

Indivíduo, igualdade e liberdade: por uma justiça “pós-liberal”

Igor Suzano Machado*

Resumo

O presente estudo perscruta os desdobramentos da teoria política contemporânea acerca do tema da justiça, buscando fundamentar o clamor por uma justiça “pós-liberal”, isto é, que vá além das teorias de justiça liberais sem, no entanto, deixar de lhes prestar tributo naquilo que elas possuem de mais persuasivo: o respeito ao indivíduo e sua dignidade. Para tanto, o trabalho começa salientando os limites de uma ordem liberal enquanto ordem justa. Em seguida, busca o tipo de composição sociológica corriqueira que demandaria à justiça, necessariamente, a assunção de algumas das premissas liberais. Depois disso, com base em típicas preocupações sociológicas, parte para uma nova linha de críticas ao liberalismo, apresentando, por fim, de forma bastante sumária, a direção em que, a meu ver, as ideias de alguns dos autores mais influentes do liberalismo atual devem ser superadas para a configuração de uma sociedade em que a justiça encontre maior efetividade.

Palavras-chave: Justiça, liberalismo, igualdade, dignidade.

* Igor Suzano Machado é doutor em Sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ), com período de estudos no departamento de Governo da Universidade de Essex, Reino Unido. Realiza pesquisas na área de Sociologia, Direito e Política, colaborando regularmente como pesquisador do Centro de Estudos Direito e Sociedade (CEDES), laboratório da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Acrescentar alguma publicação recente.

Abstract

Individual, equality and freedom: for a “post-liberal” justice

This article investigates the development of contemporary political theory studies on Justice, trying to justify a claim for a “post-liberal” justice, i.e. a justice parameter that goes beyond liberal theories of justice, without abandoning what is their more persuasive feature: the protection of individual and its dignity. To achieve its objectives, the work begins emphasizing the limits of a liberal order as a fair order. Then it searches the sociological composition that requires, necessarily, the assumption of some liberal ideas as justice presuppositions. After that, based on typical sociological concerns, the study highlights a new line of critics of liberalism and then, finally, it presents, briefly, the direction in which, in my view, the ideas of some of the most influential contemporary liberal authors must be overcome for the configuration of a society in which justice finds greater effectiveness.

Keywords: Justice, liberalism, equality, dignity.

1. Introdução

Com a publicação de *Uma teoria da justiça*, de John Rawls (2002), a questão da justiça foi lançada ao centro da teoria política do final do século XX e início do século XXI. Pode-se considerar que, nesse sentido, o livro de Rawls apresenta um marco na teoria política e que muito do que se produziu na disciplina desde então é caracterizado por um diálogo com Rawls, seja seguindo a trilha de suas ideias, seja questionando sua teoria.

Buscando formalizar uma teoria normativa de justiça liberal, baseada na noção de liberdades iguais, Rawls conseguiu seguidores e adversários que, em ambos os lados, de apoio ou crítica, variam entre pontos quase extremos do espectro político. Isso talvez se explique pela ambiguidade de seu segundo princípio de justiça, o “princípio da diferença”, que assegura apenas as desigualdades que geram benefícios máximos para os mais carentes. De acordo com Perry Anderson:

A enorme ambiguidade da teoria da justiça rawlsiana está precisamente nesse ponto. Seria o princípio da diferença uma convocação para uma redistribuição de renda quase socialista – uma vez que, conforme uma leitura, parte tão pequena das gritantes disparidades que nos envolvem contribui para o bem estar dos pobres? Ou seria ele, conforme outra leitura, apenas uma defesa sensata da operação normal do capitalismo – cujo crescimento constante de produtividade, que aumentou os padrões gerais de vida, exige exatamente as estruturas de incentivo, testadas e julgadas pela experiência, que temos hoje? Para entender completamente a profundidade da indeterminação no âmago da construção de Rawls, basta notar que ela é aplaudida no extremo da esquerda por John Roemer, e no outro por Friedrich Von Hayek à direita, cada um deles afirmando que sua própria mensagem coincide com a de Rawls (Anderson, 2002, p. 348).

Não obstante, conforme foi dito anteriormente, o campo dos críticos de Rawls é igualmente diversificado. Por um lado, Rawls foi atacado por liberais mais radicais, que o acusaram de privilegiar demasiadamente a igualdade em detrimento da liberdade. Por outro – para fazer uso de um reducionismo filosófico, talvez um tanto quanto grosseiro, mas que hodiernamente tem sido utilizado de forma corriqueira para resumir o debate teórico da teoria política contemporânea¹ –, há aqueles que, entre Kant e Hegel, escolheram o último para atacar o kantismo das formulações rawlsianas, exigindo possivelmente mais igualdade em detrimento da exacerbação das liberdades individuais contida em *Uma teoria da justiça*.² São estes últimos, comunitaristas e multiculturalistas que questionam os fundamentos kantianos do pensamento liberal e, em consequência, do pensamento de Rawls, negando a validade do sujeito individual transcendentalizado em que se baseiam. Contra esse sujeito transcendental, tais autores argumentam a favor de uma ordem cultural societária como única fonte possível de valores capazes de fundamentar a justiça.

Todavia, apesar dos pontos de partida filosóficos distintos, na construção final de seus argumentos, os responsáveis pela crítica hegeliana a Rawls acabam por apresentar um quadro de referência normativa caracteristicamente liberal, mesmo que dentro de um liberalismo comunitariamente fundamentado. É nesse sentido, por exemplo, que Philip Selznick, fala a respeito de um “liberalismo comunitário”, usando fundamentos comunitários não para uma rejeição “por atacado” do liberalismo, mas para uma reconstrução de suas teorias e diretrizes políticas. Segundo ele, os ideais de igualdade, liberdade e racionalidade, característicos do liberalismo “clássico” dos séculos dezoito e dezenove, que são os verdadeiros pontos de partida do pensamento liberal, tiveram, cada um deles, uma contribuição capital para o progresso social e o bem-estar moral, isto é, tiveram uma contribuição central para a “causa da humanidade” (Selznick, 1998, p. 3-4), e não podem ser assim tão facilmente descartados. Segundo o autor, seriam “poucos entre nós que gostariam de abandonar, ou mesmo refrear, tais elementos do espírito liberal” (*ibidem*, p. 6).

O sentimento é compartilhado por Norbert Bellah, em sua defesa de um “comunitarismo democrático”, que, segundo ele, deve ser baseado na valorização do caráter sagrado do indivíduo, que é comum à maioria das grandes religiões e filosofias do mundo, e não apenas ao liberalismo. Qualquer fator, argumenta ele, que possa oprimir indivíduos ou impedir o seu livre desenvolvimento, será contrário, não só às premissas liberais, mas também a um comunitarismo democrático, tal como ele o caracteriza (Bellah, 1998, p. 18).

É também nesses termos que Thomas A. Spragens Jr reconhece no libertarismo,³ e não no liberalismo, o verdadeiro contraponto às doutrinas comunitárias. Segundo ele,

não há nada de iliberal ou antiliberal nas diretrizes e ideais do comunitarismo. Em vez disso, ele [o comunitarismo] representa uma tentativa de recuperar uma dimensão válida e importante da teoria liberal que distorções libertárias têm posto de lado. [...] Não é necessário substituir textos liberais por tratados coletivistas, socialistas, ou reacionários para encontrar interesse pela comunidade, pela participação, pela virtude cívica e pela legitimidade de um empreendimento comum. Esses interesses estão bem representados nos trabalhos de Locke, Mill, Madison e, até mesmo, de Adam Smith. O liberalismo, no que tem de melhor, nunca se torne vítima da simplificação individualista promulgada pelos libertários. Isso é reconhecido pelo que Reinhold Niebur nos lembrou há algumas décadas: “a comunidade requer liberdade tanto quanto o indivíduo; e o indivíduo requer a comunidade mais do que o pensamento burguês compreendeu”. (Spragens Jr, 1998, p. 39-40)

Do lado do multiculturalismo, observa-se o mesmo tipo de argumentação na defesa que Kymlicka faz de um “multiculturalismo liberal”, em que o multiculturalismo é

entendido como um conceito que é tanto guiado como constrangido pelo compromisso fundacional com princípios de liberdade individual e igualdade. E tal multiculturalismo liberal, como era de se esperar, aparece como mais fácil de ser adotado onde a democracia liberal já está estabilizada, onde o Estado de direito e os direitos humanos são bem protegidos. Nos países onde, prossegue o autor, esses fundamentos básicos da democracia liberal não estão presentes e consolidados, de que, segundo Kymlicka (2007, p. 150-1), é exemplo a América Latina e, em especial, a Guatemala, algum nível de democratização e liberalização será necessário antes que faça sentido a implementação completa desse aludido multiculturalismo (*ibidem*, p. 8).

O que parece transparecer nas referências acima é um “constrangimento”, ou uma enorme “timidez”, quando da possibilidade de se questionar certos dogmas liberais já consagrados; certo temor em relativizar o valor de determinadas instituições e com isso soar politicamente incorreto, ou capaz de legitimar condutas há muito condenadas como “bárbaras” ou “despóticas”.

