeno de nossa própria vida”⁵⁰.

A pergunta pela motivação moral para começarmos a refletir sobre questões de justiça é a pedra-de-toque da leitura de Tugendhat sobre a posição original e os pressupostos iniciais da justiça como equidade. Esta é a principal razão de sua indiferença à virada política de Rawls: em ambos os casos, o problema acusado persiste.

No artigo de 1976, Tugendhat identifica, pelo menos, três motivos para se adotar a posição original: (a) a possibilidade de aprimorar a própria perspectiva moral e, aqui, poderíamos dizer, o senso de justiça; (b) a praticidade de resolver questões conflituosas; e (c) a especificidade com que os princípios de justiça devem ser escolhidos para a estrutura básica da sociedade, e não para outras escolhas morais. O motivo decisivo, no entanto, é o segundo, a praticidade (a função prática da filosofia de Rawls), que, contudo, não é moral. Ele serve para tornar nossas decisões mais manejáveis e se enquadra, assim, em motivos pré-morais para aderirmos a um sistema

⁴⁸ DWORKIN, Ronald. A justiça e os direitos. In: DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

⁴⁹ TUGENDHAT. *Comments on some methodological aspects of Rawls' "Theory of Justice"*. p. 84.

⁵⁰ TUGENDHAT. *Comments on some methodological aspects of Rawls' "Theory of Justice"*. p. 85.

moral. Este resultado, para Tugendhat, é extremamente insatisfatório, pois seu ponto de partida torna impossível o desenvolvimento de uma consciência moral (ou, nos termos de Rawls, de um senso de justiça).

Além disso, com o estágio-zero ainda em vista, Tugendhat tenta mostrar que Rawls cai em uma petição de princípio quando afirma que uma definição do justo só pode ser dada se satisfaz o procedimentalismo puro da posição original. Tal definição, na verdade, deve ser o resultado de um procedimento de decisão que se inicia no próprio estágio-zero (a situação atual e não-ideal dos participantes) e vai até o final da deliberação. Em uma nota de *Lições sobre ética*, Tugendhat explica que uma de suas insatisfações com a posição original está na hesitação de Rawls em admitir o ponto de vista moral como uma escolha fundamentada dos princípios da justiça: o ponto de vista é dado por nossas intuições morais ou pela posição original? Esta ambiguidade dá ao procedimento um estatuto não apenas supérfluo, mas nocivo no interior da teoria da justiça: se, após deliberarmos na posição original, encontrarmos um resultado contrastante com nossas intuições (os juízos ponderados iniciais), rejeitamos o procedimento ou consideramos o indivíduo um mau representante das partes que defende? Há algum procedimento para resolver esta ambiguidade? “Com isso”, conclui Tugendhat, isto é, não havendo uma resposta positiva para tais impasses, “cai por terra todo o ponto de partida da posição original”⁵¹.

Poder-se-ia resumir, assim, as críticas de Tugendhat à estrutura contratualista de Rawls em três tópicos principais: (1) a falta de razões motivacionais para a adoção de um ponto de vista moral, a posição original (o problema da motivação moral); (2) a relação entre intuições e princípios de justiça (o problema metodológico); e (3) a prioridade do justo sobre o bem (o problema da relação entre moral e política).

No fundo, o grande problema que subjaz as críticas de Tugendhat aos contratualistas em geral é o problema da formulação de motivações *especificamente* morais para uma pessoa aderir e defender concepções morais e políticas: Por que devo ser uma pessoa boa ou justa? Por que devo “entrar” na posição original? Por que devo cooperar com os outros? Tais perguntas, como se viu, não podem ser respondidas nem a partir da justificação de determinada moral nem com base em razões motivacionais não-morais, como os próprios interesses ou a maior facilidade em estabelecer uma concepção política, pois, ao final, o resultado esperado (a formação de uma consciência moral) não se obtém. Elas exigem, na opinião de Tugendhat, a formulação de razões que dizem respeito à disposição para ser bom e incorporar, na identidade do indivíduo, concepções e valores morais e políticos.

⁵¹ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 365.

Sobre isso, duas observações finais são necessárias. Em primeiro lugar, realizar uma divisão entre motivação e justificação em nada diminui a força normativa ou a necessidade de justificação recíproca e intersubjetiva de uma concepção moral. Forst erra ao criticar Tugendhat como um filósofo que faz a moralidade depender da “busca pelo bem próprio”, impossibilitando, com isso, a justificação universal e recíproca de normas morais. A instância motivacional tem o papel de mostrar como a adesão de uma concepção moral sempre dependerá dos próprios indivíduos - da mesma forma que uma concepção política de justiça. Agora, uma vez que se “entra” nesta concepção, isto é, deseja-se ser uma pessoa moral, *devemos* formular princípios universais e recíprocos⁵².

Em segundo lugar, Tugendhat nunca resolveu a questão da motivação ou, ao menos, não do modo como gostaria. Tanto em *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem* quanto em seus últimos artigos sobre filosofia moral, como *O problema da moral autônoma*, *A origem da igualdade normativa* ou, ainda, *O problema da honestidade intelectual*, o filósofo sempre recai em uma espécie de “ponto de partida obrigatório”. No último artigo citado, por exemplo, Tugendhat pergunta-se: por que desejamos ser intelectualmente honestos, isto é, termos uma atitude reflexiva e crítica sobre a qualidade de nossas próprias opiniões? Por que não perseveramos em uma justificativa mais forte a respeito de nossas crenças previamente estabelecidas? De modo surpreendente, Tugendhat responde tais questões de modo completamente intuitivo: quando temos clara evidência (o que isso significaria?) de que estamos em um impasse (ou potencialmente errados), a honestidade intelectual torna-se um “motivo coercitivo”⁵³.

Em outro artigo, Tugendhat parte da seguinte questão: por que uma pessoa que poderia optar pelo poder unilateral prefere uma relação simétrica? Um dos motivos poderia ser o temor do ódio social daqueles que repudiam abertamente atitudes injustas. Outro motivo seria, novamente, a capacidade das pessoas se identificarem como pessoas boas ou justas. Considera-se, com isso, que este tipo de vida é mais gratificante do que outras, ou seja, que ser justo é parte de uma vida boa. Mas, em todo caso, Tugendhat recai no mesmo problema que acusa em Rawls e nos outros contratualistas, pois tais razões não são razões especificamente morais⁵⁴.

Assim, pode-se concluir que o próprio Tugendhat não dá conta do principal problema que sempre contestou nos contratualistas: o da motivação para o contrato. Desse modo, Tugendhat tem duas opções. Ou ele desiste desse quadro conceitual, ainda que veja nele diversas

⁵² FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 299ss.

⁵³ TUGENDHAT. Retracciones sobre honestidad intelectual. In: TUGENDHAT, Ernst. *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2008. p. 91.

⁵⁴ TUGENDHAT. *El origen de la igualdad normativa*. In: TUGENDHAT, Ernst. *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2008. pp. 134-5.

vantagens, como seu ponto de partida, ou ele aceita a possibilidade de ampliar o problema da motivação a partir de outras razões além das especificamente morais. Uma alternativa a esta segunda opção seria o ponto de vista egoísta ou da vantagem racional da pessoa para o contrato - um aspecto imprescindível para qualquer contratualista. Outra alternativa, por fim, é tentar conciliar razões não-morais com razões morais triviais para o contrato, isto é, razões para a justiça como um fim em si mesmo ou para a formulação de concepções morais reciprocamente justas. Isto é realizado, por exemplo, por Rawls, através da pressuposição de duas faculdades morais distintas em uma pessoa: a racional e a razoável. Esta última faculdade explica o desejo, “como um fim em si mesmo”, para um mundo social cooperativo entre pessoas livres e iguais em termos que todos possam razoavelmente aceitar⁵⁵.

Referências bibliográficas

- BOGHOSSIAN, Paul. *What is relativism?* Disponível em: <http://as.nyu.edu/docs/IO/1153/whatisrel.pdf>. Acesso em: 22.02.14.
- DIAS, Maria Clara. “Uma concepção substantiva de justiça: das razões para o tratamento desigual em uma perspectiva moral universalista”. In: DALL’AGNOL, Darlei. Verdade e respeito: a filosofia de Ernst Tugendhat. Florianópolis: EUFSC, 2007.
- DWORKIN, Ronald. A justiça e os direitos. In: DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 299ss.
- FRANKFURT, Harry. *The importance of what we care about: philosophical essays*. Cambridge: Cambridge, 1998.
- HARRIS, Sam. *Free will*. NY: Free Press, 2012.
- LADEN, Anthony. The house that Jack built: thirty years of reading Rawls. *Ethics*. v.113, n.2, 2003.
- LYONS, David. Nature and soundness of the contract and coherence arguments. In: DANIELS, Norman. Reading Rawls: Critical studies on Rawls’ ‘A theory of justice’. Stanford: Stanford University Press, 1989.
- LODÉA, Andrei Luiz. Tugendhat e o contratualismo moral: o projeto de fundamentação moral em *Problemas da ética* (1981). *Ethica@*, v.9, n.3, 2010.
- RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *O liberalismo político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- RENAUT, Alain. *O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito*. 2.ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.
- SCANLON, T.M. Rawls on justification. FREEMAN, S (Org.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge, 2003.

⁵⁵ RAWLS. *O liberalismo político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 59.

SMITH, Michael. *The moral problem*. Oxford: Blackwell, 1994.

TUGENDHAT, Ernst. Comments on some methodological aspects of Rawls' "Theory of Justice". *Analyse & Kritik*. n.1, v.1., 1979.

_____. *Lições sobre ética*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Problemas*. Barcelona: Gedisa, 2002.

_____. El origen de la igualdad normativa. In: TUGENDHAT, Ernst. *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2008.

_____. *Egocentricidad y mística*: un estudio antropológico. Barcelona: Gedisa, 2004.

_____. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Ijuí: Unijuí, 2006.

_____. Retracciones sobre honestidad intelectual. In: TUGENDHAT, Ernst. *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2008.

WEITHMAN, Paul. *Why political liberalism? On John Rawls's political turn*. Oxford: Oxford, 20

A relação entre justiça igualitária e políticas públicas em Ronald Dworkin

*Thaís Cristina Alves Costa*¹

Considerações iniciais

Por meio da teoria da igualdade de recursos, Ronald Dworkin defende a prática de um modelo igualitário, com vistas à promoção de condições iguais para todos os cidadãos. Dentre as formas de práticas igualitárias engendradas por ele encontram-se as ações afirmativas no ensino superior como uma forma justa de fomentar a justiça distributiva. A ação afirmativa, tal como proposta pelo jusfilósofo, tem por finalidade subtrair a discriminação por meio de um tratamento diferencial dada a um grupo minoritário, mediante um sistema de igualdade fática pautado no contexto social no qual o indivíduo está inserido. Essa ideia é o que pode ser denominado como modelo de ação afirmativa em sentido forte. Pretendo, nesse texto, fazer uma reconstrução crítica dos argumentos dworkinianos que compõem a defesa das ações afirmativas, a fim de, posteriormente, encontrar as características que tornam o seu modelo de *policies* mais forte que outros modelos de ação afirmativa. Para isso, utilizarei como fio condutor as obras *Taking rights seriously* (1977) e *A matter of principle* (1985) para a construção dessa temática.

