

Justiça ou identidade? – Perspectivas comunitaristas sobre a *Teoria da Justiça*

Nesse trabalho se busca primeiramente tratar de algumas das principais concepções e axiomas filosóficos contidos nas concepções formuladas por John Rawls em sua obra *Teoria da Justiça* (1971) a partir de alguns comentadores como GARGARELLA (2008) e KYMLICKA (2006), para delimitar no que consistem alguns elementos centrais da teoria e a seguir dissertar a respeito de algumas críticas comunitaristas contempladas por SANDEL (2005), WALZER (2008) e TAYLOR (2000), além das respostas a essas críticas contidas em FORST (2010).

Se pensar a teoria liberal igualitária em paralelo com a teoria comunitarista é uma tarefa que pode depurar alguns conceitos de justiça e liberdade ao colocar à prova alguns axiomas da concepção kantiana de indivíduo e de autonomia. Em grande medida, a corrente comunitarista é herdeira de algumas concepções hegelianas como a *prioridade* dos laços comunitários em relação a obrigações universais e a realização dos indivíduos em sua comunidade (Gargarella, 2008, p.137).

A teoria da justiça de RAWLS (1971) pode ser caracterizado como uma teoria que rompe com o impasse entre intuicionismo e utilitarista que respectivamente caracterizavam os princípios morais, por um lado, como uma pluralidade de princípios éticos que estão constantemente em conflito (sem método ou regras de prioridades específicos) (Kymlicka, 2006, p. 63-66); por outro lado, a teoria utilitarista, se caracterizando como uma teoria (contra-intuitiva) de um indivíduo completamente sujeito aos seus apetites e necessidades.

No entanto, o autor elabora uma teoria que se distancia do contratualismo clássico, principalmente ao pensar uma *posição inicial de igualdade* em contraste com a concepção clássica de um estado de natureza onde as injustiças impostas pela própria natureza acabam por garantir um maior poder de barganha para aqueles que tem mais “talentos naturais, recursos iniciais ou simples força física” (*ibidem*, p. 78).

A posição original, tal como proposta por John Rawls, seria um momento de deliberação dos princípios de justiça por trás de um *véu de ignorância*, em que

ninguém conhece seu lugar na sociedade, sua posição de classe ou de *status* social, nem conhece sua fortuna na

distribuição dos bens e habilidades naturais (RAWLS, 1971, p. 12 *apud* Kymlicka, 2006)

O autor parte inclusive do fato de que as partes dessa posição original não conhecem suas *concepções de bem e propensões psicológicas especiais* para se projetar esse cenário de igualdade radical; sendo que dessa maneira as partes não poderiam pensar princípios de justiça que fossem favoráveis para si sem que esses fossem favoráveis para cada uma das partes.

A sua teoria está baseada no (1) princípio da liberdade, de que todos tem direito aos bens sociais primários “liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases do respeito de si mesmo” e no (2) princípio da igualdade, que declara dois enunciados: (a) todos devem ter direito igual ao “sistema total mais extenso de liberdades básicas compatíveis com um sistema de liberdade similar para todos” e (b) as “desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas” para o benefício daqueles que tem menos vantagens e “vinculadas a cargos e posições abertos a todos sob condições de igualdade de oportunidade equitativas” (Kymlicka, 2008, p.66-67).

A oportunidade é uma questão central na teoria pois garante que cada indivíduo busque seus próprios fins partindo de uma igualdade inicial que dê conta de favorecer mesmo aqueles que são mais desfavorecidos naturalmente (como um deficiente físico), no entanto Kymlicka (2008, p. 87) não é igualdade de oportunidade não é suficiente, como o autor trata:

(1) As desigualdades sociais são imerecidas e devem ser retificadas ou compensadas, mas as desigualdades naturais podem influenciar a distribuição em conformidade com a igualdade de oportunidade. Rawls afirma que as desigualdades naturais e sociais são igualmente imerecidas, de modo que (1) é "instável". Em vez disso, endossa: (2) As desigualdades sociais devem ser compensadas e as desigualdades naturais não devem influenciar a distribuição

Como as desigualdades naturais são imerecidas foram pensados por sistemas de compensação e seguridade como em leilões e esquema de seguro, sugerido por DWORKIN (1981, *apud* Kymlicka, 2008, p. 99-106). De fato, a questão central da teoria de Rawls é a igualdade de oportunidade mesmo que perpassa pela correção de injustiças naturais.

Segundo KYMLICKA (2008, p. 79) o véu da ignorância garante uma abstração dos contextos sociais que permite pensar uma posição onde a escolha de princípios seria

a mais justa e equitativa possível para cada uma das partes da sociedade. O véu “não é expressão de uma teoria da identidade pessoal. É um teste intuitivo de igualdade (...)”. Esse teste asseguraria o melhor dos ambientes para a partilha de bens primários sociais e a manutenção de bens primários naturais. E é aí que se insere o debate comunitário em defesa de uma outra concepção de justiça.

