

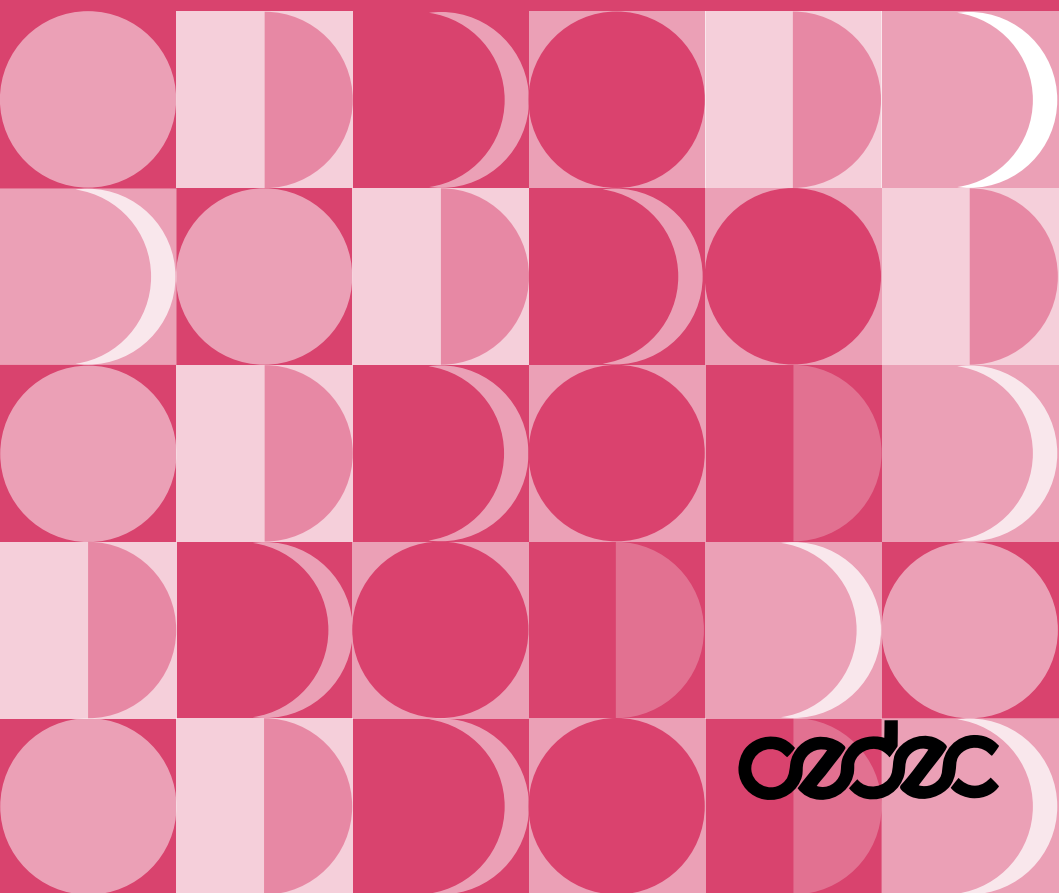
# LUA NOVA

revista de cultura e política

2022 | Nº 117

ISSN 0102-6445

## IMAGINAÇÕES POLÍTICAS PARA O SÉCULO XXI



**ozdsc**



## SOBRE A REVISTA

*Lua Nova* tem por objetivo fazer a alta reflexão de temas políticos e culturais, contribuindo assim para elevar o nível intelectual do debate público. Em suas páginas, o leitor encontrará elaboradas incursões nos campos da teoria política (clássica e contemporânea), da teoria social, da análise institucional e da crítica cultural, além de discussões dos assuntos candentes de nosso tempo. Entre seus colaboradores típicos estão intelectuais, docentes e pesquisadores das diversas áreas das ciências humanas, não necessariamente vinculados a instituições acadêmicas.

Os artigos publicados em *Lua Nova* estão indexados no Brasil no Data Índice; na América Latina no Clase – Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, no International Political Science Abstracts e na Redalyc – Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. A versão eletrônica da revista está disponível na SciELO e no portal da Capes.

# LUA NOVA

revista de cultura e política

2022 | Nº 117

ISSN 0102-6445

## IMAGINAÇÕES POLÍTICAS PARA O SÉCULO XXI

**cebsc**

# LUA NOVA – REVISTA DE CULTURA E POLÍTICA

2022

Razão Social: Centro de Estudos de Cultura Contemporânea – CEDEC  
Rua Pedro Américo 32, 19 andar - República - CEP: 01045-010 São Paulo, SP  
E-mail: luanova@cedec.org.br  
CNPJ 48.608.251/0001-80- ISSN 0102-6445

## Diretoria

Bernardo Ricupero  
*Diretor Presidente*

Carla Regina Mora Alonso Diéguez  
*Diretora Vice-Presidente*

Bruno Konder Comparato  
*Diretor de Publicações*

Maria Rita Loureiro  
*Diretora Secretária*

Natalia Nóbrega de Mello  
*Diretora Tesoureira*

## Comitê de redação

Bruno Konder Comparato (Unifesp)  
Brasílio Sallum Jr. (USP)  
Maria Rita Loureiro (FGV-SP)  
Pedro Meira Monteiro (Princeton University)

## Editor

Bruno Konder Comparato (Unifesp)

## Editores Assistentes

Andre Bittencourt (UFRJ)  
Christian Jecov Schallenmüller (UFRGS)  
Natália Nóbrega de Mello (PUC/SP)  
Pedro Henrique Ramos Prado Vasques (Unicamp)  
Roberta Kelly Soromenho Nicolete (UERJ)

## Conselho editorial

Adrian Gurza Laval (USP), Álvaro de Vita (USP), Brasília Sallum Jr. (USP), Celi Regina Pinto (UFRGS),  
Celina Souza (UFBA), Cicero Araujo (USP), Elide Rugai Bastos (Unicamp), Elisa Reis (UFRJ),  
Gonzalo Delamaza (Universidad de Los Lagos), Horácio Gonzalez (Universidad de B. Aires),  
John Dunn (University of Cambridge), José Augusto Lindgren Alves (Comitê Assessor do Conselho de  
Direitos Humanos das Nações Unidas), Leôncio Martins Rodrigues Netto (Unicamp) (*in Memoriam*),  
Marco Aurélio Garcia (Unicamp) (*in Memoriam*), Marcos Costa Lima (UFPE), Michel Dobry (Université  
Paris I-Sorbonne), Miguel Chaia (PUC-SP), Nadia Urbinati (Columbia University), Newton Bignotto  
(UFMG), Paulo Eduardo Elias (USP) (*in Memoriam*), Philip Oxhorn (McGill University), Philippe Schmitter  
(European University, Florence), Renato Lessa (IUPERJ), Rossana Rocha Reis (Editora) (USP) Sebastião  
Velasco e Cruz (Unicamp), Sergio Costa (Freie Universität Berlin), Tullo Vigevani (UNESP), Victor Manuel  
Durand Ponte (UNAM, México), William C. Smith (University of Miami)

## Preparação e revisão de texto

Tikinet

## Editoração eletrônica

Tikinet

## Impressão

Tikinet

O Cedec é um centro de pesquisa e reflexão na área de ciências humanas. É uma associação civil, sem fins lucrativos e econômicos, que reúne intelectuais de diferentes posições teóricas e político-partidárias.

O **Cedec** agradece a

*Andrei Koerner*

*Bernardo Ricupero*

*Luiz Carlos Bresser-Pereira*

*Maria Rita Loureiro*

*Raquel Kritsch*

*Ricardo Sennes*

pelos apoios e contribuições recebidos na Campanha da  
Lua Nova.



## SUMÁRIO

- 9 DO FIM DAS UTOPIAS AOS OUTROS MUNDOS POSSÍVEIS**  
Bruno Konder Comparato
- 13 IMAGINAÇÕES POLÍTICAS PARA O SÉCULO XXI**  
Raissa Wihby Ventura e Carlota Boto
- 55 POLITICAL EQUALITY, EPISTOCRACY, AND EXPENSIVE TASTES**  
William A. Edmundson
- 71 IMAGINARIOS Y APLICACIÓN DE LA JUSTICIA CINCUENTA AÑOS DESPUÉS DE LA TEORÍA DE LA JUSTICIA**  
Gustavo Pereira
- 95 IMAGINAÇÕES POLÍTICAS PARA UM OUTRO MUNDO POSSÍVEL: AS CONTRIBUIÇÕES DE SEN, FRASER, BOLTANSKI E BUTLER**  
Eduardo Rezende Melo, Flávia Schilling e Maria José de Rezende
- 127 IGUALDADE COMO NÃO SUBORDINAÇÃO**  
Lucas Petroni
- 169 ENLARGING POLITICAL IMAGINATION: IDEAL TYPES OF SOCIAL SYSTEMS AND A PLURALISTIC DISTRIBUTIVE APPROACH**  
Nunzio Ali
- 205 LAICIDADE COMO NÃO DOMINAÇÃO**  
Sebastián Rudas
- 235 PREDISTRIBUTION AND UNCONDITIONAL BASIC INCOME**  
Roberto Merrill e Pedro Silva
- 255 RAÍZES DE BRASIL E A MONTANHA MÁGICA**  
André Jobim Martins
- 302 RESUMOS/ABSTRACTS**







## DO FIM DAS UTOPIAS AOS OUTROS MUNDOS POSSÍVEIS

A justiça ainda faz sentido quando as desigualdades sociais se tornaram tão evidentes que não as enxergamos mais? Essa é a questão fundamental que inspirou a reflexão filosófica de John Rawls. A partir de uma proposta de libertar o utilitarismo dos seus efeitos perversos, Rawls concebeu uma doutrina alternativa capaz de conciliar conceitos aparentemente conflitantes como o liberalismo e a justiça social.

Nesse sentido, é possível falar em justiça social quando o próprio sistema de justiça parece sustentar a existência de coisas como o racismo estrutural, e se torna incapaz de desmontar as armadilhas existentes numa sociedade profundamente desigual? Rawls acreditava que sim e se propôs a revisitar o conceito de justiça de forma a poder promover a justiça social por meio da ideia de que seria possível falar em desigualdades justas. Ao propor uma teoria da justiça baseada numa concepção igualitária de justiça, Rawls revisitou a doutrina tradicional do contrato social. O momento atual de profundo desencanto com relação à democracia e à capacidade das instituições políticas de processarem os conflitos contemporâneos pode explicar, ao menos em parte, o interesse revigorado de pesquisas recentes pela obra e as reflexões de John Rawls. É o que mostram os artigos do dossiê aqui reunidos sob a coordenação de Raíssa Ventura e Carlota Boto, cujo objetivo é nos convencer de que, ao invés de concordar com “uma declaração sobre o fim das energias utópicas”, podemos muito bem “imaginar politicamente outros mundos possíveis”. É justamente o que elas argumentam no artigo “Imaginações políticas para o século XXI”, que abre o dossiê que resultou de um seminário realizado em 2021 para comemorar o aniversário de 50 anos da publicação de *Uma Teoria da Justiça* (Rawls, 1971), o livro seminal que reviveu a teoria política em língua inglesa, cujo último

grande avanço havia sido o desenvolvimento e elaboração do utilitarismo no século XIX (Arneson, 2006).

No primeiro artigo do dossiê, “Political equality, epistocracy, and expensive tastes”, William A. Edmundson ressignifica o potencial igualitário e profundamente democrático da filosofia política de John Rawls a partir do confronto com a interpretação de Ronald Dworkin. Em seguida, Gustavo Pereira argumenta, em “Imaginarios y aplicación de la justicia cincuenta años después de Teoría de la justicia”, que os imaginários políticos não podem ser articulados sem a presença de uma teoria ideal, e por essa razão defende que a estrutura dos processos de aplicação da justiça deve ter um momento deontológico de natureza ideal e um momento teleológico que estabeleça o fim a ser alcançado. No artigo seguinte, “Imaginações políticas para um outro mundo possível: as contribuições de Sen, Fraser, Boltanski e Butler”, Eduardo Rezende de Melo, Flávia Schilling e Maria José Rezende mostram como esses autores ensaiam caminhos para pensar a solidariedade, as alianças, a emancipação, um outro mundo possível. Já no artigo “Igualdade como não subordinação”, Lucas Petroni explora os ganhos conceituais, normativos, e metodológicos do igualitarismo social com base em uma interpretação específica do valor da igualdade: a igualdade como não subordinação. Em seguida, Nunzio Ali argumenta no artigo “Enlarging political imagination: ideal types of social systems and a pluralistic distributive approach” que uma desigualdade econômica excessiva entre os cidadãos mais e menos favorecidos numa democracia liberal carrega o risco relevante de expor os menos favorecidos à dominação material. No artigo seguinte, “Laicidade como não dominação”, Sebastián Rudas parte de duas concepções de laicidade: a liberal pluralista, que lida com os desafios que o pluralismo de doutrinas morais apresenta para a estabilidade democrática, e a laicidade como não dominação, que tem como principal preocupação garantir que atores

religiosos não sejam veículos de dominação social ou política, para mostrar as vantagens de entender a laicidade nos termos da não dominação a partir da análise do movimento pela descriminalização do aborto e do movimento a favor da liberdade religiosa liderado por algumas minorias religiosas. No último artigo do dossiê, Roberto Merrill e Pedro Silva exploram, em “Predistribution and Unconditional Basic Income”, a relação entre Rendimento Básico Incondicional e a ideia de pré-distribuição e identificam, no fosso crescente entre ricos e pobres, o problema normativo central das democracias contemporâneas, incidindo não apenas sobre o bem-estar de seus membros, mas também sobre os próprios termos da cooperação social.

Por fim, este número se encerra com o artigo de Jobim Martins, “Raízes do Brasil e A montanha mágica”, no qual o autor examina a influência do romance *A montanha mágica* (1924), de Thomas Mann, sobre o livro *Raízes do Brasil* (1936), de Sérgio Buarque de Holanda. Todos os artigos foram enviados por seus autores ao sistema de submissão da SciELO e receberam uma avaliação positiva dos nossos pareceristas, aos quais muito agradecemos.

## **Bibliografia**

- ARNESON, Richard J. 2006. Justice after Rawls. In: DRYZEK, John S.; HONIG, Bonnie; PHILLIPS, Anne. (ed.). *The Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- RAWLS, John. 1971. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Bruno Konder Comparato

*é professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).*

*Guarulhos, SP, Brasil. E-mail: bruno.comparato@unifesp.br*

*Orcid: 0000-0001-9356-0362*

**<http://dx.doi.org/10.1590/0102-009012/117>**





# IMAGINAÇÕES POLÍTICAS PARA O SÉCULO XXI

Raissa Wihby Ventura

*Pós-doutoranda no Departamento de Ciência Política da Universidade Estadual de Campinas.*

*Campinas, SP, Brasil. E-mail: Raissa.wventura@gmail.com*

*Orcid: 0000-0001-7348-1851*

Carlota Boto

*Diretora e professora titular da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, SP, Brasil.*

*Email: reisboto@usp.br*

*Orcid: 0000-0002-7389-2391*

<http://dx.doi.org/10.1590/0102-013054/117>

## Introdução

*60% dos jovens de periferia  
Sem antecedentes criminais já sofreram violência policial  
A cada quatro pessoas mortas pela polícia, três são negras  
Nas universidades brasileiras, apenas 2% dos alunos são negros  
A cada quatro horas, um jovem negro morre violentamente em  
São Paulo  
Aqui quem fala é Primo Preto, mais um sobrevivente  
Capítulo 4, Versículo 3 – Racionais MC's*

Como tragédia que se refaz no tempo, no território e em certos corpos, a realidade de quem precisa sobreviver continua se impondo no século XXI como promessa não cumprida de nossa sociedade democrática cambaleante.

No ano de 2020, 76,2% das pessoas assassinadas eram negras. Na última década 405.811 pessoas negras foram mortas no Brasil. A chance de uma pessoa negra ser vítima

de homicídio no país é 2,6 vezes maior do que a de uma pessoa não negra. A maioria das crianças vítimas de violência letal são negras: 63% das crianças até nove anos e 81% dos adolescentes de 15 a 19 anos. Já as mulheres negras concentram os piores índices de qualidade de vida quando comparadas com as mulheres brancas. Durante a pandemia, retratam os números, 57% das mulheres negras diminuíram sua renda familiar e 41,5% perderam seu emprego. Ainda sobre as mulheres, 61,8% das vítimas de feminicídio, em 2020, eram mulheres negras (FBSP, 2021). Nas universidades brasileiras, se as políticas de cotas foram responsáveis por transformar a normalidade desses espaços majoritariamente brancos (em mais de um sentido), ainda esperamos pela mesma revolução nos espaços da pós-graduação – onde apenas 2,7% da(o)s aluna(o)s são negra(o)s e 12,7% são parda(o)s<sup>1</sup> – e na docência e nos cargos administrativos da universidade –, se considerarmos todas as instituições de ensino superior do país, em 2021, 23,6% do(a)s docentes eram preta(o)s ou parda(o)s (Righetti e Gamba, 2021).

Com essa reatualização rápida dos dados do verso – que na voz dos Racionais<sup>2</sup> é também um chamado – e com o reconhecimento incontornável de outros tantos problemas urgentes que compõem os diagnósticos de uma sociedade democrática cambaleante,<sup>2</sup> buscamos abrir um espaço que é resultado do exercício de *imaginarmos politicamente o século XX*.

---

<sup>1</sup> De acordo com um levantamento de junho de 2020, feito pela Liga de Ciência Preta Brasileira (Hanzen, 2021).

<sup>2</sup> É cambaleante, no sentido empregado, por falhar reiteradamente em cumprir o que prevê em sua carta constitucional, tanto do ponto de vista do respeito aos seus fundamentos – ressaltamos o valor da dignidade da pessoa humana, os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa e do pluralismo político – quanto falha em cumprir com seus objetivos mais fundamentais: I – construir uma sociedade livre, justa e solidária; II – garantir o desenvolvimento nacional; III – erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais; IV – promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação.

Assim nasceu o Seminário Internacional “*Imaginações políticas para o século XXI. John Rawls: Democracia e Justiça Social*”. Acompanhando os eventos que comemoraram o aniversário da publicação de *Uma Teoria da Justiça* (1971), reunimos, em novembro de 2021, no Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (IEA), pesquisadoras e pesquisadores de diferentes campos do conhecimento – da ciência política, da educação, da economia, da sociologia, do direito e da filosofia – e de diferentes territórios – do Brasil, do Uruguai, dos Estados Unidos, da Itália e de Portugal –, para discussões que orbitaram a centralidade de uma obra indiscutivelmente clássica responsável por revolucionar a natureza e as consequências dos argumentos normativos para debates e ações políticas, principalmente, mas não apenas, relacionadas aos conflitos distributivos do nosso tempo. A iniciativa surge de uma parceria interinstitucional entre pesquisadoras e pesquisadores do Grupo Direitos Humanos, Democracia e Memória (GPDH), do IEA-USP, do Grupo de Estudos sobre Desigualdades e Injustiça (DesJus), vinculado ao IPP do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap) e do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Unicamp. Vale notar que o evento foi também apoiado pelo Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (CEDEC)<sup>3</sup>.

15

Localizamos o Seminário como parte de um movimento que se coloca em confronto, quando não recusa

---

<sup>3</sup> Aproveitamos a oportunidade para agradecer à Lucas Petroni, Andrei Koerner, Álvaro de Vita, Frederico Almeida, Maria José Rezende, Flavia Schilling, Ludmilla Murta, Gustavo Pereira, Sebastián Rudas, Núnzio Ali, Roberto Merrill, Fábio Domingues Waltenberg, Leandro Ferreira, Denílson Werle e Júlio César Casarin por terem composto o Seminário e, com isso, tornado possível este número especial que apresentamos em forma de dossiê. Gostaríamos de agradecer o trabalho imprescindível de toda(o)s a(o)s pareceristas anônima(o)s que contribuíram diretamente para a construção dos textos aqui reunidos. Por fim, agradecemos, de maneira especial, o trabalho de Bruno Comparato e Pedro Vasques na edição e preparação deste dossiê. Para mais informações sobre o Seminário Internacional conferir: <https://imaginacoespoliticas.com.br/>



aberta, àquelas posições que amarram a vida política ao domínio da conformidade. O lado oposto da proposta da qual nasce o Dossiê ora apresentado poderia então ser definido pela imagem de um nó feito com duas pontas: de um lado, apresenta-se o que seria incontornável e possível no presente e, de outro, é dito que o terreno da política é firmado pelos limites do que podemos ser e fazer, aqui e agora, enquanto *nós*. Quando a primeira-ministra, Margaret Thatcher, afirmou “Não há alternativa”; quando Francis Fukuyama (1992) concluiu sobre a impossibilidade de imaginarmos qualquer outro mundo diferente e mais adequado do que aquele que se consolidava com o fim da Guerra Fria, suas posições podem ser lidas como forças que refazem a dureza desse nó que expressa um horizonte sem saídas para além de um possível atado ao presente. Contudo, no espaço conceitual aberto pelo encontro entre “imaginações” e “política” podemos retomar as pontas desse nó e recolocá-las como parte de uma imagem mais complexa, plural, em forma de trama aberta e inacabável.<sup>4</sup>

Reposicionar o nó nessa trama significa acessar as palavras de Thatcher, Fukuyama, agora, com outros elementos. O que parece ser dito, neste momento, não é uma declaração sobre o *fim das energias utópicas* ou sobre o esgotamento da nossa capacidade de *imaginar politicamente* outros mundos possíveis. Ao seguirem uma longa tradição de definição da política “como a arte do possível”, tais posições parecem anunciar a vitória de certas energias utópicas e de certas imaginações políticas. Pelo anúncio da impossibilidade – seja pelo esgotamento, seja pela vitória de uma ou outra posição – declara-se o

---

<sup>4</sup> Como aquelas peças costuradas pelas mãos das bordadeiras que criam *Linhas no [nosso] Horizonte*. Com o propósito de unirem bordados e democracia, coletivos de mulheres começaram a se formar para tramar, no tecido, suas posições de contestação contra os ataques mais recentes à democracia brasileira. O coletivo *Bordadeiras pela Democracia*, em São Paulo, e *Linhas no Horizonte*, de Minas Gerais, são iniciativas inovadoras nesse sentido.

fim da busca pela *transposição dos limites* do que se quer *possível*. O que, no caso brasileiro, podemos traduzir pela aceitação inescapável da desigualdade social, da pobreza, do racismo, da misoginia, de um modelo de desenvolvimento predatório, e assim por diante.<sup>5</sup>

Seja definida como neoliberal, como conservadora, como neoconservadora, como populista ou até mesmo como fascista, a suposta vitória de quem anuncia o fim de “outras alternativas” é contestada porque permanece contestável. Com tal afirmação estamos longe de diminuir a força e o papel das diferentes posições responsáveis por assaltar os princípios, as práticas, os valores, os sujeitos e as instituições democráticas (mais ou menos consolidadas) (Brown, 2015, p. 9). Nosso objetivo é outro. Ele começa quando aceitamos notar tanto aquelas práticas políticas e alianças sociais permeadas por valores outros – como a solidariedade, a igualdade, a justiça e a responsabilidade –, que nunca deixaram

17

---

<sup>5</sup> Numa outra direção, aprendemos com Enzo Traverso (2021; 2022), que o século XXI parece ter uma diferença fundamental em relação aos dois séculos anteriores. Essa diferença diz respeito ao que ele chamou de “eclipse das utopias”. Um eclipse explicado por mais de um evento que acompanha o esgotamento da ideia e das revoluções do século XX. Um século que, além de ter sido o século do totalitarismo e de duas guerras mundiais, também foi o século em que o “princípio da esperança” (Bloch, 1916) ganhou sentido na medida em que o comunismo se tornou uma utopia concreta e possível. Com tal posição, Traverso não supõe que não exista caminho, hoje, para a transformação radical. Ao contrário, nos anos recentes, afirma o historiador, houve “revoluções” importantes – um exemplo é a Primavera Árabe –, porém, tais movimentos não criaram identificações com os modelos do passado: socialismo, nacionalismo libertário, panarabismo. Modelos que, por sua vez, passaram a ser taxados como obsoletos, exauridos, derrotados. O que, uma vez mais, não significa ceder a qualquer posição fatalista sobre a impossibilidade da mudança. Nas palavras de Traverso: “A ideia de transformação radical persiste apesar de não se reconhecer como herdeira dos modelos herdados do século XX, em particular do comunismo e do anti-colonialismo. Porém, um novo modelo ainda não está à vista. Esse vazio está na origem de uma criatividade incrível, diria até mesmo uma sofisticação teórica, presente em movimentos forçados a reinventar-se. Na base dessa criatividade está uma questão revolucionária: Como mudar o mundo, colocar fim no capitalismo, salvar o planeta, superar as terríveis desigualdades que assolam as nossas sociedades?” (Traverso, 2022; 2021)

de existir,<sup>6</sup> quanto aquelas vozes e teorias que continuam buscando desenhar e traçar outras rotas, novas alternativas ao que se apresenta como possível, imutável e insolucionável.

Se, então, a urgência do chamado nasce do tipo de injustiça que precisamos endereçar como cidadãs e cidadãos de uma sociedade que se pretende democrática – e fundada em valores como a tolerância, a igualdade, a liberdade, o pluralismo e o estado de direito, para ficarmos com aqueles que deveriam ser os menos controversos –, no campo das reflexões teóricas e conceituais precisamos começar a definir o terreno sobre o qual tal chamado está assentado. Nos ocuparemos dessa tarefa na primeira parte desta Introdução (1). Um alerta, no entanto, se faz necessário. Como em outros casos, a literatura sobre imaginações, em geral, e as imaginações políticas, em particular, abre uma espécie de porta que nos levaria a uma biblioteca borgeana, equipada com muitas portas, salas, prateleiras, manuscritos, livros e artigos. A imagem serve, aqui, para limitar os nossos propósitos de definição e reconstrução do debate ao nosso objetivo central. Pretendemos apresentar os termos que compõem a proposta deste dossiê como parte de uma fronteira de pesquisa que se abre com a publicação de *Uma Teoria da Justiça* (1971)

18

---

<sup>6</sup> Há uma tradição, especialmente entre feministas antirracistas brasileiras, que nos ensina tanto como “o protagonismo político das mulheres negras tem se constituído em força motriz para determinar as mudanças nas concepções e o reposicionamento político feminista no Brasil” (Carneiro, 2003, p. 129) quanto como esse protagonismo, que tem como alvo a injustiça racial, a injustiça social e a incompletude da democracia brasileira, tem em sua base movimentos e formas de organizações sociais alternativas ao individualismo, à meritocracia, à responsabilização individual, à autossuficiência. Judith Butler, nessa mesma direção, chama a atenção para movimentos e alianças políticas, que nascem na condição partilhada de precariedade, e que existem como alternativas às lógicas neoliberais – significando aqui o capital monopolista, a supressão de direitos políticos, a tentativa de alguns/algumas de se manterem em uma condição de invulnerabilidade enquanto outras vidas são reiteradamente tornadas mais vulneráveis, o desmantelamento de formas de democracia social e socialismos, a erradicação de empregos, exposição de certas parcelas da população à pobreza, e o assalto ao acesso a direitos de saúde e educação (Butler, 2018).

e a subsequente retomada e consolidação do debate sobre a justiça na teoria política contemporânea.

Depois de assentar o conceito de “imaginação política”, seguiremos com a proposta de organizar os seus usos diversos – (2) do passado-presente para (3) o presente-futuro das imaginações políticas. Nesse momento final, nos dedicaremos tanto a justificar *porquê* retomar John Rawls importa quanto apresentaremos os manuscritos que compõem este número especial da *Revista Lua Nova*.

### **Assentando os termos e apresentando os conceitos**

Não representa qualquer novidade entre teórica(o)s sociais e política(o)s reflexões sobre a imaginação, o “circuito dos afetos” (Safatle, 2015) ou das emoções (Ahmed, 2004) que a acompanha – esperança, medo, ódio, dor, desejo, raiva, melancolia e assim por diante. O que reaparece com força, conforme apresenta Avshalom M. Schwartz (2021), pelas vozes de Cornelius Castoriadis (1987, 1997), Charles Taylor (2003) e Paul Ricoeur (1986, 1994), no entanto, é o debate em torno do papel que a imaginação tem nas diferentes formas de vida política e social. Num sentido mais relacionado à concepção de “imaginação social”, o conceito abriu um espaço de debate e formulação, por um lado, afastado dos limites e dos termos da filosofia da mente, seu campo por excelência, e, por outro, levou o conceito para o terreno da sociologia e da filosofia/teoria política.

Entre as diferentes perspectivas, a imaginação, passa a ser mobilizada, em uma direção, para explicar inovações políticas e sociais. Ou seja, expressa uma preocupação com o tipo de radicalidade criativa que permite a ação coletiva e as mobilizações e mudanças em larga escala (Arendt, 2006; Castoriadis, 1987; Ezrahi, 2012; Frank, 2010, 2013). Em outra direção, a imaginação é evocada por perspectivas sobre o fenômeno oposto ao explicar o sentido da estabilidade e da rigidez de certas ordens sociais e da persistência

de certos fenômenos políticos e sociais (Bottici, 2011; 2014; Bottici; Challand, 2011; Castoriadis, 1997; Ricoeur, 1986).

Parece relevante pausarmos sobre os sentidos dessa dupla e contraditória direção em que os usos do conceito de imaginação parecem nos encaminhar.

A “imaginação”, de acordo com uma das definições do dicionário Houaiss (2001), é uma faculdade de criar a partir da combinação de ideias, criatividade – é a atividade do cientista político, do matemático. Pode ser igualmente, em outra definição, a capacidade de criar ou fabular – temos, assim, a imaginação criadora. Agora, se nos distanciarmos dessa primeira aproximação, encontramos mais dificuldades de acordarmos sobre sua definição. Longe de haver qualquer consenso sobre sua *o que a imaginação é*, especialistas frequentemente optam por definir o que a imaginação *não é*. Nesse sentido, definições negativas, propõe Schwartz (2021), costumam concordar com a afirmação segundo a qual a imaginação é um estado mental irreduzível em relação a outros estados – como a percepção, a crença e a memória. A imaginação, ainda nessa acepção mais geral, é intencional e diferente da percepção ou da crença, não está restrita ou pode ser reduzida a verdade. Compartilha com a memória as representações daquilo que não está presente, além de poder ser experimental. Entretanto, sugere Dorothea Debus (2016), memória e imaginação diferem entre si em relação ao seu contexto de coerência, sua força e vivacidade. A imaginação, ainda que envolva, como a crença, o acesso à representação, estamos diante de diferentes estados representacionais que não devem ser reduzidos um ao outro (Currie e Ravenscroft, 2002). Por fim, a imaginação costuma se apresentar e ser enquadrada em oposição ao puramente sensorial e ao puramente racional (Currie, 2020; Egan, 2008; Gendler, 2007; Kind, 2013). “Tal compreensão da imaginação”, sugere Schwartz (2021, p. 3327), “é suplementada por uma variedade de perspectivas filosóficas que

a vê como parte de um processo central de cognição e reconhecimento e como tendo um papel ao menos de mediação no senso de percepção e interpretação”.<sup>7</sup>

Quando qualificada como “política” a imaginação, em um sentido também ampliado, passa a “designa[r] todos aqueles processos imaginativos pelos quais a vida em comum é simbolicamente experienciada e essas experiências são mobilizadas em visões que buscam alcançar fins políticos” (Glăveanu e Laurent, 2015, p. 559). Nos termos de Wanderley Guilherme dos Santos (1970, p. 138), “[a] imaginação política [...] é aquele primeiro laboratório onde as ações humanas, não importa se significantes ou insignificantes, relacionadas ou não umas às outras, entram como matéria-prima, são processadas e transformam-se em história política”.