Num primeiro momento buscarei reconstruir os estudos de casos apresentado por Dworkin sobre esse tema. Em seguida, analisarei os argumentos dworkinianos para a defesa das ações afirmativas no sentido forte. E, por fim, identificarei esta perspectiva forte na teoria do autor no que tange à política pública voltada para a diversidade racial, na tentativa de reconhecer algumas das insuficiências de seu pensamento.

II

O modelo igualitário de Dworkin visa à igualdade de recurso², ou seja, no contexto de um Estado Democrático de Direito, a igualdade deve sempre prevalecer em relação à liberdade, uma

¹ *Thaís Cristina Alves Costa* (lattes.cnpq.br/0301338236642593) - Graduou-se em Filosofia nas modalidades licenciatura e bacharelado pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Foi bolsista de Iniciação Científica PIBIC/FAPEMIG - Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais. Especialista em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) e, também especialista em Práticas de Letramento e Alfabetização pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). No momento é estudante do curso de Direito da Universidade Católica de Pelotas (UCPel), mestranda com bolsa CAPES pelo programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel) e, participa do projeto de pesquisa: Justificação e legitimação do Estado: um diálogo entre John Rawls e Robert Nozick, com apoio financeiro do CNPQ. Dedicou-se às pesquisas acerca dos principais problemas envolvendo Filosofia Política e do Direito.

² Acerca da teoria da igualdade de recursos dworkiniana, confira a obra *Sovereign Virtue: the theory and practice of equality*.

vez que aquela é a virtude cardinal que deve estar presente com maior intensidade na comunidade política. Dada sua importância, a igualdade de recurso surge como faceta para a justiça distributiva compatível com uma sociedade baseada em um princípio político de igual consideração de todos os seus membros.

Dworkin partirá, então, do pressuposto de que deve existir a igualdade de recursos, cabendo ao Estado a função da igualdade no tratamento de seus cidadãos. Há, nessa perspectiva, duas formas de entender o direito à igualdade: *i.* o direito a um tratamento igual ou *ii.* o direito ao tratamento como igual. O tratamento igual *i.* consiste no direito a uma distribuição igualitária de oportunidade, recursos e encargo (*e.g.*, o direito ao voto ou à educação básica), ao passo que o segundo *ii.* se configura pelo direito de todos os cidadãos serem tratados com igual consideração e atenção, sendo este um direito inalienável e fundamental³. Na prática, a igualdade de recursos proposta por Dworkin ocorrerá através da justiça distributiva. Para tanto, uma sociedade justa deve garantir a maior igualdade possível de recursos impessoais e pessoais, ou seja, os recursos passíveis de apropriação e transferência e as qualidades da mente e do corpo que são preponderantes para o êxito da realização dos projetos individuais. Esse será um direito fundamental para garantir a igualdade, mesmo que possa significar um tratamento diferenciado a alguns. Para Dworkin, o tratamento igual fundamentará a adoção das políticas (*policies*) de ações afirmativas e sua eficiência proporcionará a consequência da justiça social, não como uma compensação do passado, mas com vistas a concretizar a igualdade de oportunidade e induzir transformações que visam diminuir os problemas sociais aos quais as minorias estão sujeitas.

É através da tentativa de praticar a teoria liberal igualitária no ensino superior que surge em Dworkin a ideia de uma política de ação afirmativa calcada, exclusivamente, no aspecto racial do indivíduo. Em outras palavras, é ao tentar garantir que a igualdade de recursos seja promovida para aqueles pertencentes às minorias raciais que a ação afirmativa, mais especificamente, a política de cotas raciais, tornar-se condição *sine qua non* para a concretização da justiça distributiva na sua teoria.

Partindo dessa perspectiva, outros pensadores da corrente liberal como, apenas para citar, Thomas Nagel, também defendem esse tipo de política educacional⁴. Todavia, nenhum filósofo da teoria igualitária faz uma defesa tão radical das ações afirmativas como Dworkin. Para compreendermos com clareza essa defesa faz-se necessário recorrer ao estudo de casos analisados por Dworkin nas obras *Taking rights seriously* (*Levando os direitos a sério*) e *A matter of*

³ Cf. Dworkin. *A virtude soberana*. Parte 1: A teoria e a prática da igualdade.

⁴ Para saber mais acerca da ideia de ação afirmativa sob o prisma de Nagel, confira: NAGEL, Thomas, *Equal treatment and compensatory discrimination*. Philosophy and public affairs, Princeton, v.2, n4, Summer, 1973, p. 348-363. E, COHEN, Marshall. NAGEL, Thomas. SCANLON, Thomas. *Equality and preferential treatment*. Princeton: Princeton University, 1977.

principles (Uma questão de princípios). Naquela, o jusfilósofo analisa de maneira simplória os casos em questão e, na segunda, desenvolve uma argumentação mais sofisticada e solidificada no que tange ao problema fulcral das ações afirmativas. Vejamos a seguir.

III

Ao falar sobre discriminação compensatória em *Taking rights seriously*, Dworkin analisa dois casos: *Sweatt versus Painter*⁵ e *DeFunis versus Odegaard*⁶. Em 1945, um negro chamado Sweatt tentou ingressar na Faculdade de Direito da Universidade do Texas, entretanto sua solicitação foi recusada, pois uma lei estadual determinava que somente brancos poderiam frequentar aquela Universidade, tendo por base o entendimento doutrinário do *separate but equal*⁷ (separados, mas iguais). Diante disso, o Estado ofereceu ao candidato uma vaga numa Faculdade de Direito exclusiva para negros, a qual foi recusada por Sweatt, uma vez que esta não tinha a mesma qualidade de ensino e estrutura que a Faculdade de Direito da Universidade do Texas. Assim sendo, Sweatt processa o Estado tendo como base a Décima Quarta Emenda da Constituição Norte Americana⁸ (*equal protection clause*). A Suprema Corte afirmou que tal situação de separação não seria mais permitida, tendo em vista o direito a igualdade. Com base nesta Emenda, Sweatt foi admitido na Faculdade de Direito da Universidade do Texas⁹.

Para saber mais sobre o processo *Sweatt versus Painter*, confira: *Sweatt v. Painter, 339 U.S. 629 (1950)*. Disponível em: <http://www.law.cornell.edu/supremecourt/text/339/629>.

⁶ Para saber mais sobre a decisão do caso *DeFunis* confira: *DeFunis v. Odegaard, 416 U.S. 312 (1974)*. Disponível em: <http://www.law.cornell.edu/search/site/DeFunis>.

⁷ Essa doutrina foi amplamente difundida no período de 1896 e 1954. Consistia na livre segregação racial nas prestações de serviços ou como critérios amplos de tratamento. Em outras palavras, todostinham os mesmos direitos quanto ao tratamento e serviços, porém as raças deveriam estar segregadas. Tal atitude não era interpretada como inferioridade de uma sobre a outra, mas como uma questão de aspecto legal, como é possível perceber na fala do ministro Brown: “leis que permitem, e até exigem...a separação [das raças], em lugares onde houver possibilidade de elas entrarem em contato, não implicam necessariamente a inferioridade de uma sobre a e têm sido geralmente, se não universalmente, reconhecidas como na esfera da competência legislativa dos Estados, no exercício de seu poder de polícia” (MENEZES, 2001, p.76 Apud, HOFFER, P.C. *The Oxford Companion to the Supreme Court of the United States*, p. 773). Outros exemplos dessa aplicação doutrinária encontra-se na lei do Arkansas de 1903 que exigia mesas de refeições e celas separadas para a segregação de negros e brancos nas penitenciárias norte americanas.

⁸ EMENDA XIV - Seção 1 - Todas as pessoas nascidas ou naturalizadas nos Estados Unidos e sujeitas asua jurisdição são cidadãos dos Estados Unidos e do Estado onde tiver residência, Nenhum Estado poderá fazer ou executar leis restringindo os privilégios ou as imunidades dos cidadãos dos Estados Unidos; nem poderá privar qualquer pessoa de sua vida, liberdade, ou bens sem processo legal, ou negar a qualquer pessoa sob sua jurisdição a igual proteção das leis.

⁹ Como uma parte do sustento da Universidade do Texas decorria de verba do Governo Federal, Sweatt defendeu o seu direito de não ser recusado com base em sua raça considerando a “*Spending Clause*”(cláusula de dispêndio de recursos públicos) da Constituição que foi mais bem delimitada e aplicada após a edição do *Civil Rights Act* de 2 de julho de 1964 e da *Executive Order* 11.246 de 1965, os quais contribuíram para a disseminação das ações afirmativas nos Estados Unidos. Assim, toda Universidade que recebesse verba pública (*the purse power*) não poderiam “discriminar contra qualquer raça, e porque a lei da tributação recusa isenção de impostos a qualquer universidade que pratique a discriminação. Qualquer Suprema Corte que declare que a ação afirmativa viola a constituição provavelmente estaria dizendo que discrimina dentro do significado dessa lei. (DWORKIN, 2012, p. 544).

Ainda no mesmo capítulo, Dworkin nos apresenta o caso DeFunis *versus* Odegaard, o qual ocorreu no ano de 1971. O judeu Marco Defunis candidatou-se a uma vaga no curso de Direito da Universidade de Washington e foi recusado, embora a sua nota fosse suficiente para o ingresso caso a referida Universidade não adotasse políticas de favorecimentos a grupos minoritários. DeFunis, então, entra com um processo no qual alegava fundamentalmente dois problemas: *i.* a inconstitucionalidade do programa de ações afirmativas da Universidade, em face da violação do seu direito individual de ser tratado com igual consideração perante as leis, ou seja, o programa transgredia a 14^a Emenda da Constituição dos Estados Unidos da América¹⁰; e *ii.* o seu direito de que a raça¹¹ não seja usada como critério de seleção, independentemente de quanto uma classificação racial possa contribuir para o bem-estar da sociedade, devendo assim, ser avaliado apenas no que tange à sua inteligência.

Independente do resultado do processo a Universidade de Washington decidiu por admitir DeFunis. Somente quando ele estava próximo de formar-se foi que o processo chegou à Corte. Considerando que o autor da ação já tinha conseguido a vaga, cinco Ministros optaram por não julgar mais o mérito da ação e apenas um, o juiz Douglas redigiu voto argumentando que a Décima Quarta Emenda Constitucional exigia “a reflexão de cada caso de maneira racialmente neutra”¹², alegando assim, que DeFunis deveria ter direito ao ingresso na Universidade de Washington.

Segundo Dworkin, na avaliação deste que foi o primeiro caso de processo contra o modelo de ação afirmativa no ensino superior dos Estados Unidos, os defensores das causas liberais se dividiram em posições contrárias. Por um lado, a classificação é um mal em si, pois todos possuem direito a uma oportunidade educacional proporcional às suas habilidades e, por outro, a ação afirmativa estatal é o “remédio” adequado para as graves desigualdades existentes na sociedade norte-americana¹³.