Esse tipo de comportamento, acanhado em face das doutrinas liberais, ao mesmo tempo que sedento por uma crítica aos fundamentos do liberalismo, traz à tona questões de duas ordens. Primeiramente, por que, para tornar uma sociedade mais justa, seria tão importante questionar as premissas do pensamento liberal e não simplesmente seguir, por exemplo, as ideias de Rawls? E, em segundo lugar, por que questionar num nível mais profundo as premissas liberais parece nos aproximar muito mais da injustiça do que da justiça, mesmo que ordens políticas caracteristicamente liberais, nos dias de hoje, não tenham contribuído para fazer as sociedades que regem parecerem mais justas?

Obviamente, as duas linhas de questões explicitadas acima demandam respostas de uma ordem de complexidade inalcançável em apenas poucas páginas. São questões capazes de mobilizar numerosos autores e correntes teóricas da filosofia e das ciências sociais e, ainda assim, oferecerem respostas insatisfatórias. O objetivo do presente estudo é apresentar apenas alguns modestos passos nas trilhas das respostas a essas perguntas, tentando lançar lampejos sobre as brumas que cobrem essas trilhas que, apesar de tudo, são os únicos caminhos capazes de levar a uma teoria de justiça “pós-liberal”, isto é, uma teoria de justiça que vá além do liberalismo, sem abandonar aquilo que o permitiu conquistar tantas mentes e corações até hoje.

Para tanto, o trabalho que se segue começará pela primeira linha de questões, salientando os limites de uma ordem liberal enquanto ordem justa. Em seguida, buscará nas vias de um “protagonismo dos fatos”⁴ o tipo de composição sociológica corriqueira que demandaria à justiça, necessariamente, a assunção de algumas das premissas liberais. Depois disso, partirá para uma nova linha de críticas ao liberalismo, com base em típicas preocupações sociológicas, para, por fim, apresentar, de forma bastante sumária, a direção em que, a meu ver, as ideias de alguns dos autores mais influentes do liberalismo atual devem ser superadas para a configuração de uma sociedade em que a justiça encontre maior índice de efetivação.

2. O que é a justiça?

Questionar a justiça liberal implica, antes de tudo, ter sob clareza o que é aqui considerado como justiça. A meu ver, pode-se dizer que a justiça é um tipo de discurso⁵ em que, para determinadas entidades, é fixado um nível de igualdade para que possam exercer sua liberdade. Trata-se de um enunciado formal que, imagino eu, dê conta de abranger uma grande pluralidade de teorias do que é justo, às quais determinadas ordens sociais podem ser comparadas e, dentro dessa comparação, determinadas situações podem ser consideradas injustas ao não refletirem exatamente o conteúdo dessas teorias.

Mas para se tratar de uma verdadeira teoria da justiça, um discurso precisa de algo mais do que simplesmente preencher substantivamente os requisitos desse enunciado formal: é necessário que ele preencha tais requisitos nessa exata ordem e permita sua reflexividade. Isto é, uma teoria do que é justo precisa fixar primeiramente “a quem” ela se destina, depois o nível de igualdade entre estes a quem se destina, para depois oferecer qualquer recomendação a respeito da liberdade desses a que se destina, desde que essa liberdade seja suficiente para a revisão dos requisitos anteriores.

Com isso, tem-se que uma teoria da justiça possui como requisito um “quem” plural (exemplos: nações, seres-vivos, sere- humanos, sere- humanos adultos, sere- humanos adultos do sexo masculino etc.), tem como objeto uma “igualdade” entre esses “quem” (exemplos: igualdade perante a lei, igualdade de recursos, igualdade material, igualdade de renda etc.) e tem como objetivo a liberdade desses “quem”, necessariamente limitada pelo requisito de igualdade definido de forma anterior, mas necessariamente capaz de permitir a revisão desse mesmo requisito (por exemplo, transformando a exigência da mera igualdade perante a lei em igualdade de recursos, ou vice-versa) assim como do requisito primeiro, que fala sobre os destinatários da igualdade (por exemplo, ampliando a igualdade perante a lei a outros grupos étnicos, ou restringindo-a a determinadas formas de vida, faixas-etárias ou nações amigas).

O conceito de justiça aqui formalizado, portanto, almeja o *status* de categoria capaz de abranger concepções de justiça das mais diversas. É relativista para ser sociologicamente útil. E assim se apresenta para que a justiça seja compreendida como um discurso. O objetivo é tratar como teorias de justiça possíveis, noções de justo que tenham se insinuado nos mais variados contextos culturais, diversificados no espaço e no tempo, sendo esse tempo capaz de envolver também, dentro dos limites do possível, o futuro. Sendo assim, poderia ser uma teoria de justiça um discurso que estabelecesse a necessidade de igualdade perante a lei para que homens brancos entre 20 e 60 anos exerçam sua liberdade, assim como poderia ser uma teoria de justiça um discurso que estabelecesse a necessidade de igualdade da inviolabilidade da vida de qualquer ser senciente, para que estes usufruíssem da liberdade que a natureza lhes deu.

Mesmo assim, o conceito proposto apresenta delimitações: não é qualquer discurso que pode ser considerado uma teoria do que é justo. Além de preencher os três “campos” aludidos, é necessário que eles sejam preenchidos na ordem proposta. E disto decorre que

uma teoria da justiça tem com centro gravitacional a questão da igualdade. Sendo seu primeiro requisito uma escolha, em última instância, arbitrária, e sendo seu objetivo e necessidade de reflexividade condicionados em absoluto pela questão da igualdade, temos que esta é sua questão principal. Nem tão livre quanto a escolha das entidades a que a justiça se destina, nem tão subalterna quanto a liberdade dessas entidades, dela resultante, a igualdade passa, assim, a ser o foco de qualquer teoria do que é justo.

Conforme salienta Amartya Sen,

[...] as principais teorias éticas do ordenamento social compartilham, todas, uma aprovação da igualdade em termos de *alguma* variável focal, ainda que as variáveis selecionadas frequentemente difiram bastante entre uma e outra teoria. [...] Existe uma razão para este “igualitarismo” aparentemente onipresente. A plausibilidade ética dificilmente é obtida a menos que se dê, a toda pessoa, igual consideração em algum espaço importante numa teoria particular. Embora possa ser demasiado ambicioso sustentar (como alguns o fizeram) que isso é uma necessidade lógica, ou uma simples parte da disciplina da linguagem moral, é difícil ver como uma teoria ética pode ter uma plausibilidade social geral sem que estenda igual consideração a todos em *algum* nível (Sen, 2001, p. 31-3). [...] Uma teoria pode aceitar – na verdade, exigir – a desigualdade em termos de muitas variáveis, mas ao defender essas desigualdades seria difícil escapar da necessidade de relacioná-las, em última instância, com a igual consideração por todos de algum modo adequadamente substantivo. Talvez essa característica se relacione com a exigência de que o raciocínio ético, especialmente sobre ordenamentos sociais, tenha de ser, em algum sentido, acreditável ao ponto de vista dos outros – potencialmente *todos* os outros. A pergunta “por que este sistema?” tem de ser respondida como se fosse para todos os participantes desse sistema (*ibidem*, p.48-9).

E, ao ensinamento de Sen, podem ser adicionadas as palavras de Ronald Dworkin, segundo o qual

Nenhum governo é legítimo a menos que demonstre igual consideração pelo destino de todos os cidadãos sobre os quais afirme seu domínio e aos quais reivindique fidelidade. A consideração igualitária é a virtude soberana da comunidade política – sem ela o governo não passa de tirania – e, quando as riquezas da nação são distribuídas de maneira muito desigual, como são as riquezas de nações muito

prósperas, então sua igual consideração é suspeita, pois a distribuição das riquezas é produto de uma ordem jurídica: a riqueza do cidadão depende muito das leis promulgadas em sua comunidade – não só as leis que governam a propriedade, o roubo, os contratos e os delitos, mas suas leis de previdência social, fiscais, de direitos políticos, de regulamentação ambiental e de praticamente tudo o mais. Quando o governo promulga ou mantém um conjunto de tais leis e não outro, não é apenas previsível que a vida de alguns cidadãos piore devido a essa escolha, mas também, em algum grau considerável, quais serão esses cidadãos. Nas democracias prósperas, é previsível, sempre que o governo restringe os programas de previdência social, ou se recusa a ampliá-los, que tal decisão deteriore a vida dos pobres. Devemos estar preparados para explicar aos que sofrem dessa maneira por que foram, não obstante, tratados com a igual consideração que lhes é devida. (Dworkin, 2005, p. IX-X)

A isso, Dworkin adita a conclusão de que

[...] se a igual consideração é pré-requisito da legitimidade política – um pré-requisito como o direito de uma maioria impor suas leis contra aqueles que as consideram insensatas ou mesmo injustas – não podemos deixar de lado a questão relativa àquilo que a igual consideração requer. Seria suficiente a comunidade garantir um nível mínimo de nutrição, alojamento e cuidados médicos para todos e, então, não se interessar por saber se alguns cidadãos possuem muito mais riquezas do que outros? Devemos perguntar: esta política atenderia à demanda por igual consideração para aqueles que continuam sem poder nem mesmo sonhar com a vida que alguns de seus concidadãos têm como certa? (*ibidem*, p. XI)