SANDEL (2010) critica o *projeto libertador* do liberalismo deontológico que propõe um ser independente (*eu-independente*) capaz de se afastar de seus *objetivos* para então verificá-los. Um sujeito capaz de se afastar de seus interesses e ligações, não se identificando pelos seus objetivos, mas podendo passá-los por revista, os aferindo e os revendo (Rawls, 1979, 1980 *apud* Sandel, 2010).

O autor se posiciona contrariamente a concepção de indivíduo idealizado pela teoria kantiana (como *eu-numénico*) que será o mesmo pensado por J. Rawls em sua concepção *posição original*, sendo que em ambos os casos há uma equivalência: trata-se de um indivíduo racional, livre e independente. Capaz de escolher seus próprios fins. Capaz de *escolher* o que é bom para si e *construir* o que é justo; não é um ser destituído de valores ou relações já que esses seriam fruto de suas escolhas (*ibidem*, p.232-233).

Se argumenta que esse seria um sujeito moralmente vazio, pois alguns elementos da teoria rawlsiana (como a concepção de posição original e o artifício de *véu da ignorância*) tratam os laços constitutivos desses indivíduos enquanto “acidentes”. O *princípio da diferença* (de que as desigualdades econômicas e sociais são permitidas somente se ocorrerem em prol dos indivíduos menos favorecidos na sociedade) não pode ser um princípio de justiça, pois supõe um direito anterior aos frutos do exercício desse sujeito, ao tornar os atributos dos indivíduos uma *loteria da natureza*. Isso negaria a independência desses indivíduos ao subordinar suas perspectivas de vida boa a “instituições estabelecidas com ‘objetivos sociais anteriores e independentes [aos desses indivíduos]’ (*ibidem*, p.234-235).

Como WALZER (2008, p. 212-215) chama a atenção, há uma distinção clara entre a ideologia liberal e a experiência comunal que está presente na visão de pessoa desde a teoria hobbesiana (no que se refere as “*amizades de mercado*”) que retira qualquer senso de vínculo social que não seja contratual em certa medida. Está presente uma ideia de *dissociação* e *separatismo* na ideologia liberal de pessoa, que coloca sim os indivíduos

como inventores de sua própria vida, porém sem critérios ou padrões comuns para guiar essa invenção.

Para WALZER (segundo Tavares, 2009) é impossível se tratar princípios de justiça sem levar em consideração as raízes históricas e culturais de cada indivíduo ou de cada comunidade, pois é justamente a comunidade que revela a justiça. Para Walzer, a pretensa universalidade dos direitos não advém de um conceito abstrato de ser humano, na verdade direitos estão calcados dentro de contextos específicos. Ao estarem protegidos por esse véu, os indivíduos são “privados de suas próprias personalidades, contingências históricas e concepções particulares acerca da vida digna”.

Tanto SANDEL (2005) quanto WALZER (2008) são autores liberais que tratam, cada um a sua maneira, da insuficiência dessa teoria em pensar a coesão social de associações ou como coloca-las como escolhas voluntárias individuais, já que por um lado é uma teoria que baseada em liberdades (também de romper laços ou vínculos sociais) e que projeta um indivíduo capaz de transcender seus próprios objetivos e fidelidades (lealdades).

WALZER (*idem*) vai tratar de quatro mobilidades presentes na teoria liberal que devem ser garantidas como direito individual: a mobilidade geográfica (possibilidade de migração), mobilidade social (ligada a possibilidade de se mudar de classe; da possibilidade de se ter uma renda, educação ou *status social* diferente daquele que tiveram seus pais), mobilidade conjugal (liberdade para que os indivíduos se casem ou se divorciem como bem entendem) e mobilidade política (liberdade de se escolher ideais ou interesses políticos).

Ao trazer a ideia das quatro mobilidades o autor reafirma o valor e a validade dessas liberdades, mas critica a ideia liberal de que as associações seriam puramente voluntárias e contratuais (*ibidem*, p. 224). A teoria liberal deontológica, ao pensar a posição original, retira do indivíduo sua identidade, em tese transformando os atributos desse *eu* em posses e não como parte constitutiva de quem é ao pensar sujeitos morais anteriores a quesitos como classe, religião, etnicidade e *status*.

Como mostra FORST (2010) as concepções entre comunitarismo e liberalismo diferem quanto a indivíduo que tratam, se por um lado o comunitarismo trata da intersubjetividade das pessoas, o liberalismo rawlsiano trata de uma teoria moral deontológica, isso é, que trata do justo como princípio fundante.