Ao analisar a reivindicação de DeFunis para a preservação de seu direito individual em detrimento das *policies* empregadas pela Universidade, Dworkin mostra-se contrário aos argumentos levantados pelo judeu, afirmando que: *i.* O programa da Universidade de Washington não pode ser considerado inconstitucional uma vez que a *equal protection clause* confere aos cidadãos o tratamento como igual, todavia não tornando ilegais as classificações raciais. Nesse sentido,

¹⁰ Confira a citação 06.

¹¹ Ainda ue hoje não seja considerado politicamente correto o termo raça, farei uso desse termo com a intenção de ser o mais fiel possível ao pensamento dworkiniano.

¹² Apud Gunther, ob. cit., p. 759.

Cf. DWORKIN, 2002, p. 345.

¹³ *Ibid.*, p. 350.

DeFunis não tem o direito a igual tratamento na alocação das vagas na faculdade de direito; não tem direito a uma vaga simplesmente porque elas são oferecidas a outros (...) Em outras palavras, tem direito de que seus interesses sejam examinados com a mesma simpatia e tão plenamente quanto os interesses de quaisquer outras pessoas, quando a faculdade de direito decidir se a raça dos candidatos será um critério pertinente de admissão¹⁴.

Ademais, *ii*. DeFunis não possui o direito de ser avaliado apenas pelo seu mérito, pois a Universidade tem a opção de escolher qual missão acreditar ser a mais apropriada, seja ela qual for. Por isso, Dworkin cita o exemplo da Faculdade de Direito da Universidade de Washington, que considera como fator preferencial os “veteranos que haviam frequentado a escola antes de servirem nas forças armadas” ou mesmo Harvard, que opta pela preferência aos filhos de ex-estudantes de sua Universidade. Assim, a adoção da faculdade de um critério que beneficie minorias tem como objetivo proporcionar o acesso ao ensino superior, este que muitas vezes foi negado às minorias ou oferecido em instituições segregadas. Nesse sentido, o programa de ações afirmativas teria como substrato a adoção de uma igualdade que garantiria a distribuição de renda e, conseqüentemente, maior ganho para a sociedade.

Para Dworkin, o que ocorreu no caso DeFunis foi a violação do seu “direito individual à igualdade em nome de uma política de maior igualdade geral”¹⁵¹⁶. Dessa forma, Dworkin se vale de um argumento de natureza utilitarista para a defesa da política de ação afirmativa quando afirma que:

Qualquer critério adotado colocará alguns candidatos em desvantagem diante dos outros, mas uma política de admissão pode, não obstante isso, justificar-se, caso pareça razoável esperar que o ganho geral da comunidade ultrapasse a perda global e caso não exista uma outra política que, não contendo uma desvantagem comparável, produza, ainda que aproximadamente, o mesmo ganho (...) o direito de um indivíduo de ser tratado como igual significa que sua perda potencial deve ser tratada como uma questão que merece consideração. Mas essa perda pode, não obstante isso, ser compensada pelo ganho da sociedade em geral (...) qualquer política de admissão necessariamente coloca em desvantagem e é razoável supor que uma política que dê preferência aos candidatos oriundos de minorias beneficie a comunidade com um todo¹⁷.

Dworkin associa a esse argumento utilitarista de maior benefício para a sociedade como um todo o motivo pelo qual os casos DeFunis e Sweatt não devem ser aceitos ou recusados em conjunto. *Pari passu*, os casos não podem ser igualmente tomados como discriminatórios e nem

¹⁵ *Ibid.*, p.349.

¹⁶ *Ibid.*, p. 349.

¹⁷ *Ibid.*, p. 350.

serem diferenciados pelo pano de fundo da segregação e escravidão. Não obstante, esses dois casos devem ser diferenciados tendo em vista o objetivo social, qual seja, a ideia de que em determinadas circunstâncias uma política que coloca muitos indivíduos em situação de desvantagem pode ser justificada pelo resultado positivo em relação à comunidade. Por um lado, os argumentos utilizados para segregar Sweatt são baseados em preferências externas (*separated but equal*), o que viola o seu direito constitucional de ser tratado com igual consideração e respeito. Por outro lado, o argumento a favor da discriminação de DeFunis é pautada em uma política adequada que respeita o direito de todos os membros serem tratados como iguais, por essa razão a Universidade de Washington, ao levar em consideração os negros, não falhou no teste da equidade e da constitucionalidade.

Diante dessa diferenciação, Dworkin ressalta a importância de estabelecer as distinções necessárias para o entendimento das injustiças decorrentes das classificações raciais, bem como a interpretação cautelosa da *equal protection clause* para que, inadvertidamente, não seja utilizada para fraudar a igualdade. Em razão disso, Dworkin afirma que um programa de admissão preferencial poderá até não criar uma sociedade mais igualitária, entretanto não pode ser considerado injusto.

IV

Posteriormente, em *A matter of principles*, o filósofo analisa o caso de política de cotas mais emblemático da literatura jurídica norte americana: *University of California versus Bakke*¹⁸. Este será abordado com maior afinco, haja vista que permite o estudo mais aprofundado do desenvolvimento do modelo de ação afirmativa dworkiniana. Vejamos o caso.

Em 12 de outubro de 1977, a escola de medicina da Califórnia adotou um programa de ação afirmativa que objetivava a maior admissão de estudantes negros entre os seus discentes. O chamado *Task Force Program* consistia em reservar aos estudantes negros 16% das vagas totais do processo de admissão. Essa destinação permitia que os contemplados nesse programa fossem admitidos com a nota média menor que os demais candidatos. Allan Bakke era um estudante branco que concorria a uma cadeira no curso de medicina e fora reprovado no acesso à universidade, embora o seu desempenho fosse suficiente para que ingressasse caso não houvesse o sistema de cotas. Insatisfeito com a sua reprovação, Allan Bakke entrou com um processo junto ao Poder Judiciário local, e, posteriormente, o caso chegou à instância da Suprema Corte Norte Americana. Após discutirem a constitucionalidade do programa da Universidade da

¹⁸ Para ler a decisão judicial na íntegra, confira: *egents of Univ. of California v. Bakke*, 438 U.S. 265 (1978). Disponível em: <http://supreme.nolo.com/us/438/265/>.

Califórnia, que utilizava a raça como o critério fundamental para a destinação das vagas, a Corte decidiu o caso em favor do proponente, ou seja, Bakke pôde ingressar no curso.

É possível resumir em três os argumentos levantados em defesa de Bakke, a saber: *i.* a inconstitucionalidade dos programas de ação afirmativa, por ferirem o direito à igualdade daqueles que obtiveram a vaga¹⁹; *ii.* o direito do indivíduo de ser avaliado pelo critério da meritocracia e não como membro de um grupo racial definido; e *iii.* a discriminação racial inversa provocada por critérios que estariam alheios ao seu próprio controle individual. Os argumentos utilizados por Colvin, advogado de Bakke convenceram a Suprema Corte de que era efetivamente justo que seu cliente obtivesse a vaga na Escola de Medicina, porém tal convencimento não foi alcançado facilmente.

Segundo Dworkin, a Corte de nove juízes encontrava-se tão dividida que emitiu três posições diversas. Do total de magistrados, quatro votaram pela invalidação da política de ingresso da referida universidade considerando que o seu sistema de cotas violava o Título VI do *Civil Right Act* de 1964²⁰, uma vez que a Universidade recebia recurso do governo federal, devendo ao autor da ação ser reintegrado ao curso. Quatro outros juízes acreditavam na política de ingresso aplicada pela Universidade sobre a base de que estava justificada em virtude da necessidade de corrigir os efeitos da discriminação racial vivenciada no passado. Sendo assim, Bakke não teria direito à vaga. Por fim, a posição do nono juiz, Lewis Powell, prevaleceu, o qual defendeu a inconstitucionalidade de programas de cotas fixas, recusando, assim, a noção de que uma política baseada em cotas raciais ou justificada no interesse de aumentar o número de médicos entre as minorias fosse constitucional. Todavia, Powell não declarou expressamente que a raça não poderia ser utilizada como critério de admissão nas universidades norte-americanas, pois o problema encontrava-se, segundo o magistrado, no fato dela ser utilizada como o critério único para a destinação das vagas.

Não obstante, Powell reconhece a constitucionalidade de programas de cotas flexíveis tendo em vista exclusivamente garantir a diversidade do corpo estudantil. Em outras palavras, foi considerada legal o sistema de admissão nas quais a raça representava apenas um dos critérios para admissão do candidato como ocorria em universidades prestigiadas como Harvard. Nesse sentido, outros critérios, dentre eles a raça, poderiam ser utilizados para compor a nota final do

¹⁹ Para alguns jurista como Richard Posner, as ações afirmativas devem sempre ser vistas como inconstitucionais, pois ferem a Cdlausula de Igual Proteção Norte Americana. A respeito disso, Posner afirma: “Affirmative action is unconstitutional; it violates the equal protection clause; it violates the highly prized value of a color blind society”. (POSNER. R., 1998, p. 250)

²⁰ Segundo o título VI do *Civil Right Act* de 1964: “It prohibits discrimination on the basis of race, color, and national origin in programs and activities receiving federal financial assistance”. (42 U.S.C. 2000d).

estudante (*benchmark score*). Esses outros critérios podem ser o histórico escolar, provas de aptidão, entrevistas e a probabilidade de atuar com maior eficiência na profissão²¹.

Em seguida, o juiz salientou ainda a necessidade de serem consideradas as especificidades de cada indivíduo, com o intuito de garantir a justiça nos sistemas de avaliação que partem de um processo democrático. Deve-se, nesse sentido, utilizar-se de uma investigação rigorosa (*strict scrutiny*) das condições dos candidatos para que se possa garantir que os critérios de admissão sejam justos. Em outras palavras, para que a classificação seja justa faz-se necessário a adoção de um padrão rigorosíssimo, o que não ocorre com a reserva de vagas. Para o juiz Powell, a reserva de vagas tal como utilizada pela Universidade da Califórnia, não assegurava a efetiva diversidade estudantil porque apenas uma faceta isolada do candidato estava sendo considerada durante o processo de admissão. Segundo ele:

The diversity that furthers a compelling state interest encompasses a far broader array of qualifications and characteristics of which racial or ethnic origin is but a single though important element. [The Medical School's] special admissions program, focused solely on ethnic diversity, would hinder rather than further attainment of genuine diversity²².

Como já aventado, Powell rejeita a política de cotas empreendida pela Universidade da Califórnia e defende um tipo de ação afirmativa mais flexibilizada, na qual a raça seja apenas um dos critérios a ser considerados. Diante das insuficiências encontradas, o parecer final a favor de Bakke garantiu o seu direito de cursar medicina na Universidade da Califórnia, em Davis.