Estamos, portanto, diante de uma capacidade da mente de ser criativa e criadora de outros modos de refletir, compreender, explicar e encontrar saídas que não nos torna dependentes dos nossos contextos, da nossa realidade política e social imediata nem, tampouco, das nossas experiências individuais nesses contextos. As novas imagens, os novos atos e as novas visões criada(o)s pela imaginação carregam a potencialidade de disputarmos tanto a rigidez da fixação espacial quanto os sentidos da linearidade temporal (Duncombe e Harrebye, 2021). A imaginação política aqui requer a nossa capacidade de transformar a esperança em verbo: imaginamos na direção de esperançarmos sobre o passado, presente e futuro, em especial, que queremos construir.

21

---

<sup>7</sup> As referências para a “variedade de perspectivas filosóficas” são: Aristóteles (1907), Hobbes (Hobbes, 2003; Schwartz, 2020) e Kant (2008). Não obstante diferenças significativas entre suas posições, concordam sobre o papel epistemológico e psicológico da imaginação também na produção de conhecimento. Para uma análise compreensiva sobre o papel da imaginação especificamente na produção de julgamentos e razões morais, por um lado, e na nossa capacidade de compreensão, conferir os textos organizados por Ronald Beiner e Jennifer Nedelsky, no livro *Judgment Imagination and Politics* (2001).

Nesse primeiro sentido, imaginar algo distante, improvável ou até mesmo impossível não confere à atividade um sentido necessariamente negativo ou cujos resultados seriam inapropriados. Distante disso, parece morar precisamente nessa capacidade de desvinculação imediata com o possível, com o dado inescapável, com a linearidade temporal e com a fixação territorial, a força dessa faculdade. A imaginação política carregaria, portanto, a potencialidade de criar uma fenda, um espaço para desafirmos o nosso presente e, com isso, o nosso passado e nosso futuro.

O exercício de imaginar, no entanto, em outra concepção, assegura a nossa capacidade de manter a ordem e a estabilidade numa direção contrária à da inovação e da mudança. É esse o sentido “constitutivo” da imaginação, segundo Schwartz (2021, p. 3329). A imaginação permite que tenhamos, por exemplo, no raciocínio de Charles Taylor (2003), um entendimento compartilhado que nos permite continuar no tempo com as nossas práticas coletivas conformadoras da nossa vida comum e que, em última instância, promove o sentido partilhado da ordem moral e de ideais como a soberania popular. O imaginário social, define Taylor (2007), é aquele entendimento comum que torna possível nossas práticas e um sentido partilhado de legitimidade. Em uma acepção bastante próxima, Cornelius Castoriadis (1997) sustenta o argumento, segundo o qual, a imaginação permite a autocriação das sociedades, além de ser responsável – e garantir, até certo ponto – determinado sistema de normas e instituições que conferem sentido aos valores e orientam a vida coletiva e individual. Nessa mesma direção, poderíamos ainda lembrar do significado empregado por Benedict Anderson (2008), da nação como uma comunidade política imaginada continuada no tempo e no espaço.

Retomaremos cada uma dessas definições na sequência. Não sem antes destacar o seguinte ponto: a imaginação política, seja como parte do que pode compor a mudança,

seja como parte do que permite a estabilidade, carrega um componente que pode ser qualificado como especificamente político. Com Schwartz (2021), aprendemos que, do mesmo modo que a imaginação social pode ser definida como um subgrupo da imaginação em geral, a imaginação política pertence a um subgrupo da imaginação social. Nesse sentido,

a imaginação política é definida não apenas em termos da institucionalização política de imaginários sociais, mas está também baseada em preocupações relativas a esses imaginários com o poder e as relações de poder e com as práticas políticas tais como a legitimação e a coerção. Tal enquadramento sugere uma classificação que depende da *aplicação* e do *contexto* em que se usa a imaginação, e não se reduz ao conteúdo do que a imaginação produz. (Schwartz, 2021, p. 3328)

A imaginação política, segue o autor, é conformada por três elementos distintivos. Enquanto a imaginação *constitutiva* opera para estabelecer e assegurar a legitimidade, a ordem, a estabilidade e a identidade de determinada sociedade, o elemento *crítico* e *criativo* da imaginação diz respeito à sua capacidade de inventar e redefinir o que está dado, determinado e posto.

Estabelecido o espaço conceitual sobre o qual este dossiê está assentado, passaremos, na sequência, à organização de uma parte do debate contemporâneo sobre as imaginações políticas que se move entre os dois sentidos apresentados até aqui.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> O que deixamos de lado no nosso recorte são os debates no campo da psicologia (por exemplo, Freud, 1900 e Vygotsky, 2004), da ciência política (por exemplo, Browne e Diehl, 2019), da teoria crítica de matriz frankfurtiana (por exemplo, Benhabib, 1986; Adorno e Bloch, 1964; Benjamin, 1968), da teoria crítica de matriz foucaultiana (por exemplo, Foucault, 1984; Balibar, 2022; Rancière, 1991), da teoria organizacional (por exemplo, Laloux e Wilber, 2014), das teorias dos movimentos sociais (por exemplo, Duncombe, 2007; Haiven e Khasnabish, 2014) e da educação (por exemplo, Freire, 2013; 1970; Halpin, 2003; Lewis, 2006; Ozmon, 1969), para ficarmos apenas com alguns campos de debate.



## Imaginando politicamente o passado-presente

Imaginar aquilo que nos constitui enquanto “*nós*” – unidade política fixada no tempo e no espaço - é uma prática rotineira da construção, no presente, das nossas comunidades políticas. Enquanto os estados podem aparecer como entidades políticas “novas”, “históricas” e até mesmo recentes, em alguns casos, as nações, ao contrário, costumam apresentar-se como parte de um passado imemorial, quando não mítico e inalcançável. O nacionalismo, como o que coloca a lógica da nação em movimento, é capaz de transformar sorte, acaso e arbitrariedade em destino. “Sim”, dizia Debray nessa direção: “é puro acaso que eu tenha nascido francês; mas, afinal, a França é eterna”<sup>9</sup>.

Seguindo uma concepção já clássica definimos, com Benedict Anderson, a “nação” como “uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana” (Anderson, 2008, p. 38-39). A comunidade política nacional – a nação – é imaginada, em um primeiro sentido, precisamente porque “mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão, ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imaginem viva da comunhão entre eles” (Anderson, 2008, p. 32). Ela é imaginada, em segundo lugar, como limitada, porque as fronteiras são uma realidade e para além delas existem outras nações. A nação é imaginada como soberana, continua Anderson, em terceiro lugar, porque o conceito nasce quando o reino dinástico legitimado pela ordem divina estava sendo destruído. Com essa destruição e com a consolidação do pluralismo vivo representado pelas diferenças religiosas e “com o alomorfismo entre as pretensões ontológicas e a extensão territorial de cada credo, as nações” passaram a sonhar em ser livres. Nesse contexto, a garantia

---

<sup>9</sup> A afirmação de é retomada por Benedict Anderson (2008, p. 39).

da liberdade caminha com a consolidação do estado soberano. Por fim, a nação é imaginada como comunidade “porque, independentemente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal” (Anderson, 2008, p. 34).<sup>10</sup>

Leitor de Anderson, Charles Taylor defende que um imaginário social compartilhado pode ser definido como um “pano de fundo” comum que torna possível práticas comuns e um sentido partilhado de legitimidade. É nesse imaginário partilhado que se busca a resposta para como *nós* mantemo-nos junta(o)s como uma comunidade política; as definições das expectativas que podemos ter umas/uns em relação às/aos outras/os; e as imagens e ordens normativas enraizadas nas nossas práticas comuns (Taylor, 2004; 2007). Estamos, para traduzirmos em outra linguagem conceitual, no domínio do que John Searle (1995) chamou de “fatos institucionais”. Diferente dos “fatos brutos” aqueles que existem independentemente das atividades humanas, os “fatos institucionais” são aqueles aspectos da vida em comum que existem porque acordamos que seria desse modo e não de outro; porque imaginamos, acreditamos e projetamos a sua existência. Ou seja, são aqueles “fatos” que só existem porque acreditamos que existem daquela maneira enquanto parte da nossa autoconcepção. Tais fatos não são, desse modo, um dado bruto da natureza (Searle, 1995; Schwartz, 2021).

Ainda de acordo com esse sentido mais geral, mas, agora, em outro terreno conceitual, autores como Castoriadis (1987) e Ricoeur (1986; 1991) chamam nossa atenção para os modos pelos quais a imaginação política pode se assemelhar e se aproximar dos significados e dos usos das ideologias políticas. Se aceitarmos que a imaginação sobre a fundação e o fundamento das nossas instituições tende a apagar suas

<sup>10</sup> Recorremos à tradução de Denise Bottmann.

origens sociais, não parece difícil concluir que essas mesmas instituições estão fadadas a se manterem em um estado de heteronomia no qual o que é dito – sobre um passado imemorial e sobre o que fundamenta o presente – não pode ser colocado em questão, com o risco de se perder a estabilidade e a segurança dos “fatos institucionais” que nos conformam (Castoriadis, 1987, p. 265). Na mesma direção, Ricoeur (1991; 1986) sustenta que a imaginação operaria não apenas quando cria a estrutura simbólica elementar de uma sociedade – o que é, sem dúvida, primordial. Mas a imaginação também estaria em funcionamento quando reafirma e reforça essa estrutura social na forma de uma ideologia. Ou seja, a imaginação política operaria como ideologia, na medida em que asseguraria e promoveria a estabilidade política, sem que, para isso, precisasse recorrer ao uso da coerção (Schwartz, 2021; Thompson, 1982).

26 Num outro sentido, mas ainda sobre o encontro entre imaginações e ideologias, podemos ler Michael Freedon (1996) e com ele definir as ideologias não apenas como estruturas de poder que manipulam as ações humanas ou como um peso repressivo que recai sobre a existência humana. Poderíamos seguir e interpretar as ideologias como sistemas ideacionais – resultado também da nossa capacidade partilhada de imaginar – que nos permitem escolhermos quem gostaríamos de ser. Isto é, as ideologias políticas seriam “uma manifestação da variedade infinita da nossa imaginação política” (Freedon, 1996 p. 116). Com Freedon podemos olhar para o encontro entre as ideologias políticas e as imaginações políticas e definir um conjunto de ideias e prescrições sobre *como poderíamos* guiar nossa ação política no presente. Ideias, propõe Keally McBride (2005), reveladas por nossas imaginações políticas que podem carregar a potencialidade de criar uma tensão entre a realidade política, de um lado, e a possibilidade política, de outro. É nessa fricção (entre possibilidade e atualidade) que podemos localizar as ideologias

políticas, tal como Freedman as define. Uma fricção que nasce quando nos perguntarmos sobre se o modo como imaginamos nossa comunidade política representa ou não um empecilho para que sejamos capazes de transformá-la; quando questionamos a relação entre os modos como imaginamos nossa comunidade política e o modo como definimos socialmente formas de violência aceitáveis e formas de violência não aceitáveis. Fricção que também nasce quando formulamos a questão sobre: *Por que não dar atenção (analítica) para o modo como imaginamos o fundamento e a fundação das nossas comunidades no passado e, com isso, definimos os limites do nosso possível no presente?* (McBride, 2005, p. 6)

Iris Young (1990), ao localizar o tema da violência no espaço conceitual das imaginações, parece estar precisamente preocupada com as maneiras pelas quais o modo como imaginamos nossa comunidade política tem implicações para a manutenção de formas injustas de organização social e política. A violência, nos ensina Young, é uma prática social que todos nós sabemos da existência ainda que não necessariamente recorramos a ela no nosso cotidiano. O ponto é que ela compõe o horizonte das nossas imaginações sociais e está presente inclusive entre aquelas pessoas que não a perpetuam. Nesse sentido, e de acordo com a lógica social imaginada por nós, para ficarmos apenas com o contexto brasileiro, algumas formas de violência são mais aceitáveis do que outras, sabemos. Os exemplos são muitos e passam pela violência contra corpos negros, pelas diferentes formas de violência sexual e de gênero perpetuadas sobre os corpos das mulheres, pela violência contra existências e corpos LGBTQIA+, pela violência contra comunidades indígenas. Quando olhamos mais detidamente para os casos, parece difícil não aceitar a conclusão de que a violência é parte de um fenômeno de injustiça social que não se encerra em um problema moral individual. Isso porque se trata de uma ação sistemática, cuja existência é prática social que

encontra raízes no modo como nos imaginamos socialmente como uma sociedade bastante determinada – branca, composta por determinados corpos, falantes de certas línguas, adoradores de determinado deus e membros de certa família. O nosso imaginário social, nos ensina Young, é parte do que permite e justifica que certas vidas tenham mais valor do que outras e que, portanto, algumas violências, determinadas injustiças, sejam mais intoleráveis do que outras.

Com essa última definição, apontamos para uma outra direção que nos parece fundamental. Mas, antes de mudarmos a rota, propomos retomar um último ponto sobre o que foi apresentado até aqui. Seja na forma de ideologias políticas ou como aquilo que permite práticas comuns e enraizamentos sociais profundos, com as primeiras definições trazidas nos parágrafos anteriores estamos nos movendo naquele terreno no qual as imaginações políticas e sociais desempenham um papel importante na manutenção da estabilidade e da segurança de certa ordem social e política. De acordo com esses usos, o passado é o que garante, no presente e no futuro, a manutenção de um certo *nós* formado pelo compartilhamento de uma língua, determinadas normas sociais, instituições e ideais.

28

A visão política implicada nessa primeira concepção de imaginação parece estar de acordo com a definição proposta por Seyla Benhabib (1986, p. 13), de “política da realização” [“politics of fulfillment”]. Uma dimensão da política, vale lembrar, relacionada com o conceito de norma. Para os nossos propósitos, basta destacar a definição de que a política da realização visa uma sociedade do futuro atada àquilo que, no presente, podemos realizar. Ou seja, o presente é a realização da lógica implícita no passado; na imaginação política está impresso o modo como nos autoconcedemos socialmente. Poderíamos recolocar os termos para afirmar o argumento de que a nossa realização no presente e no futuro dependeria do que as normas sociais, imaginadas e cultivadas já no passado, permitem como parte do seu escopo.

Ainda que indispensável para compreendermos o que permite a existência persistente de comunidades políticas, no tempo e no território, a imaginação política sobre o passado também pode ser empregada numa outra direção, inclusive normativa. Como uma forma de rebelião aberta contra o mundo, tal como ele se impõe hoje, aqui e agora, o exercício de imaginar politicamente atrapalha a linearidade do tempo. Rebelar-se, em um sentido, significa contranarrar o passado e, com isso romper com o que permite certa sequencialidade entre passado-presente-futuro (Hartman, 2020), mas, em outro sentido, nos levaria ao passado para produzirmos memória, também com o objetivo de buscar o que antecipa os obstáculos para a constituição, no presente, da justiça e, com ela, da constituição de uma sociedade democrática (Du Bois, 1997).

A impunidade, o silêncio e a continuação no presente de certas injustiças – trataremos, mais detidamente, da injustiça racial na sua forma contemporânea – depende da nossa incapacidade, individual e coletiva, de apagarmos constantemente determinadas memórias. A memória “daquilo que foi, dos feitos de Comissões e omissões, de uma responsabilidade abdicada – afetam a conduta futura do poder em todas as suas formas”, propõe Wole Soyinka (1999, p. 81-82). “Fracassos em adotar algum tipo de reconhecimento imaginativo de tal princípio apenas resulta na entronização [enthronement] de uma cultura política que parece não conhecer fronteiras – a cultura da impunidade” (Soyinka, 1999, p. 81-82).

Quem, talvez, melhor interpretou e nomeou tal fenômeno tenha sido W. E. B. Du Bois. Segundo Du Bois, o enfrentamento da injustiça racial no presente dependeria de uma nova reorientação no presente sobre o passado. Ao retomar as maneiras pelas quais o projeto democrático dos Estados Unidos capenga [hobbled] *pela e na* negação do significado da escravidão nas décadas do Jim Crow e na segregação que se seguiu dali, o autor nos mostra por quais meios o passado se recoloca no presente em mais de um sentido. Du Bois

vai além, ao argumentar que é também na incapacidade de reconhecer e confrontar o passado que encontrariam abrigo as falhas subsequentes da apresentação da igualdade formal como um remédio para as diferentes faces da injustiça racial no seu país (Du Bois 1997; Balfour, 2003).

Como leitora(e)s do *The Souls of Black Folk* (1903) e do *Black Reconstruction in America* (1935), aprendemos mais. A ponte a ser construída entre as garantias formais, a cidadania igual e a igualdade racial substantiva, sugere Du Bois, dependeria do enfrentamento da questão sobre o que uma comunidade política marcada pela escravidão – mas, também imaginada como livre e igual – deve aos homens e mulheres negra(o)s que foram escravizados, no passado, e, poderíamos adicionar, que continuam vivendo no presente de acordo com os mapas determinados pela “linha da cor” [*color line*] (Du Bois 1964; 1997; Balfour, 2003).

30 Existem, sabemos, mais de um modo de recontar esse passado, acessar as memórias e recolocá-la no presente como parte do que podemos chamar de rebelião aberta contra a sobrevida de estruturas sociais e relações que continuam a injustiça racial no presente. Uma das alternativas foi apresentada por Saidiya Hartman em seu “Venus in Two Acts” (2020) nos termos da busca por uma “história do presente”.

A história do presente, define Hartman, é formada pela “luta para iluminar a intimidade da nossa experiência com as vidas dos mortos, para escrever nosso agora enquanto ele é interrompido por esse passado e para imaginar um estado livre, não como o tempo antes do cativeiro ou da escravidão, mas como o antecipado futuro dessa escrita” (Hartman, 2020, p. 17).<sup>11</sup> A história do nosso passado começa a ser contada como uma história continuada *no* e *do* nosso presente.

---

<sup>11</sup> Usamos a tradução de “Venus in Two Acts” (2008) publicada no dossiê “Crise, Feminismo e Comunicação” e proposta por Fernanda Silva e Sousa e Marcelo Ribeiro. Em todos os outros casos em que o contrário não for indicado a responsabilidade pela tradução é nossa.

Hartman parece cavar um espaço, um movimento de contranarrativa sobre o passado-presente que depende, por sua vez, da nossa capacidade de imaginar o que não pode ser dito e contado pelos fatos e pelo arquivo oficial. Uma capacidade, adiantamos, que é também política.

Tal exercício de imaginar o passado é político não apenas porque com ele garantiríamos a composição de um espaço de liberdade ainda não realizado no presente – a injustiça racial é uma realidade em toda parte. Estamos diante de um exercício de imaginação política também porque com ele aprendemos sobre como as respostas para a “trama para acabar com ela” (Hartman, 2022)<sup>12</sup> já estão em curso desde que *elas* se recusaram a desempenhar os papéis sociais que lhes cabiam; desde o momento em que recusaram o trabalho doméstico; desde o momento em que subverteram as fronteiras impostas pelas linhas da cor [*color line*]. O que só poderia ser recontado se formos capazes de *imaginar politicamente* outros modos de ação e organização política. Nesse sentido, convida-nos Hartman à reflexão: *Se pudermos imaginar que jovens, mulheres, negras não apenas habitaram os espaços como “escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteras, prostitutas”<sup>13</sup>, mas também agiram em concerto criando um repertório de práticas desviantes – em relação às normas de gênero, à sexualidade(s) e à identidade racializada – a conclusão*

31

<sup>12</sup> Fazemos referência ao manifesto feminista “A trama para acabar com ela” [The Plot of Her Undoing], de Saidiya Hartman (2022), traduzido por Stephanie Borges e publicado na Revista Serrote 40.

<sup>13</sup> Os termos são de Sueli Carneiro: “Nós, mulheres negras”, pontua a autora, “fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram a si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteras, prostitutas [...] Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhozinhos e de senhores de engenho tarados. Hoje, empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou de mulatas tipo exportação.” (Carneiro, 2003a, p. 1-2).



a que chegaremos seria radicalmente diferente daquelas narrativas convencionais sobre as mudanças estruturais da esfera privada, da esfera da intimidade e, finalmente, do espaço público, anunciadas como promessas da modernidade. A radicalidade dessa nova história do presente, que contranarra o passado e o reinventa para combater a violência do silêncio e de certa representação, encontra morada precisamente na possibilidade de nos aliarmos àqueles movimentos de transformação já em curso (Hartman, 2019).

32 A noção de política que acompanha essa capacidade de imaginar o passado é aquela que Benhabib chamou de “política da transfiguração” [*politics of transfiguration*]. Se, como afirmamos anteriormente, a noção que acompanha a concepção de imaginação política e social atada à norma, às instituições e o que possibilita a estabilidade das nossas comunidades políticas é uma dimensão da política como realização, o que acompanha a concepção de imaginação política como rebelião aberta é a noção de política como transfiguração atrelada, agora, à uma concepção de utopia. Por política da transfiguração, com Benhabib (1986, p. 13), definimos aquela dimensão da política responsável por enfatizar a emergência qualitativa de novas relações sociais, necessidades e modos de associação. A política da transfiguração do presente recarrega a potencialidade utópica como parte do antigo, do passado [*within the old*]. Um passado, nos ensina Hartman, que precisa ser (re)imaginado, contranarrado, fabulado criticamente.

É precisamente sobre a dimensão da utopia, presente nos exercícios de imaginação, que trataremos a seguir. Mas, agora, olhando para a relação entre presente e futuro.

### **Imaginando politicamente o presente-futuro**

“Utopismo”, definimos com Lyman Sargent, é um rótulo geral dado para diferentes modos de sonhos ou de pensar sobre, de descrever ou de tentar criar uma outra ordem

social e política. Trata-se, portanto, de um fenômeno em que sonhamos socialmente – sonhos e pesadelos que dizem respeito aos modos pelos quais as pessoas organizam suas vidas e visionam novas formas de organização social e política radicalmente diferente daquela em que vivem no presente. No entanto, a radicalidade não é sua marca distintiva ou necessária. Sabemos, nem toda(o)s a(o)s sonhadora(e)s são radicais e, em alguns casos, os sonhos dizem respeito a algo que é próximo e bastante familiar à/ao autora/autor do sonho (Sargent, 1994, p. 3; 2021). Nessa mesma direção, define Fredric Jameson, “utopia” refere-se a um fenômeno peculiar na medida em que o conceito é indistinguível da sua realidade; isto é, a “ontologia coincide com a sua representação” (Jameson, 2004, p. 35; 2005).

Seja definida como sonho, seja interpretada como descrição criadora, ao falarmos sobre utopia e imaginações políticas parece incontornável passarmos pela obra de Thomas More. Isso porque ao mirar o futuro, em sua *Utopia* (1516), More continua a nos oferecer um guia de instruções sobre como podemos imaginar politicamente. Mais, com More, podemos retomar a relação entre imaginação e experiência, o que talvez nos interesse especialmente (Baker-Smith, 2019).

O mundo imaginado por More nos leva para um espaço bastante diferente do seu tempo – século XVI – e do seu território – a Europa. A ilha da Utopia, lembram Stephen Duncombe e Syllas Harrebye (2019), tem um governo eleito democraticamente, as mulheres poderiam acender à cargos de poder; a educação e a saúde seriam públicas e os cidadãos e cidadãs gozariam de liberdade religiosa e de expressão. Utopia estaria engajada em deveres do que hoje chamaríamos de justiça social nacional e internacional, já que não apenas teria obrigações com os mais pobres do mundo, como também planejaría o trabalho e a vida em comum para o bem de toda(o)s. Nas palavras de More: “Cada casa tem uma porta para a rua e outra para o jardim. As portas,

feitas com duas folhas, abrem-se facilmente e fecham-se por vontade própria, deixando entrar livremente qualquer pessoa (pois não há propriedade privada) (More, 1949, p. 31).

O poder da Utopia, como o próprio nome parece indicar, está

na sua habilidade de ser possível e impossível, real e irreal, tudo ao mesmo tempo. [...] O que é estrangeiro torna-se familiar e o que não é natural passa a ser naturalizado. A leitora não é apenas informada sobre a possibilidade de existência de um modelo alternativo para a estruturação da sociedade, a alternativa é *mostrada e sentida* como possível; More é um mestre da afecção [*affect*]. Através da sua escrita vívida, ele provê à sua leitora uma visão de um outro mundo, melhor. E, na sequência, More retira essa visão chamando toda a coisa de não-lugar (Duncombe e Harrebye, 2019, p. 3).

34

Sabemos, para ficarmos apenas com a história do século XX e do início do século XXI, quanto esse modelo de projeção sobre o futuro e de determinação sobre a ação política no presente foi mobilizado por atores e partidos políticos alinhados à direita e à extrema-direita. Os idealizadores dos regimes totalitários imaginaram politicamente um mundo organizado pela lógica da natureza e pela lógica da história (Arendt, 2007). No mesmo sentido, poderíamos lembrar da tentativa felizmente fracassada de criação de uma *Nueva Germania* e sua “utopia racista” em terras latino-americanas. Nesse território e mais contemporaneamente, há quem chame de “utopia reacionária” o atual governo Bolsonaro (Lynch, 2020). Os exemplos históricos são muitos e o ponto é sempre o mesmo: o exercício da imaginação política e da produção de utopias não está limitado ao campo democrático e progressista. Ou então as utopias nem

sempre nos levam até um futuro melhor.<sup>14</sup> Se retomarmos à More, a saída para que a sua posição não ocupasse o espaço de quem pode dar uma resposta completa sobre a imaginação e o planejamento do que deveríamos ser enquanto comunidade política é a de recusar respostas acabadas: utopia é, como afirmado, um não-lugar. E não uma resposta completa e totalizante sobre o que deveríamos ser e fazer. Ou seja, ao mesmo tempo em que ele apresenta à sua leitora para a possibilidade de um lugar imaginário, a certeza da sua afirmação é questionada quando a utopia é definida como um não-lugar.

Há, como naquela imagem da biblioteca borgeana, um labirinto de possibilidades, discussões e sentidos adquiridos, entre diferentes autoras(e)s, do conceito de utopia e do exercício da imaginação política como produção de utopias.<sup>15</sup> Nossa proposta aqui é a de abrir uma dessas salas do labirinto para explorarmos aquelas possibilidades que julgamos ser pouco elaboradas pela literatura que ecoa pelos labirintos mais ou menos tradicionais do campo. Chegamos, assim, no encontro entre os debates sobre a justiça social, a imaginação política e a utopia. Aqui John Rawls torna-se autor indispensável.

Quando estamos diante de uma/um autora(r) indiscutivelmente clássica(o), normalmente não precisamos gastar muita tinta justificando a sua centralidade entre os nossos esforços exegéticos, interpretativos, tampouco quando recorreremos à sua obra para construirmos *com* ou *contra* sua

35

<sup>14</sup> Max Beerbohm representa exatamente tal posição ao afirmar:

“Então, isso é utopia,

É isso? Bem –

Peço suas desculpas;

Eu pensava que fosse o Inferno” (Beerbohm apud Sargent, 1994, p. 1).

Na mesma direção, propôs o *whig* Thomas Macaulay, em um dos seus aforismos: “O bem real mais insignificante é melhor do que as mais magníficas promessas de impossibilidades” (Macaulay, 1943, p. 460 apud Sargent, 1994, p. 1).

<sup>15</sup> Além dos trabalhos de Sargent, para definições das diferentes tradições e usos do conceito de utopia conferir: *The concept of Utopia* (Levitas, 1990).

perspectiva. No caso deste número especial, a obra de John Rawls foi ponto de partida – ainda que não necessariamente de chegada – para a constituição da sua proposta inicial. O que talvez requeira a nossa atenção não é, portanto, apresentar provas relativas à centralidade do filósofo para discussões sobre a justiça social. O que ainda está em aberto e nos parece relevante, todavia, é *o que*, quais as razões que nos levaram a circunscrever o convite para retomarmos os debates sobre as imaginações políticas para o século XXI aos termos da teoria política rawlsiana.<sup>16</sup>

Em uma primeira aproximação é bastante evidente o papel que o exercício da imaginação tem na maquinaria rawlsiana. Poderíamos citar, por exemplo, o dispositivo da posição original e o modo como estamos diante de um convite à imaginação. Imaginemos uma situação em que cada cidadã e cidadão tem um representante que, em conjunto com outros, precisam definir, em certas condições ideais, os princípios de justiça social que guiariam uma sociedade de cidadãos e cidadãs livres e iguais. A resposta a que se chega é resultado desse convite inicial para imaginarmos uma situação ideal, uma posição original.

Contudo, de um modo menos direto, e talvez por isso mesmo mais significativo, a imaginação tem papel relevante em outro momento da teoria rawlsiana. Em *Justice as Fairness* (2001), Rawls é bastante literal ao afirmar que a imaginação, ao lado da nossa capacidade de julgar e de

---

<sup>16</sup> Demanda que ganha contornos mais específicos quando lembramos das muitas críticas endereçadas à Rawls e à literatura rawlsiana quando não enfrentou ou precisou enfrentar e o fez de modo inadequado problemas relativos ao racismo (por exemplo, Mills, 2017; 2017a; 2009; Terry, 2021), à pobreza (por exemplo, Sen, 1992), à família e à desigualdade de gênero (por exemplo, Benhabib, 1992; Nussbaum, 2003), à justiça internacional (por exemplo, Nath, 2020; Blake, 2020; Pogge, 2004), ao colonialismo e suas heranças (por exemplo, Mills, 2015). Para uma referência recente sobre como podemos interpretar a obra rawlsiana, e seus limites, como parte de um contexto histórico e acadêmico específico, nascido com o fim da Segunda Guerra Mundial, conferir o livro *In the Shadow of Justice: Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy* (2019), de Katrina Forrester.

raciocinar é condição para que tenhamos um “senso de justiça” (Rawls, 2001, p. 29). O senso de justiça, para resumir, é uma faculdade moral – os interesses de ordem superior da personalidade moral – que em um só tempo possibilita e exige a construção e a aplicação de princípios de justiça.

Então, se o nosso objetivo fosse o de mostrar o papel que a “imaginação” tem na obra rawlsiana, talvez a discussão devesse começar pelo dispositivo da posição original e deveria passar pela concepção de senso de justiça rawlsiana. Contudo, nosso objetivo é outro. Devemos à nossa leitora uma justificativa sobre a centralidade de Rawls em uma discussão sobre imaginações políticas o que não dependeria, por sua vez, de uma exegese sobre o lugar das imaginações políticas na teoria rawlsiana.

A resposta para essa demanda por justificação, argumentamos, está precisamente no modo como Rawls pensou o exercício da produção de “utopias realistas” e relacionou esse modo de teorização às tarefas da sua filosofia. Com esse movimento, Rawls não apenas oferece uma resposta metodológica interessante sobre o lugar da *proposição* normativa – como as coisas deveriam ser – nas teorizações sobre a política, como nos ensina a circunscrever nossas formulações sobre a justiça – que não devem estar limitadas necessariamente ao vocabulário rawlsiano – no centro do movimento *político da transfiguração*.<sup>17</sup> Alargar os limites do nosso possível significa continuarmos produzindo utopias realizáveis sobre o que a justiça requer de nós, cidadãos e cidadãs, de uma sociedade democrática que falha insistentemente em realizar-se por completo.