Como deixa transparecer o final da citação acima, o principal problema do liberalismo – mesmo em versões mais igualitaristas como a de Rawls – é que a atenção que dá à questão da liberdade pode vir a fazê-lo atropelar a principal questão concernente a uma teoria da justiça: a igualdade. Mesmo que suas principais teorias de justiça sejam, de fato, teorias de justiça, pois, de uma forma ou de outra, acabam sujeitando o exercício da liberdade a algum nível de igualdade – em geral uma igualdade formal perante a lei – para preservarem ao máximo a liberdade, elas dão à igualdade contornos, por sua vez, excessivamente restritos. O nível de igualdade exigido pelas doutrinas liberais acab, pelo contato íntimo existente entre as esferas da vida em que a igualdade pode ser exigida, não conseguindo se consolidar numa dessas esferas por sua inaptidão para lidar com as demais. A

respeito, por exemplo, da relação entre o liberalismo e a *isonomia* (igualdade perante a lei), a *isogoria* (igualdade de condições de participação na vida pública) e a *isomoiria* (igualdade de condições de participação na riqueza), José Eisenberg é categórico ao afirmar que:

O liberalismo político, onde e quando reinou durante os últimos dois séculos, fracassou em produzir todas as três. Quanto à primeira, ele nunca foi capaz de produzir a efetiva inclusão de todos como cidadãos dotados de direitos civis e a tolerância mútua exigida em qualquer sociedade complexa e plural. Quanto à segunda, até onde a franquia política foi efetivamente universalizada, a apatia sempre rondou como espectro e, diante do suposto preceito liberal de que o voto é um direito, não um dever, quase sempre atingiu principalmente os menos favorecidos destas sociedades. Por fim, é quase desnecessário apontar para o evidente fracasso do liberalismo em universalizar as condições econômicas necessárias ao pleno exercício da cidadania política. (Eisenberg, 2003, p. 203)

Por conta disto, não obstante a força de teorias liberais de justiça como a de Rawls, a necessidade de se pensar uma teoria de justiça “pós-liberal” advém não tanto da não justiça dessas teorias mesmas – não questiono que sejam verdadeiramente teorias do justo – mas, sim, da injustiça de sociedades regradas por seus ditames. Isto é, o nível de igualdade exigido por uma teoria de justiça liberal costuma ser um que não permite sua própria consolidação: muitas das sociedades liberais parecem não atingir o nível mínimo de igualdade liberal exatamente por limitar a igualdade apenas a esse nível mínimo. Por exemplo, instituindo como parâmetro de igualdade a igualdade de participação política, mas excluindo enquanto injusta qualquer busca de igualdade material, uma sociedade pode ver frustrada a própria igualdade de participação política devido a um nível de desigualdade material capaz de excluir da arena política grupos mais necessitados.

Se é assim, por que não se formular uma teoria de justiça alheia às prescrições liberais? Por que não instituir, enquanto entidades que desfrutariam da justiça, não os sujeitos particularizados do liberalismo, mas sim grupos humanos mais amplos? Por que não exigir, em prejuízo da liberdade, uma igualdade material entre todas essas entidades? Por que não simplesmente ignorar a dimensão da liberdade, se ela é apenas a terceira e residual dimensão relevante da justiça?

A resposta liberal que nega tais possibilidades tende a encontrar fundamento na inviolabilidade da dignidade de um sujeito transcendental kantiano, particularizado e autônomo. Mas seria possível defender o liberalismo sem esse tipo de fundamentação metafísica? É possível a quem abra mão da metafísica kantiana, ainda assim defender postulados liberais? Acredito que sim e este é o ponto a ser discutido a partir de agora.

3. A justiça e o indivíduo

O primeiro campo que precisa ser preenchido por um discurso que almeje o *status* de teoria da justiça é o que se refere às entidades às quais os ditames da teoria aplicar-se-ão. No entanto, trata-se de um campo, em geral, pouco discutido, ou até mesmo presumido dentro desses discursos. Um dos sintomas da supremacia liberal reside em essa presunção recair sobre seres humanos, já, ou, ainda, vivos, particularizados em individualidades dotadas de autonomia. Mas esta resposta à questão de quais são as entidades que devem ser tratadas como iguais em alguma medida por uma teoria de justiça não é assim tão óbvia. Aliás, isolada de uma metafísica como a da filosofia de Kant ou de Descartes, ela pode até não fazer sentido nenhum. E abundam exemplos de situações em que a autonomia dos indivíduos foi absolutamente secundarizada em prol de entidades mais amplas como famílias, tribos, divindades, classes e nações. Por que então da tendência atual de considerar injustas a utilização dessas entidades mais amplas como destinatárias da normatividade advinda de uma teoria da justiça?

Conforme foi dito, uma resposta fácil para esta questão é fazer apelo a um discurso sobre a natureza em que sua unidade elementar é um ser humano autônomo e capaz de conhecimento que, portanto, deve ser tomado como a principal referência na ordenação dessa natureza mesma. Mas para quem se recusa a aceitar esse tipo de metafísica, ainda assim seria possível basear uma teoria da justiça no típico indivíduo autônomo característico das concepções liberais?

Minha resposta é que isto não é apenas é possível, como também é necessário, se a fundamentação alternativa que for buscada for do tipo comunitário, materialista e com os olhos abertos para o “protagonismo dos fatos”. Isto é, mais do que a metafísica, o empirismo exige a proteção desse indivíduo. Resumidamente falando, você pode não concordar com as ideias de Descartes ou Kant, mas deve reconhecer que tais ideias tiveram um impacto marcante no mundo dos fatos, ou, ao menos, foram marcadamente impactadas por esse mesmo mundo.

Para fundamentar de forma comunitária e materialista a importância do indivíduo autônomo liberal, tomo, de início, as reflexões de Marcel Mauss, partindo de uma declaração absolutamente cética em face da mais comum justificação das teses liberais, a liberdade enquanto possibilidade de escolha:

A noção de liberdade – possibilidade de escolha – não aparece imediatamente na história. Só se esclarece com o desenvolvimento do direito e da noção de responsabilidade civil e criminal; é estranha às primeiras fases do direito romano. [...] Mas há mais, e é decididamente em data muito recente que a noção é elaborada, na patrística, na dogmática, no cristianismo essencialmente, após o aparecimento do predestinacionismo e da noção do pecado original e, sobretudo, após o aparecimento da consciência individual da pessoa metafísica.

[...] É ao desenvolvimento da noção do indivíduo, como sujeito do direito, da moral e da religião, que se vincula a noção de liberdade propriamente dita. (Mauss, 2005, p. 375)

Assim, tanto a liberdade, quanto o indivíduo, elementos básicos de qualquer argumentação liberal, em sendo aceita a hipótese aventada por Mauss, são categorias que, em vez de afetas à noção de humanidade, enquanto entidade que ultrapassa a história, são localizáveis no espaço e no tempo. A teorização de Mauss a respeito do desenvolvimento da noção de pessoa e de “eu” mostra como esse desenvolvimento encontra estágios diversos em paisagens culturais diversas, ressaltando a importância, para nossa noção atual, do direito romano, da moral estoica, do cristianismo, do renascimento e da filosofia de Descartes e Kant. A *categoria do Eu*, portanto, “longe de ser a ideia primordial, inata, claramente instituída desde Adão no mais fundo de nosso ser”, na verdade, continuaria “até quase nosso tempo, lentamente a edificar-se, a clarificar-se, a identificar-se com o conhecimento de si, com a consciência psicológica” (Mauss, 2007, p. 367-97). Nas palavras do autor:

De uma simples mascarada à máscara; de um personagem a uma pessoa, a um nome, a um indivíduo; deste a uma forma fundamental do pensamento e da ação; foi assim que o percurso se realizou. Quem sabe quais serão ainda os progressos do Entendimento sobre esse ponto? Que luzes projetarão sobre esses recentes problemas a psicologia e a sociologia, já avançadas, mas que devem se desenvolver ainda mais? Quem pode mesmo dizer que essa “categoria”, que todos aqui acreditamos estabelecida, será sempre reconhecida como tal? Ela só se formou para nós, entre nós. Mesmo sua força moral – o caráter sagrado da pessoa humana – é questionada não apenas por todo um Oriente que jamais chegou às nossas ciências, mas até mesmo em países onde esse princípio foi encontrado. (*ibidem*, p. 397)

Mas aceitar a proposição de Mauss não tem qualquer relação com desvalorizar a noção de liberdade, pelo simples fato de se tratar de uma noção recente, e não de um fundamento atemporal da humanidade. É o próprio autor quem afasta este tipo de conclusão, ao deixar claro que

Uma categoria do pensamento não é menos verdadeira pelo fato de ter aparecido mais tardiamente na história. Muito pelo contrário. Não estaríamos muito longe de pensar, como Hegel e Hamelin, que as ideias mais fundamentais em geral são as últimas a serem descobertas, aquelas em cuja explicação o espírito levou mais tempo. (Mauss, 2005, p. 375)

E o caminho que segue a reflexão de Mauss não é muito diferente do que segue a de Jürgen Habermas, ao procurar fundamentos para seu pensamento pós-metafísico, ao menos em sua dimensão histórica mais vertical, sendo que Habermas acrescenta a ela uma dimensão mais horizontal dos processos de individuação via socialização, por meio da utilização que faz das ideias do psicólogo social George Herbert Mead.