O indivíduo tratado pelo comunitarismo, até mesmo nas concepções de sujeito ampliado como propõe SANDEL (1982, p.179-180 apud Forst, *idem*), podem ser lidos como sujeitos constituídos quase unilateralmente pela sua comunidade, sendo a comunidade responsável por constituir identidades e autocompreensão apesar de haver espaço para reflexão distanciadora e a revisão das identidades dadas pela comunidade.

Os indivíduos não escolhem sua identidade, eles a encontram, e do mesmo modo suas obrigações normativas diante da comunidade não são escolhidas por eles e estão para além do que as normas abstratas da justiça exigem. (Sandel, 1982, p.179)

SANDEL (*idem*) propõe, no entanto, que há uma diferenciação entre o *eu* e sua situação de “*estar incorporado*” em uma comunidade. A comunidade determina somente em certa medida a identidade do sujeito, ele também seria um participante na constituição de sua identidade. Portanto há espaço para reflexão distanciadora e a revisão das identidades dadas pela comunidade.

Segundo FORST (2010), há uma contradição nesse pensamento: Por um lado fala que a reflexão só é possível no interior de uma identidade constituída intersubjetivamente como um distanciamento “precário” já que o distanciamento é sempre muito difícil. Por outro lado, diz que seria possível uma introspecção subjetiva, isso é, sermos observadores de nós mesmos. A identidade comunitária não é simplesmente constitutiva, mas deve ser assumido e defendido conscientemente. A teoria de autonomia ética de sandel é insuficiente pois não mostra como faz sentido o discurso sobre “minha” identidade e a responsabilidade pelas decisões vitais das pessoas situadas”; o autor se pergunta se “tradições familiares, relações de gênero, autocompreensões religiosas (...) [e] tradições nacionais” estariam para além da crítica normativa.

FORST (*idem*) trata novamente da dificuldade de Sandel quanto ao problema do processo de autorreflexão do indivíduo. Como é possível a crítica de uma comunidade por um eu com uma identidade formada por essa comunidade? As obrigações que o sujeito tem com a comunidade pertencem a sua identidade, “não podem ser feridas sem a perda do eu e exigem mais do que o cumprimento de normas recíprocas da justiça” (Sandel, 1982). Falta em Sandel a discussão de como a crítica poderia ser feita as comunidades; se caberia a crítica segundo padrões de justiça. O autor se pergunta se “tradições familiares, relações de gênero, autocompreensões religiosas (...) [e] tradições nacionais” estão para além da crítica normativa.

Para FORST (2010), Michael Sandel parece não se colocar o problema que na sociedade moderna nos sujeitos podem assumir e cumprir diferentes papéis sociais que poderiam entrar em conflito uns com os outros. Se deixa em aberto como se forma a identidade de uma pessoa que se sente pertencente a diferentes comunidades (familiar, religiosa, política) com valores que são por vezes conflitantes entre si. Uma crítica que pode ser aplicada também a possibilidade de antagonismo de identidades ou conflito de valores entre identidades *subjacentes* (Walzer, 2008, p.225).

Sandel não questiona o conceito de “pessoa moral”, o cerne da discussão da Teoria da Justiça, porém critica a noção de “eu” como parte de uma *posição original*. Rawls argumenta que os princípios de justiça estão vinculados a uma noção de ponto de vista arquimediano (visão do todo a partir de um lugar fixo), em que os sujeitos seriam partes racionais sob condições morais (véu da ignorância) (Forst, 2010, p. 34).

FORST (*idem*) argumenta que a pessoa moral rawlsiana é um conceito “político e não metafísico”. Rawls não precisou decidir-se sobre uma teoria da identidade pessoal já que a teoria pretende referir-se aos fundamentos da identidade político-jurídica. Isso caracteriza a esse sujeito como portadora de certas concepções de bem e direitos iguais, capaz de perseguir objetivos próprios e eventualmente revisá-los. Caracteriza-se como sujeito que faz determinadas reivindicações legais em favor de seus interesses e assume responsabilidade por seus fins. Esse é um sujeito de direito, isso é, uma pessoa com status Legal, portadora de direitos subjetivos. A teoria de Sandel falha ao não destacar uma distinção presente na teoria de Rawls entre comunidade política e comunidade ética. Na primeira, tratamos de um sujeito de direitos integrados normativamente por meio de uma concepção política e pública da justiça. As comunidades éticas, por sua vez, estão vinculadas de diversas maneiras à identidade do sujeito e se integram por meio de diferentes concepções de bem.

TAYLOR (2000, p. 204) traz algumas pistas para se pensar uma ideia ontológica e política das relações entre comunidades e identidades (e entre particularismos e cosmopolitismo). O autor vai tratar da ideia de patriotismo nas sociedades modernas e antigas como uma maneira de revelar como o sentimento de pertença e os objetivos de bem-comum das sociedades antigas estavam caracterizados como ações coletivas que asseguravam a sua liberdade (em oposição ao despotismo) e mediavam a solidariedade e o vínculo dessas comunidades.