Rawls, no sentido da nossa interpretação, demonstrou como uma teoria política normativa pode refletir acerca das condições de possibilidade da justiça em uma sociedade democrática. Com isso, ao contrário do que parece supor

---

<sup>17</sup> Com isso nos distanciamos sobremaneira de *Critique, Norm, and Utopia* para seguirmos refletindo sobre as categorias de Benhabib (1989) e não sobre a letra do seu texto.

a interpretação, por exemplo de Bernard Williams (2008), Rawls não pretendida afirmar que o vocabulário moral seria a matéria primeira e exclusiva das práticas políticas; isto é, que as nossas imaginações políticas devam ser subordinadas ao imperativo moral. Ao oferecer uma concepção de justiça para sociedades democráticas, Rawls está propondo um modo de refletir que se pretende parte da cultura pública e política dessas mesmas sociedades. E é nesse espaço que a filosofia/teoria política carrega a potencialidade de ser realisticamente utópica.

Isso significa, em primeiro lugar, que o exercício da teorização sobre a política deve ser capaz de fornecer um exame sobre os limites e as possibilidades políticas reais, praticáveis sem, com isso, sucumbir à tentação de afirmar apenas aquilo que está dado como absoluto, imutável e permanente. Nas palavras do autor:

38

As expectativas para nossa sociedade futura residem na crença de que o mundo social nos permite, ao menos, uma ordem política aceitável [*decent*], de tal forma que um regime democrático razoavelmente justo, ainda que não perfeitamente justo, seja possível. Dessa forma perguntamos: o que seria uma sociedade democrática justa, estruturada a partir de condições razoavelmente favoráveis, mas ainda assim historicamente possíveis, permitidas pelas leis e tendências do mundo social? Quais princípios e ideais essa sociedade deveria satisfazer, dadas as circunstâncias da justiça em uma cultura democrática tal como a conhecemos? [...] o problema aqui é que os limites do possível não são dados por aquilo que é efetivo, uma vez que podemos alterar, em maior ou menor grau, nossas instituições políticas e sociais (Rawls, 2001, p. 4-5).

Para que a teoria se reconcilie com a realidade política e social, ela deve ser capaz de estender os limites daquilo que

está estabelecido, tendo como horizonte as possibilidades políticas aplicáveis. Isso significa que o exercício da teorização que, nos nossos termos, é também um exercício de imaginação, não pode se resignar frente ao possível. Essa atitude de não resignação não pode ser interpretada, porém, como se a tarefa última das nossas teorizações/imaginações fosse a de ser capaz de determinar o tempo e o espaço da realização do que ela definiu como o ideal de sociedade e de justiça. De acordo, uma vez mais, com a letra do texto:

[d]o mesmo modo que temos boas razões para acreditar que uma ordem política e social autossustentada e razoavelmente justa seja possível, tanto no plano doméstico como no plano internacional, também podemos acreditar que nós iremos, algum dia, em algum lugar, alcançá-la; e, se esse é o caso, podemos fazer algo para realizá-la. Isso por si só, a despeito de nossos eventuais sucessos ou fracassos, é o bastante para eliminar os perigos da resignação e do cinismo. Ao mostrarmos como o mundo social poderia realizar as características de uma utopia realista, a filosofia política fornece um objetivo político de longo prazo e buscar realizá-las fornece o sentido necessário para o que podemos fazer hoje (Rawls, 1999, p. 128)

39

A leitora, o leitor encontrarão neste número empregos diversos do exercício da reflexão sobre a política em um espaço que não se encerra nos limites de uma razão puramente teórica. Imaginar o que a justiça requer de nós – enquanto sociedade democrática, mas também enquanto indivíduos – significa localizar os nossos esforços de compreensão e interpretação na definição do que poderia guiar nossas ações. De um lado, o exercício da teorização pode ser interpretado como um esforço de prescrição na medida em que oferece um ponto de vista a partir do qual podemos avaliar arranjos institucionais existentes e, na sequência, avançar



no sentido da busca por alternativas normativamente mais atrativas. De outro lado, as conclusões que resultam desse exercício de imaginar politicamente como poderíamos nos organizar – e, em alguns casos, agir – de acordo com determinados princípios de justiça social precisam passar por um “exercício de realidade”. Um exercício, ensina William Galston (2016), de distanciamento crítico em relação ao *status quo* que não pode funcionar como nosso *benchmark*. O que é realista não se reduz ao que está posto atualmente; o que podemos chamar de realista é o possível e o nosso entendimento sobre a possibilidade deve ser apropriado ao domínio do político – e não reduzido, portanto, ao domínio da moral. Nesse sentido, podemos concluir, que a verdade sobre a justiça das nossas instituições e das nossas normas sociais “é mais do que contemplativa”. Carrega, ao contrário da pura contemplação, uma força imperativa movida pelo “dever ser” (Galston, 2016). É precisamente o que nos ensina Rawls já na abertura de *Uma Teoria da Justiça* (1971):

A justiça é a virtude primeira das instituições sociais, assim como a verdade é dos sistemas de pensamento. Por mais elegante e econômica que seja, deve-se rejeitar ou retificar a teoria que não seja verdadeira; da mesma maneira que as leis e as instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam, devem ser reformuladas ou abolidas se forem injustas. (Rawls, 2008, p. 4)

Na esteira de quem continua a refletir com Rawls, William Edmundson, no artigo que abre este número, “Political Equality, Epistocracy and Expensive Tastes”, articula de uma maneira particularmente radical a tarefa de ressignificar o potencial igualitário e, no caso, profundamente democrático, da filosofia política de John Rawls. Edmundson argumenta que, diferentemente da imagem frequentemente recebida, os princípios de justiça rawlsiano não apenas exigem a

democracia como uma forma intrinsecamente valiosa de organização social – o que nem sempre foi aceito pela tradição liberal clássica acostumada a defender instituições democráticas enquanto meios instrumentais de proteção de liberdades individuais – como também alerta para modos distintivamente oligárquicos (e, portanto, antidemocráticos) de exercício da competição eleitoral. De acordo com Edmundson, devemos distinguir duas concepções de igualdade política e, portanto, duas maneiras diferentes de interpretarmos o compromisso democrático na teoria política contemporânea. De um lado, afirma-se que a auto-organização democrática da sociedade deve ser valorizada e avaliada de acordo com o grau de resultados positivos que o processo tende a produzir. Segundo essa visão, defendida por autora(e)s ditos “epistemocráticos” e encontrada na teoria democrática de Ronald Dworkin, resultados democráticos são “bons” na medida em que atendem à critérios previamente determinados de precisão e qualidade da decisão – como por exemplo, promover o bem-estar geral ou proteger direitos individuais. Do outro lado, argumenta Edmundson, autores como Rawls interpretam a igualdade política como uma exigência da igualdade de influência no processo decisório, uma forma de poder de participação que precisa ser protegido contra formas estruturais de dominação oligárquica, tais como o elevado custo material de participação política por parte de cidadãos e cidadãs sem capital econômico, e os mecanismos de controle de agenda típicos de sociedades desiguais, como o controle sobre a informação política. A exigência de que as liberdades políticas de todas as pessoas sejam equitativamente distribuídas de acordo com seu valor efetivo, e não apenas formal, possui implicações radicais para o modo como as democracias liberais constroem os limites de aceitabilidade do autogoverno entre iguais. E encontra morada nessa conclusão a radicalidade da interpretação de William Edmundson da teoria de John Rawls.

Se, quando lemos Edmundson, parece inegável reconhecermos a força da “revolução rawlsiana”,<sup>18</sup> Gustavo Pereira, em seu “Imaginarios y aplicación de la justicia cincuenta años después de Teoría de la justicia” parte do diagnóstico de que aquelas contribuições sobre qual caminho deveríamos seguir para traduzir os termos de uma *justiça como equidade* para o “mundo real” tem provocado menos abalos. Ocupando esse espaço entre a definição dos princípios e a sua aplicação nas sociedades reais, Pereira oferece uma reflexão consolidada e precisa sobre o que significa posicionar a aplicação da justiça como tarefa primordial e urgente dos nossos esforços de teorização. Tarefa que passa, por sua vez, pela elaboração de ferramentas que contribuam para as lutas engajadas no compromisso com o fim da pobreza, da exclusão e da dominação que nos afetam de diferentes formas. Seguir imaginando politicamente, nos ensina Pereira, significa, do ponto de vista da construção dessas ferramentas, uma articulação com uma teoria ideal sobre a justiça em sociedades democráticas.<sup>19</sup>

De uma defesa sobre o papel da teoria ideal na proposição de um certo modo de imaginar politicamente sobre a justiça social passamos para as “Imaginações políticas para um outro mundo possível”, de Eduardo Rezende de Melo, Flávia Schilling e Maria José Rezende. Em um movimento de “avizinhamentos” – ou o que poderíamos definir como “pensar com” – as autoras e o autor reinterpreta as contribuições de Amartya Sen, Nancy Fraser, Luc Boltanski e Judith Butler, estabelecendo como ponto de partida a definição segundo a qual imaginar politicamente é um exercício potente e de liberdade. Um exercício, importa ressaltar,

---

<sup>18</sup> Para uma definição da extensão do que podemos nomear como revolução cf. Petroni, 2021.

<sup>19</sup> Uma versão rawlsiana desse argumento foi apresentada por Álvaro de Vita na conferência “*Por que uma teoria ideal de justiça?*”, parte do Simpósio “Imaginações Políticas para o Século XXI” (Vita, 2021).

com consequências para as tarefas da crítica na medida em que questiona a naturalidade daquilo que sempre foi. Imaginar politicamente carrega a potencialidade de abrir intervalos, nos ensinam as autoras. Ainda na mesma direção, na letra de um texto que busca oscilações e deslocamentos (ao invés de sínteses), imaginar politicamente ganha o sentido oposto da resignação e do conformismo. O texto em tela pode, por fim, ser lido também como um convite – que se expressa em uma demanda ética – à reflexão sobre a possibilidade de uma vida em comum na qual nenhuma vida poderia ser simplesmente descartada.

Retornamos ao maquinário rawlsiano e suas implicações sobre os temas da justiça, mas, principalmente, para um debate sobre o valor da igualdade com Lucas Petroni. Pelos termos da tradição da filosofia analítica, em “Igualdade como não subordinação” lemos uma análise sobre o igualitarismo social baseada em uma interpretação específica do valor da igualdade que ganhará, pelos termos de Petroni, um sentido específico: trata-se da igualdade como não subordinação. Com o conceito, Petroni pretende identificar um *rationale* normativo comum para expressões diversas do igualitarismo social coerente tanto com o pano de fundo histórico das lutas por igualdade social como com o fundamento normativo do igualitarismo. Estamos diante de uma concepção, importa notar, que se pretende orientada pelas lutas contra formas injustas de subordinação social. Nesse movimento, Petroni se distancia da tradição analítica e acena para outros modos de compreender o exercício da reflexão normativa e analítica no nosso tempo histórico e em certo território. Seja como for, a sua aposta é a de que compreender os ganhos legados pelo igualitarismo social é esforço incontornável para enfrentarmos, como cidadãos e cidadãos, os regimes de desigualdades atuais, como também na criação coletiva de novas imaginações políticas para o século XXI. Caminhar com a tradição política igualitária

na fabricação dessas imaginações políticas significaria, para Lucas Petroni, passar pela tradução da tese de que a igualdade não é uma reivindicação moral demasiadamente exigente naqueles contextos marcados por liberdade política, diferença interpessoal e afluência econômica.

Com Nunzio Ali em seu “Enlarging Political Imagination: Ideal Types of Social Systems and a Pluralistic Distributive Approach” aprendemos, em uma primeira aproximação, sobre como uma teoria democrática da justiça não pode, com o risco de anular-se, simplesmente apagar os mecanismos sociais responsáveis por levar uma cidadã a dominar outras cidadãs. Ou seja, imaginar politicamente sobre justiça, em contextos democráticos, passa, segundo Ali, por uma reflexão sobre os mecanismos da dominação política e social e as soluções que podemos encontrar para endereçá-los. Nunzio Ali e Lucas Petroni são leitores de Edmundson nesse sentido. No entanto, o que está em questão nessa teorização centrada no problema da justiça não é redutível, portanto, ao problema da definição de um conceito de igualdade ou de democracia, mas sim relaciona-se com o que poderíamos chamar de *questão de poder*. Nunzio Ali alia-se de maneira não trivial àquelas posições que afirmam a tese de que questões de justiça distributiva não poderiam ser simplesmente separadas do problema da inclusão e do poder socioeconômico. É com esse enquadramento que Ali chega até a definição do seu objeto, aliado a uma defesa estimulante e inovadora sobre como precisamos olhar, de acordo com uma “perspectiva distributiva pluralista”, para o *gap* entre, de um lado, os mais bem situados e, de outro, os sujeitos piores situados de uma sociedade democrática. A preocupação aqui, tal como proposto por Gustavo Pereira, é também com o lugar da teoria ideal na resposta para questões relativas à desigualdade e à dominação. Pereira e Ali avizinham-se, no sentido apresentado por Melo, Schilling e Rezende, na busca por uma ponte entre modelos

ideais de sociedade e implementações concretas em circunstâncias não ideais – entre, nos nossos termos, a imaginação política e a transformação social.

Movendo-se sobre territórios republicanos e em circunstâncias não ideais, Sebastian Rudas em seu “Laicidade como não dominação”, inova ao localizar propósitos descritivos e normativos em uma reflexão sobre a “laicidade” em cenas latino-americanas. De um movimento descritivo, identificando os usos de certo vocabulário no embate político, para um movimento normativo, a laicidade como não dominação é definida como o ideal-guia das nossas ações quando precisamos enfrentar contextos em que certas religiões – em especial, as religiões dos povos indígenas e as religiões afro-diaspóricas – são vítimas de injustiças – seja na forma da violência aberta, seja na forma da restrição por diferentes meios da sua liberdade religiosa – que devem e podem ser combatidas. É nesse sentido que encontramos a afirmação de que a laicidade como não dominação previne relações de dominação naquelas situações em que podem surgir de tensões religiosas. No horizonte aberto por Rudas, a laicidade como não dominação deve compor nossas imaginações políticas sobre sociedades democráticas que precisam responder à contextos em que conflitos religiosos expressam também relações de dominação – relativas, especialmente, à raça, à étnica e ao território. Com Rudas, de um lado, e Petroni e Ali, de outro, encontramos maneiras de ler as diferentes faces das lutas sociais e suas expressões contra formas injustas para, em um caso, a subordinação social e, para os outros dois, da dominação social.

*Antecipando novas utopias* (Wright, 2010), Roberto Merrill e Pedro Silva exploram os sentidos normativos da Renda Básica Incondicional, definida como um modelo de política pública cujo alvo são as desigualdades econômicas. A arquitetura da discussão proposta em “Predistribution and Unconditional Basic Income” está fundada em um projeto ambicioso e

urgente. Se, de um lado, o texto nasce do encontro entre princípios normativos e o desenho de políticas públicas, de outro lado, os autores apresentam argumentos substantivos sobre a superioridade normativa da Renda Básica Incondicional em relação às políticas de pleno emprego na qual o Estado é entendido como empregador de última instância. Tal como Núnzio Ali, Merrill e Silva identificam no fosso crescente entre ricos e pobres o problema normativo central das democracias contemporâneas, incidindo não apenas sobre o bem-estar de seus membros, mas também sobre os próprios termos da cooperação social. Seguindo a tendência dos outros textos, e também reimaginado o legado rawlsiano, o debate sobre políticas públicas aqui não está circunscrito à defesa da superioridade normativa de determinado ideal de sociedade justa sobre os demais. Trata-se de oferecer uma maneira de interpretar a relação entre princípios normativos abstratos e as bases institucionais da justiça social para sociedades como as nossas, no aqui e agora da luta política. Estamos, uma vez mais, buscando respostas para a pergunta sobre o que a justiça requer de nós, cidadãos e cidadãos democráticos, e, sobretudo nesse caso, dos nossos governos, que, em ação, são os responsáveis por garantir as bases sociais da democracia.

### **Raissa Wihby Ventura**

Como pesquisadora visitante no Institut für Kulturwissenschaft (Universität Koblenz) e no Centro de Pesquisa Normative Orders (Goethe-Universität), desenvolve, atualmente, a pesquisa “The wayward route of undesirables. A critical experiment on migration”, processo nº 2022/05525-3, financiada pela FAPESP. As reflexões apresentadas neste artigo são parte dos resultados dessa pesquisa em andamento.

### **Carlota Boto**

É professora titular da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, onde atualmente ocupa a

função de diretora da unidade. É Bolsista Produtividade PQ1D do CNPq. Pedagoga e historiadora pela USP, mestre em educação, doutora em história social e livre-docente em educação pela Universidade de São Paulo. Integra o conjunto de pesquisadores principais do Projeto Temático da FAPESP (18/26699-4), intitulado Saberes e práticas em fronteiras: por uma história transnacional da educação.

## Bibliografia

- ADORNO, Theodor W; BLOCH, Ernest. 1964. *Möglichkeiten der Utopie heute*. Arquivo de áudio on-line. SWF (62'57"). Disponível em: <https://bit.ly/3UjstAH>. Acesso em: 7 nov. 2022.
- AHMED, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- ANDERSON, Benedict. 2008. *Comunidades Imaginadas*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras.
- ARENDT, Hannah. 2006. *On revolution*. London: Penguin Books.
- ARENDT, Hannah. 2007. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras.
- ARISTÓTELES. 1907. *De Anima*. Traduzido e editado por E. R. D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press.
- BAKER-SMITH, Dominic. 2019. Thomas More. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://stanford.io/3zVFTj4>. Acesso em: 7 nov. 2022.
- BALFOUR, Lawrie. 2003. Unreconstructed Democracy: W. E. B. Du Bois and the Case for Reparations. *American Political Science Review*. v. 97, n. 1, pp. 33-44. <https://doi.org/10.1017/S0003055403000509>.
- BALIBAR, Étienne. 2022. Uncovering lines of escape: towards a concept of concrete utopia in the age of catastrophes. Introductory Lecture. *Utopia 13/13*, "A History of the Future," 13 Seminars at Columbia, 2022-2023, 1 out. Disponível em: <https://bit.ly/3hd7sJm>. Acesso em: 7 nov. 2022.
- BEINER, Ronald; NEDELSKY, Jennifer (ed.). 2001. *Judgment Imagination and Politics: Themes from Kant to Arendt*. London: Rowman & Littlefield Publisher.
- BENHABIB, Seyla. 1986. *Critique, Norm, and Utopia*. New York: Columbia University Press.
- BENHABIB, Seyla. 1992. *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge.



- BENJAMIN, Walter. 1968. *Illuminations: Essays and Reflections*. Hannah Arendt (ed.). New York: Schocken Books.
- BLAKE, Michael. 2020. Right-Wing Populism and Noncoercive Injustice: On the Limits of the Law of Peoples., *In*: Jon Mandle, Sarah Roberts-Cady (eds.). *John Rawls: Debating the Major Questions*. New York: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780190859213.003.0030>.
- BLOCH, Ernest. 1996. *The Principle of Hope*. Volume One. Cambridge: MIT Press.
- BOTTICI, Chiara. 2011. From imagination to the imaginary and beyond: towards a theory of imaginal politics. *In*: BOTTICI, Chiara; CHALLAND, Benoît. (eds.). *The politics of imagination*. London: Birkbeck, pp. 16-37.
- BOTTICI, Chiara. (2014). *Imaginal politics: Images beyond imagination and the imaginary*. New York: Columbia University Press.
- BOTTICI, Chiara; CHALLAND, Benoît. 2011. Introduction. *In*: BOTTICI, Chiara; CHALLAND, Benoît. (eds.). *Politics of imagination*. Abingdon: Birkbeck Law Press. pp. 1-16.
- BROWN, Wendy. 2015. *Undoing the demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zone Books. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt17kk9p8>.
- BROWNE, Craig; DIEHL, Paula. 2019. Conceptualising the political imaginary: An introduction to the special issue. *Social Epistemology*. v. 33, n. 5, pp. 393–397. DOI: <https://doi.org/10.1080/02691728.2019.1652859>.
- BUTLER, Judith. 2018. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge: Harvard University Press.
- CARNEIRO, Sueli. 2003. Mulheres em Movimento. *Estudos Avançados*. v. 17, n. 49, pp. 177-132. Disponível em: <https://bit.ly/3TfRfA3>. Acesso em: 7 nov. 2022.
- CARNEIRO, Sueli. 2003a. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *In*: ASHOKA Empreendedores Sociais; TAKANO Cidadania (org.). *Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003.
- CASTORIADIS, Cornelius. 1987. *The imaginary institutions of society*. Cambridge: MIT Press.
- CASTORIADIS, Cornelius. 1997. *World in fragments: Writing on politics, society, psychoanalysis, and the imagination*. Stanford: Stanford University Press.
- CURRIE, Gregory. 2020. *Imagining and knowing: The shape of fiction*. Oxford: Oxford University Press.
- CURRIE, Gregory; RAVENSCROFT, Ian. (2002). *Recreative minds: Imagination in philosophy and psychology*. Oxford: Oxford University Press.

- DEBUS, Dorothea. 2016. Imagination and memory. In: KIND, Amy (ed.), *The Routledge Handbook of philosophy of imagination*. Abingdon: Routledge. pp. 135-148.
- DU BOIS, William Edward Bughardt. 1964. *Black Reconstruction in America: An Essay toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860–1880*. Cleveland: Meridian. Publicado originalmente em 1935.
- DU BOIS, William Edward Bughardt. 1997. *The Souls of Black Folk*. Boston: Bedford Books. Publicado originalmente em 1903.
- DUNCOMBE, Stephen. 2007. *Dream: Re-imagining progressive politics in an age of fantasy*. New York: New Press.
- DUNCOMBE, Stephen; HARREBYE, Sylas. 2021. Political Imagination. In: GLĂVEANU, Vlad Petre. (ed.). *The Palgrave Encyclopedia of the Possible*. Palgrave Macmillan. DOI: [https://doi.org/10.1007/978-3-319-98390-5\\_177-1](https://doi.org/10.1007/978-3-319-98390-5_177-1).
- EGAN, Andy. 2008. Imagination, delusion, and self-deception. In: BAYNE, Tim; FERNANDEZ, Jordi. (ed.). *Delusion and self-deception: Affective and motivational influences on belief formation*. East Sussex: Psychology Press.
- EZRAHI, Yaron. 2012. *Imagined democracies: Necessary political fictions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FORRESTER, Katrina. 2019. *In the Shadow of Justice: Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press.
- FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA – FBSP. 2021. A violência contra pessoas negras no Brasil 2021. *Fórum Brasileiro de Segurança Pública*, 19 nov. 2021. Infográfico. Disponível em: <https://bit.ly/3tf9jjI>. Acesso em: 7 nov. 2022.
- FOUCAULT, Michel. 1984. Des Espaces Autres. Conférence au Cercle d'études architecturales. In: *Architecture, Mouvement, Continuité*, octobre, n°5, pp. 46-49.
- FRANK, Jason. 2010. *Constituent moments: Enacting the people in postrevolutionary America*. Durham: Duke University Press.
- FRANK, Jason. 2013. *Publius and political imagination*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- FREEDEN, Michael. 1996. *Ideologies and Political Theories: A Conceptual Approach*. Oxford: Clarendon Press.
- FREIRE, Paulo. 1970. *Pedagogia do Oprimido*. São Paulo: Paz e Terra.
- FREIRE, Paulo. 2013. *Ação cultural: para a liberdade e outros escritos*. São Paulo: Paz e Terra.

- FREUD, Sigmund. 2019. *A interpretação dos sonhos: Obras Completas*. Vol. 4. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1900.
- FUKUYAMA, Francis. 1992. *The end of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- GALSTON, William A. 2016. What “realistic utopias” are – and aren’t. *Social Philosophy and Policy*. v. 33, n. 1-2, pp. 235-251. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0265052516000297>.
- GENDLER, Tamar Szabó. 2007. Self-deception as pretense. *Philosophical Perspectives*. v. 21, n. 1, pp. 231-258. <https://doi.org/10.1111/j.1520-8583.2007.00127.x>.
- GLÁVEANU, Vlad Petre; SAINT LAURENT, Constance de. 2015. Political Imagination, Otherness and the European Crisis. *Europe’s Journal of Psychology*. v. 11, n. 4, pp. 557-564. DOI: <https://doi.org/10.5964/ejop.v11i4.1085>.
- HAIVEN, Max; KHASNABISH, Alex. 2014. *The radical imagination: Social movement research in the age of austerity*. London: Zed Books.
- HALPIN, David. 2003. *Hope and Education: the role of the utopian imagination*. London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203468012>.
- HANZEN, Elstor. 2021. Mesmo sendo maioria na população brasileira, negros ainda têm baixa representatividade no meio acadêmico. *Jornal UFRGS*.
- HARTMAN, Saidiya. 2019. *Wayward Lives, Beautiful Experiments*. First edition. New York, NY: W.W. Norton & Company.
- HARTMAN, Saidiya. 2020. Vênus em dois atos. Tradução de Fernanda Silva e Sousa e Marcelo Ribeiro. *Revista Eco-Pós*. v. 23, n. 3, pp. 12-33. DOI: <https://doi.org/10.29146/eco-pos.v23i3.27640>.
- HARTMAN, Saidiya. 2022. A trama para acabar com ela. Tradução de Stephanie Borges. *Revista Serrote*, n. 40.
- HOUAISS, Antônio. 2001. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva.
- HOBBS, Thomas. 2003. *Leviatã. Ou a matéria, forma e poder de uma República Eclesiástica e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes. Publicado originalmente em 1651.
- SEMINÁRIO IMAGINAÇÕES POLÍTICAS PARA O SÉCULO XXI. JOHN RAWLS: DEMOCRACIA E JUSTIÇA SOCIAL. 2021, 1., São Paulo. *Anais* [...]: São Paulo: IEA-USP, 2021. Disponível em: <https://bit.ly/3tcYYEL>. Acesso em 7 nov. 2022.
- JAMESON, Frederic. 2004. The politics of Utopia. *New Left Review*. n. 25, pp. 35-54. Disponível em: <https://bit.ly/3fSOXJQ>. Acesso em: 7 nov. 2022.

- JAMESON, Frederic. 2005. *Archaeologies of the Future: the Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. New York: Verso.
- KANT, Immanuel. 2018. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Fernando Costa Matos. Petrópolis: Editora Vozes. Publicado originalmente em 1904.
- KIND, Amy. 2013. The Heterogeneity of the Imagination. *Erkenn*. v. 78, n. 1, pp. 141-159. DOI: <http://doi.org/10.1007/s10670-011-9313-z>.
- LALOUX, Frederic; WILBER, Ken. 2014. *Reinventing organizations: A guide to creating organizations inspired by the next stage of human consciousness*. Brussels: Nelson Parker.
- LEVITAS, Ruth. 1990. *The Concept of Utopia*. Hemel Hempstead: Philip Allan.
- LEWIS, Tyson. 2006. Utopia and Education in Critical Theory. *Policy Futures in Education*. v. 4, n. 1, pp. 6-17. DOI: <https://doi.org/10.2304/pfie.2006.4.1.6>.
- LYNCH, Christian. 2020. A utopia reacionária do governo Bolsonaro (2018-2020). *Insight Inteligência*, edição 89, 9 ago. Disponível em: <https://bit.ly/3hlBbjp>. Acesso em 7 nov. 2022.
- MACAULAY, Thomas Babington. 1943. Lord Bacon. In: MACAULAY, Thomas Babington. *The Works of Lord Macauley*. 6 vols. in 3. Boston: Houghton, Mifflin.
- MCBRIDE, Keally D. 2005. *Collective Dreams: Political Imagination and Community*. Penn State University Press.
- MILLS, Charles W. 2017a. *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*. New York: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190245412.001.0001>.
- MILLS, Charles W. 2009. Rawls on Race/Race in Rawls. *Southern Journal of Philosophy*. v. 47, n. S1, pp. 161-184. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.2009.tb00147.x>.
- MILLS, Charles W. 2015. Decolonizing Western Political Philosophy. *New Political Science*. v. 37, n. 1, pp. 1-24. DOI: <https://doi.org/10.1080/07393148.2014.995491>.
- MILLS, Charles W. 2017. Rawls on Race/Race in Rawls. In: MILLS, Charles W. *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*. New York: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190245412.001.0001>.
- MORE, Thomas. 1949. *Utopia*. Editado por H. V. S. Ogden (ed.). New York: Appleton-CenturyCrofts. Publicado originalmente em: 1515-16.
- NUSSBAUM, Martha. 2003. Rawls and Feminism. In: FREEMAN, Samuel. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL0521651670.015>.
- OZMON, Howard. 1969. *Utopias and Education*. Minneapolis: Burgess.

- PETRONI, Lucas Cardoso. 2021. A Revolução Rawlsiana. In: FORONI, Cristina; MOURA, Julia; OLIVEIRA, Nythamar de. (org.). *A Tribute to John Rawls*. 1. ed. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix. pp. 353-383.
- POGGE, Thomas. W. 2004. The Incoherence Between Rawls's Theories of Justice. *Fordham Law Review*. v. 72, n. 5, 1739-1759. Disponível em: <https://bit.ly/3ZYk9ym>. Acesso em: 7 nov. 2022.
- RANCIÈRE, Jacques. 1991. *The nights of labor: The workers' dream in nineteenth century France*. Philadelphia: Temple University Press.
- RAWLS, John. 2008. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução Álvaro De Vita. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes. Publicado originalmente em 1971. – Selo Martins.
- RAWLS, John. 1999. *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press.
- RAWLS, John. 2001. *Justice as fairness: a restatement*. Cambridge: Harvard University Press.
- REKHA, N. 2020. Rawls on Global Economic Justice: A Critical Examination. In: Mandle, Jon; Roberts-Cady, Sara. (ed.). *John Rawls: Debating the Major Questions*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190859213.003.0027>.
- RICOEUR, Paul. 1986. In G. H. Taylor (Ed.), *Lectures on ideology and Utopia*. New York: Columbia University Press.
- RICOEUR, Paul. 1991. The Creativity of Language. In: VALDES, Mario J. (ed.). *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*. Buffalo: Toronto University Press.
- RICOEUR, Paul. (1994). Imagination in discourse and action. In: ROBINSON, Gillian; RUNDELL, John F. (ed.). *Rethinking Imagination: Culture and creativity*. Abingdon: Routledge. pp. 118–135.
- RIGHETTI, Sabine; GAMBA, Estêvão. 2021. Inclusão de professores negros no ensino superior pouco avança em dez anos. *Folha de S.Paulo*, 21 nov. Disponível em: <https://bit.ly/3NQVP7h>. Acesso em: 7 nov. 2022.
- SAFATLE, Vladimir. 2015. *O circuito dos afetos. Corpos políticos, desamparos e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify.
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos. 1970. “Raízes da Imaginação Política Brasileira”. *Dados*, n. 7, p. 137-161. Disponível em: <https://bit.ly/3fLjVDV>. Acesso em: 7 nov. 2022.
- SARGENTE, Lyman Tower. 1994. The Three Faces of Utopianism Revisited. *Utopian Studies* v. 5, n. 1, pp. 1-37. Disponível em: <https://bit.ly/3hu0Whm>. Acesso em: 7 nov. 2022.
- SARGENTE, Lyman Tower. Utopia Matters! The Importance of Utopianism and Utopian Scholarship. *Utopian Studies*. v. 32, n. 3, pp. 453-477. DOI: <https://doi.org/10.5325/utopianstudies.32.3.0453>.