Resumidamente, podemos dizer, seguindo Habermas, nas palavras de José Eisenberg, que

A combinação da virada linguística e da prioridade da fenomenologia resulta em um novo conceito de racionalidade que retira da razão o aspecto transcendental atribuído pelo modelo kantiano. No lugar de uma razão a-histórica, fundada nas faculdades inerentes à mente humana, surge um conceito de razão situada e concreta, imersa nas práticas concretas dos homens em que ela se manifesta: na ação social e na interação linguística. A noção de razão situada é, portanto, uma resposta à ideia metafísica de razão transcendental. Ela implica uma historização e individuação do sujeito transcendental, movimentos realizados pelas ciências do simbólico e da cultura. Por um lado, este é um movimento heideggeriano com o conceito de *Dasein* (ser-no-mundo). Mas o problema deste movimento é que a razão situada dele derivada dissolve o mundo em uma pluralidade de mônadas individuais constituintes do (seu) mundo particular, não permitindo compreender como um mundo intersubjetivo é constituído. Coube a G. H. Mead e seu modelo de individuação via socialização produzir, na opinião de Habermas, a solução adequada para a suplantação do conceito de razão transcendental pelo conceito de razão situada (Eisenberg, 2003, p. 33).

Habermas vê em Mead o mérito de destacar que “a individuação não é representada como a autorrealização solitária e livre do sujeito que age de forma espontânea, mas como processo mediado pela linguagem da socialização e da constituição simultânea de uma história de vida consciente de si própria”. Logo, “a identidade de indivíduos socializados constitui-se, simultaneamente, no *medium* do entendimento linguístico com outros e no médium do entendimento intrassubjetivo e biográfico consigo mesmo” de forma que a individualidade constitui-se “em condições de reconhecimento intersubjetivo e de um autoentendimento mediado a nível intersubjetivo” (Habermas, 2004, p. 192).

Na psicologia de Mead, portanto, Habermas vê “esboçada a única tentativa com perspectivas de êxito para reproduzir no plano conceitual o pleno teor significante da individuação”, pois

Mead associa a diferenciação da estrutura dos papéis à formação da consciência e ao desenvolvimento da autonomia de indivíduos que são socializados em condições crescentemente diferenciadas. Tal como a individuação, em Hegel, depende de progressiva subjetivação do espírito, assim ela depende, em Mead, da interiorização das instâncias controladoras do comportamento que, por assim dizer, migram do exterior para o interior. À medida que, no processo da sua socialização, o sujeito em crescimento começa por assimilar o que as pessoas de referência esperam dele para, a seguir, com o recurso a abstrações, generalizar e integrar as expectativas múltiplas, mesmo contraditórias, constitui-se um centro interior de auto-orientação de um comportamento pelo qual o respectivo autor é capaz de responder individualmente. Tal instância da consciência significa [aqui Habermas passa a citar Mead] “um grau de individuação que exige uma emancipação de papéis, uma distância em relação a expectativas que outros alimentam, quando desempenhamos esses papéis. Tal emancipação e individuação ocorrem quando, no decurso da história da nossa vida, surgem expectativas que entram em conflito umas com as outras. A individuação do si-mesmo resulta do número, do alcance e da variedade das ações autônomas de que tomamos a iniciativa e correspondem a expectativas normativas. É aí que se concretiza a capacidade de tomar decisões suscetíveis de serem imputadas ao indivíduo” (Habermas, 2004, p.191-2)

Logo, à marcha triunfante do liberalismo enquanto pensamento político, acompanha uma outra marcha que a reforça e é por ela reforçada: a marcha da individuação. Seja no percurso historicamente vertical, teorizado por Mauss, seja na continuidade horizontal desse percurso, apropriada por Habermas de Mead, o que se observa é a concretização e estabilização da categoria do indivíduo, a ponto de torná-la, mesmo que não fundante da realidade social, fundamental dentro dessa mesma realidade. Por conta disso, onde quer que um grupo social humano não tenha atingido esse grau de individuação, teremos uma sociedade livre para decidir sobre a justiça indiferentemente de qualquer individualidade. Contudo, onde, pelo contrário, essa marcha de individuação tiver atingido níveis mais intensos, o indivíduo será uma realidade que precisa ser garantida e levada em consideração, sendo qualquer teoria de justiça aplicável ao grupo tributária de uma noção de indivíduo ao menos próxima dessa noção nas teorias liberais.

Ou seja, num contexto de individuação extrema, terá melhor ressonância na sociedade a que se aplica uma teoria da justiça que considere como as entidades que requisita, seres humanos individuados e autônomos, sendo que, para garantir essa própria entidade a que se aplica, deve, quando da teorização sobre o nível de igualdade entre essas entidades,

não deixar tais individuações humanas serem destruídas em prol de entidades mais amplas como uma classe social ou uma nação, ou desnaturalizadas por uma restrição extrema de suas escolhas e movimentos. As lições de como manter íntegro o “sujeito individuado”, portanto, devem ser as lições do liberalismo para qualquer justiça “pós-liberal”.

5. Individuação e individualismo

Todavia, não apenas para a proteção de individualidades tem servido o liberalismo. Além de à *individuação*, ele tem servido a um fenômeno correlato, uma espécie de individuação degenerada, incapaz de ter o mesmo tipo de fundamentação societária, por ser lesivo à própria comunidade. Trata-se da *individualização*⁶ que, indo além de simplesmente diferenciar os membros da comunidade em entidades autônomas, enfraquece os laços comunitários entre eles e atua de forma corrosiva sobre o tecido social, gerando indivíduos atomizados. Nesse ponto, estamos diante do *individualismo*, preocupação corrente entre estudiosos da sociedade, tratado sempre como uma patologia social da pior espécie.

Na sociologia clássica foi Durkheim quem explicitou com mais clareza a questão. Diante das transformações sociais que observava, ele diagnosticou os riscos de atomização derivados das diferenciações sociais em curso. Mas também vislumbrou que a solidariedade social ainda seria possível, mesmo que em outros moldes. E, por conta disso, trouxe à tona a solidariedade orgânica – derivada da interdependência das partes diferenciadas – para suprir a falta de uma solidariedade outrora mecânica – derivada de uma maior homogeneidade social. Com base nesses conceitos, vendo na desagregação social, na falta de solidariedade entre os membros de uma comunidade, fator causador de anomias como altos índices de criminalidade, Durkheim procurou formas de recomposição dessa solidariedade, encontrando, por exemplo, nas corporações de ofício, instituições sociais que poderiam atuar de forma decisiva nessa recomposição (Durkheim, 2008).

É essa mesma agenda de pesquisa que, cerca de século mais tarde, Robert Castel retoma em sua análise das metamorfoses da questão social – que seria exatamente a questão da manutenção da sociabilidade, mesmo em contextos de exclusão e extrema individuação. A “questão social” a que o autor se refere, portanto, diz respeito a “uma aporia fundamental sobre a qual uma sociedade experimenta o enigma de sua coesão e tenta conjurar o risco de sua fratura”. Trata-se do desafio, posto a qualquer sociedade, de existir como um conjunto ligado por relações de interdependência (Castel, 1998, p. 30). Descrevendo o próprio trabalho, Castel destaca que as noções que tenta trabalhar, a desconversão social, o individualismo negativo, a vulnerabilidade de massa, a desvantagem, a invalidação social, a desfiliação etc. ganham sentido no quadro de uma problemática da integração, ou da anomia, sendo uma reflexão sobre as condições da coesão social a partir da análise de situações de dissociação (*ibidem*, p. 23).

Ao ressaltar a influência perversa para a coesão social do individualismo negativo, isto é, o individualismo decorrente não da supervalorização do subjetivo, mas da falta de referências no coletivo, Castel encontra a argumentação tecida até aqui em torno dos

problemas para a solidariedade societária acarretados pelo que chamei de individualização, diferenciada da individuação. A consequência disso é uma crítica contundente dos pressupostos liberais, devido à sua incapacidade para lidar com a questão social, o que o obriga a apelar ao Estado como ator privilegiado para tanto.

Uma política social sem Estado é possível, diz Castel: o liberalismo inventou-a (*ibidem*, p. 278). A assistência podia não ser mais uma questão de direito, mas uma questão moral, fora da regulamentação estatal e da legislação. Não se deveria legislar sobre os costumes e a esfera de regulação do direito deveria cair sobre relações de igualdade entre sujeitos, tal qual o modelo do contrato, e não sobre relações de desigualdade, tal qual as situações de assistência: a caridade, se era possível, não podia o ser na forma da caridade legal (*ibidem*, p. 302-304). A política social preconizada é, portanto, não a da responsabilidade do governo, mas a da responsabilidade dos cidadãos esclarecidos, isto é, das classes superiores, que deveriam assumir voluntariamente o exercício da proteção das classes populares (*ibidem*, p. 314), incluindo, entre esses cidadãos esclarecidos, os próprios empregadores, que deveriam ser responsáveis pelos seus empregados.