Dworkin é contrário à decisão de Powell, afirmando que o *Task Force Program* possuía duas finalidades bem definidas, a saber: promover um bem social específico e garantir um cálculo estratégico capaz de engendrar tal bem social. O primeiro referia-se à necessidade de impedir que as carreiras mais importantes e lucrativas da sociedade fossem prerrogativas apenas para a raça branca, ao passo que a segunda visava aumentar os números de negros nas profissões de prestígio para, no futuro, “(...) reduzir o sentimento de frustração, injustiça e constrangimento racial da comunidade negra, até que os negros passem a pensar em si como indivíduos capazes de ter sucesso, como os outros, por meio do talento e da iniciativa”²³, ampliando a auto-estima do negro e a diversidade racial. Pautado nesse ideário, a decisão da Universidade da Califórnia seria justa²⁴ para Dworkin.

²¹ Por exemplo, possuir dedos longos para aqueles que almejam ser pianista, aptidão para aprender línguas estrangeiras para quem espera ser relações internacionais, mãos ágeis para quem pretende ser médico, entre outros.

²² Grutter v. Bollinger, apud, FULLINWIDER; LICHTENBERG, 2004, p. 5154.

²³ DWORKIN, 200, p. 439.

²⁴ Todavia, é sabido que os problemas de auto-estima possuem especificidades que variam de acordo com cada indivíduo, ou seja, não há garantias de que todos os negros que ingressarem em cursos universitários renomados se sentirão menos frustrados e constrangidos. Ainda assim, esse é um dos argumentos fortemente considerados por Dworkin para defender as cotas raciais assim como as adotadas pela Universidade da Califórnia.

Para ele, todos os três elementos levantados pela defesa de Bakke não eram plausíveis. Primeiramente, por não reconhecer que essas políticas violam o princípio fundamental de moralidade do direito, não sendo assim inconstitucional, haja vista que “não há nenhum texto na constituição cujo significado claro proíba a ação afirmativa”²⁵. Vale lembrar que o objetivo social esperado deverá prevalecer sobre o direito individual de Bakke. O segundo argumento rechaçado pelo filósofo é quanto à meritocracia, dado que o candidato não pode ser avaliado exclusivamente pelo critério meritocrático, porquanto o mérito individual ultrapassa critérios numéricos das provas de admissão não devendo, pela ótica dworkiniana, a universidade considerar apenas os testes de inteligência. E, por fim, Dworkin rechaça o último apontamento de Colvin alegando que “as exclusões baseada na raça foram baseadas historicamente não por algum calculo instrumental (...) mas por causa do desprezo pela raça ou religião excluída. A exclusão por raça era um insulto, pois era gerada pelo desprezo”²⁶. Ademais, Bakke era parte da maioria e muitos dos brancos como ele foram aceitos no processo seletivo. Dessa forma, sua reivindicação de que fora excluído por causa de sua raça era ilegítimo. Dworkin, assim, aduz que Bakke teria sido aceito caso fosse negro, mas também poderia ter sido aceito se fosse dotado de outros critérios alheios ao seu controle, por exemplo, se fosse mais inteligente ou se tivesse causado uma melhor impressão na entrevista²⁷.

V

Por tudo o que vimos até então, de início, parece que o filósofo norte-americano defende um posicionamento de discriminação inversa baseado em problemas históricos, ou seja, parece legitimar a discriminação a favor de grupos sub-representados que foram tratados de forma injusta no passado. Todavia, seu argumento é mais elaborado do que simplesmente fazer uma defesa da compensação histórica. Dworkin argumenta: “(...) a developing conviction that racial diversity in colleges and professional schools is necessary not as compensation to minorities for past discrimination against them, but as a crucial practical contribution to the entire community’s future”²⁸. Quer dizer, tais ações não devem ser vistas como mecanismo de compensação, mas como medidas de integração, cujo objetivo principal deve ser ajudar a dar fim à discriminação, possibilitando a participação de todos nos mais diversos setores da sociedade. Assim afirma que:

As grandes universidades esperam educar mais negros e outros alunos minoritários, não para compensá-los por injustiças passadas, mas para

²⁵ DWORKIN, 2005, p. 445.

²⁶ *Ibid.*, p. 449.

²⁷ *Cf.* K DWORKIN, 2005, p. 445.

²⁸ DWORIN, 2003, p. 3.

proporcionar um futuro que seja melhor para todos, ajudando-os a acabar com a maldição que o passado deixou sobre nós²⁹.

A argumentação dworkiniana para a adoção das ações afirmativas ultrapassa a mera reparação pela discriminação de outrora, pois “(...)the backward-looking claim that affirmative action is justified in order to compensate minority students for past injustice to their race”³⁰, mostrando-se, exclusivamente, como critério de promoção da diversidade. Dito de outra forma, as ações afirmativas tem o objetivo social diferente, de garantir um equilíbrio racial maior através do aumento do número de negros nas posições de prestígio. O propósito da ação afirmativa seria, dessa forma, o enriquecimento da educação, garantindo um ambiente de ensino pluralista que seja capaz de preparar os estudantes para viverem em uma sociedade de diversidade, haja vista que “tais programas almejam a diversidade no corpo estudantil, reconhecem que a diversidade racial é tão importante quanto a diversidade geográfica ou a diversidade de talentos extracurriculares e ambições de carreira”³¹. Nesse sentido, ser um estudante negro é um fator preferencial, assim como outros fatores também o são.

Segundo Dworkin, a sociedade norte-americana é uma sociedade racialmente consciente, ou seja, racista, uma consequência inevitável de sua história de escravidão, repressão e preconceito. Por isso, o objetivo das ações afirmativas seria exatamente o de desconstruir essa consciência racial da sociedade. Segundo ele,

Os programas de ação afirmativa usam critérios racialmente explícitos porque seu objetivo imediato é aumentar o número de membros de certas raças nessas profissões. Mas almejam, em longo prazo, reduzir o grau em que a sociedade norte-americana, como um todo, é racialmente consciente (...) seu objetivo final é diminuir, não aumentar a importância da raça na vida social e profissional norte-americana.³²

Dworkin afirma que não há como modificar a consciência social de raça fazendo o uso de meios neutros racialmente. Dessa forma, a utilização do racial como critério para a escolha dos negros no ensino superior torna-se um fator de critério que não pode ser declarado inconstitucional pela Suprema Corte³³, sendo contestado por Bakke somente no que tange ao direito formal à igualdade. Nessa medida, fazer uso do programa de ação afirmativa seria uma estratégia para atacar um problema existente em âmbito nacional, e a sua utilização seria justa e

²⁹ DWOKIN, 2012, p. 606.

³⁰ DWORKIN, 2003, p. 7

³¹ DWORKIN, 2005, p. 458 e 459.

³² *Ibid.*, p. 439.

³³ Em 1996, o Quinto Tribunal Intinerante de Apelação norte-americano declarou inconstitucional o programa de admissões diferenciadas da Faculdade de Direito da Universidade do Texas, ao julgar o caso *Hopwood v. Texas*, e dois dos cinco juízes que julgaram o caso declararam que a sentença dada no caso Bakke teria sido desconsiderada. A Suprema Corte recusou-se a anular a decisão do tribunal de apelação.

necessária porque ainda hoje a consciência racial da sociedade norte-americana se revela muito presente. A finalidade desses programas seria, então, o de “reduzir o grau em que a sociedade norte-americana, como um todo, é racialmente consciente”³⁴. Em outras palavras, Dworkin almeja que a diversidade racial engendrada pelas ações afirmativas possa diminuir o preconceito enraizado na sociedade norte americana³⁵.

Ademais, Dworkin salienta que a diversidade racial no ensino superior e, conseqüentemente, na vida social é necessária para que os negros possam encontrar profissionais negros em todas as áreas profissionais. Essa diversidade torna-se necessária, não com o intuito de que profissionais brancos trabalhem apenas com brancos e negros apenas com negros, mas para que a associação inter-racial diminua “a atitude de considerar os negros como raças e não como indivíduos”³⁶, oferecendo uma espécie de exemplos raciais que permitiria o reconhecimento individual na sociedade, bem como de tomar os indivíduos como ser em si. Parte-se da abstração de que se as crianças negras visualizarem médicos e advogados negros, elas crescerão mais motivadas a também seguirem essas profissões de prestígio. Dworkin afirma que não é que meninos e meninas não possam se espelhar no sucesso de brancos, mas que, dado o atual grau de preconceito racial, tal sucesso significa pouco ou quase nada para as crianças negras³⁷. O que importa é que essas crianças mudem seus antigos paradigmas na medida em que se reconhecem enquanto pertencentes a uma raça, que detém profissões como direito e medicina.³⁸

O que parece problemático é que Dworkin parece perder a medida de sua proposta de justiça igualitária quando adota um modelo extremamente rígido e, no mais das vezes polêmico. É o que ocorre quando o filósofo passa a defender um sistema de cotas fixas nos processos de admissão em detrimento de cotas flexíveis nas quais vários critérios são levados em conta na nota final. O problema parece estar na tendência de engessamento provocado pelo sistema de cotas o que, *pari passu*, reduz o processo a uma questão de números, uma vez que parte da reserva prévia de uma quantidade fixa de vagas a ser preenchida por um determinado grupo pré-definido.

³⁴ *Ibid.*, p. 439.

³⁵ Entretanto, essa visão não é consensual. Estudiosos como Sowell afirmam que a sociedade só conseguirá estar livre dos preconceitos no momento em que não existirem mais referência às raças. Nesse sentido, não será por meio da discriminação inversa que o preconceito será exterminado. Para saber mais confira a obra de Thomas Sowell *Affirmative action around the world*.

³⁶ *Ibid.*, p. 440.

³⁷ Cf. DWORKIN, 2005, p. 440.

³⁸ É possível identificar nessa afirmação um argumento dworkiniano baseado na auto-estima. Porém, o filósofo parece não considerar que a auto-estima não é sentida igualmente por todos os indivíduos, ou seja, não significa que todos aqueles que conviverem com exemplos profissionais prestigiosos de mesma raça serão motivados a adotar a mesma profissão e nem que com essa atitude a ideia de indivíduos serem considerados apenas como pertencentes a uma raça definida seja excluído.

Na obra *Taking Rights Seriously*, por exemplo, Dworkin afirma que as cotas flexíveis não são diferentes das cotas fixas no que tange aos direitos individuais, haja vista que os dois sistemas visam promover o ingresso das minorias desprivilegiadas. Não obstante, o segundo sistema é mais claro para os envolvidos, haja vista que o seu processo é mais objetivo que o primeiro. Ainda em relação ao sistema de cotas rígidas, Dworkin afirma em seu artigo *The Court and the University* que cotas flexíveis são mais caras, complicadas de serem feitas e não levam em consideração as especificidades de cada candidato, pois:

“Adding a fixed number of points for race does not pay enough attention to the individual characteristics and situation of each candidate (...)universities that use point systems could switch to more flexible plans like the law school’s even though these might be more unwieldy and expensive when used in admitting large undergraduate classes”.³⁹

O filósofo reconhece que cabe a universidade escolher quais modelos de ação afirmativa adotar, todavia, considera que somente o sistema de cotas poderá trazer um número maior de negros para a Universidade. Ademais, é um sistema bem mais simples de ser realizado. Embora um dos problemas do modelo de ação afirmativa de Dworkin seja a rigidez com que é proposta a sua adoção. Quando Archibald Cox da Escola de direito de Harvard afirma que as ações afirmativas são excelentes meios para o aumento de negros nas universidades americanas, mas que esses critérios devem ser utilizados sem que o critério racial seja explicitamente levando em conta, Dworkin chama tal recomendação de hipócrita. Para ele, critérios que não são tão explícitos como as cotas certamente não surtirão efeito. Nesse sentido, o filósofo defende que o uso de medidas fortes são necessárias, pois “they use measures weaker ones will fail⁴⁰”, ou seja, as outras fracassarão. Porém, o fato é que as outras ainda não foram testadas. Dworkin defende a cotas unicamente por acreditar na necessidade de critérios raciais extremamente explícitos, sem se importar se tais medidas serão ou não consideradas justas de um modo mais abrangente, e nem se as mais brandas poderão ou não surtir efeito. E, mesmo se valendo da defesa de medidas tão extremadas, o filósofo acredita que por meio delas haverá a diminuição da importância da raça na vida social e profissional norte americana.