- SCHWARTZ, Avshalom M. 2020. The sleeping subject: On the use and abuse of imagination in Hobbes's Leviathan. *Hobbes Studies*. v. 33, n. 2, pp. 153-175. DOI: <https://doi.org/10.1163/18750257-bja10016>.
- SCHWARTZ, Avshalom M. 2021. Political imagination and its limits. *Syntheses*. v. 199, n. 1-2, pp. 3325-3343. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02936-1>.
- SEARLE, John R. 1995. *The construction of social reality*. New York: The Free Press.
- SEN, Amartya. 1995. *Inequality Reexamined*. Cambridge: Harvard University Press.
- SOYINKA, Wole. 1999. *The Burden of Memory, the Muse of Forgiveness*. New York: Oxford University Press.
- TAYLOR, Charles. 2004. *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press.
- TAYLOR, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- TERRY, Brandon M. 2021. Conscription and the Color Line: Rawls, Race and Vietnam. *Modern Intellectual History*. v. 18, n. 4, pp. 960-983. DOI: <http://doi.org/10.1017/S1479244320000463>.
- THOMPSON, John B. 1982. Ideology and the social imaginary: An appraisal of Castoriadis and Lefort. *Theory and Society* v. 11, n. 5, pp. 659-681. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00182263>.
- TRAVERSO, Enzo. 2002. Revolutions are still breathing life into history. *Verso Blog*, 1 ago. Disponível em: <https://bit.ly/3WJbXeW>. Acesso em: 7 nov. 2022.
- TRAVERSO, Enzo. 2021. *Revolution: An Intellectual History*. New York: Verso.
- VITA, Álvaro de. 2021. Ciclo de Palestras 2021.2: Por que uma teoria ideal de justiça? Youtube, 20 set. 2021. Abertura do Seminário Internacional *Imaginações Políticas para o Século XXI*. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados – USP.
- VYGOTSKY, Lev Semenovich. 2004. Imagination and creativity in childhood. *Journal of Russian & East European Psychology*. v. 42, n. 1, pp. 7-97. DOI: <https://doi.org/10.1080/10610405.2004.11059210>.
- WILLIAMS, Bernard. 2008. *In the beginning was the deed: realism and moralism in political argument*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- WRIGHT, Erik Olin. 2010. *Envisioning Real Utopias*. London: Verso.
- YOUNG, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. New Jersey: Princeton University Press.





# POLITICAL EQUALITY, EPISTOCRACY, AND EXPENSIVE TASTES

William A. Edmundson

*Regents' Professor of Law and Philosophy (College of Law) at the Georgia State University:  
Atlanta, GA, US. E-mail: [wedmundson@gsu.edu](mailto:wedmundson@gsu.edu)*

*Orcid: 0000-0001-8581-8044*

<http://dx.doi.org/10.1590/0102-055070/117>

Democracy is an idea whose hold on the popular imagination remains firm even as popular discourse bewails democracy's futility and decline. What explains this seeming inconsistency? I will suggest that the institutions of democracy in countries such as Brazil and the U.S. are imperiled because the idea of democracy that dominates elite discourse is both truncated and isolated from any wider account of political justice.

One of John Rawls's greatest contributions was to locate democracy in a larger account of political and economic life. He was alert to the danger that electoral rituals can serve to disguise oligarchical realities. In our eagerness to go beyond Rawls, we must first understand where he had meant to take us.

Democracy is connected with an even more abstract, more protean idea: equality. We find this brought out most sharply by democracy's critics. Aristotle said that "The purest democracy is so-called mainly by reason of the equality prevailing there". For him, this was not a recommendation. There are natural differences among people that ought to be reflected in the structure of the *polis*. Democracy, the rule of the many, threatens to submerge these differences.



Throughout recorded history, societies that embrace the idea of democracy have enforced a division between those who are allowed to participate in political life and those who are excluded from it. Members of the in-group can see each other as *pro tanto* equals, while viewing the “outs” with benign condescension, uneasy distrust, or active hostility. The “purest democracy” is one that minimizes exclusions, and so there is an “equality prevailing there”.

56 An initial exclusivity can be progressively relaxed. This possibility lets us begin to make sense of the belief that the United States of America, for example, was founded as a democracy. In fact, the founders were repelled by democracy, as they understood the idea (see, e.g., Klarman, 2016, pp. 607-609). Nevertheless, the dominant historical accounts represent the United States as becoming a democracy over the next century (e.g., Wilentz, 2005). At its founding, the U.S. was democratic as to propertied white adult males. This democracy expanded in fits and starts as property qualifications for the franchise dropped away. Yet, the U.S. circa 1835 was most emphatically not a democracy as to blacks, women, and native peoples. This must have been plain to De Tocqueville, who could nonetheless publish a book un-ironically titled *Democracy in America*. “Nothing struck me more forcibly than the general condition of equality among the people,” he wrote. A condition of relatively greater social equality amounted, in his view, to a democracy – never mind the restrictions of the franchise.

One way to understand Tocqueville’s notion is to say that a condition of social equality is sufficient to make a society democratic. He was still wrong about America, but not *as* wrong. If in fact the range of differences in status and condition within a certain population is narrower than in another population, it makes sense to say that the former is more equal and *pro tanto* more democratic.

Most of us now, I think, would insist on distinguishing a democracy as a kind of political equality from democracy in Tocqueville's looser sense, in which what matters is not political participation so much as equality in a wider, largely extra-political sense. To tidy up and tighten up the looser conception, we might say that what matters is equality in a wider but more precise sense – such as equality of social resources or equality of regard and concern – and say that a society is democratic to the degree that it achieves equality in this sense.

So, we extract two ways of understanding democracy. The first way defines democracy in terms of the degree of political equality. Equality by other measures is seen as properly a downstream concern, a concern that is (within limits) for democratic decision. Rutgers philosopher Alvin Goldman (2015) is an example of the first way: he defines democracy as a system in which citizens have equal political power, which is a vector force toward the individual's preferred political outcome.

57

The second way defines democracy with reference to the quality of the outcomes of voting processes. Political equality in the sense of equal influence or impact (after adjustment for aptitude and motivation) is not a lexically prior concern. I will look at two exemplars. One is the late Ronald Dworkin, who insisted that political influence is a matter of personal responsibility and that democracy is whatever political process can best show equal concern and respect for all citizens. Another is David Estlund, who insists that, in a democracy, equality of influence is subordinate to a competing demand for epistemic accuracy in determining what justice requires.

### **John Rawls: The Fair Value of Equal Political Liberties**

The most celebrated exponent of the first way of conceiving democracy is John Rawls. Rawls's account aligns with Goldman's exposition of the concept of democracy.

Rawls was concerned with substantive rather than merely formal political equality, which is why he insisted upon the “fair value” of the formally equal political liberties, such as voting, running for office, and proposing items for the voting agenda. The equal political liberties are among the basic first-principle liberties in Rawls’s theory of Justice as fairness. Other dimensions of material inequalities are addressed by his subordinate, second principle: fair equality of opportunity and, in last position, the difference principle, which states that the basic structure must be such that the least advantaged representative social group can be seen to benefit.

58 There is no obvious limit to the permitted relative inequality of wealth and income between the most advantaged and the least advantaged representative groups. Rawls was confident that the first-principle guarantee of political equality, and the second principle guarantee of fair equality of opportunity, would sufficiently constrain the degree of material inequality, so that in a final accounting (“wide reflective equilibrium”) the two principles of Justice as fairness would prevail over any competitor.

Material inequalities have consequences in terms of the relative worth of the formally equal basic liberties enjoyed by members of different classes. Imagine two adherents of a religion that imposes a duty of pilgrimage, which is costly to discharge. One is rich, and can afford to travel, the other is poor, and cannot. If the institutions of political justice are doing their work in the background, the unequal worth of formally equal religious liberty is not an injustice. The poor but pious citizen must accept responsibility for her religious choice, on Rawls’s view, just as the citizen who has cultivated an expensive taste for, say, pre-phyloxera claret must accept responsibility for his. Assuming that the two principles are satisfied, the distribution of the worth of the equal basic liberties across society is a matter of pure (or “quasi-pure”) procedural justice: the distribution is just, whatever it happens to be.

Rawls insisted that the political liberties are different from the other equal basic liberties. The *fair value* of these liberties – and of these alone – must be guaranteed, and a market economy must be embedded in an institutional structure that realizes this guarantee. If Rawls’s view is correct, it has far-reaching implications. The aim and reliable ability to assure fair value is essential to any regime capable of realizing Justice as fairness (Rawls, 2001, §45, pp. 148-150).

What does fair value mean? It presupposes a formally equal right to vote, to form or join a political party, to participate in political discussion, to stand as a candidate for office, and to have proposals placed on the agenda for majority decision. But it is more than this. The fair value of the political liberties ensures that citizens similarly gifted and motivated have a roughly equal chance of influencing the government’s policy and of attaining political authority, irrespective of economic and social class membership. (Rawls, 2001, §46; cf. Rawls, 1999, p. 197). Fair value gives – or simply is – this assurance. It is defined in terms of ability to influence, not merely to participate.

A main reason Rawls gave in *A Theory of Justice* for treating the political liberties specially is straightforward. Political influence is among the primary goods, those all-purpose means that are always at least potentially of use to us whatever our conception of the good. But, unlike the other primary goods, like wealth and income, greater inequality of political influence cannot increase the absolute position of those with relatively less of it. As he expressed the point,

the democratic political process is at best a regulated rivalry; it does not even in theory have the desirable properties that price theory ascribes to truly competitive markets. (Rawls, 2001, p. 199)

In truly competitive markets, more demand for consumer goods results in a greater supply and affordability. In politics, the reverse is true. The greater influence of the wealthy does not eventuate in more or more affordable political influence for the not-wealthy. Rawls offered other, mutually reinforcing arguments, which I will not recapitulate here (see Edmundson, 2020).

The depth of Rawls's commitment to political equality is manifest in his anguished protest against the United States Supreme Court's decision in *Buckley v. Valeo*, 424 U.S. 1 (1976), in which the Court held that political spending counts as political speech, and thus enjoys the same First Amendment dignity (Rawls, 1996, pp. 359-363). For the Court, it matters not whether a political expenditure is motivated by entirely commercial or financial interests. This meant that most of the mechanisms Rawls hoped would someday serve as institutional guarantees of political equality were constitutionally *verboden* – the Court declared that Congress is legally powerless to enact them. The only kind of spending limitation the Court upheld was a cap on what an individual donor was allowed to give to a candidate for office – so strong a whiff of quid pro quo corruption can give Congress constitutional warrant to cap spending in this case. But other contributions cannot be capped, and a candidate must be free to spend a fortune on a campaign if he chooses. Michael Bloomberg, erstwhile Republican mayor of New York City, was free to blow a cool billion on his brief candidacy for the 2020 Democratic nomination – to take a recent example.

60

## Ronald Dworkin

Not all liberals see democracy the way Rawls and Goldman have. Ronald Dworkin is an example of a second way: “democracy is essentially a set of devices for producing results of the right sort” (Dworkin, 1987, p. 4) i.e.,

a particular egalitarian sort. Dworkin divided the results into two kinds, distributive and participatory. Distributive consequences comprise such things as recognition of property, transfer of wealth, public versus private ownership, and tax policy. “Participatory consequences” are defined more nebulously, but the right kind of egalitarianism “will offer an interpretation of universal suffrage, free speech, and other aspects of democracy that tries to show how these can be understood as helping to advance all the goals of equality” (Dworkin, 1987, p. 5).

So, for Dworkin, a polity is democratic to the degree to which it promotes the right kind of equality. Dworkin believed that the best interpretation of equality has it as a “choice-independent” matter, as to which majorities have no special competence, and which appointed judges might perfectly well discern and impose without undoing the democratic nature of the polity. Components like elections, majority rule, even universal suffrage, have no intrinsic importance. They have what significance they have only insofar as they are interpretable as advancing that right kind of equality, and that will mean attending to how members of the public might not unreasonably feel about their opportunities to participate.

Without naming Rawls, Dworkin rejected Rawls’s view of political equality.

[A genuinely egalitarian community] cannot treat political impact or influence as themselves resources, to be divided according to some metric of equality the way land or raw materials or investments might be divided. Politics, in such a community, is a matter of responsibility, not another dimension of wealth. (Dworkin, 1987, p. 30)

The reader will wonder *why* a democracy cannot treat political influence as a resource subject to a metric

of equality. Dworkin offers no argument – other than to ridicule the (irrelevant) case of a hypothetical someone who takes no interest in politics while claiming a right to have as much influence as those who do. Rawlsian fair value means that those who stand at an equivalent level with regard to political aptitude and motivation are to enjoy an equality of political influence that is free of the distorting circumstance of relative wealth and social status.

62 My guess is that Dworkin’s position on political equality stemmed from his determination not to march in the Rawlsian parade and, specifically, to reject Rawls’s demotion of moral desert from the high status of a distributive principle to a mere “precept of justice” (Rawls, 1999, pp. 273-277). Dworkin (2000, p. 5) expressly declined to join the social-contract tradition that Rawls revived, and resolved instead “to make as much turn on [individual] responsibility as possible”. A proper democracy will express “equal concern and respect,” but it will not strive for political equality as Rawls understood it. Equal concern and respect does not mean equal influence –even at equivalent levels of political aptitude and effort. If the wealthy have greater political influence, as a class, then – if you feel aggrieved – get wealthy if you hope to have the influence they do. It’s on you. It’s *your* pilgrimage.

Subsequent political developments in the United States led Dworkin to reconsider but not to modify his basic view. In an article titled “The Curse of American Politics”, he recounted the righteous popular anger at the eye-watering surge of money into politics in *Buckley’s* wake. He wrote:

In a genuine democracy, [the *Buckley* “individual choice argument”] insists, the structure, character, and tone of the public political discourse must be determined by the combined effect of individual choices of citizens making political decisions for themselves, not by the edicts of

self-styled arbiters of political fairness and rationality. If we want to bring American politics closer to civic republican ideals, we must do so by example and persuasion, not by the coercive force of expenditure caps or other majoritarian rules. (Dworkin, 1996, p. 22)

This sounds very congenial to Dworkin’s “it’s a matter of responsibility” trope – but he faults the individual-choice argument for failing to take *participatory consequences* into account, which if attended to would yield a “participant equality” requirement:

each citizen must have a fair and reasonably equal opportunity not only to hear the views of others as these are published or broadcast, but to command attention for his own views...each citizen is entitled to compete for that attention, and to have a chance at persuasion, on fair terms, a chance that is now denied almost everyone without great wealth or access to it. (Dworkin, 1996, p. 23)

63

Was he throwing in with Rawls? That seems unlikely. Dworkin does call for the judicial overruling of *Buckley* and for spending caps, and he expressed openness to subsidies and similar devices (Dworkin, 1996, p. 24). That was as far as he seemed willing to go. Correcting the systemic unfairness arising from material inequality would entail “a vast redistribution of wealth” evidently at odds with Dworkin’s prioritizing the principle of responsibility; and the “more specific unfairness” of unequal ability to contribute “to politicians could be minimized through the simple expedient of expenditure limits” (Dworkin 1999, p. 192). Dworkin wrote before the advent of online social media: should we suppose now, because each citizen has a reasonably equal chance to open a Twitter account (without incurring any “grotesquely high admission price” to enter



political debate (1999, p. 78), and to try to attract followers by posting political opinions and thereby to compete for attention, that Dworkin's demand for participant equality has been satisfied?

Dworkin (characteristically) left it not to technology but to “officials –and ultimately the courts” (Dworkin, 1996, p. 22) to take the lead in right-sizing participant equality. Yet the U.S. Supreme Court's subsequent decisions in *Timmons v. Twin Cities Area New Party* (1997), *Davis v. Federal Election Commission* (2008), *Citizens United v. Federal Election Commission* (2010), *Arizona Free Enterprise Club's Freedom Club PAC v. Bennett* (2011), and *McCutcheon v. Federal Election Commission* (2014) have fortified and extended the *Buckley* principle. It would be easy to rationalize the Court's path as one following a high directive to maximize the scope of the principle of responsibility, and to forget about political influence as a measurable (and hence equalizable) something. Doing that had been Dworkin's 1987 advice, which he never expressly disavowed, however much he abhorred the participatory consequences of *Buckley*.

64

## David Estlund

If we accept, with Dworkin, that the legitimacy of democracy is a matter of getting results right, we might conclude that political equality in the substantive sense is not merely a distraction, but a potential obstacle. This is David Estlund's view:

proper attention to the quality of democratic procedures and their outcomes requires that we accept substantive inequalities of political input in the interest of increasing input overall. (Estlund, 2000, p. 127)

On the reasonable assumptions that normally the accuracy of a decision is an increasing function of the extent

of its inputs, and that justice cannot be purely procedural, it follows that caps on inputs can lead to unjust (as well as suboptimal) decisions that might have been avoided had greater input been permitted. This means recognizing that

political egalitarianism exaggerates individual rights in the conduct of political procedures, and neglects the substantive justice of the decisions made through those procedures. Some unequal distributions of influence may better promote just decisions, and without reliance on any invidious comparisons such as the relative wisdom of the wealthy or the educated. (Estlund, 2000, p. 127)

Estlund's argumentative fulcrum is the point that

if equal [political] influence can only be achieved at lower levels of input, then the epistemic advantages of a wider discussion might... outweigh the disadvantages of some degree of unequal influence. (Estlund, 2000, p. 132)

65

Contrary to what Estlund suggests, this point cannot justify a "difference principle" for political influence. For, as Rawls had pointed out, political influence is a rivalrous good. Estlund is on firmer soil with regard to political *input*, as contrasted to political *influence*. Political input is not rivalrous in the same sense as political influence –although (as Estlund acknowledges) a point may come at which further input can become epistemically harmful. (Of politics, Rawls says, "this public facility has limited space" – Rawls, 2001, p. 150). The channel of discussion may get overloaded, as seems to be the case with, for example, online submission of comments on rules proposed by administrative agencies. Nonetheless, Estlund is entitled to assume that there are often cases in which a greater quantity of input improves the accuracy of democratic (or any other) decision-making.

Rawls outlines what amount to two distinct types of institutional means of achieving political equality: *insulation* devices and *anti-accumulation* devices. Insulation devices include such things as spending caps, contribution limits, and subsidies. (I am sympathetic to Lucas Petroni's suggestion that vouchers and other subsidies are better conceived as "participatory" rather than "insulation" devices.) Estlund's argument has bite against caps and limits, but none against subsidies (in fact, the contrary). Moreover, Estlund's point has no direct application at all to anti-accumulation devices, such as estate taxes and public ownership of the means of production. So, Estlund's "epistocratic" stance is not gravely at loggerheads with Rawls's at the level of institutional design.

Estlund seeks

66

to find an acceptable stopping point between merely formal political equality on the one hand, which places no limits on substantive political inequality, and equal availability of political influence. (Estlund, 2000, p. 127)

In this respect, Estlund has made common cause with Dworkin: the right consequences are the proper (or priority) goal, while political equality in Rawls's sense is not. But Estlund's motivation is quite apart from Dworkin's. Estlund is not trying to push for each taking personal responsibility for her political influence. Rather, Estlund aspires to a

theory of democratic legitimacy that gives a significant role to the epistemic value of democratic procedures—their tendency to produce decisions that are correct by the appropriate independent moral standards. (Estlund, 2000, p. 127)

Rawls's theory, it is fair to say, does not share that ambition. Rawls's "political conception of justice" is eschewed by Dworkin and Estlund alike. Each posits a

“comprehensive conception” as the target that democratic procedures need to hit. The difference between them is that Dworkin is more explicit about what his comprehensive conception comprehends (you’d better believe). Rawls, of course, is still committed to the method of reflective equilibrium, which will involve deciding whether to revise one’s theory or set aside a recalcitrant datum of moral intuition. But a political conception of justice is not to be rejected merely on the ground that it fails to capture, or to aim to capture, the whole truth.

Estlund has more recently encapsulated his view in these terms: “Inequality of opportunity for political input may be called for on epistemic grounds so long as it provides more input opportunity for everyone and it is not too unequal” (Estlund, 2008, p. 196). For Rawls, the “not too unequal” sort of assurance must be reserved as far as possible for the case of residual economic inequalities. A coercive state’s assurance that conditions of wealth and income are “not too unequal” has to be anchored in a lexically prior guarantee of political equality.

67

## Conclusion

Although complaints about the influence of money in politics are commonplace, it is almost equally common to hear skepticism about the realizability of political equality. Estlund points out that

money is not the only route to influence. Social connection, good looks, debating skill, and an eye for good points can all give a person more influence in political discussion than other people. (Estlund, 2000, p. 132)

Rawls in fact specifies that fair value neutralizes the threat of added influence for those with social connections, as well as for those with extra money. Skill in debate and adeptness

in discussion are qualities Rawls would count as belonging to what we could call political competence. The fair-value guarantee is not meant to undo the greater political influence that greater political competence commands. It is true also that Rawlsian fair value does not attempt to undo advantages enjoyed by those who are merely more charismatic. Charisma might encompass certain traits that are plausible to regard as elements of political competence, but others are clearly not, such as winning looks.

68 So, one criticism that I will not and perhaps cannot counter is this: political equality is utopian, insofar as it is impossible to imagine measuring the degrees of unequal influence that flow from such advantages as height and good looks, and it is anyway impossible to eliminate or correct for this sort of unequal advantage without drastically anonymizing democratic deliberation. Rawls himself acknowledged a limit of this nature. I set this all aside. The view that Dworkin and Estlund defend is that democratic justice must allow certain measurable and eliminable advantages to endow some with greater political influence than their equally competent peers.

Dworkin held that a democracy that treats all with equal concern and respect need only attend to the participatory consequences of the distributive inequalities exhibited in society. As long as the participatory consequences are consistent with interpreting the political system as manifesting equal concern and respect, citizens are personally responsible for the degree of political influence they are able to exert. It is not necessarily undemocratic, or an injustice, if the wealthy and socially connected class, as a class, enjoys predominant political influence, and enjoys it only because of the advantages of wealth and class.

Estlund suggests that both Dworkin and Rawls “may be committed to some version” (Estlund, 2000, p. 129) of political egalitarianism, viz., “the view that justice or

legitimacy requires substantive political equality, specifically equal availability of power or influence over collective choices that have legal force” (Estlund, 2000, p. 127). It is clear that Rawls was emphatically committed to substantive political equality. Dworkin’s most influential 1987 article was clearly dismissive of it. I conjecture that the too-prevalent confusion of Rawls and Dworkin as liberal peas in a pod has contributed to our present democratic malaise.

### **William A. Edmundson**

William A. Edmundson, author of *John Rawls: Reticent Socialist* (Cambridge, 2017), is Regents’ Professor of Law and Philosophy at Georgia State University. The first edition of his *An Introduction to Rights* is available in Portuguese translation, *Uma introdução aos direitos* (Martins Fontes, 2006).

### **Bibliography**

- Dworkin, Ronald. 1987. What is equality? Part 4: Political equality. *University of San Francisco Law Review*, v. 22, n. 1, pp. 1-31. (Reprinted in Dworkin, Ronald. 2000. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 184-210).
- Dworkin, Ronald. 1996. The curse of American politics. *The New York Review of Books*, v. XLIII, 17 out., pp. 19-24. Disponível em: <https://bit.ly/3drEh3J>. Acesso em: 20 set. 2022.
- Dworkin, Ronald. 1999. Free Speech, Politics, and the Dimensions of Democracy. In E. Joshua Rosencrantz (ed.), *If Buckley Fell* (New York: Century Foundation, 1999); reprinted in *Sovereign Virtue*, pp. 351–385.
- Edmundson, William A. 2020. What is the argument for the fair value of political liberty? *Social Theory and Practice*, v. 46, n. 1, p. 497-514. DOI: <https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3197581>
- Estlund, David. 2000. Political Quality. In: Paul, Ellen Frankel; Miller, Fred D.; Paul, Jeffrey (eds.). *Democracy*. v. 17. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 127-160. DOI: <http://doi.org/10.1017/CBO9780511601040.007>.
- Estlund, David. 2008. *Democratic Authority: A Philosophical Framework*. Princeton: Princeton University Press.

- Goldman, Alvin. 2015. What is democracy (and what is its *raison d'être*)? *Journal of the American Philosophical Association*, v. 1, n. 2, pp. 233-256.  
DOI: <https://doi.org/10.1017/apa.2014.30>.
- Klarman, Michael J. 2016. *The Framers' Coup: The Making of the United States Constitution*. New York: Oxford University Press.
- Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John. 1996. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John. 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wilentz, Sean. 2005. *The Rise of American Democracy: Jefferson to Lincoln*. New York: W.W. Norton.



# IMAGINARIOS Y APLICACIÓN DE LA JUSTICIA CINCUENTA AÑOS DESPUÉS DE LA TEORÍA DE LA JUSTICIA

Gustavo Pereira

*Dr. en Filosofía, Universidad de la República. Montevideo, Montevideo, Uruguay.*

*E-mail: gustavofelper@gmail.com*

*Orcid: 0000-0002-0059-9573*

<http://dx.doi.org/10.1590/0102-071094/117>

La publicación de *La teoría de justicia*, de John Rawls, hace cincuenta años generó una nueva forma de entender la justicia social a partir de una aspiración muy básica: reconstruir el sentido de justicia compartido por las sociedades democráticas. Esta tarea tuvo como punto de partida la asunción de la dignidad de la persona como irrebalsable, lo que es presentado por Rawls como “inviolabilidad de la persona”. (Rawls, 1979, p. 17) En virtud de esto, la forma en que se establezcan los derechos, se aseguren oportunidades y se pauten la distribución de recursos estará guiada por el hecho de que las personas son consideradas fines en sí mismos, lo que explicita la raigambre kantiana de la justicia rawlsiana. Esto último conduce a la pregunta constructiva, ¿qué nos debemos unos a otros para asegurar nuestra condición de ciudadanos libres e iguales?, que ha articulado el desarrollo de una teoría ideal de justicia y ha tenido una influencia como ninguna otra en la discusión contemporánea.

Sin embargo, luego de cincuenta años de intensa discusión en torno a las características y alcance que debería tener esta teoría ideal, hay contribuciones mucho menos



significativas sobre cuál debería ser el camino para traducirla al mundo real. Esta fuerte asimetría y las condiciones inaceptables de injusticia que rigen en el mundo contemporáneo colocan a la aplicación de la justicia como una tarea central y urgente de la filosofía política, cuya meta primordial debería ser brindar herramientas que contribuyan a remover circunstancias, tales como la pobreza, la exclusión y la dominación que afectan a la mayor parte de las sociedades del planeta. Por lo tanto, es preciso contar explícitamente con una estructura teórica de la aplicación que nos guíe en la realización de la justicia, y para ello se debería comenzar por responder a las preguntas: ¿entender la aplicación de la justicia? y ¿cómo podemos traducir la teoría ideal en forma eficiente a las sociedades reales? En el proceso de respuesta a estas preguntas nos encontramos con un conjunto de posibles formas de entender la justicia que está delimitado por ideas y creencias que constituyen el imaginario social moderno. Este imaginario, a su vez, establece las posibilidades y los límites no solamente para explicar lo que entendemos como una sociedad justa, sino muy especialmente para restringir la forma en que podríamos llegar a proyectar la justicia en las posibles transformaciones de las instituciones que nos regulan. Esto siempre es parte de los procesos de justificación pública que presionan los límites de nuestros imaginarios y generan las condiciones para su reconfiguración y ajuste. En estos procesos de aplicación de la justicia se dan avances, retrocesos, reaparición de ideas, marginación de otras, pero en todos los casos es imprescindible contar con una guía normativa que nos pueda pautar si efectivamente estamos ante avances o retrocesos, y esa guía la brinda una teoría ideal o un punto de vista normativo idealmente construido. Es más, creo que los imaginarios políticos no pueden llegar a articularse sin la presencia de una teoría ideal, y esta es una tesis fuerte que voy a defender.

Para ello, lo primero es preguntarnos qué es un imaginario social y en particular su especificación como imaginario político, porque de ello depende el alcance de la forma que tenemos de representarnos lo que debería ser una sociedad justa. Sostendré que las características de esto último en la discusión contemporánea están directa o indirectamente influenciadas por la justicia rawlsiana. A partir de esto presentaré una estructura del razonamiento práctico orientado a la aplicación que es de matriz kantiana y, a su vez, convergente con los supuestos e intenciones de la justicia rawlsiana. Esta forma de entender la aplicación contará con un momento deontológico de corte ideal y un momento teleológico que establece el fin a realizar, que puede ser la mejor forma de entender el proceso de realización de la justicia.

### **Imaginarios, imaginación política y teoría ideal**

Los imaginarios pueden ser entendidos como la auto-comprensión que tienen los individuos de una sociedad de la forma en que llevan adelante su vida en común. Esta vida social mediada por grupos colectivos refiere al modo en que los individuos se relacionan con otros, a las expectativas y aspiraciones que tienen, y a “las imágenes y nociones normativas profundas que subyacen a tales expectativas.” (Taylor, 2004, p. 23) Estas comprensiones compartidas son, al decir de Taylor, fácticas y normativas, ya que al ser parte de ellas tenemos un sentido de cómo son las cosas en nuestra vida social, pero esto está fuertemente relacionado con una idea de cómo deberían ser, de tal forma que si lo que se da fácticamente violenta de manera sustancial lo que debería ser, simplemente ese hecho sería cuestionado o no reconocido; por ejemplo, ese sería el caso en el que en un proceso democrático una minoría forzara a toda la sociedad a plegarse a sus decisiones. Claramente la fuerza normativa que subyace a esto presupone el reconocimiento de casos ideales a partir de los cuales se evalúan estas situaciones

particulares, (Taylor, 2004, p. 24) y cuando pensamos en la justicia rawlsiana esto se manifiesta en los principios de justicia que nos permite evaluar cuán justa es una sociedad.

La conformación de estos imaginarios sociales es alimentada por la tradición, la historia, las narraciones compartidas y también por las formulaciones teóricas que explican y proyectan cómo debería ser esa vida social compartida. A su vez, es posible realizar una primera especificación de los imaginarios diferenciándolos a partir del objeto al que refieren nuestras acciones en nuestra vida práctica, y en virtud de ello puede hablarse de imaginarios articulados a partir del objeto de llevar adelante una buena vida, de acordar con otras personas normas morales de alcance universal o de decidir sobre los asuntos que afectan a nuestra comunidad política. (Pereira, 2019, p. 18) Una segunda especificación de estos imaginarios se presenta ante su posible manifestación a través de los diferentes grupos y colectivos que toman parte de la vida social y que brindan una comprensión común de lo que es una vida valiosa; tal comprensión común oficia de base a partir de la cual fundar su afinidad y compartir una identificación común que los une. Sin embargo, a pesar de las especificaciones en diferentes imaginarios sociales que dependen del objeto de nuestra acción o de distintos colectivos, existe un sentido más básico del imaginario social que refiere a nuestra forma de autocomprensión como sujetos modernos, y que supone nuestra condición de seres con igual dignidad, libres, autónomos y a quienes se les debe respeto y consideración. Puede afirmarse que las especificaciones de los imaginarios, que se dan a través del objeto que nos mueve a actuar y de los distintos colectivos que comparten la vida social, son interpretaciones o ajustes de esta forma más básica de entendernos como miembros iguales de una sociedad que aspiran a vivir una buena vida, a acordar reglas con alcance universal, y a participar en términos igualitarios en la vida política. Es así que a lo largo de la historia moderna

los reclamos de grupos articulados a partir de diferencias de clase, raza, género, sexo, etnia o religión, entre otros, remiten en última instancia a la condición de iguales que emana de la idea compartida de dignidad atribuida a todos los seres humanos. (Forst, 2014, p. 118)

Los imaginarios al operar como el trasfondo que hace posible nuestras prácticas brindan el marco a partir del cual podemos representarnos cómo podría llegar a ser una sociedad justa, es decir, establecen el mapa de aquello a lo que podemos aspirar y cómo lograrlo. Dentro de esos límites es que se ejerce la imaginación práctica, de tal forma que podría decirse que el imaginario es el campo de juego y la imaginación es el juego mismo. A su vez, estos límites que establece el imaginario son sensibles a las dinámicas sociales y a las transformaciones históricas, y a partir de ello el mundo social puede reconfigurarse y generar que nuestras acciones cobren un nuevo sentido.