Contudo, as construções de uma política sem Estado ameaçam levar a um impasse. Conforme assevera Castel:

De essência moral, seu sucesso se baseia, em última análise, na adesão do povo aos valores que lhe são propostos/impostos. Mas, à medida que se estrutura, o mundo operário elabora seus próprios modos de organização e seus próprios programas que não podem senão entrar em conflito com essas concepções baseadas na negação do outro. O discurso da paz social prepara, assim, as condições da luta de classes que quer esconjurar. Através de sua recusa em fazer do Estado um parceiro implicado no jogo social, deixa face a face, sem mediações, dominantes e dominados. Desde então, a relação de forças realmente poderia inverter-se, e aqueles que nada têm a perder poderiam decidir ganhar tudo. Quem poderá impedi-los disso? O Estado, sem dúvida. Mas um Estado liberal está reduzido ao papel de policial que intervém de fora para reprimir as turbulências populares – como em junho de 1848 ou quando da Comuna de Paris –, sem poder agir sobre suas causas nem preveni-las. Exatamente em nome da paz social, seria necessário que o Estado fosse dotado de novas funções para controlar esse antagonismo destruidor. (*Ibidem*, p. 344)

A desagregação social é um problema para uma teoria da justiça, mesmo que ela seja baseada em indivíduos autônomos. E isso não unicamente pelo fato de estes indivíduos autônomos possuírem fundamento no coletivo, conforme foi dito anteriormente, mas

também por conta de um dos requisitos de um discurso que almeje versar sobre o justo que, até agora, foi citado sem mais explicações: o requisito da reflexividade.

A reflexividade está diretamente relacionada a momentos de crítica. Conforme asseveram Luc Boltanski e Laurent Thévenot, uma das características de um momento crítico é a sua reflexividade. Pessoas, envolvidas em relações ordinárias, que estão fazendo coisas conjuntamente – por exemplo, na política, ou no trabalho – e que precisam coordenar suas ações, percebem que há algo de errado acontecendo; que eles não podem continuar; que algo precisa mudar (Boltanski e Thévenot, 1999, p. 359). Esse é um momento crítico, tal qual caracterizado pelos autores, e sua reflexividade reside na sua possibilidade de transformação, utilizando elementos presentes nesse mesmo contexto.

Para se manter a coerência, é preciso tratar uma teoria da justiça como um discurso reflexivo, pois é sabido que tais teorias se transformam ao longo do tempo, como a própria teoria de Rawls demonstra claramente. Há situações que exigem de um discurso sobre o justo que ele se transforme para que possa continuar a fazer jus à sociedade a que se aplica. Como essas situações demandam, conforme foi visto, uma fonte de mudanças presente no próprio contexto, e como uma mudança implica elementos novos, que, portanto, não fazem parte do que é modificado, chegamos à conclusão de que tais mudanças advêm de presenças outras naquele contexto, diferentes das do discurso a ser modificado. Isto é, a reflexividade exige uma confluência de discursos e uma circulação de pessoas e objetos portadores ou capazes de conectar esses discursos, que somente a sociabilidade e alguma dose de liberdade são capazes de proporcionar.

Portanto, o efeito lesivo do individualismo para uma teoria de justiça é a sua faceta corrosiva da sociabilidade, que, conseqüentemente, é igualmente corrosiva para a reflexividade, conforme visto, essencial a uma teoria do que é justo. Logo, se uma teoria de justiça que leva em consideração o processo de individuação deve assimilar as lições liberais de como preservar a autonomia do sujeito individuado, ela também precisa, igualmente, ter um cuidado dobrado para não permitir que essa individuação degenerem em individualismo.

E, para isso, as teorias liberais têm oferecido poucas dicas valiosas ao focarem a liberdade em detrimento da igualdade e os direitos das pessoas em detrimento de seus deveres. Pelo contrário, o panorama traçado pelas doutrinas liberais para sua própria justificação, em que a sociedade deriva de indivíduos e não o contrário, tende mais a favorecer processos de individualização do que a contê-los. Portanto, uma teoria de justiça que busque ser reflexiva e não autodestrutiva, precisa dar a devida atenção ao “pós” de seu projeto “pós-liberal”, buscando, além do liberalismo, as ferramentas capazes de conter um movimento individualizante latente em processos de individuação.

5. Nozick, Rawls, Honneth e Habermas: caminhos e descaminhos em direção a uma justiça pós-liberal

Das correntes liberais em voga atualmente, a menos capaz de oferecer resistência

a processos de individualização e de encontrar fundamentos fora de uma metafísica de sujeito transcendental me parece ser a corrente libertária, ou, para que não seja confundida com correntes anarquistas comunistas de outrora, ultraliberal, de que é exemplo o pensamento de Robert Nozick (cf. Nozick, 1991). Se, por exemplo, Castel levanta como possível contraponto ao individualismo a assunção da função social pelo Estado, Nozick anula tal possibilidade em sua exigência de um Estado mínimo. Se em Rawls, um princípio de justiça redistributiva poderia atenuar a tensão desagregadora de uma sociedade desigual, no ultraliberalismo a impossibilidade de qualquer política redistributiva solapa igualmente tal possibilidade.

Não obstante, se um liberalismo como o de Rawls pode encontrar mais facilmente fundamento apenas num processo de individuação por socialização – e pode, assim, adequar-se a uma maior pluralidade de realidades sociais, mesmo quando abre mão de uma fundamentação metafísica – um liberalismo como o de Nozick, se procura fundamento em bases comunitárias, em detrimento da metafísica, torna-se incoerente em várias situações em que a liberdade individual é menos tolhida pelo Estado do que por particulares, cuja gritante superioridade na estrutura social garante meios de coerção mais plenos do que os de um Estado frágil. É o caso, por exemplo, do Brasil, onde são realidades fundantes de sua configuração social contemporânea instituições como o latifúndio e a escravidão, em que o constrangimento das liberdades individuais partia de outros particulares, fazendo com que autores como Oliveira Vianna (ver Vianna, 1952) defendessem, com base na empiria, o uso do aparelho estatal como forma de difusão e consolidação dessas liberdades.

Sendo assim, teorias liberais mais igualitaristas, como a do próprio Rawls, apresentam-se como pontos de partida mais adequados a uma teoria de justiça “pós-liberal” do que um ultraliberalismo nos moldes propostos por Nozick, que tende apenas a ampliar os riscos do individualismo atomizante e de uma desigualdade capaz de evitar a consecução de qualquer teoria de justiça. O princípio distributivo de justiça de Rawls, interpretado numa chave redistributiva, por exemplo, pode ser um ponto de partida interessante para uma teoria de justiça em que a igualdade seja teorizada em moldes menos formais e mais materiais.

Mas, definitivamente, não parece ter sido esse o intuito de Rawls, tal qual demonstram os esclarecimentos que ele prestou a *Uma teoria de justiça*, em obras subsequentes como *Justiça como equidade: uma reformulação*. Esclarecendo a natureza política e liberal dos objetivos de sua teoria de justiça, ele diz que

Tomar a estrutura básica como objeto primário nos permite ver a justiça distributiva como um caso de justiça procedimental pura de fundo: quando todos seguem as regras publicamente reconhecidas de cooperação, a distribuição específica que daí resulta é aceita como justa, seja qual for. Isso nos permite tomar distância das gigantes-

cas complexidades das inumeráveis transações da vida diária e nos dispensa de ter de acompanhar as mudanças de posição relativa de indivíduos específicos. A sociedade é um esquema permanente de cooperação equitativa ao longo do tempo sem nenhum começo ou fim determinado que seja relevante para a justiça política. Os princípios de justiça especificam a forma de justiça de fundo independente de condições históricas particulares. (Rawls, 2003, p.77)

Logo, mergulhar no tema da redistribuição como possibilidade capaz de conter a desagregação social e permitir a efetivação de igualdades outras como a igualdade perante a lei, precisa levar para além, não apenas dos ultraliberais, mas também do próprio Rawls. Contudo, tocar o tema da redistribuição, hoje em dia, insere qualquer estudo num outro debate importante, cujo destaque se deve em grande parte à obra de Axel Honneth: trata-se da distinção e, conseqüentemente, escolha axiológica, entre, de um lado, a redistribuição e, de outro, o reconhecimento. E, nesse ponto do trabalho, não me parece ser possível se esquivar desse debate.

Axel Honneth é considerado o principal herdeiro intelectual da teoria crítica que teve início com a obra dos primeiros pensadores da Escola de Frankfurt⁷ e encontrou em Habermas um de seus momentos mais fecundos. Todavia, por mais importantes que sejam os questionamentos levantados por Honneth, não acho justo considerá-lo um herdeiro da teoria crítica, já que, ainda mais do que Habermas, ele é um entusiasta da democracia liberal contemporânea. Suas críticas à sociedade de seu tempo não possuem o caráter globalizante das de Adorno e Horkheimer, ou mesmo as de Habermas: trata-se na verdade de críticas pontuais que visam a fazer com que cada vez mais pessoas possam usufruir das benesses e possibilidades trazidas pelo capitalismo, liberalismo e democracia dos nossos dias. É o que parece ficar claro quando ele estabelece, resumidamente, “porque a infraestrutura moral das sociedades capitalista-liberais modernas pode ser tomada como ponto de partida legítimo para uma ética política”. Segundo ele,

Se a integração social ocorre estabelecendo relações de reconhecimento por meio das quais sujeitos são confirmados em diferentes aspectos de sua personalidade e assim tornam-se membros da sociedade, então a qualidade moral dessa integração social pode aumentar por meio do crescimento tanto das partes “reconhecidas” da personalidade quanto por meio da inclusão individual – ou seja, por meio de individualização ou da inclusão. Logo, parece justificado entender a ruptura das linhas inimigas em direção à ordem capitalista-liberal moderna como um progresso moral, já que sua diferenciação das três esferas de reconhecimento do amor, da igualdade legal e do princípio da autorrealização avançou conjuntamente ao aumento

das possibilidades sociais para individualização, assim como da elevação na inclusão social. (Honneth, 2003, p. 185)

Honneth, portanto, pode ser considerado um teórico liberal, cuja importância reside em contrapor aos clássicos anseios de redistribuição material, anseios, a seu ver, mais importantes, relacionados ao reconhecimento pela sociedade, da dignidade de opções de vida até então tratadas como comportamentos desviantes ou patológicos. Mais do que isso, insiste ele também que não se tratam de dois tipos diferentes de clamores de mesmo nível, mas sim que os anseios de redistribuição não seriam mais do que um tipo específico de reconhecimento (*ibidem*, p. 113).