Já a ontologia moderna é muito mais atomista em relação a essa, as sociedades modernas perdem os vínculos de solidariedade com a coletividade e instrumentalizam a república para o bem coletivo desde que esteja de acordo com seus objetivos individuais. O liberalismo (procedimental) pensa que não é dever do público pensar concepções de vida boa já que essa decisão cabe as individualidades (*ibidem*, p. 210). No entanto, a identificação patriótica seria um sentimento de pertença dos cidadãos para com a sua república que destoa da visão liberal em que as noções de bem são individuais “sem uma concepção comumente mantida aceita pela própria sociedade”.

O autor defende que o patriotismo (que pode ser entendida como uma identidade) segue sendo um valor importante na defesa de uma república, pois simplesmente objetivos individuais são insuficientes para justificar a defesa de uma república ou nação de qualquer ameaça externa. O liberalismo foca nas particularidades e assim acaba tornando-se uma doutrina demasiadamente ególatra, que muitas vezes não busca conexão entre as liberdades individuais e a dimensão social de pertencimento do indivíduo.

TAYLOR (*idem*) defende em alguma medida uma república com instituições democráticas garantidoras de liberdade e dignidade que deve ter seus fundamentos na partilha de uma história e valores comuns é o que caracteriza princípios, obrigações, responsabilidades ou deveres. A política de países democráticos pode pender entre a cultura *política definitiva* centrada em *instituições livres* e políticas que darão ênfase a defesa e promoção de uma *cultura nacional* que em alguns casos poderiam constranger alguns direitos individuais.

O que os autores comunitaristas de maneira geral colocam em debate é a noção de que normas éticas efetivas necessitam estar calcadas em um conjunto de vínculos, lealdades e afiliações (como parentesco, cultura, amizade, nacionalidade ou etnicidade). São céticos quanto a concepção de uma ética universal e imparcial, todos os padrões éticos e entendimentos de justiça devem ser inerentemente locais e parciais (Bird, 2006).

Considerações finais

John Rawls estabelece um novo paradigma que rompe com o impasse entre utilitaristas e intuicionistas propondo uma teoria política com princípios éticos robustos que perpassam o princípio da igualdade e da liberdade estabelecendo critérios que poderiam ser amplamente aceitos por todos os seres humanos como fundamentos para uma sociedade mais justa.

A crítica comunitaristas recai principalmente sobre as concepções de indivíduo moral e ética universal contidos na teoria rawlsiana. A viabilidade do projeto perpassa diferentes esferas de debate, mas parece representar uma clara cisão entre a concepção liberal e comunitarista de indivíduo tanto em sentido metafísico quanto político, se observarmos autores como TAYLOR (2000).

O debate se enriquece com os comunitarista por iluminar a importante questão da diversidade cultural e a possibilidade de perspectivas morais específicas a qual a teoria normativa deve se atentar. Teorias abrangentes e universalizantes tem um papel intelectual importante, no entanto é preciso relativizar outros contextos sociais e suas histórias específicas. As ideias de formulação da justiça devem respeitar particularismos históricos, porém o relativismo histórico não deve se tornar um “escudo para flagrantes violações dos direitos humanos” (Tavares, 2009). Em uma concepção comunitarista os direitos não podem ser pensados como naturais ou mesmo universalizados por se tratar de conceitos compartilhados socialmente que tem seus significados deliberados no interior de uma comunidade política específica no interior de uma cultura distinta e herdeira de uma história própria.

Referências

BIRD, Colin. Economic justice. In: An introduction to political philosophy. Cambridge University Press: United Kingdom, 2006.

FORST, Rainer. Contextos da justiça. Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Boitempo: São Paulo, 2010.

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

KYMLICKA, Will. A igualdade liberal. In: Filosofia Política Contemporânea. Martins Fontes: São Paulo, 2006.

RAWLS, John. Uma teoria da justiça. Martins Fontes: São Paulo, 2011.

SANDEL, Michael. Liberalismo e os limites da justiça. Fundação Gulbenkian: Lisboa, 2005.

TAYLOR, Charles. Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. Argumentos filosóficos. Loyola: São Paulo, 2000.

TAVARES, Felipe Cavaliere. Thick And Thin: A Teoria Da Justiça De Michael Walzer. In: Anais do XVIII Congresso Nacional do CONPEDI. Fundação Boiteux: Maringá,

2009. Disponível em: http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/anais/maringa/Maringa_integra.pdf >. Acesso em: 21 jun. 2019.

WALZER, Michael. A crítica comunitarista do liberalismo. In: Política e Paixão - rumo a um liberalismo mais igualitário. Martins Fontes: São Paulo, 2008.