En estas transformaciones, quienes postulan distintas teorías que explican y proyectan cómo debería ser la vida social que compartimos tienen una importante incidencia; probablemente desde estas perspectivas se plantea en forma sistemática cómo deberíamos autocomprendernos o relacionarnos unos con otros. La fuerza normativa que está presente en estas formulaciones tiene la particularidad de que cuando conecta con nuestras creencias compartidas penetra poco a poco en nuestras autocomprensiones, presionando para establecer nuevos límites al alcance de nuestra vida social y, por lo tanto, al ejercicio de nuestra imaginación.

Dentro de la complejidad que tienen estas comprensiones compartidas que constituyen los imaginarios sociales, es posible distinguir, como ya se adelantó, imaginarios en función del tipo de ejercicio de la racionalidad práctica, ya que estos al tener una lógica particular con objetos diferentes de la acción también habilitan a un ejercicio de la imaginación propio de cada uno de ellos. A lo largo de la

historia esta forma de ejercer la imaginación y la racionalidad práctica ha ido conformando comprensiones compartidas que establecen el alcance y los límites de lo que entendemos por vida buena, de la forma en que debemos tratarnos como seres morales con igual dignidad o también de lo que acordamos debe ser una comunidad política orientada al bien común. Esto último determina el imaginario político que oficia de trasfondo a la imaginación y acción política. Este imaginario tiene una particularidad que lo diferencia del resto, ya que en su desarrollo las formulaciones teóricas tienen un impacto y significación mucho mayor que en los otros posibles imaginarios.

76

La imaginación política tiene por objeto la forma en que se regula el gobierno de una comunidad política y supone la anticipación contrafáctica de formas de gobierno, diseños institucionales o medidas políticas particulares. A lo largo de la historia este ejercicio de imaginación ha estimulado a los ciudadanos a anticipar y representarse cómo sería la vida política de su comunidad bajo estas posibles circunstancias. (Pereira, 2019, p. 26) Los ejemplos son múltiples y van desde el gobierno de los sabios en Platón, la sociedad sin clases de Marx, y la concepción del Estado como el monopolio de la coacción en Hobbes, a medidas mucho más específicas como el voto universal y la renta básica universal, pasando por la enorme tradición contractualista que sigue determinando que entendamos la vida política como un gran acuerdo entre partes. En estos ejemplos, la justicia rawlsiana tiene un lugar de privilegio en tanto ha determinado la forma en que hemos culminado entendiendo la justicia en nuestra época, al punto que no es excesivo sostener que ha generado un nuevo lenguaje normativo que da cuenta de lo que una sociedad justa debería ser. La influencia de la justicia rawlsiana ha transformado nuestra imaginación política y eso lo ha hecho, al igual que en los ejemplos señalados, desde la postulación de una teoría ideal.

La relación entre las teorías políticas ideales y el ejercicio de la imaginación política tiene una relación asimétrica con respecto a las otras formas de imaginación práctica. Puede decirse que en la imaginación ética, que tiene por objeto las cuestiones de vida buena, y en la moral que tiene por objeto la forma en que nos tratamos como seres con igual dignidad, la teoría llega como una respuesta al comportamiento que ya reconocemos en nuestra vida social, reforzándolo, sistematizándolo, ajustándolo o colocándolo en una nueva perspectiva. En cambio, en el ejercicio de la imaginación política la situación es exactamente la contraria, la teoría llega primero y, a través del imaginario social, cumple una función de guía y anticipación de nuestro comportamiento. Esto es determinante para comprender el rol que tienen las teorías ideales en la constitución, reconfiguración o transformación de los imaginarios políticos. La forma que entendemos nuestra condición de ciudadanos, o cómo debemos goberarnos, o cómo entendemos los límites al poder del Estado, o las exigencias de mínimos de justicia a garantizar, entre muchos otros aspectos de nuestra imaginación política, ha sido provista por teorías políticas que de una u otra forma han anticipado contrafácticamente estos aspectos. En este hecho, en el que se manifiesta la significativa incidencia de la teoría en el imaginario político, reside la relevancia de las teorías ideales para la vida política. Un importante ejemplo histórico es la influencia determinante de la Ilustración en los procesos de independencia de América Latina. En estos procesos, a través de la recepción de las obras de Voltaire, Montesquieu y Rousseau, entre otros, se introdujo poco a poco en el imaginario político de las colonias ideas tales como las de igualdad, libertad, abolición de privilegios, división de poderes y soberanía. Esto cimentó en las diferentes colonias una auto-comprensión propia y diferente de la auto-comprensión de las matrices coloniales que terminaría dando lugar a la visión de un destino independiente para el continente. Con esto

quiero destacar que esas ideas permitieron anticipar la posibilidad de tener un destino como naciones independientes y, de esa forma, operaron con la articulación de sentimientos de descontento que estaban presentes en las colonias. De esta forma, la teoría tiene un lugar tan determinante en la conformación del imaginario político que oficia como una trama o malla que le otorga sentido y orientación a los sentimientos inarticulados de descontento, a la vez, permite que ciertas circunstancias sociales sean vistas como injustas y, por lo tanto, que deban ser removidas.

La particularidad del ejercicio de la imaginación política que hacemos los individuos consiste, entonces, en la representación y anticipación de un conjunto de instituciones que regulan la forma en que se toman las decisiones que afectan a una comunidad política, y la forma en que los ciudadanos nos asignamos unos a otros cargas y beneficios resultantes de la cooperación social. Esta representación que hacemos depende del imaginario social compartido, y por ello la tradición de las comunidades políticas establece los parámetros que hacen posible imaginar, a través de su proyección y anticipación contrafáctica, cómo deberían ser conformadas, reafirmadas o reconfiguradas tales instituciones. En virtud de esto, la imaginación política proyecta al futuro lo que hace presente del pasado en una continuidad signada por la coherencia que los miembros de esa comunidad se encargan de cuidar y asegurar por medio de la interpretación de las estructuras y relaciones sociales que los han regulado. La imaginación política, a partir del trasfondo del imaginario compartido, no solamente le da sentido y hace posible nuestras prácticas, sino también establece un rango de posibilidades de lo que puede concebirse como formas de organización política; dentro de estas posibilidades tiene lugar la crítica y la posible transformación de las estructuras y relaciones sociales que articulan las instituciones, y en ello es crucial el rol que juegan las teorías ideales. (Hamlin y Stemplowska, 2012; Vita, 2017)

A partir de lo anterior ejercemos la imaginación política tanto en medidas concretas como en transformaciones más generales en las que de una u otra forma la teoría ideal entra en juego. En el caso de Rawls, él le ha brindado a la discusión normativa contemporánea una teoría ideal de la justicia que ha cumplido la función de darle nueva vida a nuestro imaginario político, de tal manera que nos ha llevado entender lo que nos debemos unos a otros de una nueva forma. Sin embargo, este rol de las teorías ideales, y en particular la rawlsiana, ha tenido diferentes críticos, (Farrelly, 2007; Mills, 2005) siendo uno de los más destacados Amartya Sen, quien en la obra *The Idea of Justice* tuvo la intención de postular una alternativa a la justicia rawlsiana que apelase a una metodología que no requería la teoría ideal. A continuación, se presentará con más detalle esta posición, ya que su evaluación permitirá respaldar el énfasis que quiero hacer del rol que cumple la teoría ideal en la realización de la justicia.

79

### **La crítica de Sen a la teoría ideal**

La alternativa de Sen a una concepción de la justicia estructurada a partir de una teoría ideal tiene como punto de partida la presentación de una distinción entre dos formas de enfrentar y explicar los problemas de la justicia social, que denomina enfoque trascendental y comparativo. El enfoque trascendental, que Sen asocia con la justicia rawlsiana, se focaliza en identificar con perfección los arreglos sociales que constituirán una sociedad justa. El enfoque comparativo, por su parte, se concentra en ordenar alternativas de arreglos sociales, más que en la identificación de una sociedad justa. (Sen, 2009, p. 15)

Sen sostiene la tesis de que entre ambos enfoques hay una brecha tal que los vuelve irreconciliables, por lo que la opción por uno de ellos excluye al otro. La razón principal que esgrime es que lo que él denomina el enfoque trascendental requiere para cumplir con sus objetivos que se aseguren todos



los requisitos de una sociedad completamente justa. Esta posición tiene por consecuencia la exclusión de avances o etapas intermedias, que puedan irse alcanzando en nombre de la justicia a través de la comparación de posibles alternativas y la elección de la mejor de ellas. (Sen, 2009, p. 16)

La crítica de Sen al enfoque trascendental consiste en que sus criterios distributivos no son suficientes, ni necesarios para orientar el camino hacia la construcción de una sociedad justa. En primer lugar niega que los modelos idealizados puedan operar como criterios suficientes que permitan ordenar distintas posibilidades en términos de mayor o menor distancia de ese ideal. Sostiene que desde un modelo ideal no es posible acceder a las diferentes características que se presentan en las posibles etapas intermedias, entre las que menciona: a) distintos campos de partida, b) variaciones en las dimensiones o transgresiones dentro del mismo campo general, y c) diferentes formas de evaluar distintas infracciones a los criterios. Al considerar estas diferencias, Sen expresa que la perspectiva de trascendencia no produce medios que permitan manejar este tipo de problemas, de tal forma de poder alcanzar un ordenamiento que relacione, por ejemplo, los diferentes puntos de partida. (Sen, 2009, p. 99) Esto, en el contexto rawlsiano al que refiere explícitamente, puede significar que dados los distintos puntos de partida desde los que se pueden realizar las demandas que habilita el principio de diferencia, se produzcan violaciones de las exigencias de equidad de algunos de los afectados en la distribución de bienes primarios. En otras palabras, si tenemos diferentes demandas de personas que califican como miembros del grupo menos aventajado, el principio de diferencia no es acompañado por un criterio de aplicabilidad que permita satisfacerlas a todas equitativamente, por lo que existirá un riesgo de que durante el proceso de aplicación del principio la equidad sea socavada.

Otro aspecto destacado por Sen es que también existen diferentes formas de evaluar el alcance de cada discrepancia que se presente y de apreciar la lejanía o cercanía de las actuales distribuciones en comparación con los principios de justicia. Sen habla de la necesidad de alcanzar algún tipo de equilibrio entre las posiciones, pero sostiene que este ejercicio interpretativo se encuentra más allá del vocabulario específico de los enfoques trascendentales que tienen su preocupación central en la identificación del momento ideal. “La caracterización de una justicia impoluta no conlleva ningún lineamiento acerca de cómo diversos puntos de partida desde lo perfecto pueden ser comparados y ordenados” (Sen, 2009, p. 99). De ahí que sostenga que quienes defienden una posición trascendental no perciben como un problema la imposibilidad de realizar el tipo de comparaciones indicadas.

A diferencia de lo presentado por las teorías ideales de justicia, para Sen la identificación de la “sociedad justa” es irrelevante, incluso en términos de orientar los mejores arreglos sociales graduales, ya que tal identificación no especifica un único ordenamiento que conduzca a lo mejor, debido a que se puede llegar a lo mejor a través de diferentes ordenamientos. Para ilustrar esto, el autor utiliza el ejemplo de que alguien que considere a la *Mona Lisa* como la mejor pintura en el mundo no revela cómo ordenaría a Gauguin frente a Van Gogh. Sin embargo, es preciso señalar que Sen no percibe que en este caso sí podría preguntarse por qué alguien considera a la *Mona Lisa* como la mejor pintura, y seguramente la respuesta revelaría un criterio que permitiese calificar a Gauguin y a Van Gogh. La identificación del modelo ideal que surgiría en el caso de la pregunta por la *Mona Lisa*, trasladada al caso de la justicia, posibilitaría identificar criterios normativos intermedios a partir de los cuales se realizaran comparaciones de justicia y ordenamientos como parte del camino hacia la realización de una sociedad justa. Esto permitiría conjugar la identificación de un

modelo ideal con la aplicabilidad que demanda tomar medidas intermedias para alcanzarlo, pero esta es una posibilidad que Sen no admite.

En segunda instancia el autor también rechaza la hipótesis de que la identificación del mejor arreglo de justicia sea algo necesario aunque no suficiente para ordenar alternativas en términos de justicia. Al respecto expresa que la evaluación relativa de dos alternativas es una cuestión entre ellas y que no requiere incorporar una tercera.

De hecho, no es en absoluto obvio por qué al juzgar que un arreglo social  $x$  es mejor que un arreglo alternativo  $y$ , se deba invocar la identificación de que una alternativa diferente  $z$  sea la “mejor” o “correcta”. Al argumentar a favor de un Picasso en lugar de un Dalí no es necesario preocuparse por identificar la pintura más perfecta del mundo, que superaría los Picasso y los Dalí y todas las otras pinturas del mundo. (Sen, 2009, p. 101)

82

En este caso puede afirmarse que la tercera alternativa en juego permitiría indagar el criterio que posibilita identificar en función de qué es que consideramos una alternativa como mejor que otra. Los criterios para el ordenamiento no están especificados y eso es lo que una tercera opción, en tanto que la mejor, puede aportar, pero para ello lo que debería indagarse no es si es la mejor, sino por qué lo es. Nuevamente la pregunta de por qué una alternativa es la mejor devela el criterio normativo que está en juego para el procesamiento de las evaluaciones.

En resumen, Sen sostiene que las teorías de justicia, en su intención de presentar un modelo ideal, no son un criterio suficiente para manejar los problemas que surgen de las diversas demandas de la aplicabilidad porque no producen los medios apropiados para lograrlo. También afirma que no son necesarias porque la evaluación de dos

alternativas no requiere de una tercera, que sería lo que proveería una teoría de la justicia.

A pesar de la forma dicotómica en que este autor presenta los modelos trascendental y comparativo, admite la posibilidad de que un modelo ideal conviva con la incompletitud, y a esto lo denomina teorías “conglomeradas” (Sen, 2009, p. 16, p. 97), aunque en los casos de las teorías de justicia que él considera y entre las que destaca la justicia rawlsiana, tal posibilidad no existe. La razón para ello se encuentra en los rasgos que atribuye a tales teorías, ya que si dan una respuesta de una vez y para siempre, estableciendo todos los pasos intermedios, además de todos los ordenamientos para poder alcanzar ese estado ideal, entonces la irreconciliabilidad es sustentable.

Sin embargo, esta interpretación de lo que Sen denomina un enfoque trascendental no se ajusta en forma suficiente a los candidatos que supuestamente ocuparían ese lugar. El caso de la justicia rawlsiana no coincide con los rasgos totalistas que se le atribuyen. En la justicia como equidad es posible percibir la convivencia de la incompletitud con la presentación de un modelo ideal; esto se manifiesta en que Rawls dirige su propuesta a lo que él denomina “sociedades democráticas” o “democracias constitucionales”, que no coinciden con el modelo idealizado pero que podrían hacerlo (Rawls, 1996, pp. 41-42). Si bien, como sostiene Sen, Rawls no presenta explícitamente una especial preocupación por la realización efectiva de su modelo ideal, esto no bloquea la posibilidad de que la construcción de una sociedad justa sea orientada por dicho modelo, tal como Sen reconoce en el caso de las teorías “conglomeradas”. Es justamente en esta posibilidad en la cual reside el rol que ha tenido la justicia rawlsiana en la reconfiguración del imaginario político que oficia de trasfondo para la forma que tenemos de entender la justicia.

Por otra parte, para descartar como equívoca la interpretación que hace Sen de la justicia rawlsiana, es preciso recordar que en “Unidad social y bienes primarios” Rawls parece haberse anticipado a la posición de Sen y sostiene explícitamente que lo relevante en una teoría de justicia no consiste en “(...) unos pocos principios universales aplicables a todos los casos. Lo que se requiere es que desde el punto de la posición original, o en algún otro estadio apropiado, toda la familia de principios pueda combinarse dentro de un marco coherente de deliberación” (Rawls, 1986, p. 195), agregando en una nota a pie de página que “(...) los pesos del índice de bienes primarios no necesitan ser establecidos en la posición original de una vez por todas, y con todo detalle, para toda sociedad bien-ordenada”. (p. 8)

84 Estas afirmaciones de Rawls al igual que los conceptos antes indicados permiten concluir que su propuesta no es adecuadamente contemplada por lo que Sen denomina un enfoque trascendental, sino más bien permite compatibilizar el enfoque trascendental y el comparativo a través de una serie de posibles etapas y ajustes en el camino hacia la realización de una sociedad justa. En esta convergencia entre enfoques se daría un proceso de aprendizaje normativo que acompañaría a los principios de justicia en su aplicación, y tal convergencia es lo que permitiría, tal como lo requiere Sen, compatibilizar las diferentes demandas de los afectados.

La distancia entre el modelo idealizado y las potenciales medidas que conducirían a una sociedad justa dependen de interpretaciones que involucran a la tradición de la sociedad, sus características institucionales o la factibilidad de la implementación de ciertas medidas; esto no es ni más ni menos que un ejercicio interpretativo de aplicación mediado por la imaginación política, que no solamente no es excluido por la formulación de situaciones idealizadas, sino que es requerido por ellas. Este ejercicio interpretativo permite superar las dificultades que Sen indica, por ejemplo,

a través de la introducción de criterios normativos intermedios, de menor nivel de abstracción que los principios de justicia, que permitan reducir la incertidumbre inherente a toda interpretación. Esta incertidumbre posibilita que el ordenamiento al que se arribe esté marcado por el trasfondo del imaginario político compartido, y también a partir de él siempre sea revisable, siendo justamente en este punto en el que se asienta la dinámica del desarrollo de la práctica de la justicia (Dworkin, 1996, pp. 129-137). En este camino de reducción de la incertidumbre y de la interpretación o reinterpretación de posibles respuestas a los requerimientos de la justicia, es imprescindible contar con un criterio normativo que oriente la práctica interpretativa; por ello sostengo que tanto el modelo idealizado como los posibles criterios normativos intermedios que surgen del imaginario político compartido son protagonistas inevitables de esta tarea.

A diferencia de Sen y en consonancia con Rawls, considero que una teoría de justicia se constituye de dos momentos: uno ideal que establece las características de una sociedad justa, y uno de aplicabilidad en el que ese ideal es ajustado a las condiciones locales. Es más, de acuerdo a los ejemplos mencionados para ilustrar el ejercicio de imaginación política parece inevitable un momento ideal en el que anticipamos contrafácticamente cómo sería una sociedad justa. Sin este momento ideal que orienta normativamente la aplicación sería imposible contar con criterios normativos que permitan realizar un ordenamiento de alternativas, así como tampoco se podría avanzar en una creciente adecuación de tales criterios a las demandas que imponen las circunstancias variables de aplicabilidad. La teoría ideal o el rol que juegan las idealizaciones en el ejercicio de la imaginación política no nos brinda una imagen de una sociedad perfectamente justa, sino que nos da las coordenadas que nos permiten presionar en la discusión pública para avanzar hacia una sociedad justa, (Satz, 2011) pero esas coordenadas

no pautan un único camino, sino que para llegar a ese lugar podemos hacer diferentes recorridos.

## Aplicación

En este contexto, y a partir de la preocupación por cómo traducir al mundo las teorías ideales de justicia, es posible postular una forma de entender la aplicación que contemple estas teorías como una guía normativa. Para ello, propongo una formulación de la estructura del razonamiento práctico orientado a la aplicación que al ser de matriz kantiana también engloba a la posición de Rawls.

La idea más básica que opera en tal estructura de aplicación es la de igual dignidad, debido a que es la idea normativa que mayor fuerza vinculante tiene en nuestra época y que, en el caso particular de Rawls, es presentada bajo la formulación de la *inviolabilidad de la persona*. Esta fuerza vinculante se debe a que los hombres y mujeres de nuestras sociedades nos reconocemos unos a otros como fines en sí mismos y nunca como medios para los fines de alguien más. En esto último consiste la idea de dignidad en Kant (1990, p. 84, pp. 92-93), y en la medida en que estructura nuestra autocomprensión como seres iguales y nuestro horizonte de justicia, su fuerza normativa la ha convertido tanto en el núcleo conceptual que ha articulado las teorías de justicia más influyentes como en la guía para la intervención en las sociedades a través de programas y políticas sociales. En virtud de esto, es posible postular que las teorías de justicia de matriz kantiana en general, y en particular la rawlsiana, justifican sus posibles medidas de aplicación a partir de la pregunta constructiva: *¿Qué es lo que se debe a cada persona en virtud de su igual dignidad o de su condición de libres e iguales?*

De esta forma, la idea de dignidad tiene una función deontológica al establecer lo que se le debe asegurar a las personas en tanto fines en sí mismos y que no puede ser retaceado por consideraciones instrumentales, y también tiene

una función teleológica al establecer un fin que opera como guía normativa. Esta conjunción de deontología y teleología opera como la estructura del razonamiento moral que permite no solamente construir una teoría de justicia<sup>1</sup>, sino muy especialmente responder a las preguntas de la aplicabilidad que tienen por meta transformar las sociedades reales. Esto es así porque toda aplicación que tome como punto de partida a la idea de dignidad requiere, a su vez, de la identificación de un fin o telos que provea suficiente orientación normativa para seleccionar, priorizar e identificar los mejores medios para alcanzar dicho telos. Dada la fuerza normativa que tiene la idea de igual dignidad en las sociedades contemporáneas, la misma oficia, a su vez, como el telos que orienta la aplicación.

Esta primaria formulación constituye lo que considero como la mejor estructura que puede tener el razonamiento práctico orientado a la aplicación, y, a su vez, puede ser reconstruida a través de la *Metafísica de las costumbres*, de Kant, en la que este introduce no solamente una teleología, sino muy especialmente su subordinación a un principio deontológico. Esto puede verse especialmente en la “Doctrina de la virtud” (Kant, 1989, pp. 232-234), en la cual Kant argumenta que para contrarrestar la influencia de las inclinaciones sensibles, la razón tiene que proponer su propio fin, un fin moral, objetivamente necesario, y en tanto tal, un fin que es a la vez deber. Es por ello que la voluntad racional para autodeterminarse libremente, además del momento formal que encarna en la universalidad, deba contar con una determinación por la materia moral que sería un fin racional y moral. (Kant, 1989, p. 232)

87

---

<sup>1</sup> Esto puede ejemplificarse en la concepción de la justicia de Rawls, en la cual el momento deontológico es expresado en la inviolabilidad de la persona que estipula la imposibilidad de afectarla incluso por el bienestar global de la sociedad, mientras que el momento teleológico está presente en la idea de persona moral y especialmente en las capacidades de la personalidad moral como aquello que debe ser asegurado por los principios de justicia. (Rawls, 1979, pp. 19-20, p. 29)



Dicho fin, presentado como el *fin que es a la vez deber*, constituye un criterio para la autolegislación positiva, porque al establecer una ley para las máximas de las acciones exige subordinar los fines subjetivos a los objetivos. El principio rector será entonces: “obra según una máxima de fines tales que proponérselos puede ser para cada uno una ley universal”. (Kant, 1989, p. 249) Según la interpretación de Kant, el fin deja de ser meramente limitativo para ser positivo y, de acuerdo con esto, los fines objetivos inspiran una legislación positiva, pero sin poder determinar *a priori* cuánto esfuerzo debe invertir el sujeto en perseguirlos, ni cuáles debe elegir en el caso de que entren en conflicto.

88 El tomar esta breve interpretación de la *Metafísica de las Costumbres* permite identificar la estructura del razonamiento práctico orientado a la aplicación, en el que es imprescindible identificar un fin propio del ámbito social de aplicación o intervención, pero este fin estará subordinado al *fin que es a la vez deber*, es decir, a la condición de fin en sí mismo o de dignidad de cada ser humano. A partir de esto surge la pregunta: ¿Cuál es la función y el lugar que ocupa una teoría ideal en esta estructura de aplicación? En mi opinión la función es la de contribuir a la reducción de la incertidumbre a partir del espacio que, tal como recién se indicó, queda librado a la decisión del sujeto, de esta forma posibilita orientar la mejor forma en que se garantiza la condición de fin en sí mismo.

Retomando lo que se presentó en el apartado anterior, la posibilidad de la convivencia entre lo que Sen denomina enfoques trascendental y comparativo es lo que caracteriza a esta forma de entender la aplicación y es posible ilustrar el rol de la teoría ideal en la aplicación con lo que Ronald Dworkin indica sobre cómo realizar en el mundo su concepción de *igualdad de recursos*. Como es bien conocido, esta es una concepción ideal de justicia, cuya aplicación se procesa por un conjunto de posibles candidatos. Estos

candidatos son denominados situaciones igualitarias defendibles (Dworkin, 2000, p. 169) y serán elegidos en función del criterio ideal. Las situaciones igualitarias defendibles son aquellas que a través de medidas técnicamente posibles se acercan al ideal igualitario. Estas situaciones no son idénticas al ideal de la *igualdad de recursos* que Dworkin presenta, pero significan un acercamiento considerable al mismo.

De acuerdo a lo anterior, en la búsqueda de la justicia, hay un conjunto de situaciones igualitarias defendibles para nuestra sociedad que necesitan ser ordenadas, y Dworkin utiliza su modelo distributivo ideal como criterio para tal ordenación. Por lo tanto, las distribuciones defendibles deberían ser ordenadas de acuerdo a la *factibilidad* que puedan tener en nuestras circunstancias, es decir, de acuerdo a la probabilidad de que nuestra sociedad alcanzara esa distribución si se ordenase en función de los parámetros distributivos del modelo ideal. De esta forma, la teoría ideal a través de nuestro imaginario político interviene en la forma en que interpretamos nuestras circunstancias sociales y elaboramos los juicios sobre los arreglos institucionales más justos.

La ordenación de las diferentes distribuciones no es una ordenación completa a partir de la factibilidad de las distribuciones defendibles, porque “no tendríamos esperanza alguna de ser capaces de decidir, para cada par de ellas, si una es más convincente que la otra o si ambas lo son igualmente” (Dworkin, 2000 p. 170). Sin embargo, se puede razonablemente esperar una ordenación incompleta, en virtud de la cual ser capaces de decidir que algunas distribuciones defendibles son más factibles que otras. En este punto podríamos proyectar esta forma de llevar adelante la aplicación también para la justicia ralswiana, ya que tendríamos una serie de posibles formas de traducirla a una cierta sociedad que serían elegidas a partir de la guía normativa de la teoría ideal. La función de esta última es reducir la incertidumbre y en ello trabajará en conjunto con la presencia de lo que indica

la tradición y los valores compartidos de la sociedad de la que se trate. Esta es justamente la forma en que creo que la aplicación de la justicia debería operar con la estructura kantiana del razonamiento práctico que he presentado. En esta forma de entender la aplicación, las teorías ideales offician de guía normativa, en tanto orientan la elección de posibles alternativas disponibles, y en función de ello reducen también la incertidumbre de las decisiones a tomar que culminan en diferentes políticas e intervenciones sociales.

En consecuencia, es posible postular como inherente a esta estructura de la aplicación de la justicia una dimensión negativa que excluye toda medida, intervención o política que pueda afectar la dignidad de las personas, y una positiva que nos compromete con la acción para asegurar aquello que consideramos constitutivo de esa condición de fin en sí mismo que tienen todos los hombres.

90 La aplicación de la justicia, a su vez, requiere para su operativa de un trasfondo de conceptos y criterios normativos que officien de marco para la interpretación que permita traducir lo que exige el garantizar la igual dignidad de las personas a las sociedades reales. El espacio librado a la interpretación acerca de cuál es el mejor camino para realizar la igual dignidad, que se especificará en políticas sociales y diseños institucionales, debe contar con un marco que oriente esa interpretación hacia la efectiva realización del fin estipulado. La aplicación requiere que los criterios de justicia generales, que son provistos por la teoría ideal, sean traducidos de manera eficiente a las sociedades reales, para ello se deberá tener en cuenta el trasfondo normativo compartido por los miembros de la sociedad en cuestión. De esta tarea dependerá el éxito de la aplicación, ya que los criterios generales deberán ser aplicados en consonancia con las expectativas de los ciudadanos, es decir, teniendo en cuenta su tradición, creencias y valores compartidos que son constitutivos del imaginario político. De acuerdo con

Rawls, esto sería parte de la sociología política de una sociedad y permitiría arribar a una especie de equilibrio reflexivo característico de la aplicación de la justicia. Si esto no se lograra, incluso los mejores criterios de justicia podrían llegar a fracasar al no ser capaces de encarnar con el trasfondo normativo compartido de la sociedad en la que se aplicarían.

## Conclusión

La vida práctica está mediada por el ejercicio de nuestra imaginación que tiene como trasfondo imaginarios sociales que han sido constituidos a lo largo de la historia y en los que se articula la forma que tenemos de entender los límites y expectativas de nuestra acción. Dentro de estos imaginarios sociales los imaginarios políticos tienen por objeto la forma en que una comunidad política orientada al bien común debe ser regulada, y en tal sentido establecen la anticipación y el alcance de posibles diseños institucionales enfocados en establecer diferentes formas de otorgarnos mutuamente las cargas y beneficios de la cooperación social. El imaginario político presenta una particularidad que lo diferencia de otros imaginarios, pues en su constitución y desarrollo las teorías ideales llegan primero que la acción de los individuos. En otros imaginarios, como el moral o el ético, la formulación teórica llega después de que se ha establecido una práctica compartida y oficia como una especie de sistematización de lo que ya está presente. Sin embargo, en el imaginario político la formulación teórica llega antes que la práctica se establezca y se sistematice, y en este sentido cumple un rol de guía normativa sin la cual no podrían ser entendidas las transformaciones políticas de nuestras sociedades.

Este rasgo del imaginario político hace que la aplicación de la justicia, en tanto que es parte del ejercicio de imaginación política, deba contar necesariamente con este momento ideal que oficia de orientación normativa. Debido a esto considero que la mejor estructura del razonamiento

moral orientado a la aplicación es el que reproduce la convergencia kantiana de deontología y teleología, por la que la idea de igual dignidad es la exigencia básica con la que debe cumplir la aplicación de la justicia, y a la vez es el fin que se debe realizar. En esta forma de entender la aplicación, la teoría ideal oficia como el criterio que permitirá seleccionar entre los distintos posibles candidatos a realizar la justicia, reduciendo así la indeterminación inherente a tal aplicación. A su vez, el contenido del imaginario político de la sociedad a la que se aplica la justicia ajustará la interpretación de la teoría ideal en el proceso de aplicación, de tal forma que las posibles medidas y diseños institucionales alcancen una especie de equilibrio reflexivo con las tradiciones, valores y creencias compartidos por los ciudadanos.

### **Gustavo Pereira**

92

Gustavo Pereira es Profesor Titular y Director del Departamento de Filosofía de la Práctica en la Universidad de la República (Uruguay). Es Nivel III del Sistema Nacional de Investigadores de Uruguay y miembro de la Academia de Ciencias de este país.