Todavia, não obstante a importância de se ressaltar os problemas ocasionados pelo não reconhecimento social de determinadas formas de vida e de se assumir que tais problemas não se resolvem por meio de uma simples redistribuição de renda, creio que o liberalismo de Honneth também não apresenta um bom ponto de partida para uma justiça “pós-liberal” por uma série de fatores.

Primeiramente, Honneth não deixa claro como resolver a aporia gerada pela necessidade de, para se reconhecer o valor de determinada forma de vida, ter-se de não reconhecer o valor de formas de vida baseadas na negação daquele valor primeiro, como seria o caso, por exemplo, de ter de se não reconhecer formas religiosas discriminatórias para que sejam reconhecidas as formas de vida por elas discriminadas. E a intuição evolucionista que apresenta como resposta a essa crítica à sua teoria,⁸ não parece ajudar muito, já que ela presume um reconhecimento do valor de determinadas formas de vida a serem reconhecidas que, no entanto, se fosse tão presumível, tornaria inócua qualquer luta por esse reconhecimento, que, no caso, já existiria.

Em segundo lugar, mesmo em se reconhecendo a validade da “ginástica intelectual” do autor para tornar a distribuição um tipo de reconhecimento,⁹ acredito ser possível admitir uma ginástica no sentido oposto, capaz de tornar o reconhecimento um tipo de redistribuição. Por exemplo, negando o evolucionismo de Honneth, e admitindo a validade de clamores de reconhecimento de grupos cujo reconhecimento implica o “desreconhecimento” de outros, podemos entender esse deslocamento do reconhecimento como redistribuição de poder político, ou como a redistribuição de elementos materiais da estrutura simbólica de uma comunidade, já que as identidades sociais passíveis de serem reconhecidas se inscrevem em signos e simbologias de existência material, fixadas em objetos, que, redistribuídos, poderiam alterar a configuração das formas de vida reconhecidas como valiosas.

No fim das contas, eclipsar a redistribuição sob o signo do reconhecimento, tal como faz Honneth, não parece ir além das manipulações tautológicas do debate entre redistribuição e reconhecimento tão bem destacadas e questionadas por Nancy Fraser (2003, p. 35). Além do mais, aceitar que alguns problemas não são possíveis de serem resolvidos por uma redistribuição de renda, não quer dizer que não possam ser resolvidos por outras

formas de redistribuição, em esferas outras de justiça, como transparece, por exemplo, na teorização de uma igualdade complexa feita por Michael Walzer (2003).

Por fim, mesmo se admitindo a importância de uma existência reconhecida como positivamente valorada, deve-se admitir que, antes de reconhecida como valiosa, essa existência é, desculpem-me a tautologia, uma existência e, existir, antes de qualquer coisa, exige materialidade, possível, desculpem-me mais uma vez, unicamente por meios materiais. Se Honneth reconhece, nas esferas de reconhecimento que propõe, remédios para possíveis mortes psicológica e social (Honneth, 1992, p. 192) falta-lhe ressaltar um remédio para a mais elementar morte física. Quanto a essa questão, aliás, se é necessário escolher entre inserir a redistribuição no reconhecimento, ou o contrário, parece mais sensato que o caminho escolhido seja o que insere o reconhecimento dentro da redistribuição, pois em situações, até hoje abundantes, de fome, admitir que um clamor por reconhecimento ocupa sempre o primeiro plano em face de suplícios por redistribuição, parece temerário. Mais uma vez, o Brasil pode servir como um bom exemplo de porque não se partir de determinadas teorizações para se buscar novas concepções de justiça capazes de atacar frontalmente situações taxadas reiteradamente como injustas.

Por conta disso, um antecessor frankfurtiano de Honneth – que mesmo não levando sua crítica ao nível de radicalidade dos primeiros teóricos da Escola, permanece mais crítico perante a sociedade contemporânea do que o próprio Honneth – pode oferecer pontos de partida mais consistentes para uma justiça “pós-liberal”. Refiro-me, obviamente, a Jürgen Habermas.¹⁰

Para alguns autores, como Eisenberg, Habermas é um pensador liberal. Para ser mais exato, “o mais complexo dos autores liberais do nosso tempo” (Eisenberg, 2003, p. 29) e o ponto mais alto da reflexão intelectual liberal. A meu ver, Habermas, de fato, assume de muito bom grado algumas das premissas liberais, o que fica claro quando estipula que a autonomia pública e a autonomia privada dos cidadãos são co-originaárias e se pressupõem mutuamente (Habermas, 1998, p. 84; 2004, p. 23-4, dentre outros). Porém, assumir como pressupostos de seu trabalho essas premissas, não faz com que elas sejam o centro de sua argumentação. Mesmo porque, conforme visto, não se trata da prevalência da autonomia privada perante a autonomia pública, mas sim a interdependência mútua entre as duas. Não é à toa que Eisenberg, após identificar Habermas como um autor liberal, diz, de seu liberalismo, ser um *liberalismo antiliberal* (Eisenberg, 2003, p. 29).

Não obstante a força provocativa da terminologia de Eisenberg, ela não me parece muito mais do que uma contradição em termos. A meu ver, o fato de Habermas abraçar alguns pressupostos liberais e, ainda assim, teorizar para além desses pressupostos, estando preocupado, por exemplo, com o potencial comunicativo das relações sociais do “mundo da vida” e sua importância para a legitimidade do poder político, seria mais bem caracterizado pelo que eu vim chamando de “pós-liberalismo”. Isto é, se Habermas assume, em certa monta, o liberalismo, mas se esforça para ir além dele, delineando, para além da garantia de determinadas liberdades individuais, formas de uso da razão pública

e de possibilidades de uma comunicação interpessoal menos deturpada por fatores sistêmicos,¹¹ ele pode ser considerado um típico caso de autor “pós-liberal”, ou seja, autor que não abre mão do liberalismo que protege a individuação, mas que tenta garanti-la também para além do individualismo e da atomização social. Inclusive, é criticando o liberalismo que ele desenvolve sua noção de co-originariedade e pressuposição mútua da autonomia pública e privada. Ao destacar que, no liberalismo, a autonomia pública, mesmo quando valorizada, aparece apenas como um *meio* para a realização da mais fundamental autonomia privada, Habermas estabelece seu “republicanismo kantiano” como partindo de uma outra intuição, que seria a de que

Ninguém pode ser livre à custa da liberdade de um outro. Pelo fato de as pessoas só se poderem individuar pela via da socialização, a liberdade de um indivíduo une-se à de todos os outros, e não apenas de maneira negativa, por meio de limitações mútuas. Delimitações corretas, mais que isso, são o resultado de uma autolegislação exercida em conjunto, como autores das leis às quais se sentem individualmente vinculados como seus destinatários. Por isso, o uso público da razão legalmente institucionalizado no processo democrático representa aqui a chave para a garantia de liberdades iguais (Habermas, 2004, p. 123)

Contudo, se as teorizações Habermasianas podem ser consideradas formulações “pós-liberais”, isso não quer dizer que Habermas resolva satisfatoriamente a questão de uma justiça “pós-liberal”. Pois, no fim das contas, a saída que ele encontra para a questão da justiça não é muito diferente das saídas liberais: para não intervir demasiadamente nas liberdades de uma sociedade plural, ela precisa ser uma justiça meramente procedimental. E, para garantir essa liberdade e esse procedimento, no que ela puder ser substantiva, ela não será diferente do mínimo exigido corriqueiramente pelo liberalismo. Sem prescrições mais substantivas e igualitárias, uma justiça de inspiração habermasiana parece cair na mesma armadilha liberal de, ao exigir muito pouco, sequer garantir o pouco que exige. Afinal, a livre comunicação entre os sujeitos que desfrutam da autonomia pública – essencial à fundamentação argumentativa da política em Habermas – também parece ser facilmente aprisionável por uma situação de excessiva desigualdade material, já que essa desigualdade é tendencialmente transponível para uma hierarquia nas posições dos autores dos atos de fala.

Logo, mesmo se Habermas apresenta um pensamento, numa certa direção, nitidamente “pós-liberal”, ainda aparece necessário pensar esse “pós-liberalismo” numa direção mais “pós” e menos “liberalismo” do que a apresentada pelo autor, em especial em situações de desigualdades materiais mais extremas, como, por exemplo, no caso brasileiro.

Nesse ponto, concordo plenamente com Eisenberg quando diz que o liberalismo de

Habermas é melhor que o de Rawls, por ser mais republicano e mais democrático e melhor que o liberalismo dos comunitaristas por ser mais adaptado às sociedades plurais e complexas (Eisenberg, 2003, p. 45). Mas também concordo plenamente com a hipótese central do autor de que “a teoria habermasiana é o ponto de partida, e não o ponto de chegada para um diálogo crítico com modelos éticos, jurídicos e políticos alternativos que possam contribuir para a superação dos limites do liberalismo contemporâneo” (*ibidem*, p. 25).