VI

Por tudo o que vimos, Dworkin defende a instituição dos programas de ação afirmativa, pois ele não reconhece a inconstitucionalidade da utilização da raça como um critério de

³⁹ DWORKIN, 2003, p. 01.

⁴⁰ DWORKIN, 1985, p. 294.

admissão nas universidades. E, assim, utilizando como artifício as reservas de vagas no ensino superior como um dispositivo de distribuição social, a política de ação afirmativa seria um recurso de promoção de justiça distributiva igualitária que reconhece as diferenças de caráter social que marcam os negros nos Estados Unidos. Entretanto, muitas são as limitações desse argumento⁴¹. Ao fazer o uso reiterado do argumento teleológico para defender sistemas de ações afirmativas sob perspectivas tão radicais, parece passar despercebido ao filósofo que o fato de garantir cadeiras cativas para negros não representa, necessariamente, um maior ganho da sociedade em termos de diversidade. Aumentar a diversidade do corpo estudantil não implica, obrigatoriamente, uma ampliação da diversidade no mercado de trabalho, pois não se sabe se um corpo estudantil racial e etnicamente diverso pode gerar, necessariamente, maior benefício social. Pelo contrário, o uso desse tipo de favorecimento pode, em vez de gerar uma sociedade mais diversificada, na qual os preconceitos e as desigualdades são reduzidos, causar o efeito contrário e aumentar a conscientização racial provocando a indignação entre os grupos, contrariando em lugar de promover a diversidade. Ademais, as distinções entre brancos e negros em uma sociedade plural possuem uma diversidade muito maior do que a mera distinção entre brancos e negros. Essa é uma distinção extremamente simplista, afinal a sociedade norte-americana já é rica em miscigenação.

Nesse sentido, não há como dividir a população exclusivamente em brancos e negros, pois o pluralismo no qual essas sociedades se inserem é dotada de uma complexidade muito maior que essa simples distinção. Há indivíduos que não se encaixam em nenhum desses grupos, basta observarmos aqueles que são descendentes de outras etnias e de suas conseqüentes miscigenações. Partindo dessa dificuldade em enquadrar os indivíduos em raças, dar privilégios a um desses grupos é agir contra o pluralismo, uma vez que não há como privilegiar somente determinados grupos de minorias sem, necessariamente, ser injusto com outros grupos também representado por minorias. E, mesmo se dividirmos a população em negros e brancos e considerarmos que os dois possuem a mesma base educacional, social e familiar, ainda assim, através do argumento da diversidade racial e étnica poderia haver a reivindicação por cadeiras especiais na Universidade. Isso não parece ser justo, pois, nessa situação, brancos e negros partem da mesma condição para competir por vagas no curso superior.

De fato, garantir cadeira cativa em uma faculdade de medicina ou direito para alguém em virtude da sua raça não garantirá, necessariamente, um benefício à comunidade estudantil, assim como não garante a preparação adequada deste indivíduo para viver em um mundo plural ou

⁴¹ Descrevo mais detidamente os meus argumentos contrários à perspectiva forte das ações afirmativas dworkinianas no artigo *Os limites da ação afirmativa* forte em Ronald Dworkin da revista *Intuitio* que se encontra atualmente no prelo da revista. Link: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/index>.

mesmo oferecer o retorno desejado à sociedade. Diante de tudo isso, as ações afirmativas dworkinianas parecem ser injustas e injustificáveis da forma como estão expostas, não estando legitimadas pelo pressuposto de promoção da diversidade e pelo que a sociedade terá com ações de discriminação positiva. Partindo dessa reconstrução crítica do pensamento de Dworkin, é possível perceber o quanto seu argumento é falho ao tentar dar uma resposta plausível para a problemática das ações afirmativas nos Estados Unidos.

Referência Bibliográficas

- COHEN, Marshall; NAGEL, Thomas; SCANLON, Thomas. *Equality and preferential treatment*. Princeton: Princeton University, 1977.
- DWORKIN, Ronald. *A matter of principle*. Cambridge/ London: Harvard University Press, 1985.
- _____. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. *Freedom's law: The moral Reading of the American Constitution*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- _____. "Is Affirmative Action Doomed?" *The New York Review of Books*, 1998, p. 56–60.
- _____. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Sovereign Virtue: the Theory and Practice of Equality*. London: Harvard University Press, 2002.
- _____. *Taking rights seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- _____. "The Court and the University". *The New York Review of Books*, 2003, p. 01-10.
- _____. *Uma Questão de Princípio*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FULLINWIDER, R; LICHTENBERG, J. *Leveling the playing field: justice, politics, and college admissions*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2004.
- GUNTHER, G. *Constitutional Law*. Westbury: The Foundation Press Inc., 1991.
- MENEZES, P.L. *A ação afirmativa (affirmative action) no direito norte-americano*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2001.
- NAGEL, Thomas. *Equal treatment and Compensatory discrimination*. *Philosophy and public affairs*, Princeton, v.2, n4, Summer, 1973, p.348-363.
- POSNER, Richard. The Defunis case and the constitutionality of preferential treatment of racial minorities. *Affirmative Action and the Constitution*, New York: Garland, 1998, p. 249 – 280.
- ROSENFELD, M. *Affirmative Action and Justice. A Philosophical and constitutional inquiry*. New Haven/Londres: Yale University Press, 1991.
- SOWELL, Thomas. *Affirmative Actions around the word*. British Library Press, 2003.

UNITED STATES. U.S. Supreme Court. *DeFunis v. Odegaard*, 416 U.S. 312 (1974). Disponível em: <http://www.law.cornell.edu/search/site/DeFunis>. Acesso em: 03 nov. 2014.

_____. *Regents of Univ. of California v. Bakke*, 438 U.S. 265 (1978). Disponível em: <http://supreme.nolo.com/us/438/265/>. Acesso em: 03 nov. 2014.

_____. *Sweatt v. Painter*, 339 U.S. 629 (1950). Disponível em: <http://www.law.cornell.edu/supremecourt/text/339/629>. Acesso em: 03 nov. 2014.

Rawls entre Hobbes e Rousseau

*Walter Valdevino Oliveira Silva*¹

Introdução

Como indica o título, meu objetivo aqui é situar a teoria contratualista do filósofo americano John Rawls (1921-2002) em relação às teorias políticas do filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679) e do filósofo suíço Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).

Para tanto, me apoiarei principalmente na obra *Lectures on the History of Political Philosophy*,² que reúne parte do material que Rawls utilizou em seu curso de Filosofia Política Moderna, na Universidade de Harvard, entre meados de 1960 até sua aposentadoria, em 1995. O livro – que aborda, pela ordem, os principais aspectos políticos das obras de Thomas Hobbes, John Locke, David Hume, Jean-Jacques Rousseau, John Stuart Mill, Karl Marx, Henry Sidgwick e Joseph Butler – tem uma importância muito maior do que simplesmente satisfazer a curiosidade de especialistas sobre o conteúdo que Rawls ministrava em seus cursos.

As *Lectures on the History of Political Philosophy* vão muito além disso e têm dois grandes méritos. Primeiramente, o de mostrar como é possível expor as teorias de filósofos de tradições bastante distintas de forma clara e precisa, respeitando, como o próprio Rawls enfatiza, a obra e as ideias de cada um deles:

“In talking about these people I always tried to do two things especially. One thing was to pose their philosophical problems as they saw them, given what their understanding of the state of moral and political philosophy then was. So I tried to discern what they thought their main problems were. (...)

Another thing I tried to do was to present each writer’s thought in what I took to be its strongest form. (...) Yet I didn’t say, not intentionally anyway, what to my mind they should have

¹ *Walter Valdevino Oliveira Silva* (lattes.cnpq.br/1105208560294285) - Possui graduação em Filosofia pela UNICAMP (1999-2003), mestrado em Ética e Filosofia Política pela PUCRS (2003-2005) e doutorado em Ética e Filosofia pela PUCRS (2005-2009), com Estágio de Doutorando (bolsa CAPES) na École Normale Supérieure, Paris, França (2006-2007), e tese que obteve Menção Honrosa no Prêmio Capes de Tese Edição 2010. Foi bolsista CAPES-PNPD no Pós-Doutorado em Filosofia da PUCRS (2010-2011). É Professor Adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) - <http://cursos.ufrj.br/grad/filosofia>). É membro do corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ (PPGFIL-UFRRJ), na Linha de Pesquisa Subjetividade, Ética e Política (<http://cursos.ufrj.br/posgraduacao/ppgfil>) e membro do corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Mato Grosso (PPGF-UFMT), na Linha de Pesquisa Filosofia Social (<http://ppgf.ufmt.org>). É líder do Grupo de Pesquisa Contratualismo Moral e Político (CNPq) (<http://r1.ufrj.br/contratualismo>). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética e Filosofia Política, atuando principalmente nos seguintes temas: ética, democracia, liberalismo político, individualismo, teorias da justiça, liberdade de expressão, democracia deliberativa, filosofia do Direito e consequências da corrupção para a democracia.

² Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007.

said, but what they did say, supported by what I viewed as the most reasonable interpretation of their text. The text had to be known and respected, and the doctrine presented in its best form. Leaving aside the text seemed offensive, a kind of pretending. If I departed from it — no harm in that — I had to say so. Lecturing that way, I believed that a writer's views became stronger and more convincing, and would be for students a more worthy object of study.”³

Em segundo lugar, as *Lectures* contribuem para superar certa visão – também proveniente de leituras apressadas de Rawls – de que sua teoria da justiça como equidade, ao propor um mecanismo abstrato de reflexão sobre os princípios de justiça que deveriam estruturar sociedades democráticas, seria “tirada do nada”, não levando em conta valores comunitários e considerações históricas. Muito pelo contrário, em *Political Liberalism*,⁴ de 1993, Rawls situa historicamente a tradição política moderna, na qual está inserido:

“Turning to the modern period, three historical developments deeply influenced the nature of its moral and political philosophy. The first is the Reformation in the sixteenth century. It fragmented the religious unity of the Middle Ages and led to religious pluralism, with all its consequences for later centuries. This in turn fostered pluralisms of other kinds, which were a permanent feature of culture by the end of the eighteenth century. The second is the development of the modern state with its central administration, at first ruled by monarchs with enormous if not absolute powers. Or at least by monarchs who tried to be as absolute as they could, only granting a share in power to the aristocracy and the rising middle classes when they had to, or as suited their convenience. The third is the development of modern science beginning in the seventeenth century. By modern science I mean the development of astronomy with Copernicus and Kepler and Newtonian physics; and also, it must be stressed, the development of mathematical analysis (calculus) by Newton and Leibniz. Without analysis, the development of physics would not have been possible.”⁵

Feitas essas considerações mais específicas, enfatizo que a sugestão de comparar a leitura que Rawls faz de Hobbes com a que faz de Rousseau tem como objetivo tratar do tema mais amplo de como é possível haver consenso a respeito da própria existência de um procedimento contratualista em sociedades democráticas.