### **Bibliografía**

- DWORKIN, Ronald. 1996. Objectivity and Truth: You'd Better Believe It. *Philosophy & Public Affairs*, v. 25, n. 2, pp. 87-139. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.1996.tb00036.x>.
- DWORKIN, Ronald. 2000. What Is Equality? Part III: The Place of Liberty. *In: Dworkin, Ronald. 2000. Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 120-183.
- FARRELLY, Collin. 2007. Justice in Ideal Theory: A Refutation. *Political Studies*. v. 55, n. 4, pp. 844-864. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2007.00656.x>.
- FORST, Rainer. 2014. First Things First: Redistribution, Recognition and Justification. *In: FORST, Rainer. 2014. Justification and Critique. Towards a Critical Theory of Politics*. Cambridge: Polity Press, pp. 109-125.
- HAMLIN, Allan; STEMPOWSKA, Zofia. 2012. Theory, Ideal Theory and the Theory of Ideals. *Political Studies Review*. v. 10, n. 1, pp. 48-62.

- KANT, Immanuel. 1989. *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Tecnos.
- KANT, Immanuel. 1990. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.
- MILLX, Charles W. 2005. "Ideal Theory" as Ideology. *Hypatia*, v. 20, n. 3, pp. 165-184. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2005.tb00493.x>.
- PEREIRA, Gustavo. 2019. *Imposed rationality and besieged imagination*. Basel: Springer. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-26520-5>.
- SATZ, Debra. 2011. The Idea of Justice by Amartya Sen. *Political Theory*, v. 39, n. 4, pp. 560-565. DOI: <https://doi.org/10.1177/0090591711406416>.
- SEN, Amartya. 2009. *The Idea of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- TAYLOR, Charles. 2004. *Modern Social Imaginaries*. London: Duke University Press.
- RAWLS, John. 1979. *Teoría de la justicia*. Ciudad del México: F.C.E.
- RAWLS, John. 1996. *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- RAWLS, John. 1986. Unidad social y bienes primarios. In: RAWLS, John. *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid: Tecnos, pp. 187-211.
- VITA, Álvaro de. 2017. Teoría política normativa e justiça rawlsiana. *Lua Nova*, n. 102, pp. 93-135. DOI: <https://doi.org/10.1590/0102-093135/102>.





# IMAGINAÇÕES POLÍTICAS PARA UM OUTRO MUNDO POSSÍVEL: AS CONTRIBUIÇÕES DE SEN, FRASER, BOLTANSKI E BUTLER

Eduardo Rezende Melo<sup>a</sup>

<sup>a</sup>Juiz de Direito, pós-doutor, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas na Universidade Nova de Lisboa e doutor em Direito pela Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, Brasil.

E-mail: melo.eduardorezende@gmail.com

ORCID: 0000-0003-3779-1814

Flávia Schilling<sup>b</sup>

<sup>b</sup>Professora Associada da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

São Paulo, SP, Brasil. E-mail: flaviaischilling@gmail.com

Orcid: 0000-0001-5126-8507

Maria José de Rezende<sup>c</sup>

<sup>c</sup>Doutora em Sociologia pela Universidade de São Paulo. Professora Associada da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Londrina, PR, Brasil. E-mail: mjderezende@gmail.com

Orcid: 0000-0002-3426-910X

<http://dx.doi.org/10.1590/0102-095126/117>

## Introdução

*É preciso ser justo com a justiça, e a primeira justiça a fazer-lhe é ouvi-la, tentar compreender de onde ela vem, o que ela quer de nós [...] é preciso também saber que essa justiça se endereça sempre a singularidades, à singularidade do outro, apesar ou mesmo em razão de sua pretensão à universalidade. (Derrida, 2007, p. 37).*



Este texto nasce da angústia do presente. Neste tempo presente aceitaríamos a constatação de que o tempo da emancipação já passou (Rancière, 2011)? Aparentemente, os jogos estariam feitos, estariam fechadas as possibilidades de outras formas de viver e de estar no mundo. “Os tempos mudaram” (Rancière, 2011, p. 74): tal afirmação indicaria a impossibilidade de mudar o estado das coisas, haveria futuros que não mais poderíamos imaginar.

Lidando com essa angústia e contrariando as ideias de que deveríamos nos conformar ao que está dado, posto que inevitável, exercitaremos imaginações políticas sobre a crítica e sua efetividade; sobre a possibilidade de justiça, sobre o que seria o justo e quem poderia participar de tal enunciação; sobre a solidariedade, a possibilidade de reuniões, assembleias, coletivos que recusam o filantropocapitalismo do atual capitalismo canibal. Imaginaremos, assim, a viabilidade de outros mundos possíveis.

96

Pois:

De fato, a densidade do mundo deve ser imaginada. Só pode ser tocada, olhada, escutada ou pensada. A imaginação volta à densidade do mundo quando se torna capaz de abrir os possíveis, estas “utopias concretas” das quais falava Ernst Bloch, ou estas “heterotopias” às quais Michel Foucault se referiu. [...] Abrir os possíveis não é, precisamente, dar o tom para nossas formas de apreender o mundo a fim de reinventá-lo melhor, reiniciá-lo melhor?<sup>1</sup> (Didi-Huberman, 2020, p. 11, tradução nossa)

---

<sup>1</sup> “Efectivamente, la densidad del mundo ha de imaginarse. No hace otra cosa que tocarse, mirarse, escucharse o pensarse. La imaginación vuelve a la densidad del mundo cuando se hace capaz de abrir los posibles, estas “utopías concretas” de las que hablaba Ernst Bloch o estas “heterotopías” a las que se refirió Michel Foucault. [...] ¿Abrir los posibles no es, precisamente, marcar el tono a nuestras formas de aprehender el mundo para reinventarlo mejor, para reiniciarlo mejor?” (Didi-Huberman, 2020, p. 11)

Há, assim, o desafio de recorrer à imaginação, ou melhor, ao exercício, mesmo que precário e instável, das imaginações políticas para tentar entender e reinventar o mundo.

Não há qualquer solidão no percurso que este texto propõe: percebe-se que esse movimento em busca de outros mundos percorre diversos pensamentos, permeia os debates contemporâneos mais potentes. Escolhemos, como companhia, alguns autores que buscam imaginar a política como práticas de lutas com seu horizonte de emancipação, entendida como a possibilidade de viver em vários tempos, radicalmente iguais em um mundo de desigualdade que nunca é estático, natural, dado, imutável (Rancière, 2011). Imaginando um *comum* que seria um espaço de inclusão ou de abertura ao “desconhecido comum”, que seria a “articulação que desfaz a exclusão mútua, polarizada, desses termos, um contra o outro” (Silva, 2011, p. 24). São pensamentos que tentam o mais difícil, pensar o comum “enquanto figura daquilo que une ou liga os homens entre si sem assemelhar suas dessemelhanças e sem subsumir as suas diferenças” (Silva, 2011, p. 16). Sem essa tentativa de imaginação, daquilo que poderemos fazer juntos, da construção do comum, não haveria como tentar a política, a justiça, a mudança.

Mesmo com nossos autores percebendo os limites da crítica nestes dias que nos foram dados para viver, “como se ela não tivesse mais impacto sobre a realidade” (Boltanski, 2013, p. 442), há, em todos, essa atitude. Há, em todos, a problematização da aceitação da sujeição, da dificuldade em reconhecer as causas do que nos acontece, a dificuldade em imaginar como lutar e com quem lutar e, claro, se haveria uma possibilidade de sucesso nessas lutas.

Nancy Fraser e Amartya Sen, por nós escolhidos para pensar o presente, desenvolvem conceitos substantivos de justiça, dos novos dilemas da justiça na atualidade e como seria possível a constituição de um “nós”, de um comum, de uma vida democrática que não anulasse as singularidades.

Boltanski e, em maior medida, Butler, refletem sobre os limites ético-políticos desses conceitos substantivos de justiça e as condições e possibilidades de denúncia da injustiça e de formação de alianças resistentes. Trata-se do desafio de imaginar novas formas de associação, e de estar-em-conjunto, mantendo seu caráter indeterminável e interminável (Silva, 2011, p. 28).

A imaginação seria então um de nossos bens comuns mais preciosos e frutíferos. Ou melhor: é uma de nossas grandes faculdades comuns [...] em suma, a imaginação revelaria na humanidade a potência de sua própria liberdade.<sup>2</sup> (Didi-Huberman, 2020, p. 9, tradução nossa)

É o que procuraremos evidenciar neste percurso.

## **Justiça, solidariedade e coesão social: a visão de Amartya Sen**

98

Algumas abordagens sobre justiça social, no final do século XX e limiar do século XXI, tentam construir respostas aos novos dilemas do presente com seu caráter, por um lado, de fragmentação e extrema volatilidade e, por outro, de aparente fixidez e impossibilidade de pensamento sobre alternativas ao sistema vigente. Estão ancoradas em noções de solidariedade e de coesão social, preocupadas com soluções não violentas para o enfrentamento das situações de injustiça.

Amartya Sen (2011) é, certamente, o mais destacado cientista social que põe em relevo a “possibilidade de [construção de] uma coesão social não violenta [para enfrentar os desafios postos pelas] sociedades complexas e plurais” (Salveti e Zambam, 2021, p. 323). Tenta propor caminhos

---

<sup>2</sup> “La imaginación sería entonces uno de nuestros bienes comunes más preciados y fecundos. O, mejor dicho: es una de nuestras grandes facultades comunes [...] En resumen, la imaginación revelaría en la humanidad la potencia misma de su propia libertad.” (Didi-Huberman, 2020, p. 9)

para o exercício da solidariedade, buscando a construção da coesão social, sem ignorar ou apagar os conflitos.

Por essa razão “a sociedade como um todo tem que se adequar, segundo Sen, à heterogeneidade, às diferenças e aos desacordos, que são os traços da realidade” (Salveti e Zambam, 2021, p. 326). Nessa perspectiva, “o conceito de CS [coesão social] tem uma utilidade teórica e heurística bem diferente da tentativa de usá-lo como mecanismo para esconder ideologicamente contradições e conflitos sociais”.<sup>3</sup> (Barba Solano, 2011, p. 69, tradução nossa).

A adjetivação do sintagma “coesão social” tornou-se também um recurso utilizado para esclarecer o seu significado. Principalmente, quando essa noção é utilizada para a composição de objetivos coletivos direcionados à justiça social e à democracia. Nesse caso, não se emprega a noção restrita de coesão social, mas, sim, a de coesão social democrática.

Amartya Sen (2011), no livro *A ideia de justiça*, defende que os interesses públicos e os melhoramentos sociais dependem da formação de uma coesão social não autoritária, não subalternizadora e não imobilizadora. Tolerância, reconhecimento mútuo, combate à indiferença e a toda forma de desprezo e discriminação são, para Sen (2006; 2010), o cerne de uma coesão social democrática e voltada para a justiça social.

Para o economista indiano “em meio à pluralidade, à complexidade, às diferenças e desigualdades das sociedades contemporâneas, a coesão social depende da superação das injustiças evitáveis” (Salveti e Zambam, 2021, p. 334). Mas, não é só isso, uma vez que “[depende, também, da existência] de valores [...] como [...] tolerância e [...] reconhecimento mútuo” (Salveti e Zambam, 2021, p. 334). Há a pergunta central: quais seriam as injustiças evitáveis? Quem

---

<sup>3</sup> “El concepto de CS [cohesión social] tiene una utilidad teórica y heurística muy distinta a la tentativa de utilizarlo como un mecanismo para ocultar ideológicamente las contradicciones y los conflictos sociales” (Barba Solano, 2011, p. 69).

determinaria quais seriam? Como poderiam ser as lutas para acabar com essas injustiças? Há, necessariamente, a ideia de coletivos de luta, profundamente igualitários e capacitados para o diálogo democrático.

Ou seja, de um lado, há um caminho que desemboca no entendimento de que as sociedades justas e democráticas buscam sempre consensos. De outro, como nas análises de Sen, abrem-se rotas para se reconhecer a importância dos dissensos e das diferenças na determinação de práticas sociais constituidoras de objetivos comumente elaborados e postos em prática em prol da justiça social. Um e outro, a despeito das diferenças, dão centralidade à não violência como limite à reflexão sobre a justiça e às condições de solidariedade social. Como veremos posteriormente em Butler (2021, p. 58), “a maioria das formas da violência está comprometida com a desigualdade, quer este comprometimento seja explicitamente tematizado, quer não”, levando a uma abordagem por ela definida como “inteiramente igualitária de preservação da vida”, de democracia radical, que orientaria as práticas da não violência (2021, p. 57).

Em meio a esse debate sobre solidariedade e coesão social democrática, podem-se localizar propostas de diversos matizes,<sup>4</sup> distinções que podem ser observadas nos diálogos formadores de suas propostas teórico-políticas.

O economista indiano sente, em sua perspectiva de justiça, a necessidade de atacar a teoria da escolha racional e de defender uma teoria da escolha social que põe em relevo a “importância da responsabilidade coletiva em relação às capacidades decisórias individuais” (Lousao, 2010, p. 4). Para Sen, a condição de agente dos indivíduos é central para lidar com essas privações, embora restrita e limitada pelas

---

<sup>4</sup> Para Honneth “a solidariedade seria a base sobre a qual se assenta a coesão social de uma sociedade na qual certos valores e normas são partilhados”. Uma análise sobre os desafios que enfrentam Fraser e Honneth ao discutir solidariedade e coesão, pode ser encontrada em Costa Neves (2018, p. 237).

oportunidades sociais, políticas e econômicas de que dispomos. Grosso modo, a teoria da escolha social está ancorada no pressuposto de que é possível, aos Estados, governos e sociedade civil organizada, construir uma agenda pública para combater “as principais fontes de privação de liberdade: pobreza e tirania, carência de oportunidades econômicas e destituição social sistemática, negligência dos serviços públicos e intolerância ou interferência excessiva de Estados repressivos” (Sen, 2010, p. 16).

Portanto, a expansão da liberdade é vista pelo autor como o principal fim e o principal meio do desenvolvimento, consistindo o desenvolvimento na eliminação de privações de liberdade que limitam as escolhas e as oportunidades das pessoas de exercer ponderadamente a sua condição de agente (Sen, 2000, p. 9-10). “Os direitos políticos e civis oferecem às pessoas a oportunidade de prestar atenção às necessidades gerais e demandar uma ação política adequada” (Sen, 2006, p. 66). A justiça está fundamentalmente conectada ao modo como as pessoas vivem, pautada em compromissos razoáveis para pesar pequenos ganhos em liberdade e para que diferenças continuem nas avaliações (Sen, 2011, p. 122-135).

Este é um começo que introduz, ainda que parcialmente, alguns dos dilemas e debates sobre as questões do comum, da política, da justiça e da democracia. Marcando, indubitavelmente, que a justiça não é nunca inerte frente à economia e à política. A efetivação da justiça pressupõe o alargamento das capacidades e funcionamentos, os quais são “estados e ações que uma pessoa pode realizar. A capacidade é, portanto, um conjunto de vetores de funcionamentos”<sup>5</sup> (Sen, 2008, p. 80), marcando as dimensões coletivas, as memórias das lutas, as arenas públicas dos debates e as

---

<sup>5</sup> Em Sen “o objetivo do desenvolvimento é melhorar a vida humana, [o que] significa expandir as possibilidades de [...] [dotar] o indivíduo ([de] funcionamentos e capacidades de funcionar, tais como ser saudável e bem-nutrido, ter conhecimento, participar da vida da comunidade)” (Fukuda-Parr, 2003, p. 303).

suas tensões individuais e singulares. Assim, “expandir as liberdades que temos [...] permite que sejamos seres sociais mais completos, pondo em prática nossas volições, interagindo com o mundo em que vivemos e influenciando esse mundo” (Sen, 2010, p. 29).

## **Mapas, balanças, o princípio de todos os sujeitos: Nancy Fraser**

Fraser (2008) trabalhará com as noções de mapa e balança para tentar equacionar quais as escalas de justiça que nos encaminhariam a uma justiça justa. Trabalhando com os conceitos de redistribuição, reconhecimento e participação, enfrenta os dilemas colocados em relação a essas questões na sociedade *pós-westfaliana*. Proporá pensar esses dilemas no marco da justiça anormal, pois não haveria mais concordância entre o que será objeto de disputa, quem (quais os atores) teriam direito nessa disputa, quais as instituições que deverão garantir a justiça, no como se fará justiça. O quê será disputado, por quem, como? Como saberemos determinar as injustiças evitáveis, os termos razoáveis dos compromissos? É possível, aliás, frente à injustiça, pensar nesses termos?

Caso assumirmos, como pensamos que devemos fazer, que as falhas de reconhecimento, as falhas de representação e o des-enquadramento pertencem em princípio ao catálogo das autênticas injustiças, a desestabilização de uma gramática que as mantinha encobertas deve situar-se entre as evoluções positivas. É esse, portanto, o lado bom da justiça anormal: maiores possibilidades de rejeitar a injustiça.<sup>6</sup> (Fraser, 2008, p. 112, tradução nossa).

---

<sup>6</sup> Si asumimos, como pienso que debemos hacerlo, que el reconocimiento fallido, la representación fallida y el des-enmarque pertenecen en principio al catálogo de las autênticas injusticias, la desestabilización de una gramática que las encubría debe situarse entre las evoluciones positivas. Este es, pues, el lado bueno de la justicia anormal: mayores posibilidades de rechazar la injusticia. (Fraser, 2008, p. 112)

Nas reflexões de Nancy Fraser sobre justiça, coesão e solidariedade, assim como em outros temas trabalhados por ela, a crítica ao capitalismo entra em primeiro plano. Sua obra produz muitos diagnósticos sobre os estados de opressões, de mandos e de dominações diversas que estruturam o capitalismo atual (Fraser, 2021a.).

“Movidos pela necessidade de pensar um modelo democrático capaz de formular políticas públicas [...], Nancy Fraser e Amartya Sen desenvolvem conceitos substantivos de justiça [...] [e de] participação democrática” (Lousao, 2010, p. 3). Eles possuem “uma preocupação comum: [construir] uma racionalidade para a participação democrática que integre a definição substantiva de justiça nas relações sociais e na formulação de políticas públicas” (Lousao, 2010, p. 3).

Tanto Fraser quanto Sen ampliam a possibilidade de alargamento de novos modos de pensar a agência política. A coesão e a solidariedade podem ser formas de agir para a consecução de outro devir. No entanto, não é possível equalizar suas propostas já que em Fraser há uma crítica mais substantiva ao capitalismo e a sua constante institucionalização de óbices aos processos de mudanças. Porém, os dois concebem possibilidades de outras imaginações políticas ancoradas em ações formadoras de capacidades políticas constituídas coletivamente.

Eles “discutem as questões de justiça e democracia partindo de perspectivas e debates totalmente distintos” (Lousao, 2010, p. 4). Ou seja, “Amartya Sen se refere, com frequência, à importância da discussão pública e da troca de ideias, enquanto Nancy Fraser defende a noção de deliberação em um sentido dialógico (diferente de um modelo de deliberação que visaria qualquer tipo de consenso)” (Lousao, 2010, p. 6).

As construções da coesão e da solidariedade, em Fraser, não são nunca voltadas para a reprodução do capitalismo em seus aspectos econômicos, políticos e culturais. São, sim, para refutá-lo em todas as dimensões que o ajudam a



reproduzir e a replicar as suas dinâmicas sociais. A crítica que se faz constantemente a essas dimensões pode originar, mais e mais, esforços capazes de engendrar “um idioma no qual o conflito político é executado e as desigualdades são simbolicamente elaboradas e desafiadas” (Fraser, 2013, p. 153-154).

Fraser volta-se a “uma discussão com as teorias do reconhecimento para uma releitura da teoria de classes que a leva a considerar o problema dos ordenamentos sociais segundo o princípio de paridade participativa” (Lousao, 2010, p. 4).

A cooperação social é o pano de fundo da ideia de justiça de Fraser; por isso não há como fugir à expectativa de que, no processo de participação democrática, a solidariedade e a coesão tenham um papel relevante, pois que “tornar a sociedade coesa exige a redução da desigualdade através de processos *redistributivos*”.<sup>7</sup> (Barba Solano, 2011, p. 76, tradução nossa).

104

A pergunta que vem à tona é: Em tais condições, como enxergar caminhos pelos quais se possa chegar à transformação social? Transformação esta que precisaria ter caráter emancipatório. A ideia de emancipação se estende ao longo dos textos de Nancy Fraser (2002; 2006; 2007; 2007a; 2016) e se constitui um elemento central de suas proposições teórico-políticas.

Em momento algum ela desconsidera os ingentes desafios aos intentos de formação de movimentos emancipatórios no capitalismo atual. Os óbices são inúmeros e seu grau de complexidade é incomensurável. “Diagnosticar as contradições [...] [e] identificar as forças sociais” (Fraser, 2021, p. 5) capazes de levar adiante “um projeto

---

<sup>7</sup> “En el primer caso cohesionar la sociedad implica reducir la desigualdad a través de procesos redistributivos, en el segundo cohesionarla implica mercantilizar el trabajo; mientras en el tercero implica segmentar a la sociedad a través de procesos específicos de reciprocidad. (Es evidente que estas formas de cohesión se corresponden con 3 de los 4 principios de integración económica señalados por Karl Polanyi (1992): la redistribución, el mercado y la reciprocidad.)” (Barba Solano, 2011, p. 76, tradução nossa).

contra-hegemônico” (Fraser, 2021, p. 5) são, então, tarefas urgentes. Seguindo esse raciocínio, pergunta-se: a coesão social só é possível por meio da formação de uma “consciência comum” (Santos, 2020, p. 43) geradora de um sujeito político ampliado (Fraser, 2021) que seria o propulsor das lutas sociais nos campos econômicos e políticos?

São muitas as dificuldades de geração desse sujeito político ampliado, já que “as sociedades capitalistas removem uma vasta gama de questões fundamentais da tomada de decisão democrática coletiva” (Fraser, 2021, p. 3). Todavia, nas “fronteiras desses domínios institucionais com a economia” (Fraser, 2017, p. 162) é que, se poderia, talvez, assentar uma coesão anticapitalista no sentido de ser anti-hegemônica, visto que seria a constituição de um “modo de estar no mundo” (Bartra, 2010, p. 113) capaz de enfraquecer os valores, a cultura e o *ethos* capitalista.<sup>8</sup>

É como se tivéssemos a possibilidade de capturar os “sinais que parecem encetar movimentos para a criação de novas formas de viver e de pensar, inspirados na memória das lutas políticas e dos movimentos sociais, mas que vão para além dos critérios de identificação e reconhecimento herdados do século passado” (Silva, 2011, p. 15-16).

As proposições prescritivas de Fraser se vão alterando ao longo das últimas décadas. Se num primeiro momento ela destacava que “nas sociedades do capitalismo tardio a família e a economia oficial são os principais enclaves de despolitização” (Troian, 2020, p. 18), nas reflexões mais recentes, ainda que permaneçam tais óbices, parece haver, no seu entender, a possibilidade de constituição de um sujeito coletivo emancipatório capaz de se empenhar por

---

<sup>8</sup> “Gramsci chamaria essa capacidade de hegemonia [dominante e difusora do *ethos* capitalista de] uma cultura que torna indeclináveis as questões propostas, [...] [e] obriga o adversário a jogar com as linguagens, situações, instituições, cultura, inventados e que se tornam, assim, a cultura dominante. A hegemonia é a produção conflituosa do consenso” (Oliveira, 2006, p. 266).

transformações não somente econômicas, mas também políticas, sociais e culturais.<sup>9</sup> Isso acaba sendo o núcleo das recomendações de Nancy Fraser:

Aceitar como bem formuladas e inteligíveis em termos de princípio as demandas fundadas em, pelo menos, as três diferentes percepções do “quê” da justiça: redistribuição, reconhecimento e representação. Aceitando provisoriamente uma perspectiva de justiça, centrada na economia, na cultura e na política, a teoria deveria permanecer, de qualquer forma, aberta à eclosão de outras dimensões conquistadas com a luta social.<sup>10</sup> (Fraser, 2008, p. 117, tradução nossa)

Os diagnósticos visam esmiuçar as condições do presente (Fraser, 2013; 2016; 2017), e as prescrições objetivam mapear as (im)possibilidades emancipatórias futuras (Fraser, 2021a.). Ela diz: “Esse interesse sobre a questão de um sujeito emancipatório norteia o meu pensamento [acerca da possibilidade] de constituição de um bloco contra- hegemônico” (Fraser, 2021, p. 6). Jéssica Omena Valmórbida (2020) faz a seguinte pergunta: Ser anticapitalista, para Fraser, é exatamente o quê? É “lutar por arranjos sociais que priorizem a vida das pessoas e os vínculos sociais acima da produção para o lucro” (Fraser; Arruzza; Bhattacharya, 2019, p. 118).

---

<sup>9</sup> “As primeiras formulações de Nancy Fraser acerca de uma teoria da justiça começam com uma discussão sobre o reconhecimento, e tratam da justiça social reclamada pelas lutas sociais. [...] Somente [na década de 1990] [é que] no lugar de movimentos sociais de classes lutando pela redistribuição, há movimentos sociais de grupos combatendo a dominação cultural em busca do reconhecimento de suas identidades” (Troian, 2020, p. 43).

<sup>10</sup> Aceptar como bien formuladas e inteligibles en principio reclamaciones fundadas en, por lo menos, las tres distintas percepciones del “qué” de la justicia, a saber: redistribución, reconocimiento y representación. Aceptando provisionalmente una perspectiva de la justicia, centrada en la economía, la cultura y la política, la teoría debería permanecer, no obstante, abierta a la eclosión de otras dimensiones ganadas con la lucha social. (Fraser, 2008, p. 117).

No livro intitulado *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica* (Fraser e Jaeggi, 2020), que sistematiza um diálogo entre Nancy Fraser e Rahel Jaeggi<sup>11</sup> acerca do sistema econômico e sobre as possibilidades emancipatórias existentes hoje, Fraser pergunta se “as preocupações feministas, ambientalistas, antirracistas, anti-imperialistas, democratas radicais [e] trabalhistas” (Fraser, 2021, p. 7) podem condensar demandas que tenham no seu âmago potencialidades políticas contra as muitas formas de opressão sustentadoras do capitalismo.

Porém, há a possibilidade de articular essas forças em um movimento anti-hegemônico? Nancy Fraser, no decorrer de inúmeros textos, parece crer que há essa possibilidade (2021 a), é preciso identificar “os atores relevantes” (Fraser, 2021, p.7), e, além das condições opressivas objetivas que as unem, encontrar formas de tocar em suas subjetividades.

Ao considerar a possibilidade de que os enquadramentos de primeira ordem da justiça possam ser - eles mesmos - injustos, este nível compreende o problema do marco (da justiça) como uma questão de justiça. Consequentemente, acrescenta a reflexividade necessária para analisar as disputas sobre o “quem” na justiça anormal.<sup>12</sup> (FRASER, 2008, p. 123, tradução nossa)

É então que Nancy Fraser fomenta uma discussão sobre se é factível, ou não, haver solidariedade e cooperação derivadas da aliança entre os diversos agentes relevantes que possuem uma “compreensão compartilhada da sociedade

---

<sup>11</sup> Fraser e Jaeggi “ostentam e mantêm entre si muitas divergências fortes, inclusive divergências de saída (dentre as quais se destaca a divergência quanto a conceber o capitalismo como ordem social institucionalizada, como defende Fraser, ou como forma de vida, como defende Jaeggi)” (Souza Filho, 2020, p. 122).

<sup>12</sup> Al considerar la posibilidad de que los enmarques de primer orden de la justicia puedan ser ellos mismos injustos, este nivel entiende el problema del marco como una cuestión de justicia. En consecuencia, aporta la reflexividad necesaria para analizar las disputas sobre el “quien” en la justicia anormal. (FRASER, 2008, p. 123)

capitalista como [...] fonte profunda dos vários problemas” (Fraser, 2021, p. 8). Será que os agentes e as forças sociais, ao diagnosticar a fonte dos diversos impasses e injustiças sociais, sustentarão, ou não, uma “solidariedade [motivadora da] cooperação”? (Fraser, 2021, p. 8). Em alguns textos a resposta parece ser positiva.

Em *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era pós-socialista* (Fraser, 2006), ela afirma que se deve buscar processos transformativos que “tendem, portanto, a promover reciprocidade e solidariedade nas relações de reconhecimento. Assim, uma abordagem voltada a compensar injustiças de distribuição pode ajudar também a compensar (algumas) injustiças de reconhecimento” (Fraser, 2006, p. 238).

A solidariedade e a coesão, radicalmente democráticas, poderiam levar à geração de relações que venham congregar diversos segmentos sociais relevantes sem que seja preciso “que os atores sociais alterem suas identidades políticas existentes, mas apenas os seus diagnósticos cognitivos” (Fraser, 2021, p. 8). Ela indaga se essa crença na formação de uma outra cognição capaz de cimentar um bloco anti-hegemônico não seria, por demais, exagerada.

Nancy Fraser buscará indicar uma segunda possibilidade que defenda uma coesão radicalmente democrática em meio à multiplicidade de atores. “A classe é composta por todas as relações que formam e repõem a mão de obra e deve ser entendida como um marcador que, em combinação com outros, aloca sujeitos em lugares sociais hierarquizados” (Valmórbida, 2020, p. 257).

Em vez de pensar em uma coesão radicalmente democrática, em uma solidariedade (que ela denomina de “cola” no sentido de amalgama) entre sujeitos coletivos diversos e ampliados, ela sugere que a junção se dê em torno da classe trabalhadora, porém, ampliada. Isso “poderia proporcionar uma ‘cola’ mais forte [...]. A ideia aqui consiste em abordar o mesmo conjunto de forças sociais [...] de uma forma

um pouco mais unificada: como constituintes de uma classe trabalhadora expandida” (Fraser, 2021, p. 8). Todavia, esses segmentos de classe estariam localizados em espaços “diferentes na estrutura social. Essa ideia decorre, também, da visão expandida do capitalismo, que revela a dependência estrutural do capital no trabalho social-reprodutivo e expropriado, bem como no trabalho explorado” (Fraser, 2021, p. 8).

Numa terceira frente, a discussão de Fraser leva em conta “a pressão geral de movimentos regressivos e emancipatórios” (Souza Filho, 2020, p. 129). Seus diagnósticos e prescrições consideram que “os primeiros alimentam o ‘populismo reacionário’ de extrema-direita” (Sousa Filho, 2020, p. 129). Os movimentos emancipatórios estão, porém, “nutrindo o ‘populismo progressista’ de uma esquerda da qual se espera que possa unir toda a classe trabalhadora em sentido amplo” (Sousa Filho, 2020, p. 129).

Fraser tenta, assim, encontrar na vida social meios indicadores da possibilidade de identificar uma “classe trabalhadora que inclui pessoas de cor, mulheres e migrantes; donas de casa, camponeses e trabalhadores em serviços; aqueles que recebem um salário e aqueles que nada ganham” (Fraser, 2021, p. 8). Ou seja, todos os segmentos vinculados, de alguma maneira ao mundo do trabalho, com capacidade de organização, comunicação e participação política. Capacidade que teria de ser construída, não a partir do nada, mas, sim, de algumas experiências de lutas contra as injustiças sociais.

De acordo com esse princípio, todos aqueles que estão sujeitos a uma estrutura de determinado tipo de governança estão em posição moral de ser sujeitos de justiça em relação à dita estrutura [...] no mundo atual, todos estamos sujeitados a uma pluralidade de diferentes estruturas de governança, locais, nacionais, regionais ou globais. O que é urgente, portanto, é delimitar diferentes marcos na medida

em que tratamos de diferentes problemas. O princípio de “todos os sujeitos”, com sua capacidade de distinguir muitos “quem” de acordo com diferentes fins, nos indica quando e como usar um ou outro marco e, assim, quem tem o direito a participar paritariamente com quem em um caso determinado.<sup>13</sup> (Fraser, 2008, p. 127-129, tradução nossa).