6. Conclusão

Chegando ao fim do trabalho, peço licença para uma longa citação que, apesar de sua extensão, expressa de forma cristalina a problemática que usei como ponto de partida para a reflexão contida nesse texto. Mais uma vez, faço uso das palavras de Eisenberg, cuja obra *A democracia depois do liberalismo: ensaios sobre ética, direito e política* possui, como o título deixa claro, objetivos bastante próximos aos do presente trabalho. No trecho a seguir, fazendo referência a Charles Taylor, Eisenberg explicita a falsidade do suposto dilema entre liberais e comunitários. De acordo com Taylor, diz ele, “a principal razão para os falsos dilemas originários do debate entre o liberalismo e o comunitarismo está na confusão de dois planos distintos em que estas teorias dialogam”.

No plano ontológico, trata-se de compreender a diferença entre o atomismo e o holismo. Do ponto de vista de um atomismo ontológico, o ponto de partida para a construção de uma teoria da justiça é a premissa de que os indivíduos autonomamente constituídos na sua condição de sujeitos morais antecedem a sociedade como agremiação que os reúne. Este é um pressuposto do liberalismo de Rawls, como aponta Sandel, mas não da teoria habermasiana, que supera esta premissa com o modelo de individuação via socialização de Mead. Em oposição ao atomismo, o holismo parte do pressuposto de que o todo que reúne seres humanos em agrupamentos sociais antecede ontologicamente os indivíduos e grupos que o compõem. A premissa holista implica, portanto, a aceitação da prioridade do todo social sobre suas partes (Eisenberg, 2003, p. 141-2)

Já no plano das questões propositivas, referentes ao conjunto de proposições de intervenção concreta propostas pelo liberalismo e comunitarismo, por sua vez,

[...] deve-se diferenciar entre o individualismo e o coletivismo. O individualismo implica atribuir aos indivíduos o papel central na constituição de sua identidade como sujeitos morais. Sua diferenciação *vis-à-vis* o todo social ocorre a partir do reconhecimento pelos

próprios indivíduos, em contextos concretos de ação, dos planos em que eles se identificam (ou não) com as diversas comunidades a que pertencem. Neste plano propositivo, portanto, cabe aos indivíduos, em última instância, assumir a responsabilidade moral pelos valores e normas que adotam e justificam publicamente. O liberalismo, seja na sua formulação rawlsiana ou habermasiana, opera sob a égide do individualismo nesse plano propositivo. O coletivismo, por outro lado, implica atribuir a coletivos sociais a responsabilidade moral pelos processos de constituição de identidades e diferenças sociais. Assim, sob a ótica do coletivismo formulam-se os problemas da produção de valores e da adesão a normas sociais a partir de uma sociologia que identifica os grupos sociais na sua pluralidade. A crítica comunitarista nunca efetivamente abraçou a tese coletivista neste plano propositivo, sendo na maioria de suas versões adepta do individualismo. Esta crítica, neste sentido, sempre esteve limitada ao plano das questões ontológicas. No plano propositivo, podemos até dizer que naquele debate são todos liberais, no sentido de que compartilham uma concepção de problema da intervenção social (e da responsabilidade moral por ela) que é, essencialmente, individualista. (*ibidem*, p. 141-2)

Essa confluência sobre o individualismo no plano propositivo por parte de duas correntes, em tese, rivais na teoria política contemporânea, foi trazida à tona no trabalho como poderoso indício do triunfo de um postulado kantiano que parece se universalizar por meio da anuência dos ordenamentos jurídicos contemporâneos sobre a “dignidade da pessoa humana”. Segundo Kant, diferentemente de “coisas” utilizadas como simples “meios” para a realização de objetivos e que possuem, por conta disso, um “preço”, os seres humanos, enquanto fins em si mesmos, em vez de preço, possuem “dignidade” (Kant, 1964, p. 98). É essa dignidade de cada indivíduo, que – tornada inviolável frente a qualquer entidade que se sobreponha a esse indivíduo utilizando-o como meio e não como fim em si mesmo – aparece como obstáculo intransponível enquanto requisito de uma teoria da justiça nos dias de hoje.

O que se procurou mostrar é que essa inviolabilidade da dignidade individual não precisa estar fundamentada, necessariamente, numa metafísica kantiana: se uma teoria da justiça precisa encontrar ressonância na sociedade à qual pretende ser aplicada e essa sociedade experimentou um nível de individuação pela socialização que acomoda em si as teorizações de Kant, uma teoria da justiça aplicável a essa sociedade deve levar em conta essa dignidade inviolável quando de sua formulação.

Conforme foi dito, essa fundamentação comunitária da inviolabilidade da dignidade da pessoa humana só a protege em contextos de individuação extrema: em qualquer co-

munidade em que essa individuação não possa ser fundamentada em sua história social, a dignidade da pessoa humana não é, desse ponto de vista, inviolável. Não tenho como dizer que esse nível de individuação que reflete as ideias de Kant tenha se universalizado. Mas ousar dizer, que, pelo menos, mesmo naquilo que seria, na visão de Kymlicka, um caso típico de antítese da democracia liberal ocidental, a América latina, o humano individuado é uma realidade impossível de ser negligenciada por uma teoria da justiça que almeje efetividade. Mesmo na Guatemala.

Isto explicaria a hegemonia que o pensamento liberal obteve nos últimos anos: o liberalismo se encontra com o kantismo na defesa do ser humano individuado e sua dignidade, e, com isso, encontra berço cômodo nas sociedades em que o indivíduo é categoria consolidada e carente de proteção em sua individualidade. Mas isto não explicaria o porquê de, ainda assim, esse mesmo liberalismo encontrar tanta resistência e fomentar tantas críticas, mesmo em suas versões comunitariamente fundamentadas. E a hipótese levantada aqui como resposta a esse porquê é a deficiência do liberalismo enquanto fundamento de uma teoria de justiça no que tange àquilo que seria o cerne de uma teoria sobre o que é justo: a questão da igualdade.

O modelo formal proposto aqui como apresentação discursiva de uma teoria de justiça talvez seja questionável e, sem dúvida, trabalha num nível de generalidade que o impede de prestar esclarecimentos mais profundos sobre teorias de justiça específicas. Isso não foi explicitado, mas parece presumível que o preenchimento substantivo dos requisitos formais do modelo, numa verdadeira teoria de justiça, demandaria minúcias que praticamente as tornariam irreconhecíveis quando, depois de formuladas, fossem comparadas ao modelo formal. Por exemplo, uma teoria de justiça de igualdade de participação política entre seres humanos não abriria mão de esmiuçar uma série de nuances a respeito do que seja o ser humano e quais exceções adviriam de determinadas características do humano presentes em maior ou menor grau em cada entidade objeto da teoria. Seriam seres humanos fetos ou embriões? Que tipos de direitos e deveres uma igualdade política conferiria, em graus diferentes, a seres humanos adultos e seres humanos ainda em amadurecimento? Qual a idade que torna um ser humano adulto? E o que foi dito a respeito do primeiro requisito de uma teoria da justiça pode ser dito também a respeito do segundo, em que uma série de combinações possíveis entre as formas de igualdade trazidas várias vezes à tona como exemplos em tipos puros, podem estipular infinitas formas diferentes de tratamento igualitário.

Apesar disso tudo, acredito na aplicabilidade e utilidade do modelo formal proposto. De alguma maneira, a teoria de justiça de Rawls, assim como sua crítica libertária e habermasiana, encaixam-se no modelo. Além disso, ele explicita o caráter central que a questão da igualdade ocupa num discurso sobre o justo, o que permite a principal rota de críticas ao liberalismo. A favor da igualdade e, principalmente, contra a desigualdade, o liberalismo fez muito pouco, mesmo em relação ao mínimo que prometeu. Logo, se a inviolabilidade da dignidade da pessoa humana tem muito a aprender com a maneira com

que o liberalismo conseguiu estruturar normas de justiça sobre a supremacia do sujeito individuado, a justiça, enquanto discurso estruturado sobre a questão da igualdade, não pode ser uma justiça simplesmente liberal, sob o risco de tornar impossível sua própria consolidação. Afinal, a defesa do indivíduo enquanto entidade autônoma e inviolável não tem relação necessária com a defesa do acúmulo indiscriminado de propriedade e de uma desigualdade material que atinja níveis escandalosos mesmo para uma teoria do justo que pregue a igualdade em dimensões muito diferentes dessa.