A escolha das *Lectures on the History of Political Philosophy* se dá justamente porque é com as aulas sobre filosofia política em Harvard que fica clara a relação da própria teoria rawlsiana da justiça como equidade com a tradição contratualista. Samuel Freeman, editor da obra, em sua apresentação, aponta isto:

³ Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. xiii.

⁴ Rawls, John. *Political Liberalism. The John Dewey Essays in Philosophy*, 4. New York: Columbia University Press, 1993.

⁵ Rawls, John. *Political Liberalism*, Introduction.

"One great benefit of these lectures is that they reveal how Rawls conceived of the history of the social contract tradition, and suggest how he saw his own work in relation to that of Locke, Rousseau, and Kant, and to some degree Hobbes as well."⁶

Além disso, Rawls, segundo Freeman, lia a obra do bispo Joseph Butler, um dos filósofos abordados nas *Lectures*, como aquele que teria melhor respondido a Hobbes:

"The five lectures on Butler were among Rawls's handwritten papers. These lectures were used in Rawls's course on the history of moral philosophy in the spring of 1982, when he also taught Kant and Hume. Rawls thought that Butler provided the major non-utilitarian response to Hobbes by an English philosopher. He also regarded Butler as among the major figures in modern moral philosophy. Among Rawls's handwritten notes to himself (not incorporated into the lectures themselves) is the following: "Important Points in Butler: (Hobbes and Butler, the two great sources of modern moral philosophy: Hobbes as posing the problem—the writer to refute. Butler supplied a deep answer to Hobbes)."⁷

Aqueles que conhecem razoavelmente bem *A Theory of Justice* (1971)⁸ já podem antecipar o que a referência a Hobbes, aqui, implica. Segundo a clássica formulação no prefácio da obra, Rawls afirma que "[w]hat I have attempted to do is to generalize and carry to a higher order of abstraction the traditional theory of the social contract as represented by Locke, Rousseau, and Kant."⁹

Mais adiante, já no Capítulo I, Rawls especifica que trabalhará com o "Locke's *Second Treatise of Government*, Rousseau's *The Social Contract*, and Kant's ethical works beginning with *The Foundation of the Metaphysics of Morals* as definitive of the contract tradition. For all of its greatness, Hobbes's *Leviathan* raises special problems."¹⁰

Hobbes, portanto, está fora da lista, não fazendo parte da tentativa de renovar a teoria do contrato social. Examinar e comentar as razões dessa escolha rawlsiana e os motivos desses "problemas especiais" que seriam suscitados caso a obra de Hobbes tivesse sido incluída na lista é o meu primeiro objetivo neste texto. O segundo é realizar alguns apontamentos sobre as razões pelas quais Rawls prefere tomar como modelo de sua teoria contratualista democrática a obra de Rousseau.

Como já disse, minha tentativa de fundo é fazer com que os tópicos discutidos aqui ultrapassem os limites de um debate meramente restrito a especialistas e intérpretes dessa área da filosofia (embora, infelizmente, certo conhecimento prévio das teorias dos autores abordados seja

⁶ Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. x.

⁷ Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. x.

⁸ Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

⁹ Rawls, John. *A Theory of Justice*, p. XVIII.

¹⁰ Rawls, John. *A Theory of Justice*, p. 10, nota 4.

necessário) e possam ser úteis para jogar um pouco de luz sobre alguns problemas contemporâneos das democracias liberais – fundamentadas teoricamente, goste-se ou não, na tradição contratualista.

Rawls *versus* Hobbes

Ao contrário do que se poderia imaginar, o que despertou meu interesse na relação entre Rawls e Hobbes não foram considerações a respeito do procedimento hipotético que Rawls utiliza para descrever em que condições as partes contratantes deveriam se encontrar para que houvesse um contrato social justo, ou seja, a conhecida *posição original*. Nela, essas partes contratantes teriam que escolher quais princípios de justiça estruturariam a sociedade em que iriam viver caso não soubessem nenhum detalhe específico sobre si mesmas: sexo, opção sexual, força, inteligência, crença religiosa, política ou filosófica, riqueza etc., configurando o que Rawls chama de *véu de ignorância*.

É frequente, portanto, a leitura de que o procedimento contratual hipotético de Rawls seria hobbesiano. Não creio que essa interpretação ofereça uma chave de leitura adequada da relação entre os dois filósofos. O que configura o momento contratual no estado de natureza descrito por Hobbes é justamente o fato de que se tem pleno conhecimento sobre qual é a ameaça – potencial ou de fato – que alguém mais forte ou mais inteligente, por exemplo, representa. Desigualdade e parcialidade, assim, são as condições que marcam o momento no qual o contrato social é estabelecido em Hobbes. Em Rousseau e Rawls, como se sabe, ocorre exatamente o contrário: não há contrato social justo sem igualdade e imparcialidade.

Assim, a razão que despertou meu interesse pela relação entre Rawls e Hobbes foi o que chamo de *pessimismo rawlsiano*. Isso pode parecer incoerente para um filósofo que afirma estar fazendo uma “utopia realista”. Por outro lado, minha leitura, como já sugerido, é a de que Rawls oscila entre um *pessimismo* que, dentro da tradição contratualista, tem paralelos com Hobbes e um *otimismo* utópico que remonta à tradição rousseauista.

Por *pessimismo rawlsiano* entendo especificamente trechos em que Rawls, na verdade, encara com ironia sua própria atividade filosófica, o que não é muito comum ao longo de suas obras. Um exemplo é a nota 42 do §35 de *Justice as Fairness* (“Grounds Falling under Publicity”/As razões relacionadas à publicidade), no qual Rawls comenta a importância do reconhecimento público, por parte dos cidadãos, dos princípios de justiça que estão em vigor em uma sociedade democrática. Para ele,

“citizens know its justification [justification of justice as fairness in its own terms] as fully as you and I do who are working out that view. Of course, that they will carry reflection so far is unlikely; still, the full justification is available in the public culture for them to consider if they wish.”

Ironicamente, Rawls acrescenta em nota: “[h]ere I entertain the fantasy that works like this restatement are known in the public culture.”¹¹

Por outro lado, essa visão irônica sobre os limites de sua própria filosofia convive com o que Rawls, nas *Lectures*, considera como o quarto papel da filosofia política:

“The fourth role is that of *probing the limits of practicable political possibility*. In this role, we view political philosophy as realistically utopian. Our hope for the future of our society rests on the belief that the social world allows at least a decent political order, so that a reasonably just, though not perfect, democratic regime is possible.”¹²

Em certo sentido, pode-se atribuir até mesmo aos três outros papéis da filosofia política listados por Rawls (papel prático, papel de orientação e papel de reconciliação) um certo caráter baseado igualmente em uma “utopia realista”. Nesse sentido, penso, Rawls é fiel à tradição de Jean-Jacques Rousseau.

Por que, então, iniciar suas *Lectures* justamente por Thomas Hobbes? Há três motivos. Primeiramente, porque, segundo Rawls, *Leviatã* seria “the greatest single work of political thought in the English language”,¹³ não no sentido de ser a obra que expressaria a verdade ou que daria a palavra final sobre como se dá a organização social, mas pelo seu estilo, abrangência e poder de análise. O segundo motivo é que, para Rawls, a teoria hobbesiana é “uma visão terrível sobre a sociedade que bem poderia ser verdadeira e que é uma possibilidade bastante aterradora” [“is a dreaded way of thinking about society which almost might be true and which is quite a frightening possibility.”]¹⁴ Quais as razões desse temor rawlsiano em relação a essa visão de sociedade que *quase* poderia ser verdadeira mas que, se o fosse, seria aterradora?

Essa recusa de Rawls em aceitar a visão hobbesiana de sociedade é ainda mais intrigante se considerarmos o terceiro motivo pelo qual ele escolhe iniciar suas *Lectures* comentando o *Leviatã*: Hobbes seria o grande representante da filosofia moral e política moderna. Nesse sentido, Rawls lê o filósofo inglês como alguém que está fazendo um “sistema moral secular”, ou seja, considerando que é possível manter o sistema teórico hobbesiano de pé mesmo desconsiderando

¹¹ Rawls, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 2001, p. 121.

¹² Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*, pp. 10-11.

¹³ Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. 23.

¹⁴ Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. 23.

seus pressupostos teológicos.¹⁵

Mais do que isso, seria essa própria possibilidade o motivo de Hobbes ter recebido tantas críticas dos autores ortodoxos de sua época,¹⁶ que o consideravam um defensor do ateísmo, do materialismo, do determinismo, de uma concepção individualista do Estado e da sociedade, do relativismo, do subjetivismo, do egoísmo e da falta de benevolência dos homens. Esse conjunto de posições (ou acusações, do ponto de vista dos ortodoxos) ia diretamente de encontro a crenças teístas, dualistas, de uma noção de sociedade como corporação ou comunidade e da moralidade como um conjunto de crenças imutáveis seguidas por pessoas benevolentes. Como se vê, nesse sentido, Hobbes estaria, de fato, realizando a ruptura moderna.

Afastados esses pressupostos teológicos, o que Hobbes estaria fazendo com sua descrição do estado de natureza – de modo que pode ser diretamente comparado à própria teoria de rawlsiana – seria, portanto, oferecer um conhecimento filosófico sobre a sociedade civil, para que fosse possível compreender as obrigações políticas e as razões pelas quais é preciso apoiar uma autoridade política. As considerações sobre o homem no estado de natureza, assim, são fundamentais para entender o surgimento da sociedade civil e a constituição do Soberano. Hobbes explicará como é coletivamente racional, dada a condição de guerra do estado de natureza, provocada pelos sentimentos de autopreservação e busca de interesses fundamentais, firmar o pacto e delegar o poder a um soberano:

“I think he meant to present a convincing philosophical argument to the conclusion that a *strong and effective Sovereign* — with *all* the powers Hobbes thinks a Sovereign should have — is the *only remedy* for the great evil of civil war which all persons must want to avoid as contrary to their fundamental interests. Hobbes wants to convince us that the existence of such a Sovereign provides the only way to civil peace and concord.”¹⁷

Evidentemente, há uma visão antropológica hobbesiana, que é justamente a que Rawls parece recusar e que ele lista como sendo “traços desestabilizadores da natureza humana”. Uma igualdade em dons naturais e faculdades do espírito, das quais fazem parte não só a própria inteligência para praticar o mal, mas também a prudência, fazem com que o temor e a insegurança sejam generalizados. Isso não quer dizer que todos podem desenvolver igualmente as mesmas habilidades, mas que é possível, por exemplo, que mais os mais fracos se unam para derrotar o mais forte através de outros meios que não a força física.