São, assim, novos marcos, mapas e balanças, identificando as tensões que emolduram os dilemas da construção do comum, da política e da justiça em um exercício da crítica radical. O princípio daí derivado seria o princípio de todos os sujeitos, envolvidos segundo diferentes objetivos mostrando os marcos que poderiam ser aplicados em cada caso determinado. Sua contribuição é importante para “buscar no mundo elementos que permitem desconstruir as convenções até então admitidas e, assim, desestabilizar a realidade como um todo” (Boltanski, 2013, p. 444).

110

### **Boltanski, o retorno da crítica**

Passamos, portanto, de uma leitura, com Sen, em torno de compromissos pautados pela base racional dos juízos sociais e das decisões públicas na escolha entre alternativas sociais, que promova ganhos em liberdade, para uma reflexão pautada na constituição de um sujeito coletivo contra-hegemônico, com Fraser, a partir de sua tríade distribuição, reconhecimento e participação. Boltanski propõe algumas questões que desafiam o otimismo de Fraser.

---

<sup>13</sup> “De acuerdo con ese principio, todos aquellos que están sujetos a una estructura de gobernación determinada están en posición moral de ser sujetos de justicia en relación con dicha estructura [...] en el mundo actual, todos estamos sujetos a una pluralidad de diferentes estructuras de gobernación, locales, nacionales, regionales o globales. Lo que urge, por tanto, es delimitar distintos marcos según se trate de distintos problemas. El principio de ‘todos los sujetos’, capaz como es de distinguir muchos ‘quiénes’ según fines distintos, nos indica cuándo y dónde aplicar un marco o bien otro, y, por lo mismo, quién tiene derecho a participar paritariamente con quién en un caso determinado”. (Fraser, 2008, p. 127-129)

Para ele, o que tem avançado hoje, tal como na década de 1930, é uma extrema direita anticapitalista. E, por outro lado, na França, por exemplo, entre as diversas manifestações políticas progressistas da atualidade, não se identificam ações e práticas que sejam, de fato, anticapitalistas e capazes de construir um projeto que se oponha de maneira profunda a esse ideário econômico como um conjunto de ideias e de valores sustentadores de práticas, ações e ideologias.<sup>14</sup>

Levando em consideração os movimentos trabalhistas, sindicais, entre outros, Boltanski indaga: Quais seriam, realmente, anticapitalistas e anti-hegemônicos? Segundo ele, o capitalismo está sendo conduzido por um tipo de administração gestonária,<sup>15</sup> que dificulta enormemente a formação de blocos impulsionadores de processos emancipatórios das opressões capitalistas. Ele o atesta, por ter visto na sociedade francesa, que “não [há] mais nenhuma organização que seja realmente capaz de organizar e mobilizar as pessoas” (Boltanski, 2014, p. 229) contra o ideário capitalista: “Espera-se dos dominados que eles considerem as restrições como se fossem entes quase sagrados e ajam segundo as regras ao pé da letra” (Boltanski, 2013, p. 452).

Por isso, para Boltanski, a análise deve ser mais ampla, porquanto a crise atual é ao mesmo tempo uma crise do capitalismo e da forma do Estado. O foco deve ser, de um lado, aprofundar o diagnóstico sobre os limites da crítica do neoliberalismo e as ligações perigosas com o neoconservadorismo ascendente; de outro, analisar criticamente o modo como as

<sup>14</sup> Há uma cultura capitalista (Gemelli, 2020) que pode ser definida como “o conjunto de crenças associadas à ordem capitalista que contribuem para justificar e sustentar essa ordem, legitimando os modos de ações e as disposições coerentes com ela” (Boltanski e Chiapello, 2009, p. 42).

<sup>15</sup> Identifica a dominação pelo terror, a dominação ideológica e a dominação gestonária. Cabe chamar atenção para seu caráter não estanque, com entrecruzamentos diversos entre as formas de dominação. Sua ênfase estará no estudo da dominação gestonária, sem sujeitos, alicerçada em dispositivos e justificada pela “necessidade” (Boltanski, 2013, p. 449).



evoluções do capitalismo se relacionam com as modificações da forma do Estado-nação (Boltanski e Fraser, 2014), aspecto em que se aproxima da análise pós-westfaliana de Fraser quanto ao “quem” da justiça em um mundo globalizado, para além dos limites do Estado-nação (Fraser, 2009).

Assim, Boltanski diagnostica, de um lado, uma crescente capacidade de tolerância das cúpulas governamentais às críticas, ao incorporar, por dispositivos de gerenciamento, alguns elementos cuidadosamente selecionados, como expressão de uma necessidade externa e como expressão de uma vontade coletiva apoiada sobre a competência de experts.

É nesse contexto que Boltanski é crítico à mudança no pensamento de Fraser, quando ela deixa uma concepção crítica e conflitiva e, por isso, transformadora (Fraser, 1990) em favor de uma concepção modesta de emancipação (Boltanski e Fraser, 2014), adotando, portanto, uma via média entre a estratégia afirmativa (corretiva em sua terminologia anterior) que seja politicamente factível, mas substancialmente deficiente, e uma transformativa, que é programaticamente sensata, mas impraticável politicamente. Essas reformas não reformistas, que colocam em movimento uma trajetória de mudança na qual reformas mais radicais se tornam praticáveis com o tempo, porque alterariam o terreno no qual lutas posteriores podem ser travadas (Fraser e Honneth, 2003), correm o risco, na leitura de Boltanski, de se tornarem meramente acadêmicas, autonomizam-se em relação aos movimentos sociais, tornam-se uma crítica pela crítica (Boltanski e Fraser, 2014).

Para o pensador francês, ainda, e, agora, diferentemente de Sen, uma política de emancipação não pode vir do alto, das decisões públicas, mas das próprias pessoas, o que só ocorre quando são capazes de se reapropriar de seu ambiente e dizer “não” (Boltanski e Fraser, 2014). Essa atitude, que evoca as leituras foucaultianas sobre a parresía e a coragem da verdade (Foucault, 2011), implica recolocar a

questão das relações de força e a capacidade de, apesar das diferenças, colocarmos-nos de acordo em torno do “não!”, sem precisarmos nos valer da violência (Boltanski e Fraser, 2014).

Para Boltanski, a coligação em torno do “não”, da denúncia pública de injustiça, demanda um trabalho de de-singularização, fazendo referência a algo que não é delas e que as ultrapassa, portanto, a um princípio de equivalência que torna explícito o princípio de justiça ligado à crítica e que clarifique a definição que sustenta a denúncia. Para ele, as grandezas invocadas não são nem podem ser ligadas a grupos e pessoas, mas às situações nas quais as pessoas se encontram, demandando que os atores tenham acesso a uma exterioridade na qual seja possível se desligar da situação presente e de seus mundos tratados como universos incompatíveis e, nesse contexto, submeter essa exterioridade a julgamentos que permitam denunciar a validade de um mundo alternativo (Boltanski, 2011).

Assim, para o autor, se a axiomática que funde o ideal de justiça repousa, em larga medida, sobre um princípio de incerteza necessário para conciliar a humanidade comum e ordem de grandeza, ela repousa igualmente sobre a possibilidade de passar à prova quando a justeza do mundo é objeto de críticas ou de renovar a prova quando sua retidão é contestada. No entanto, o limite das disputas em torno da justiça e da possibilidade de aliança reside no fato de que é impossível que o julgamento das provas da injustiça possa privar-se da memória das provas anteriores ou de transportá-las no tempo quando ela deve enfrentar novas provas. Tal situação faz com que a prova possa ser sempre relançada, tomando por sustentação uma outra equivalência, igualmente afetada por uma validade universal, numa reativação contínua das disputas (Boltanski, 2011).

Desse modo, há um duplo dilema em relação aos modos de resistência pautados pela denúncia de injustiça: de um lado, uma reapropriação gerencial da crítica por parte

das cúpulas; de outro lado, uma reativação constante das demandas por justiça, por princípios de equivalência díspares, que não encontram convergência, remetendo a uma certa incomensurabilidade.

Segundo Boltanski, para cessar a disputa por justiça, é sempre preciso procurar outra coisa que a justiça, vale dizer, é preciso superar a lógica de equivalências, do cálculo. Se a violência se torna uma possibilidade, especialmente nas situações de urgência, o pensador francês procurou refletir sobre a superação da violência e da disputa por justiça por modalidades de compromisso que mobilizam emoções, por uma passividade no amor (ágape) voltada a uma paz em justeza que esgota a força ignorando-a, e que a vence pela não resistência, pela não violência, pela possibilidade de uma demora, de uma obstinação pelo presente (Boltanski, 2011), que, portanto, rompa com a lógica projetiva e instrumental do futuro.

### **Judith Butler: a igualdade radical e as alianças**

Butler caminha num sentido semelhante, alertando para o perigo das “formas narrativas de história progressiva, nas quais o conflito é superado mediante enquadramentos liberais mais abrangentes e inclusivos” ou, ainda, nas quais o “constructo do progresso em si se converte na questão definidora da batalha pela defesa do liberalismo” (Butler, 2016a, p. 208-214). Para a filósofa americana, há também de se analisar criticamente a pressuposição identitária, tanto do multiculturalismo como dos direitos humanos, de tipos específicos de sujeitos determinados por categorias como etnicidade, classe, raça, religião, sexualidade e gênero, que podem ou não corresponder aos modos de vida contemporâneos. Para ela, tanto em uma situação como em outra, assumimos como pressuposto que saibamos o que queremos dizer, tanto com o sujeito – como se se tratasse de uma questão normativa, relativa à melhor maneira de organizar a vida política para possibilitar o reconhecimento

e a representação (Butler, 2016a, p. 197-199) – quanto com o ‘nós’, o povo, como se fosse algo formado e conhecido, como se a ação fosse possível e como se estivesse delimitado o campo de atuação (Butler, 2001).

Para Butler, então, é fundamental uma postura crítica desses enquadramentos de referência, mostrando que ela nunca conteve de fato a cena que se propunha ilustrar, que já havia algo de fora, que tornava seu próprio sentido possível, reconhecível (Butler, 2016a, p. 22-24).

Butler critica igualmente a pressuposição de que o corpo político é uma unidade, porque, para ela, qualquer formação de “povo” é parcial e a tarefa política consiste em ocupar-se do ato de demarcação dessas linhas que definem quem é o “povo” e quem não conta como tal, justamente para que esses termos, como “o povo” e “o sujeito” possam se tornar abertos a uma elaboração (Butler, 2015). É nesse contexto e para essa finalidade que discute tanto a guerra como a violência: a guerra divide as populações entre aquelas pessoas por quem lamentamos e aquelas por quem não lamentamos (Butler, 2016a), daqueles que merecem a preservação como vidas enlutáveis, dignas de luto, e das não enlutáveis (Butler, 2021).

Diante desse cenário, parece-lhe imperativa uma crítica à ética egológica (Butler, 2021), pautada em um ideal moral liberal de autossuficiência, numa lógica instrumental e individualista (Butler, 2015). Seu foco dirige-se às situações de precariedade e em suas distribuições diferenciais, na expectativa de que possam se formar novas alianças capazes de superar os impasses (neo)liberais (Butler, 2016a).

A precariedade é entendida como condição politicamente induzida de vulnerabilidade, maximizada pela exposição à violência de toda ordem, privando aquelas vidas raramente reconhecidas de possibilidade de existência, de persistência e de reconhecimento na esfera de aparição pública (Butler, 2015). A tarefa, para Butler, consistiria em

levantar a questão sobre o que torna uma vida vivível, antes de se debater que tipo de vida deve-se viver (Butler, 2015), mas também debater o papel do Estado. Com efeito, se em vez de proteger, é o Estado que contribui para a maximização da precariedade com redes sociais e econômicas de apoio deficientes, que as expõem de forma diferenciada às violações, à violência e à morte (Butler, 2016a), há de se entender os modos em que a violência opera em seu interior: desde a confusão semântica em torno do que é ou não violento, renomeando regularmente seu próprio caráter violento como coerção justificável ou força legítima (Butler, 2021) e descredenciando objetivos da oposição, justificando a radical privação de direitos aos modos de instituição e de preservação da lei (Butler, 2021). Trata-se, portanto, de problematizar o Estado-Nação como único enquadramento de referência para se pensar os sujeitos sociais, algo que é inclusive pressuposto pelo multiculturalismo, como se as comunidades já estivessem constituídas, os sujeitos já estabelecidos, quando, em verdade, o que está em jogo são comunidades não exatamente reconhecidas como tais, sujeitos que estão vivos, mas que ainda não são considerados “vidas” (Butler 2016a).

Para Butler, esses questionamentos colocam em cena as condicionantes e as formas diferenciais de poder pelas quais essas esferas são constituídas para a configuração da esfera pública, pautadas na fala, na deliberação pública, na elaboração de projetos, que acabam por excluir todos os grupos que sejam associados com a forma corporal de existência caracterizadas pela transitoriedade e efemeridade, como mulheres, escravos, crianças, muito idosos ou incapazes para o trabalho (Butler, 2015). Portanto, um foco menos centrado nas políticas identitárias ou nos tipos de interesses e crenças formulados com base em pretensões identitárias e mais na precariedade e em suas distribuições diferenciais, na expectativa de poderem se formar novas alianças capazes

de superar os tipos de impasses liberais ou multiculturalistas pressupostos pela forma Estado-Nação (Butler 2016a).

Essa análise crítica das inadequações dos discursos normativos do liberalismo e do multiculturalismo, coloca-lhe a tarefa de compreender tanto as novas formações do sujeito, sua interdependência global, as redes interconectadas de poder e sua posição na vida contemporânea, quanto as novas formas de antagonismo social e político, valendo-se de vocabulário alternativo (Butler, 2016a), elaborado por meio de um outro estado de percepção e ativado por outro imaginário, que nos desorienta dos dados do nosso presente político e nos ajude a encontrar caminhos para uma vida ética e política em que a agressão e o sofrimento não se convertam imediatamente em violência (Butler, 2021).

Nessa linha, se a ética empresarial neoliberal exorta os mais privados de poder a assumir responsabilidade por si mesmo em suas vidas, sem depender de ninguém, Butler procurará desenvolver uma ontologia social do sujeito em que “o sujeito” seja concebido como um conjunto ativo e transitivo de inter-relações, como o espaço de aparência, que antecede qualquer instituição política, que se dá entre os corpos, como numa fenda entre cada qual, que implique repensar esses elementos inerentes à organização e interpretação políticas: precariedade, vulnerabilidade, dor, interdependência, exposição, subsistência corporal, desejo, trabalho, reivindicações sobre a linguagem e pertencimento social (Butler, 2016a).

A autora refere-se a esse “sujeito” como “coligação” (Butler, 2016a) ou aliança, em que cada qual já é uma assembleia ou um *assemblage*, num duplo movimento que tanto questiona a visão unitária empresarial como identitária quanto nos convida a pensar uma ética de coabitação, em sua relacionalidade, em sua condição de ser social. É essa relacionalidade que a remete a um novo paradigma de igualdade, que reputa mais radical (Butler, 2015), porque não

reportada aos indivíduos, portanto avessa ao individualismo, mas pensada a partir das relações sociais (Butler, 2021).

Tenho afirmado que a tarefa, como a imagino, não é superar a dependência para alcançar a autossuficiência, mas aceitar a interdependência como condição de igualdade (Butler, 2021, p. 51)

É essa crítica ao sujeito e esse novo vocabulário em torno da igualdade que permite deslocar a vulnerabilidade de um estado subjetivo para ser pensada como uma característica das nossas vidas compartilhadas ou interdependentes. A centralidade política desloca-se para aquilo de que dependemos e em relação ao que estamos expostos, vale dizer, a uma situação, a uma pessoa, a uma estrutura social. Com isso, a vulnerabilidade pode ser entendida como uma característica da relação que nos vincula uns aos outros e às estruturas e instituições de maior dimensão de que dependemos para a conservação da vida. Com isso, logo se vê que a tarefa não consiste em superar a dependência de modo a atingir a autossuficiência (neo liberal, mas em aceitar a interdependência como uma condição de igualdade e em pensar as reivindicações de igualdade a partir das relações entre pessoas, em nome dessas relações e desses vínculos (Butler, 2021).

118

É a partir dessa condição de interdependência que, para Butler, torna-se possível pensar as alianças e a solidariedade. Quando o mundo nos falha, o corpo sofre, quando um corpo é exposto de forma diferenciada ao perigo ou à morte, essa situação exhibe e revela a sua precariedade e é essa emergência que por si já expressa ou acarreta uma reivindicação política e uma indignação pelo sofrimento de uma forma de desigualdade injusta (Butler, 2021).

Justamente porque incorpora elementos que contrastam com a ética neoliberal da autossuficiência, como a passividade, a transitoriedade, a precariedade, próprias daqueles

que são vulneráveis, como crianças, mulheres, idosos, pessoas com deficiência, como também por entender o sujeito como uma assembleia não unitária, que essas alianças, reuniões ou assembleias deixam de fundar-se em projetos, em sujeitos coletivos, em projetos contra-hegemônicos, que reclamam fundação em posições do sujeito ou na reconciliação de diferenças entre as distintas posições. Essas alianças e reuniões se tornam campos animados de diferenças no sentido de que “ser produzido por outro” e “produzir outro” são parte da própria ontologia social do sujeito (Butler, 2016a) e por isso essas assembleias populares formam-se inesperadamente e dissolvem-se sob condições voluntárias ou involuntárias.

Essa transitoriedade assume, portanto, uma função crítica, uma forma plural de performatividade que assume formas diversas, linguística e corporais, de resistência (Butler, 2015, p. 6-9), que deslocam politicamente termos separados como vulnerabilidade e resistência para, rompendo com o dualismo atividade-passividade, resistência e agência, entre outros (Butler, 2016b), elaboram a crítica do paternalismo e de uma política pautada apenas na vulnerabilidade, na dependência ou no cuidado (Butler, 2021).

Se a violência está associada com a intensificação de uma desigualdade social – no que a aproxima do ideário fraseriano de distribuição e participação equitativa –, é porque, como analisa Safatle, a despossessão pode aparecer também como expressão máxima de uma vulnerabilidade produzida pela insegurança social e civil e que deve ser politicamente combatida com todas as nossas forças, já que produz um não ser social. Todavia, isso não elimina a necessidade de uma política que seja também capaz de quebrar a substancialização do “individualismo possessivo” por meio da afirmação da produtividade de situações de insegurança ontológica (Safatle, 2017). Nesse contexto, a assembleia e a resistência devem ser pensadas a partir da diferença em relação a essa



violência, como não violência, associada a um compromisso com a igualdade radical (Butler, 2021).

Essa resistência expressa-se por uma forma de persistência que possui o potencial de derrotar um dos propósitos norteadores do poder violento, o de serem apresentados como vidas dispensáveis. A resistência pauta-se numa reivindicação igualitária a uma vida enlutável e vivível como ideal social orientador, contra formas sistêmicas de destruição e por um mundo que honre a interdependência global do tipo que incorpora ideais de liberdade e igualdade econômica, social e política. Trata-se, assim, não apenas de uma resistência que supera a posição moral adotada por indivíduos em reação a um campo de ação possível, ultrapassando, portanto, o legado do individualismo (Butler, 2021, p. 28-31), mas que também pode superar a lógica instrumental como qualquer esquema teleológico de desenvolvimento.

120

A não violência emerge, portanto, como um modo de resolução não violenta de conflitos, uma técnica de governança civil, sem governo, possivelmente ingovernável, que contribua, aos moldes da tradução, a reforçar e aumentar a comunicabilidade, onde antes havia impasse ou mesmo conflito, numa atividade recíproca, contínua, de alteração, intensificação e aumento de toda linguagem, de toda forma de comunicação (Butler, 2021).

Assim, transitoriedade e provisoriedade dialogam, aos moldes foucaultianos, com a crítica a uma visão unitária sobre os modos de ação do poder. Para Butler, diferentemente da reforma não reformista de Fraser, essa postura crítica é incessante, sujeita a uma lógica temporal de acordo com a qual se desloca de um lugar para outro (Butler, 2016). A tarefa parece ser, então, a de encontrar uma maneira de viver e agir com a ambivalência inerente a esses processos, entendendo-a, contudo, não como um impasse, mas como uma divisão interna que apela a uma orientação e prática éticas (Butler, 2021). A solidariedade, neste contexto, é “controversa e preciosa”,

aceita o caráter transversal das alianças, com sua perpétua necessidade de tradução (Butler, 2021, p. 153).

## **Desafios, imaginações políticas: algumas linhas**

Não é necessário amarmos uns aos outros para termos a obrigação de construir um mundo em que todas as vidas são sustentáveis. O direito de continuar existindo só pode ser entendido como um direito social, como instância subjetiva de uma obrigação social e global que temos uns com os outros. Interdependente, nossa continuidade é relacional, frágil, às vezes conflituosa e insuportável, às vezes gratificante e feliz. [...] Conter a destruição é fazer uma das afirmações mais importantes que podemos fazer neste mundo. É a afirmação desta vida, ligada à sua, leitor ou leitora, e ao reino dos vivos: uma afirmação atrelada ao potencial de destruição e à sua força contrária. (Butler, 2021, p. 63)

121

Se contrapondo, a partir de diferentes posições, à destruição das vidas, de todas elas, opondo-se às lógicas das guerras, da ideia de que há vidas descartáveis, de que cada um deve salvar-se como puder e encarar o outro como seu inimigo e competidor, como se vivêssemos em um reality show permanente que nos colocaria em um quadro/tela impenetrável e imutável, nossos autores apresentaram ideias sobre mudança, política, direitos e justiça.

O retorno da crítica, da sua possibilidade, de uma crítica que tenha um efeito, é uma das questões que permeia todos os escritos que apresentamos. Não consideram que a crítica ao poder seja inerte, apesar de reconhecerem seus limites. Por meio da crítica, perfuram as muralhas do óbvio, daquilo que se apresenta como natural. Criam um intervalo para que se questione o “tudo sempre foi assim e sempre será”, o conformismo e a resignação. Reativam, partindo de linguagens diferentes, a possibilidade da não servidão

voluntária. Dizem, em sua singularidade, que o tempo da emancipação pode estar presente, mas para isso seria preciso romper “com uma visão de história como processo global que a associa a uma ideia de impossível, ideia essa que coincide com a de uma incapacidade das pluralidades” (Rancière, 2011, p. 86).

Com oscilações e deslocamentos, fazem o exercício da imaginação política, recuperando a agência, o sujeito, as classes, os coletivos, as alianças, as assembleias, o pronome “nós”, que poderia alicerçar um projeto que comportasse a emancipação, uma extensão da vida comum, obrigações globais que sirvam a todos os habitantes.

Se fosse possível uma síntese (que não pretendemos, pois é melhor sustentar as pluralidades e as singularidades e imaginar o que há como comum a ser construído) essa seria dada pela frase: “O “eu” não é você, mas é inconcebível “sem você” – sem mundo, insustentável” (Butler, 2021, p. 155).

122

### **Eduardo Rezende Melo**

Juiz de Direito, pós-doutorado na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas na Universidade Nova de Lisboa e doutor em Direito pela Universidade de São Paulo na área de Direitos Humanos. Pesquisador do Grupo pesquisa em Direitos Humanos, Democracia e Memória do IEA – USP. Coordenador pedagógico sobre direito de crianças e adolescentes na Escola Paulista da Magistratura).

### **Flávia Schilling**

Doutora em Sociologia pela Universidade de São Paulo. Livre Docente pela Faculdade de Educação da USP. Professora Associada Sênior da Faculdade de Educação da USP. Integrante do Grupo de Pesquisas sobre Direitos Humanos, Memória e Democracia do Instituto de Estudos Avançados da USP.

## Maria José de Rezende

Doutora em Sociologia pela Universidade de São Paulo. Professora Associada de Sociologia da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Membro do Programa de Mestrado Profissionalizante em Ensino de Sociologia (PROFSOCIO). Integrante do Grupo de Pesquisas sobre Direitos Humanos, Memória e Democracia do Instituto de Estudos Avançados da USP.

## Bibliografia

- BARBA SOLANO, Carlos. 2011. Revisión teórica del concepto de cohesión social: Hacia una perspectiva normativa para América Latina. *In: BARBA SOLANO, Carlos; COHEN, Néstor (org.). Perspectivas críticas sobre la cohesión social: Desigualdad y tentativas fallidas de integración social em América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2011. pp. 67-88.
- BARTRA, Armado. 2010. "Tiempos turbulentos". *Argumentos*, v. 23, n. 63, pp. 91-119.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. 2009. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes.
- BOLTANSKI, Luc. 2011. *L'amour et la justice comme compétences*. Paris: Gallimard.
- BOLTANSKI, Luc. 2013. Sociologia da crítica, instituições e o novo modo de dominação gestonária. *Sociologia & Antropologia*, v. 3, n. 6, pp. 441-463.
- BOLTANSKI, Luc. 2014. Uma crítica para o presente: Entrevista com Luc Boltanski. *Plural*, v. 21, n. 1, pp. 217-230.
- BUTLER, Judith. 2001. *Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud en Foucault*. Traducción de Marcelo Expósito e Joaquín Barriendos. Transversal texts, maio de 2001. Disponível em: <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es>. Acesso em: 15 out. 2019.
- BUTLER, Judith. 2015. *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- BUTLER, Judith; GAMBETTI, Zeynep; SABSAY, Leticia. 2016. Introduction. *In: BUTLER, Judith (org.). Vulnerability in resistance*. Durham: Duke University Press, posição 345. E-book.
- BUTLER, Judith. 2016a. *Quadros de guerra. Quando a vida é passível de luto?* 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BUTLER, Judith. 2016b. Rethinking vulnerability and resistance. *In: BUTLER, Judith (org.). Vulnerability in resistance*. Durham: Duke University Press, posição 625-670. E-book.
- BUTLER, Judith. 2021. *A força da não-violência*. Lisboa: Edições 70.

- COSTA NEVES, Paulo Sérgio. 2018. Reconhecimento ou Redistribuição: O que o debate entre Honneth e Fraser diz das lutas sociais e vice-versa. *Política & Sociedade*, v. 17, n. 40, pp. 234-257. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-7984.2018v17n40p234>.
- OLIVEIRA, Francisco de. 2006. A dominação globalizada: estrutura e dinâmica da dominação burguesa no Brasil. In: BASUALDO, Eduardo M.; ARCEO, Enrique. *Neoliberalismo y sectores dominantes. Tendencias globales y experiencias nacionales*. Buenos Aires: CLACSO.
- DERRIDA, Jacques. 2007. *Força de Lei*. São Paulo, WMF Martins Fontes.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. 2020. La imaginación, nuestra Comuna. *Theory Now: Journal of Literature, Critique and Thought*. v. 3, n. 2, pp. 5-21. DOI: <https://doi.org/10.30827/tnj.v3i2.13931>.
- FOUCAULT, Michel. 2011. *A coragem da verdade*. São Paulo: Martins Fontes.
- FRASER, Nancy. 1990. Rethinking the public sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social text*. n. 25-26, pp. 56-80. DOI: <https://doi.org/10.2307/466240>.
- FRASER, Nancy. 2002. A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. v. 63, pp. 7-20.
- FRASER, Nancy. 2006. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era pós-socialista. *Cadernos de campo*, v. 15, n. 14/15, pp. 231-239. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p231-239>.
- FRASER, Nancy. 2007. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação?. *Estudos Feministas*, v. 15, n. 2, pp. 291-308. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2007000200002>.
- FRASER, Nancy. 2007a. Reconhecimento sem ética? *Lua Nova*, n. 70, pp. 101-138. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452007000100006>.
- FRASER, Nancy. 2008 *Escalas de Justiça*. Barcelona: Herder.
- FRASER, Nancy. 2013. *Fortunes of feminisms*. London, Verso.
- FRASER, Nancy. 2016. O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história. *Revista outubro*, n. 26, pp. 31-56.
- FRASER, Nancy. 2017. For a Crisis Critique of Capitalism: Interview with Nancy Fraser. Entrevista cedida a Arthur Bueno, Nathalie Bressiani, Felipe Gonçalves Silva, Mariana Teixeira, Ingrid Cyfer, Inara Marin. *Perspectivas*, v. 49, pp. 161-185.
- FRASER, Nancy. 2021. O que está errado com o capitalismo? *Blog A terra é redonda*, 14 set. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/o-que-esta-errado-com-o-capitalismo/>. Acesso em 17 mar. 2022.

- FRASER, Nancy. 2021a. Só um radical ecossocialismo democrático pode mudar o horizonte. Entrevista concedida a Martin Mosquera. *Blog da Boitempo*, 30 nov. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2021/11/30/so-um-radical-ecossocialismo-democratico-pode-mudar-o-horizonte/>. Acesso em: 20 mar. 2022.
- FRASER, Nancy; JAEGLI, Rahel. 2020. *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*. São Paulo: Boitempo.
- FRASER, Nancy; ARRUZZA, Cinzia.; BHATTACHARYA, Tithi. 2019. *Feminismo para os 99%: Um manifesto*. São Paulo: Boitempo.
- FRASER, Nancy; HONNETH, Alex. 2003. *Redistribution or recognition? A political exchange*. New York: Verso.
- FUKUDA-PARR, Sakiko. 2003. The human development paradigm: operationalizing Sen's ideas on capabilities. *Feminist Economics*, 9:2-3, 301-317, DOI: 10.1080/1354570022000077980.
- GEMELLI, Catia Eli. 2020. Capitalismo flexível como propulsor da ideologia gerencialista: um diálogo com Luc Boltanski, Ève Chiapello, Vincent de Gaulejac e Richard Sennett. *Farol – Revista de Estudos Organizacionais e Sociedade*, v. 7, n. 19, pp. 738-767.
- LOUSAO, Antoine. 2010. Sobre a importância intrínseca das decisões democráticas para a realização da justiça – uma abordagem comparativa das teorias de Amartya Sen e Nancy Fraser. *Redescrições*, v. 2, n. 2, pp.1-22. Disponível em: <https://revistas.ufjf.br/index.php/Redescricoes/article/view/14904>. Acesso em: 6 nov. 2022.
- VALMÓRBIDA, Jéssica Omena. 2020. Feminismo para os 99%: um debate. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*. v. 25, n. 1, pp. 257-264. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i1p257-264>.
- SEN, Amartya. 2006. *El valor de la democracia*. Madrid: El Viejo Topo.
- SEN, Amartya. 2008. *Desigualdade reexaminada*. Rio de Janeiro: Record.
- SEN, Amartya. 2010. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Cia das Letras.
- SEN, Amartya. 2011. *A ideia de justiça*. São Paulo: Cia das Letras.
- SANTOS, Bárbara Cristina Soares. 2020. *Paridade de participação e emancipação em Nancy Fraser: reconhecimento e justiça a partir do feminismo*. Dissertação de mestrado em Ciência Política. São Paulo: USP. DOI: <https://doi.org/10.11606/D.8.2020.tde-10122020-223714>.
- SILVA, Rodrigo. 2011. Apresentação (elegia do comum). In: Didi-Huberman, Georges; Rancière, Jacques; Mondzin, Marie-José; Stiegler, Bernard. *A República por vir. Arte, Política e Pensamento para o Século XXI*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. pp. 11-37.
- SOUSA FILHO, José Ivan Rodrigues. 2020. A turbulência que se aprofunda ao nosso redor: resenha crítica de Capitalismo em debate:

- uma conversa na teoria crítica, de Nancy Fraser e Rachel Jaeggi.  
*Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*. v. 25, n. 1, pp. 121-132.  
DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i1p121-132>.
- RANCIÈRE, Jacques. 2011. O tempo da emancipação já passou? *In*: Didi-Huberman, Georges; Rancière, Jacques; Mondzin, Marie-José; Stiegler, Bernard. *A República por vir. Arte, Política e Pensamento para o Século XXI*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. pp. 73-100.
- TROIAN, Thalita. 2020. *Justiça e Feminismo na Teoria Crítica de Nancy Fraser*. Dissertação de mestrado em Filosofia. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- SALVETTI, Ézio Francisco; ZAMBAM, Neuro José. 2021. Condições de coesão social em Amartya Sen: Análise da obra A ideia de justiça. *Quaestio Iuris*, v. 14, n. 1, pp. 322-344. DOI: <https://doi.org/10.12957/rqi.2021.48601>.