E não apenas a questão da desigualdade minguia as chances de uma doutrina liberal estruturar por si só uma teoria de justiça robusta. Também por oferecer poucos recursos contra processos de individualização, de individualismo negativo, tal como caracterizado por Castel, ao afastar a gestão da questão social do Estado e permitir níveis de desigualdade desagregadores, o liberalismo dinamita as bases de uma teoria de justiça por esta só fazer sentido dentro de uma noção de coletividade que ameaça, nesse contexto, romper-se. É sua inserção num contexto que ultrapassa os indivíduos enquanto atomizações que permite a uma teoria de justiça sua gestação, desenvolvimento e necessária reflexividade para que possa adaptar-se a contextos novos, já que a anacronia normativa é um caso típico de situação reiteradamente tratada como injusta. Ou seja, é comum que falte às doutrinas liberais a sensibilidade para o fato de que

O que eu sou é, em grande parte, determinado por aquilo que eu sinto e penso; e o que eu sinto e penso é determinado pelo sentimento e o pensamento prevalecente na sociedade à qual pertença, em que, no sentido de Burke, eu formo não um átomo isolável, mas um ingrediente (para usar uma metáfora arriscada, mas indispensável) na configuração social. (Berlin, p. 408)

Tudo isso leva a crer – ao menos essa é a tese do trabalho – que estamos diante de um contexto que clama pela formulação de teorias de justiça “pós-liberais”, isto é, teorias de justiça que assimilem algumas lições do liberalismo, mas que pensem o justo, em especial no que tange a seu requisito principal da igualdade, para além das premissas liberais. Mas, apesar de ressaltar a importância de um empreendimento do tipo, não me proponho a realizá-lo. E nem isso seria possível dentro do arquétipo de poucas páginas do presente trabalho.

Ainda assim, acredito que depois das reflexões traçadas, alguns marcos podem ser fincados naquele que seria o caminho para uma justiça “pós-liberal” efetiva. Eles dizem respeito a confinar uma necessária herança liberal àquilo em que ela faz jus à proteção dos sujeitos individuados, sobretudo no que diz respeito à sua integridade física. Enxergar sempre no Estado ou em políticas redistributivas, um inimigo, mesmo sendo um traço comum de algumas das correntes liberais, deve ser algo visto sempre com bastante desconfiança. Num sentido muito diferente, parece que a redistribuição precisa ser um tema

de primeira importância, tanto para evitar a ruptura da solidariedade social, quanto para respeitar a igualdade enquanto objeto fundamental de uma teoria da justiça. Por conta disso, uma teoria de justiça “pós-liberal” também precisa, indo além da supervalorização dos direitos dos cidadãos, focar também seus deveres, assim como ultrapassar as fronteiras de uma doutrina meramente processual e fazer opções substantivas, sem medo de assumir posições excludentes em algumas direções, para ser inclusiva em outras.

Recebido em 30/03/12.

Aprovado em 25/04/12.

Notas

¹. Essa redução talvez seja apropriada, mas incompleta, para aqueles autores que não abriram mão do projeto da modernidade. Entretanto, a importância fundamental de filósofos como Nietzsche para aqueles que já abandonaram tal projeto, faz com que, num espectro mais amplo da disciplina, esse reducionismo seja simplesmente inadequado.

². Exemplo explícito disso é o uso de Hegel por Charles Taylor em *Hegel: história e política* [*Hegel: history and politics*] (1984).

³. Nome dado a correntes radicais do liberalismo, de que é exemplo o pensamento de Robert Nozick, a ser considerado mais à frente.

⁴. A expressão faz referência ao tratamento dado por Gramsci à Revolução Passiva em que são “Protagonistas os ‘fatos’, por assim dizer, e não os ‘homens individuais’. Como, sob um determinado invólucro político, necessariamente se modificam as relações sociais fundamentais e novas forças políticas efetivas surgem e se desenvolvem, as quais influenciam indiretamente, com pressão lenta, mas incoercível, as forças oficiais, que, elas próprias, se modificam sem se dar conta, ou quase” (Gramsci, 1999, p. 328).

⁵. A noção de discurso empregada aqui é a defendida por Foucault em *Arqueologia do saber*, isto é, um conjunto de enunciados relacionados entre si por sua regularidade na dispersão (Foucault, 2007, p. 29-30).

⁶. A forma na qual diferencio aqui individuação e individualização acredito não ser unânime, mas suficientemente clara para identificar a natureza precisa dos dois processos, estando o primeiro relacionado diretamente a processos de diferenciação e o segundo ligado a processos de atomização, considerando-se que as duas coisas não necessariamente precisam coincidir no tempo e no espaço, sendo possível que a diferenciação *individuante* não seja acompanhada por uma perda de solidariedade *individualizante*.

⁷. De acordo com Freitag, podemos dizer que “o nome ‘Escola de Frankfurt’ refere-se simultaneamente a um grupo de intelectuais e a uma teoria social. Em verdade, esse termo surgiu posteriormente aos trabalhos mais significativos de Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin e Habermas, sugerindo uma unidade geográfica que já então, no período pós-guerra, não existia mais, referindo-se inclusive a uma produção desenvolvida, em sua

maior parte, *fora* de Frankfurt”. Isto é, “com o termo ‘Escola de Frankfurt’ procura-se designar a institucionalização dos trabalhos de um grupo de marxistas, não ortodoxos, que na década dos anos 20 permaneceram à margem de um marxismo-leninismo ‘clássico’, seja em sua versão teórico-ideológica, seja em sua linha militante e partidária” (Freitag, 1993, p. 9-10).

⁸. Exemplo dessa crítica está em Nancy Fraser, *Justiça social na era das identidades políticas: redistribuição, reconhecimento e participação* (Fraser e Honneth, 2003, p. 37-38), enquanto a resposta de Honneth está na segunda parte do mesmo livro, *Redistribuição como reconhecimento: uma resposta a Nancy Fraser* (*ibidem*, p. 171-172).

⁹. Para defender sua tese, Honneth considera que um clamor por redistribuição nada mais é do que um clamor pelo reconhecimento de determinada forma de vida como digna de uma contraprestação material maior do que a que já possui, quando possui, ou de alguma contraprestação material simplesmente, quando esta sequer existe. Logo, um clamor por redistribuição estaria contido em um clamor por reconhecimento na terceira esfera de sua gramática moral: a esfera da autorrealização (Honneth, 2003, p. 154).

⁰. Não quero insinuar aqui que a crítica mais radical dos primeiros frankfurtianos seja, por conta disso, um caminho melhor do que o percorrido por Habermas para a transformação da sociedade contemporânea. Pelo contrário, mesmo não sendo o caso de desenvolver aqui tal tema, acredito que o nível de profundidade da crítica social desenvolvida por esses autores é tal que os força a uma contradição performativa e oferece poucas opções de mudança, conduzindo quase que automaticamente a um pessimismo resignado.

¹¹. Isto é, nesse caso, fatores derivados do funcionamento de sistemas não comunicativos, como o sistema político, mediado pelo poder, e os sistema econômico, mediado pelo dinheiro.

Referências bibliográficas

- ANDERSON, Perry. Uma teoria da injustiça. In: _____. **Afinidades seletivas**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002, p. 345-356.
- BELLAH, Norbert N. Community properly understood: a defense of “democratic communitarianism”. In: Etzioni, Amitai. **The essencial communitarian reader**. Lanham: Rowman & Littlefield, 1998, p. 15-19.
- BERLIN, Isaiah. Two concepts of liberty. In: Goodin, Robert E.; Pettit, Philip (ed.). **Contemporary political philosophy: an anthology**. Oxford: Blackwell, 1997, p. 391-417.
- BOLTANSKI, Luc; THEVÉNOT, Laurent. The sociology of critical capacity. **European Journal of Social Theory**, vol. 2, nº 3, agosto de 1999, p. 359-378.
- CASTEL, Robert. **As metamorfoses da questão social: Uma crônica do salário**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- DWORKIN, Ronald. **A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade**. São Paulo:

Martins Fontes, 2005.

EISENBERG, José. **A democracia depois do liberalismo**: ensaios sobre ética, direito e política. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

FRASER, Nancy. Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, and participation. In: Fraser, Nancy; Honneth, Axel (orgs.). **Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange**. Londres: Verso, 2003, p. 7-109.

FREITAG, Bárbara. **Teoria crítica**: ontem e hoje. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere, vol. 5**: O Risorgimento. Notas sobre a história da Itália. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. Coimbra: Almedina, 2004.

_____. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Cambridge: MIT Press, 1998.

HONNETH, Axel. Integrity and disrespect: principles of a conception of morality based on the theory of recognition. **Political Theory**, vol. 20, nº 2, 1992, p. 187-202.

_____. **Redistribution as recognition**: a response to Nancy Fraser. In: Fraser, Nancy; Honneth, Axel (orgs.). **Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange**. Londres: Verso, 2003, p. 110-197.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

KYMLICKA, Will. **Multicultural odysseys**: navigating the new international politics of diversity. Oxford/Nova York: Oxford University Press, 2007.

MAUSS, Marcel. **Ensaio de sociologia**. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

NOZICK, Robert. **Anarquia, estado e utopia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2002.

_____. **Justiça como equidade**: uma reformulação. Organizado por Erin Kelly. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SELZNICK, Philip. Foundations of communitarian liberalism. In: Etzioni, Amitai. **The essencial communitarian reader**. Lanham: Rowman & Littlefield, 1998, p. 3-13.

SPRAGENS Jr, Thomas A. The limitations of Libertarianism. In: Etzioni, Amitai. **The essencial communitarian reader**. Lanham: Rowman & Littlefield, 1998, p. 21-40.

TAYLOR, Charles. Hegel: history and politics. In: Sandel, Michael (ed.). **Liberalism and its critics**. Nova York: New York University Press, 1984, p. 177-199.

VIANNA, Oliveira. **Populações meridionais do Brasil**: história - organização - psicologia. 5ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1952, 2v.

WALZER, Michael. **Esféras de justiça**: uma defesa do pluralismo e da igualdade. São Paulo: Martins Fontes, 2003.