¹⁵ Rawls afirma adotar interpretação semelhante à de David Gauthier em *The Logic of Leviathan* e contrária à de A. E. Taylor (“The Ethical Doctrine of Hobbes”, *Philosophy* 53, 1938) e de Howard Warrander (*The Political Philosophy of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1957). Cf. Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. 40, nota 7.

¹⁶ Entre eles, Ralph Cudworth (1617-1688), Samuel Clarke (1675-1729), e o próprio Joseph Butler (1692-1752), abordado por Rawls na última conferência das *Lectures*.

¹⁷ Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*, pp. 33-34.

Note-se, então, que o estado de natureza não se caracteriza necessariamente por um estado de batalha ou luta, mas simplesmente pela disposição ou potencial latente para que isso ocorra. Rawls cita exemplos cruciais fornecidos por Hobbes: a mera observação da vida cotidiana mesmo em situações em que a sociedade civil já se encontra estabelecida, ou seja, mesmo sem nenhuma ameaça aparente, trancamos as portas ao dormir e fechamos os cofres dentro de nossas próprias casas, em uma desconfiança que abarca tanto possíveis invasores desconhecidos, quanto nossos próprios familiares.

Instaura-se a instabilidade, além disso, devido à flagrante incompatibilidade entre os desejos e necessidades humanas – que são ilimitados – e a escassez dos meios para satisfazê-los. Em outras palavras, deseja-se mais do que a natureza pode oferecer. Essa conjunção, portanto, torna os seres humanos “in several ways unfit for peaceable association in society”.¹⁸

Aqui, a oposição entre a visão hobbesiana e o que Rawls dirá em *Justice as Fairness* é total. Ao definir quais seriam as circunstâncias de justiça, Rawls afirma:

“We are to think of the circumstances of justice as reflecting the historical conditions under which modern democratic societies exist. These include what we may call the objective circumstances of moderate scarcity and the necessity of social cooperation for all to have a decent standard of life.”¹⁹

Mais do que não haver qualquer espécie de visão positiva sobre a cooperação social ou solidariedade natural em Hobbes, é posta em cheque a própria natureza da razão prática, tão cara ao processo decisório em Rawls. Para Hobbes, a razão prática é frágil e não consegue dar conta da conduta dos seres humanos quando postos em sociedade. O máximo que se pode alcançar é uma base *convencionalista*, ou seja,

“everyone must agree *who* is to decide what is for the common good and everyone must abide by this person’s judgments. There is no possibility of all freely recognizing by the exercise of reason what is right and wrong, or for the common good, and abiding by this knowledge. Social cooperation for the common good requires an effective Sovereign.”²⁰

Assim, por terem uma constituição psicológica predominantemente egocêntrica que busca sempre os meios para uma vida confortável, não faria sentido achar que os homens abririam mão da defesa de seus modos de pensar e agir e da proteção e promoção de si e de seus familiares e amigos (o egoísmo não é ilimitado, já que evidentemente temos afeição em relação

¹⁸ Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. 36.

¹⁹ Rawls, John. *Justice as Fairness*, p. 84.

²⁰ Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. 36.

aos nossos próximos). Dessa forma, não será nem a razão prática nem sentimentos de afeição que conseguirão manter qualquer tipo de coesão social:

“Politics is, of course, only part of human conduct; and Hobbes need not deny that we can be, and often are, benevolent, and that we are capable of the virtues of justice and fidelity, and so forth. His point is that one should not rely on these human capacities in an account of civil society and in the basis of social unity. That is, there are other fundamental interests upon which one ought, if one can, to base the unity of civil society. His view would then be that political institutions must be rooted in, and congenial to certain fundamental interests: **our interest first in preserving our life**, then **our interest in securing the good of those who are close to us** (what Hobbes calls “conjugal affection”), and finally, **our interest in acquiring the means of a commodious life** (*Leviathan*, p. 179).”²¹

Como conclusão a esses comentários sobre o modo pelo qual Rawls entende que Hobbes concebe a natureza humana como algo que necessariamente exigirá um poder soberano forte para garantir a paz social, cito o importante trecho em que Rawls novamente caracteriza o tese de Hobbes como “assustadora”:

“The significance of Hobbes’s argument lies in part in the fact that it rests on quite plausible assumptions about the normal conditions of human life. For example, again it does not assume that everyone is actually moved by pride and vainglory to seek dominion over others. That would be a questionable assumption. It would give his conclusion, but much too easily. **What makes his argument frightening and gives it significance and dramatic power** is that he thinks that normal, even quite nice, people can be put in this sort of situation, and it will degenerate into a state of war. You lose the significance of the view if you overemphasize the desire for power and domination. The *force* of Hobbes’s thesis, and why it is so *significant* an achievement (even though Hobbes does not frame it in such a careful and rigorous fashion), is that the premises rest solely on *normal* and more or less permanent circumstances of human life as they *quite plausibly* might be in a State of Nature. The point is: **we don’t have to be monsters to be in deep trouble.**”²²

Quais as razões, portanto, para a opção por Locke, Kant e Rousseau e não por Hobbes? Passo, então, aos comentários rawlsianos sobre a teoria política do filósofo genebrino.

Rawls e Rousseau

Embora, como vimos, Rawls explicitamente diga que Hobbes é o grande representante da filosofia moral e política moderna, seu interesse por Rousseau parece se dever ao papel verdadeiramente revolucionário do filósofo de Genebra. Enquanto Hobbes tinha como preocupação resolver o problema da guerra civil, Rousseau estava no turbilhão dos anos

²¹ Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. 46, grifos meus.

²² Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*, pp. 50-51, grifos meus.

anteriores à Revolução Francesa, em um contexto em que a velha ordem estabelecida estava sendo colocada em xeque.

Rawls, nas *Lectures*, comenta especificamente o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (*Segundo discurso*) e *O contrato social*, e insiste na interpretação de que o primeiro seria a visão “pessimista” e o segundo, a “otimista”. No *Segundo discurso*, Rousseau apresenta o mote pelo qual se tornou conhecido, ou seja, a ideia de que há uma bondade humana natural e que somente com o surgimento das instituições sociais ocorrerá a degradação e a corrupção humana. Como disse, o que Rousseau está fazendo é recusar claramente a ordem social em que se encontra, fundamentada na desigualdade, na diferença de classes e estamentos e na cultura aristocrática da frivolidade (daí sua crítica ao teatro de demais artes), tentando mostrar que não há qualquer espécie de fundamentação natural que justifique essa diferença entre os homens e que tudo não passa de construção social. Assumindo a interpretação mais ampla dessa tese rousseauista, temos o primeiro grande embate entre as visões de Hobbes e Rousseau. As consequências desse embate para a história das ideias, creio, caracteriza justamente os principais conflitos – teóricos e práticos – das democracias contemporâneas. Faço referência somente a dois dos incontáveis exemplos disso.

Primeiramente, esse conflito pode ser visto naquele que, de modo bastante claro, traçou as grandes linhas da diferença entre concepções políticas clássicas e modernas: Benjamin Constant (1767-1830), no clássico *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, de 1819.²³ Ao se colocar no campo dos defensores da liberdade dos modernos, Constant faz uma dura crítica a pensadores que, segundo ele, não compreenderam o jogo de perdas e ganhos instaurado a partir da adoção dessa “liberdade moderna” e que sugeriram um retorno à “liberdade dos antigos” na tentativa de superar certos paradoxos políticos. De forma bastante parecida com a interpretação feita por Alexis de Tocqueville (1805-1859)²⁴ sobre o advento irreversível da democracia moderna, Constante afirma:

“It follows from what I have just indicated that we can no longer enjoy the liberty of the ancients, which consisted in an active and constant participation in collective power. Our freedom must consist of peaceful enjoyment and private independence. The share which in antiquity ever;one held in national sovereignty was by no means an abstract presumption as it is in our own day. The will of each individual had real influence: the exercise of this will was a vivid and repeated pleasure. Consequently the ancients were ready to make many a sacrifice to preserve their political rights and their share in the administration of the state. Everybody, feeling with pride all that his suffrage was worth, found in this awareness of his personal importance a great compensation.”²⁶

²³ Constant, Benjamin. “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”. In: *Revista Filosofia Política*, nº 2, 1985.

²⁴ Tocqueville, Alexis de. *De la démocratie en Amérique, Souvenirs, l'Ancien Régime et la Révolution*. Paris: coll. *Bouquins*, Éditions Robert Laffont, 1986.

²⁶ Constant, Benjamin. “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”.

Trata-se, portanto, de uma forte crítica a visões nostálgicas que sugerem o retorno a um tipo de concepção política do antigos que, se adota no mundo moderno, pode levar à tirania. Constant volta-se nominalmente contra Rousseau e um de seus seguidores “menos eloquente, mas não menos austero; e mil vezes mais exagerado”, o abade de Mably (1709-1785):

“It is difficult not to regret the time when the faculties of man developed along an already trodden path, but in so wide a career, so strong in their own powers, with such a feeling of energy and dignity. Once we abandon ourselves to this regret, it is impossible not to wish to imitate what we regret. (...) But those men had derived several of their theories from the works of two philosophers who had themselves failed to recognize the changes brought by two thousand years in the dispositions of mankind. I shall perhaps at some point examine the system of the most illustrious of these philosophers, of Jean-Jacques Rousseau, and I shall show that, by transposing into our modern age an extent of social power, of collective sovereignty, which belonged to other centuries, this sublime genius, animated by the purest love of liberty, has nevertheless furnished deadly pretexts for more than one kind of tyranny.”²⁸

Filósofo da liberdade e da emancipação, Rousseau e seus seguidores são acusados por Constant de abrir caminho para visões tirânicas de sociedade. Esse aparente paradoxo pode ser expresso também por um segundo exemplo, que é o do cruzamento interpretativo feito pelo crítico literário Ian Watt, em *Myths of Modern Individualism – Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*.²⁹

Ao analisar o romance *Robinson Crusoe* (1719), de Daniel Defoe (1660-1731), Watt aponta Rousseau como um dos maiores divulgadores do mito de Crusoe. Rousseau teria lido Defoe três anos após a publicação da obra e faz referência a ela várias vezes em seus escritos, sendo que a principal encontra-se na “bíblia” da teoria pedagógica moderna, o *Emílio ou Da Educação* (1762). Aos catorze anos de idade, Emílio encontra-se na fase do processo educacional na qual lhe é permitido o acesso a um primeiro livro, que é justamente o romance *Robinson Crusoe*. Rousseau quer, com isso, mostrar que todos os outros livros seriam problemáticos porque tratariam de assuntos desconhecidos a um jovem e estariam, assim, já contaminados pelos vícios sociais (relações amorosas, sexo, enredos complexos, teorias filosóficas etc.).

Nasce, assim, o mito do “bom selvagem”. O fascínio de Rousseau por Crusoe é tão grande justamente porque, em sua interpretação,³⁰ ele seria a representação literária do homem no

²⁸ Constant, Benjamin. “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”.

²⁹ Watt, Ian. *Myths of Modern Individualism: Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*. Cambridge University Press, 1996.

³⁰ Interpretação bastante problemática, segundo Watt, já que Rousseau “adaptou” o livro para que ele pudesse servir a propósitos educacionais, retirando toda a parte anterior à chegada na ilha. Fica de fora, portanto, o fato de que o naufrágio do navio em que Crusoe se encontra ocorre depois que ele saiu do Brasil, a caminho da África, para realizar tráfico ilegal de escravos. Cf. Watt, Ian. *Mitos do individualismo moderno: Fausto, Dom Quixote, Dom Juan, Robinson Crusoe*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, pp. 180-1.

estado de natureza, do homem naturalmente bom: sozinho, aprendendo, por si só, a dominar a natureza e a garantir sua própria sobrevivência, livre de relações sociais e de trabalho que inevitavelmente acabarão em inveja, disputa, conflitos e desigualdades. Crusoe, assim, é uma espécie de pedra de toque:

“O melhor meio de nos livrarmos dos preconceitos, de organizar o nosso pensamento em sua verdadeira relação com as coisas, é nos vermos como se estivéssemos na situação de um homem isolado, e julgar tudo da maneira com ele poderia julgar, ou seja, conforma a utilidade das coisas para ele.”³¹

Ora, a comparação com o núcleo da teoria contratualista, aqui, é inevitável e estabelece o elo entre Rousseau e Rawls, abrindo espaço para evidentes comparações entre esse “homem isolado” de Rousseau e as partes contratantes submetidas ao *véu de ignorância* rawlsiano. Por que essa posição idealizada e hipotética de isolamento e eliminação das contingências sociais “assombra” a teoria política contratualista e expõe suas problemáticas entranhas antropológicas?

É justamente essa questão antropológica que parece constituir o pano de fundo da interpretação que Rawls faz de Rousseau. O filósofo americano empenha-se em mostrar que a transição que Rousseau faz entre o *Segundo discurso* e o *Contrato social* é “coerente e harmoniosa”.³² Posto de outra forma: como é possível garantir a coerência e harmonia entre um primeiro momento no qual o homem é visto como um ser naturalmente bom, mas corrompido pelas relações sociais, e o segundo momento de um contrato social idealizado no qual seria possível, sim, estabelecer uma sociedade não corrompida?

Para responder a isso, Rawls acompanha a interpretação³³ de que é preciso especificar de modo mais detalhado a distinção feita por Rousseau entre as duas faculdades humanas básicas, o *amour de soi* (amor natural a si), ligado a desejos básicos como comida, abrigo, sono, sexo, ou seja, àquilo que é necessário para garantir nosso bem-estar e a uma vida confortável, e o *amour-propre*, ligado àquilo que os outros pensam de nós e a nossa posição dentro do grupo social.

Para Rawls, seria preciso insistir na distinção entre um *amour-propre* natural ou apropriado, que “directs us to secure for ourselves equal standing along with others and a position among our associates in which we are accepted as having needs and aspirations which must be taken into account on the same basis as those of everyone else,”³⁴ e que é a expressão de nossa natureza

³¹ Rousseau, Jean-Jacques. *Émile, ou de l'éducation*. Paris: Garnier, 1939, pp. 211-2.

³² Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. 217.

³³ Compartilhada, entre outros, segundo Rawls, por Nicholas J. H. Dent em *Rousseau* (Oxford: Blackwell, 1988) e em *A Rousseau Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1992, pp. 33–36), Frederick Neuhouser (“Freedom, Dependence, and the General Will,” in *Philosophical Review*, July 1993, pp. 376f) e por Immanuel Kant, em *A religião nos limites da simples razão* (*Religion*: Bk. I, Sec. 1, Ak: VI:27).

³⁴ Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. 215.

social, e um *amour-propre* não natural ou pervertido, que gera a vaidade, a arrogância e o desejo de dominar outros homens.

É a existência desse *amour-propre* natural ou apropriado, expressão de nossa natureza social, portanto, o elemento fundamental que diferencia Rousseau de Hobbes. Se desprezarmos essa interpretação,

“Rousseau’s thought becomes all the more darkly pessimistic, and the kind of political society depicted in the *Social Contract* appears utterly utopian. The reason is that if *amour-propre* is not at first, as Kant says, a desire merely for equality, and if it is not ready, assured of that equality by society’s institutions, to grant in reciprocity the same equality to others, what psychological basis is there in human nature, as Rousseau conceives it, to make such a society possible? Reason and conscience alone? That is hardly sufficient. Rousseau’s overall scheme of thought becomes, indeed, unworkable. Lacking the wide view of *amour-propre* leads us to say foolish things about Rousseau, such as that he is a dazzling though confused and inconsistent writer. Don’t believe it.”³⁵

O trecho merece alguns comentários. Primeiramente, o uso da expressão “pensamento ainda mais sombrio e pessimista” para caracterizar o que Rousseau *não* quer dizer é bastante semelhante à expressão que Rawls utilizou para caracterizar justamente o que, em sua leitura, Hobbes fornece: “uma visão terrível sobre a sociedade que bem poderia ser verdadeira e que é uma possibilidade bastante aterradora” [“a dreaded way of thinking about society which almost might be true and which is quite a frightening possibility.”³⁶].

Em segundo lugar, a existência desse *amour-propre* natural que expressa nossa natureza social é o que permite Rousseau escapar de estar fazendo uma completa utopia em seu *Contrato social*. Como já disse, Rawls define sua própria filosofia política como uma “utopia realista”, sendo fiel, então, a Rousseau.

Por último, ao dizer que a razão e a consciência, sozinhas, seriam insuficientes para garantir uma sociedade com igualdade de tratamento entre os cidadãos, Rousseau se afasta da ideia de racionalidade hobbesiana, segundo a qual seria racional, tendo conhecimento das características psicológicas humanas, escolher um soberano com plenos poderes para garantir a ordem social.

Assim, para Rawls, Rousseau afirma que o homem é naturalmente bom por duas razões. Primeiramente, por oposição à ortodoxia cristã e à teoria agostiniana do pecado original segundo a qual, desde Adão e Eva até os dias de hoje, fica claro que o homem é essencialmente um pecador. É, entretanto, a segunda razão que nos interessa aqui: a recusa explícita, por parte de Rousseau, da teoria hobbesiana.

³⁵ Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. 217

³⁶ Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. 23.

Rawls está fazendo referência à conhecida acusação de Rousseau de que, ao descrever negativamente o homem no estado de natureza, Hobbes estaria, na verdade, descrevendo o último estágio da cultura, onde já estão presentes a metalurgia, a agricultura e a propriedade privada da terra, o que geraria exploração e desigualdade. Na visão de Rousseau, com esse tipo de leitura hobbesiana jamais seria possível sair de um estado de guerra e conceber um contrato social que permitiria a existência de um governo justo e estável, capaz de garantir a felicidade dos homens.

Conclusão

É bastante significativo, portanto, que Rawls faça referência à proposta de Rousseau usando uma expressão praticamente idêntica à que ele próprio utiliza em sua teoria da justiça como equidade: nas *Lectures*, Rawls afirma que, com Rousseau, estão abertas as “possibilities of a well-regulated society”.³⁷ Em *Justice as Fairness*, a expressão clássica é “the idea of a well-ordered society”.³⁸ Independentemente da expressão, os projetos de Rousseau e Rawls são praticamente idênticos:

“The matter at stake might be put this way: Suppose we assume (as Rousseau and the Enlightenment did) that human beings and their ends are the basic units of deliberation and action, as well as of responsibility (suitably understood), so that our deeds collectively are one of the main causes of historical and social change. Then to have a social theory is to have, among other things, a theory of these units of deliberation and action; and any such theory must attribute to them certain original principles which specify how they act given various social conditions.”³⁹

Nesse sentido, há uma razão histórica tanto para a teoria rousseauista quanto para a rawlsiana, que é o ideal iluminista de emancipação e autonomia. A ideia de pacto social visa justamente à superação da autoridade do pai, do mais forte ou do conquistador como fundamentos da ordem política. Sem o consentimento de pessoas “free and equal, and as reasonable and rational”⁴⁰ não é possível a instauração de uma ordem social estável e igualitária. Chega-se, assim, à ideia rousseauista de *vontade geral* (“*the general will*”, “*la volonté générale*”):

“Cada um de nós põe sua própria pessoa e todo o seu poder nas mãos de todos sob a direção suprema da vontade geral; assim como em um corpo, recebemos cada membro como parte indivisível do todo.” [“Each of us puts his person and all his power in common under the supreme direction of the general will; and in a body we receive each member as an indivisible part

³⁷ Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. 210.

³⁸ Rawls, John. *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 8.

³⁹ Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*, pp. 210-211.

⁴⁰ Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. 217.

of the whole”^{41]}

Essa vontade geral, para Rawls, se manifesta em leis e questões de justiça sobre os aspectos constitucionais fundamentais. Aqui, novamente, a inspiração de Rousseau em Rawls e sua *basic structure of society* é evidente: “basic structure of society - the main political and social institutions and the way they fit together as one scheme of cooperation”⁴²

Com essa leitura de Rousseau, Rawls inspira-se para desenvolver outras ideias fundamentais para a teoria da justiça como equidade. Sua crítica ao utilitarismo, aqui, apoia-se totalmente na visão de Rousseau de que a vontade geral é um bem comum que não pode ser definido em termos utilitários e nem estabelece condições para se alcançar a felicidade:

“Rousseau says that the maxim that the government “is allowed to sacrifice an innocent man for the safety of the multitude” is “one of the most execrable that tyranny ever invented, the most false that might be proposed, the most dangerous that might be accepted, and the most directly opposed to the fundamental laws of society.” He continues: “Rather than that one ought to perish for all, all have engaged their goods and their lives for the defense of each one among them, in order that private weakness always be protected by public force, and each member by the whole State.”⁴³

Espero, assim, ter indicado um viés de leitura que situa a interpretação que John Rawls faz de Thomas Hobbes e de Jean-Jacques Rousseau no núcleo de um dos mais interessantes conflitos - teórico, mas também prático - presentes nos regimes democráticos contemporâneos. Ao excluir Hobbes de sua renovação da teoria do contrato social devido à visão antropológica do filósofo inglês, Rawls o faz sem muita convicção, no modo condicional (“uma visão terrível sobre a sociedade que bem *poderia* ser verdadeira e que é uma *possibilidade* bastante aterradora”⁴⁴). Sua preferência por Rousseau, então, se dá no plano da justificação metodológica para sua teoria contratualista democrática. A questão que permanece para ser pensada, portanto, é até que ponto Hobbes está definitivamente posto de lado não só na teoria rawlsiana, mas na própria prática política das sociedades democráticas liberais.

⁴¹ Rousseau, Jean-Jacques. *On the Social Contract*, 1:6.9.

⁴² Rawls, John. *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 4.

⁴³ Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*, pp. 229-30. Rawls retira a citação de Rousseau de *On the Social Contract, with Geneva Manuscript and Political Economy*, p. 220.

⁴⁴ Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. 23, itálicos meus.



Agência Brasileira do ISBN
ISBN 978-85-68541-00-5