# IGUALDADE COMO NÃO SUBORDINAÇÃO<sup>1</sup>

Lucas Petroni

*Professor na Escola de Economia de São Paulo (FGV-EESP) e pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap), São Paulo, SP, Brasil. Email: lucas.petroni@gmail.com*

*Orcid: 0000-0001-9299-4767*

<http://dx.doi.org/10.1590/0102-127168/117>

A teoria igualitária passou por uma mudança importante nas primeiras décadas do século XXI. O surgimento de um programa de pesquisa igualitário, denominado de igualitarismo social ou relacional<sup>2</sup> diferente e rival do então vigente igualitarismo distributivo na filosofia política contemporânea, obrigou igualitárias e igualitários e, em certo sentido, a própria filosofia política a reformular algumas de suas preocupações normativas e orientações metodológicas. O igualitarismo social aprimorou nossa compreensão da igualdade enquanto um valor desejável para sociedades economicamente afluentes, socialmente diversas e politicamente livres.<sup>3</sup>

O debate entre dois tipos distintos de igualitarismo caracterizados, de um lado, por concepções de igualdade fundadas

---

<sup>1</sup> Agradeço a Nunzio Ali, Márcio Black, Nathalie Bressiani, Andréia Cardoso, Guilherme Cardoso, Mônica Oliveira e Sebastián Rudas pelas leituras, conversas, críticas e sugestões durante a produção deste artigo. Agradeço também a dois/duas pareceristas da Lua Nova pelos comentários e, finalmente, a Raissa Ventura, também pela leitura, mas, sobretudo, pela insistência em pensar novas imaginações políticas. Agradeço o suporte institucional da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) e do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap).

<sup>2</sup> Utilizarei “igualitarismo social” como forma de designar esse programa de pesquisa ao longo do artigo.

<sup>3</sup> Anderson (1999), Wolff (2019) e Petroni (2020) são reconstruções, com vieses próprios, dos termos centrais do debate entre concepções distributivas e sociais de igualdade.



em ideais de relações sociais e, de outro, por teorias distributivas da igualdade, nos ajudou a definir melhor em que sentido (ou sentidos) a igualdade deve ser concebida como um objetivo social intrinsecamente importante, isto é, como um valor cujas reivindicações derivadas dele importam por si mesmas para além de seu papel instrumental na realização de outros valores. Contrários às concepções exclusivamente distributivas de igualdade, autoras e autores, como Samuel Scheffler (2003; 2014), Elizabeth Anderson (1999; 2012), Jonathan Wolff (1998; 2014; 2019), Debra Satz (2010) e Niko Kolodny (2014a; 2014b; 2019) construíram as bases para uma visão irreduzivelmente relacional da igualdade, um valor cujo sentido mais importante, como pretendo argumentar, é encontrado na busca pelo autogoverno das nossas relações sociais entre iguais. Nesse sentido, a criação de uma sociedade de iguais – objetivo último do igualitarismo social – não deve ser confundida com outras dimensões do projeto igualitário, tal qual a busca por princípios distributivos, traço característico das teorias da justiça do final do século passado, ou pela criação de parâmetros equitativos de alocação de bens escassos – esses que, no mais das vezes, são concebidos como bens perfeitamente divisíveis e individualmente apropriáveis – típico da avaliação de políticas públicas.

128

Esse mesmo debate no interior do igualitarismo transformou também a própria natureza das *teorias* igualitárias. Um dos resultados mais importantes dessa reorientação metodológica foi a reaproximação da filosofia política de modos social e historicamente densos de conceber as desigualdades e, conseqüentemente, recolocando em cena a relação indissociável entre uma filosofia política da igualdade e as experiências históricas e lutas políticas reais dos movimentos igualitários.

Reconhecer os ganhos trazidos pelo igualitarismo social é extremamente relevante para os esforços políticos contra os regimes de desigualdade atuais e na criação coletiva de

novas imaginações políticas para o século XXI. Esses ganhos podem nos ajudar a recuperar aquela que, acredito, constitui a premissa mais importante da tradição política igualitária, a saber: que a igualdade não é uma reivindicação demasiadamente exigente, muito menos conceitualmente absurda, em contextos de liberdade política, diferença interpessoal e afluência econômica.

Meu objetivo neste artigo é analisar o igualitarismo social com base em uma interpretação específica do valor da igualdade que, tal como as avalio, fundamenta suas expressões teóricas mais importantes. Denominarei essa interpretação de *igualdade como não subordinação*. Ao longo deste artigo, argumentarei que (1) a igualdade como não subordinação identifica um *rationale* normativo comum para as diversas expressões do igualitarismo social; (2) que essa é uma interpretação coerente tanto com o pano de fundo histórico das lutas por igualdade social como com o fundamento normativo do igualitarismo e que, finalmente; (3) uma concepção orientada pela luta contra formas injustas de subordinação social nos ajuda a evitar a confusão entre igualdade e valores morais distintos, porém igualmente importantes em uma sociedade de iguais.

Em seguida, na última seção, pretendo mostrar em quais sentidos essa maneira específica de compreender o valor da igualdade pode ser encontrada na obra de John Rawls, um dos filósofos igualitários mais relevantes do século passado, porém cuja relação com o igualitarismo social ainda permanece aberta. Particularmente significativo para o igualitarismo social é o modo como o construtivismo rawlsiano concebe a personalidade moral dos membros de uma sociedade justa enquanto “fontes auto-originaárias de reivindicações válidas” (Rawls, 1999a, p. 330). Alerto, de antemão, que o objetivo deste artigo não será oferecer uma exegese da obra rawlsiana, tampouco vindicar decisivamente o pertencimento de Rawls às fileiras do igualitarismo

social (ou de descartar tal pertencimento). De modo bem mais modesto, pretendo explicar por que a concepção de personalidade moral presente no construtivismo moral rawlsiano representa um recurso teórico crucial, ainda que nem sempre reconhecido, para os projetos igualitários do século XXI. A conclusão pretendida é mostrar que para Rawls, bem como para o igualitarismo social, o que há de moralmente errado em relações de desigualdades de longa duração é um tipo condenável de despersonalização e que, conseqüentemente, o *interpessoal* também é político.

### **Igualdade: social e distributiva**

130 Não é exagero afirmar que, na cultura política do final do século XX, as forças igualitárias estiveram na defensiva. A própria ideia de igualdade, entendida como um compromisso intrinsecamente valioso e socialmente exigente, foi duramente colocada em questão tanto pela cultura política das democracias liberais como por discursos disciplinares prestigiosos na economia, na ciência política, e na história intelectual. De acordo com o que podemos denominar de *status quo* anti-igualitário do final do século XX, projetos políticos explicitamente igualitários seriam ao mesmo tempo politicamente suspeitos e economicamente catastróficos para as democracias capitalistas (Piketty, 2020). Algo paralelo ocorreu no interior da filosofia política nesse mesmo período: a igualdade deixou de ser um valor moral prioritário a ser analisado e promovido nos debates filosóficos mais importantes e, por vezes, deixou de ser considerado um valor em si mesmo. Em um primeiro momento essa afirmação pode parecer paradoxal, uma vez que problemas distributivos ocuparam papel de destaque na filosofia política. Mais do que isso: é possível afirmar que a disciplina como um todo tenha orbitado, em maior ou menor grau, em torno do debate entre diferentes teorias da justiça

social.<sup>4</sup> Contudo, ao nos debruçarmos com mais atenção para o debate entre teorias da justiça distributiva, ao longo das últimas décadas do século passado, notamos que o valor da igualdade, isto é, a igualdade enquanto um valor moral *intrinsecamente* importante para a vida social, recebeu um tratamento secundário, uma consideração ora implícita, porém não articulada, pelas diferentes teorias ora como um obstáculo conceitual a ser (finalmente) superado por concepções de justiça social mais sofisticadas do ponto de vista distributivo livres das “velhas demandas” igualitárias (Wolff, 2007).

Como afirmado anteriormente, acredito que o surgimento de um programa de pesquisa orientado por uma interpretação irreduzivelmente social (ou relacional) de igualdade representa uma contribuição teórica importante tanto para a filosofia política contemporânea quanto para a luta em curso contra os regimes de alta desigualdade econômica e social que, hoje, caracterizam todas as democracias do século XXI em maior ou menor grau. Para entendermos o porquê disso precisamos, em primeiro lugar, distinguir como concepções distintivamente sociais diferem de concepções estritamente *distributivas* de igualdade que, a despeito de sua popularidade na filosofia política e na esfera pública, acabam por corroborar o *status quo* anti-igualitário das democracias liberais.

Teorias relacionais e distributivas da igualdade diferem entre si, em primeiro lugar, em relação ao propósito normativo assumido por cada uma delas e, em segundo lugar, em relação ao conjunto de problemas teóricos considerados prioritários por cada uma dessas teorias. O objetivo mais importante de teorias distributivas é determinar qual a melhor maneira de distribuir certos recursos e vantagens socialmente benéficas entre agentes morais independentes,

---

<sup>4</sup> Essa é a visão apresentada, por exemplo, no importante livro de introdução de Will Kymlicka (1990), traduzido para o português em 2006.

o que, por sua vez, implica na formulação de princípios distributivos idealizados. Exemplos paradigmáticos dessa maneira de conceber o igualitarismo podem ser encontrados nas teorias da justiça de Ronald Dworkin (1981a; 1981b) e Richard Arneson (1989). Se a busca por uma divisão equitativa de bens sociais privadamente usufruídos entre indivíduos representa o sentido mais importante do ideal igualitário, então é esperado das teorias igualitárias que elas defendam certos padrões de distribuição de recursos sociais como justos ou injustos. Essa forma de conceber a igualdade é encontrado, por exemplo, no chamado “igualitarismo de fortuna”, um conjunto de teorias para as quais a realização da igualdade equivale à neutralização de efeitos distributivos adversos nas vidas dos indivíduos advindos de circunstâncias moralmente arbitrárias. Segundo o igualitarismo de fortuna, uma desigualdade é injusta na medida em que a situação de um indivíduo na sociedade é determinada por falhas ou escolhas que não são de sua própria responsabilidade. Consequentemente, uma visão distributiva da desigualdade tende a centrar seus esforços em problemas ligados à distribuição de recursos escassos na tentativa de determinar quais *bens sociais* devem ser equitativamente alocados pela sociedade – bem-estar, recursos materiais, vantagens sociais etc. – e quais *considerações morais* – por exemplo o grau de responsabilidade individual de cada pessoa – poderiam justificar desvios legítimos em relação a uma distribuição estritamente igual entre todas as pessoas.

Se para o igualitarismo distributivo o valor da igualdade é entendido como uma distribuição igual entre coisas (a ser ponderada por outras considerações urgentes), para as concepções sociais da igualdade, as aspirações do igualitarismo possuem como base um ideal político abrangente em cujo centro se encontram relações interpessoais entre sujeitos livres, iguais e reciprocamente responsáveis pela criação de uma sociedade justa. Como argumenta Elizabeth Anderson,

o valor da igualdade nos leva à cocriação de “uma ordem social na qual as pessoas mantenham relações de igualdade entre si”, isto é, uma ordem social incompatível com formas injustas de hierarquia sociais, tipos de relações sociais “com base nas quais as pessoas dominam, exploram, marginalizam, aviltam e exercem violência umas sobre as outras” (Anderson, 1999, p. 313). Como veremos posteriormente, princípios distributivos e bens sociais individualmente apropriados por pessoas não deixam de possuir um papel importante nessa visão da igualdade. Porém, eles não se confundem com aquilo que define uma concepção política igualitária.

Meu objetivo nesta seção, contudo, não será o de recuperar os meandros do debate intra-igualitário entre visões distributivas e sociais da igualdade.<sup>5</sup> Isso porque acredito que a dimensão mais importante do igualitarismo social não se encontra propriamente em sua crítica do distributivismo, mas no modo como as teorias sociais da igualdade nos permitem reavaliar, de maneira mais profunda, o próprio sentido da igualdade. Dito de outro modo: ao disputar o sentido usual, ou seja, o sentido distributivo das teorias igualitárias, o igualitarismo social nos fornece uma concepção ao mesmo tempo mais detalhada e mais plausível do valor da igualdade, evitando, por exemplo, certos argumentos anti-igualitários *a priori* comumente direcionado às demandas por uma sociedade igualitária.

Uma reavaliação relacional do valor da igualdade pode ser apresentada com base em quatro teses distintas a respeito do objetivo do igualitarismo, do estatuto normativo da igualdade e da natureza das teorias igualitárias:

1. o igualitarismo deve ser fundado em um ideal de relações sociais;
2. o valor da igualdade é intrinsecamente valioso;

---

<sup>5</sup> Cf. nota 2.

3. as teorias igualitárias contam com um pluralismo de razões contra a desigualdade; e
4. as teorias igualitárias dependem de conceitos normativamente densos.

Começamos pela interpretação relacional da igualdade. Como afirmei anteriormente, o igualitarismo social sustenta, em primeiro lugar, que o valor da igualdade deve ser entendido como um ideal responsável por governar relações interpessoais e, em segundo lugar, que seu objetivo é colaborar para a construção coletiva de uma sociedade de iguais, uma forma de vida social na qual as pessoas são livres e mutualmente responsáveis por negociar suas diferenças entre iguais. “A verdadeira motivação igualitária”, argumenta Samuel Scheffler (2014), “seja de um ponto de vista histórico, seja de um ponto de vista conceitual, é encontrada em um compromisso com um ideal específico de sociedade, a convicção de que todos os membros da sociedade devem se relacionar entre si em pé de igualdade” (p. 22). Essa forma de conceber a igualdade acarreta duas considerações importantes.

134

Em primeiro lugar, como vimos, o igualitarismo deve ser definido com base em ideais de relações sociais e não como a justificção de algum princípio distributivo. Definir com precisão o que significa um ideal de relações não é uma tarefa simples e retornaremos a ela na próxima seção. Contudo, e em segundo lugar, dado que nossas relações sociais são historicamente contingentes e os valores que as sustentam são sempre politicamente contestáveis, ou seja, não apenas que a noção de uma relação “em pé de igualdade” muda no tempo e no espaço, como também sua natureza sempre permanecera em questão entre cocriadores e criadoras da ordem social, isso significa que é infrutífero teorizar sobre a igualdade sem dialogar diretamente com a longa e diversificada história dos movimentos políticos igualitários (Anderson, 2012). De modo propositalmente

vago e inclusivo, entendo por movimento igualitário qualquer forma de ação em concerto cujo objetivo principal seja identificar, dismantlar e transformar formas injustas de hierarquias sociais – hierarquias essas que, por sua vez, constituem assimetrias moralmente objetáveis de poder, prestígio, e riqueza conforme o ideal de uma sociedade de iguais.

Essa maneira de conceber a história do igualitarismo engloba os movimentos revolucionários contra privilégios aristocráticos e dominação colonial; a luta abolicionista e antirracista; a expansão do sufrágio; as lutas trabalhistas; feministas e ecológicas; os movimentos de resistência dos povos originários; experimentos de autogestão etc. Cada uma dessas lutas certamente possuiu (e continua a possuir) critérios avaliativos muito diferentes em relação a quais hierarquias são justas ou injustas, além de contarem com ideais potencialmente incompatíveis sobre o que conta como relações igualitárias. O ponto é que, diferentemente do debate distributivo dominante na filosofia política contemporânea, em nenhum desses casos o sentido moral dessas demandas é perfeitamente traduzível na formulação de princípios distributivos (ainda que, como veremos, eles sejam importantes). Por outro lado, uma visão social do igualitarismo procura incorporar essa intuição elementar no interior de suas teorias com o objetivo de permitir o diálogo entre teorização normativa e demandas igualitárias concretas. Quando mobilizado por reivindicações morais concretas, o valor da igualdade é melhor compreendido como a busca pelo *autogoverno de diferenças entre iguais em reivindicação*, isto é, pelo dismantlamento de hierarquias sociais injustas em nome de formas de cooperação ou interdependência social livres de subordinação, nas quais agentes livres e iguais possam negociar suas diferenças em pé de igualdade. As lutas igualitárias, para utilizar a formulação precisa de Audre Lorde (2007), dependem da nossa habilidade de articular nossas diferenças no interior da igualdade.



Insisto na proposição segundo a qual a igualdade orienta ideais de relações e não padrões distributivos, porque isso nos permite entender em que sentido a igualdade deve ser concebida como um valor moral intrinsecamente valioso. Uma das objeções anti-igualitárias mais importantes em voga no atual regime de desigualdade afirma, justamente, que a igualdade, diferente de valores, como a liberdade, a solidariedade e o bem-estar individual, não seria em si mesmo valiosa, mas apenas um meio contingente para a produção de outros valores. “O que faz com que nos preocupemos com desigualdades não é a desigualdade [em si]”, afirma Joseph Raz, “mas sim a fome do faminto, a necessidade do necessitado, o sofrimento dos enfermos, e assim sucessivamente.” (Raz, 1988, p. 240). Ou ainda, como conclui Derek Parfit, após esgotar os possíveis argumentos sobre políticas igualitárias, “o que é ruim [do ponto de vista da justiça] não é que algumas pessoas [estejam] em pior situação do que *outras*. Mas sim que elas estejam em uma pior posição, comparada com a posição que *elas próprias* poderiam estar.” (Parfit, 2002, p. 104, grifo nosso).

Essa objeção é, em geral, articulada com base em alguma encarnação do chamado “argumento do nivelamento para baixo” (ou *levelling-down objection*). Digamos que se queira tornar duas ou mais pessoas iguais em si, ou pelo menos apenas menos desiguais, tomando como referência alguma métrica distributiva de relevância, como renda ou bem-estar subjetivo de cada indivíduo. Isso significa, segue o argumento, que as pessoas concernidas precisam ser comparadas e niveladas para que possamos redistribuir certos bens entre as partes concernidas. A estratégia igualitária usual, evidentemente, é melhorarmos a posição da pessoa em pior situação distribuindo recursos das melhores posições para as piores. Agora, e aqui segue o argumento, outra maneira *igualmente correta* de fazê-lo seria

simplesmente nivelarmos as pessoas concernidas *para baixo*, isto é, destruindo a riqueza ou retirando vantagens das posições superiores unilateralmente.

Esse argumento conclui que políticas distributivas igualitárias podem tornar algumas pessoas piores do que elas estariam sem que, no entanto, outras pessoas tenha a sua condição de vida melhorada – o que seria patentemente irracional. Em nome da justiça estaríamos equalizando as pessoas para baixo sem que, no processo, ninguém seja beneficiado por isso. A obsessão igualitária com raciocínios comparativos nos levaria à destruição de riquezas, à proibição de talentos pessoais, ou à abolição de oportunidades sociais escassas apenas porque ao fazê-lo tornaríamos as pessoas mais iguais. Para autores anti-igualitários como Friedrich Hayek, isso tornaria a insistência na igualdade não um valor, mas uma espécie de vício moral análogo à inveja (Hayek, 1960, p. 93). Logo, se o nivelamento social é uma política irracional, então Raz e Parfit teriam razão ao afirmarem que, no final das contas, a distribuição igualitária não deve ser buscada por si só, mas como o meio necessário de satisfazer necessidades individuais ou melhorar a situação das pessoas menos abastadas.

Interpretar o valor da igualdade como um ideal de relações nos permite compreender o que há de equivocado com esse raciocínio. Tratar as pessoas como iguais ou viver sob relações sociais pautadas pelo respeito mútuo entre as partes pode configurar um estado de coisas valioso *enquanto tal* e não apenas sob a condição de que sua realização favoreça distributivamente cada uma das partes envolvidas. O que há de intrinsecamente valioso na igualdade não é a defesa mais ou menos arbitrária de equalizações distributivas, mas um ideal de vida social composto por uma pluralidade de elementos normativos distintos que, em alguns casos, justificam de modo perfeitamente racional certas formas de

“nivelamento para baixo”.<sup>6</sup> Afinal, a demanda por certas formas de nivelamento é um traço recorrente na história do igualitarismo e constitutiva da ideia revolucionária de que ser reconhecido ou reconhecida como uma pessoa igual às pessoas – ou de que certas vidas possuem o mesmo valor do que outras – exigirá o desmantelamento de hierarquias sociais injustas.<sup>7</sup>

Aqui precisamos dar um passo em direção à terceira tese característica do igualitarismo social, a saber, que existe uma diversidade de razões igualitárias que são, ao mesmo tempo, normativamente importantes para a construção de uma sociedade de iguais e que essas razões são, ao mesmo tempo, analiticamente distintas entre si e que cada uma delas é capaz de justificar a busca de relações igualitárias intrinsecamente valiosas (incluindo, em alguns casos, formas de nivelamento para baixo). Consoante a célebre tipologia de razões igualitárias proposta por Thomas Scanlon (2003; 2018), existiriam pelo menos quatro grandes conjuntos de razões diferentes pelas quais desigualdades podem ser moralmente objetáveis.

Desigualdades sociais podem ser entendidas (1) como assimetrias institucionalizadas de status e privilégios; (2) como formas de dominação política; (3) como violação injusta de procedimentos equitativos e (4) como o reconhecimento assimétrico de direitos e obrigações por parte de instituições sociais comuns. Cada uma dessas razões ilustra um tipo de consideração normativa cuja justificativa é a valorização de modos igualitários de convívio social e que, portanto, autorizam formas de nivelamento social. A abolição de hierarquias de raça e gênero, a luta contra o poder do

---

<sup>6</sup> Agradeço aqui às sugestões de Guilherme Cardoso sobre esse ponto.

<sup>7</sup> Por exemplo, no célebre manifesto do *Coletivo Comabahee River*, suas autoras reivindicam que “ser reconhecidas como humanas, *niveladoramente* humanas [*levelly humans*], é o bastante” (Comabahee River Collective, 1997, p. 362, grifo nosso). Uma tradução do manifesto pode ser encontrada em: <https://bit.ly/3rvWctx>.

dinheiro na política democrática e a garantia institucional de condições equitativas de acesso aos recursos públicos são três exemplos de considerações irreduzivelmente comparativas – e que, portanto, autorizam políticas de nivelamento de status, recursos e oportunidades respectivamente – sem que, com isso, o resultado seja necessariamente alguma forma irracional ou autoritária de equalização social. A eliminação de posições de superioridade social ou o nivelamento de privilégios institucionais são demandas moralmente justificadas quando essas posições de superioridade foram constituídas historicamente – e sustentadas atualmente – por relações de opressão e discriminação, e quando privilégios sociais são tidos como injustos. Como argumenta Scanlon (2003) sobre esse ponto: “os oponentes da igualdade se mostram mais convincentes quando são capazes de retratar a igualdade como um objeto particularmente abstrato [...] ao qual um valor moral especial é atribuído” (p. 203). Reconhecer o pluralismo de razões igualitárias é reconhecer a pluralidade de elementos normativos em atuação no pensamento igualitário com lógicas econômicas, sociais e políticas próprias, as quais, *em conjunto*, constituem o horizonte normativo de políticas e práticas sociais igualitárias (O’Neill, 2008).

139

Uma decorrência importante do reconhecimento da pluralidade de considerações igualitárias é o reconhecimento, por parte do igualitarismo, das diversas fontes de complexidade moral que estruturam nossa vida em conjunto, inclusive em relação a outros valores que não o da igualdade (Larmore, 1987). De maneira geral, uma teorização normativa é moralmente complexa quando reconhece que a racionalidade prática é constituída por mais de uma fonte de valorização e que, portanto, pode acarretar dilemas normativos e, no limite, acarretar demandas normativas irreconciliáveis. Conflitos entre liberdade e igualdade ou entre agregações eficientes e equitativas são dois exemplos dessa complexidade. No caso particular das teorias igualitárias,

gostaria de chamar atenção para o fato de que, se por um lado, o compromisso com o valor intrínseco da igualdade e de sua variedade de reivindicações é uma característica definidora de concepções igualitárias, de outro, a igualdade não precisa ser o único compromisso normativo relevante em uma sociedade justa. Isso porque há uma diferença importante em sustentar que (1) a igualdade é intrinsecamente valiosa e (2) que a igualdade é o *único* valor importante (ou valor supremo). Ou seja, em certos casos pode ser perfeitamente aceitável recusarmos o nivelamento igualitário em detrimento de outros valores igualmente importantes.

Novamente, do fato de que a igualdade seja um valor intrínseco não se segue que ela seja um valor supremo. O que se segue disso, no entanto, é que ao sacrificarmos a igualdade estamos sacrificando *alguma coisa*, isto é, estamos perdendo algo mesmo quando esse sacrifício é feito em nome da liberdade, da segurança, da solidariedade, ou da eficiência. Uma questão central colocada para a teoria igualitária é a busca por critérios de resolução para conflitos entre valores.

140

Agora, se o igualitarismo contemporâneo é, ao mesmo tempo, uma concepção fundada no valor intrínseco da igualdade e se esse valor intrínseco deve ser com base em um ideal de relações sociais, qual seria, então, o papel de considerações propriamente distributivas na política igualitária? Essa é uma pergunta importante. Qualquer tentativa de justificar o igualitarismo relacional precisa acomodar o fato óbvio de que boa parte da discussão pública sobre igualdade é pautada por e para políticas de distribuição. Considerações distributivas possuem, de fato, um papel central na política igualitária, mas é preciso notar, ao mesmo tempo, que o valor de demandas distributivas é de tipo *extrínseco*. A diferença entre valores intrínsecos e extrínsecos é uma distinção conceitual proposta por Christine Korsgaard que pode nos ajudar a entender melhor o que quero dizer com isso (1996b). Chamemos de valiosas (ou “boas”) as

características normativas próprias de propósitos ou finalidades de ações tidas como dignas de serem escolhidas. Diante de qualquer finalidade específica podemos nos perguntar se essa finalidade possui um valor instrumental, isto é, se ela é valiosa apenas na medida em que representa um meio para outro fim, ou, diferentemente, se ela possui um valor em si mesma. Caso a finalidade seja valiosa em si mesma, então podemos fazer uma segunda pergunta, que não deve ser confundida com a perguntar anterior: a finalidade em questão é *incondicionalmente* valiosa? Isto é, ela tem a si mesma como fonte desse valor, ou *deriva* seu valor constitutivo de outras considerações normativas? Ou seja, nem tudo o que não é intrinsecamente valioso é necessariamente instrumental uma vez que estamos diante de dois pares correlativos diferentes: (1) como valoramos alguma coisa (meios *versus* fins) e (2) qual a fonte do valor (intrínseco *versus* extrínseco).<sup>8</sup>

Ou seja, demandas distributivas podem ter tanto um papel meramente instrumental, quando constatamos, por exemplo, que sociedades extremamente desiguais possuem piores indicadores de saúde e/ou tendem a ser politicamente instáveis, como um papel valioso em si mesmo, quando o controle sobre recursos econômicos permite a grupos sociais uma participação efetiva na vida social e equitativa na disputa política. No segundo caso, o ponto importante é que a luta por recursos é *constitutiva* da luta por igualdade de relações, ainda que não seja ela mesma a sua fonte última de valor. Essa é uma daquelas “diferenças que fazem diferença” por dois motivos diferentes.

Em primeiro lugar, porque, a despeito da importância de problemas de distribuição, essa não é uma consideração

---

<sup>8</sup> Acredito que essa maneira de formular a relação entre igualdade distributiva e igualitarismo seja mais precisa, por exemplo, do que a solução, em outros aspectos correta, proposta por Martin O'Neill (2008), cujo valor da igualdade distributiva seria de tipo “não intrínseco”. Juízos igualitários (relacionais) possuem uma fonte própria de valor e, portanto, possuem valor moral intrínseco, enquanto considerações de igualdade distributivas possuem um valor extrínseco ou derivado.

necessária para toda e qualquer luta igualitária. Muitas lutas distintivamente igualitárias podem perfeitamente não ser orientadas por reivindicações distributivas. A luta feminista pela liberdade reprodutiva das mulheres, por exemplo, ou a luta socialista por maior participação no local de trabalho, ou ainda a luta contra a patologização de identidades transsexuais são três exemplos relativamente simples de lutas que não podem ser reduzidas à luta por um recurso a ser distribuído igualmente entre as partes em questão, não obstante o fato de que considerações distributivas sejam instrumentalmente importantes para essas formas de luta igualitária, por exemplo, recursos financeiros, acesso a recursos legais etc. Além disso, e em segundo lugar, considerações relacionais e distributivas de igualdade podem ser contraditórias sob certas condições. Esse conflito ocorre em casos de “desrespeito distributivo”, isto é, quando políticas distributivas utilizam, direta ou indiretamente, mecanismos distributivos como meio para gerir formas de subordinação social. Como argumenta Debra Satz, casos de desrespeito distributivo são constitutivos de propostas (supostamente) equitativas de mercadorização de atividades e atributos individuais com efeitos morais potencialmente degradantes para seus agentes e portadores (como a venda de órgãos, o trabalho sexual desprotegido e o trabalho infantil) (Satz, 2010). Ou ainda, como argumentam outros autores, na implementação de políticas de bem-estar social amparadas em modelos punitivistas ou estigmatizantes de política pública (Wolff, 1998; Petroni, 2020).

Finalmente, e como consequência direta das três características apresentadas anteriormente, o igualitarismo social foi responsável por reconstruir a ligação entre teorias da justiça e problemas de justiça orientados por preocupações *normativamente densas*. Movimentos sociais igualitários tendem a expressar seus objetivos, queixas, e diagnósticos com base em uma gramática politicamente densa, detentora de uma

história particular e inserida em disputas políticas determinadas. Ou seja, eles empregam conceitos avaliativos cuja formulação é inextricável das situações políticas nos quais eles são articulados.<sup>9</sup> Diferentemente de categorias normativamente rarefeitas como “dever”, “coerção”, ou “justiça”, que admitem uma análise neutra em relação às realidades às quais se referem noções típicas da luta igualitária, tais como objetificação sexual, misoginia, racismo institucional, alienação ou mercadorização são conceitualmente dependentes da conceituação de fenômenos sociais específicos em contextos não ideais, cuja instanciação teórica *por si só* já representa uma tomada de posição política diante dessas mesmas injustiças.

Penso que essa seja uma das melhores explicações para o fato curioso de que os principais movimentos sociais igualitários em atuação hoje, sejam eles movimentos ambientais, feministas, antirracistas, pós-coloniais, e socialistas, não se identifiquem, nem mesmo *implicitamente*, com as principais teorias da justiça ensinadas em nossos cursos de introdução à filosofia política.<sup>10</sup> O que há de particularmente valioso na ênfase em conceitos normativamente densos não é tanto imiscuir as teorias igualitárias em debates sobre os vícios e virtudes de pressupostos idealizados de agência e causalidade social nas teorias – muito menos estimular a paranoia metodológica que prevalece em certos quadrantes da crítica social – mas sim a possibilidade de expandir a caixa de ferramentas da teoria política, de maneira a apreender

<sup>9</sup> Sobre a distinção entre conceitos normativamente densos ou espessos (*thick*), e rarefeitos ou finos (*thin*), ver Williams (1986, pp. 128-131). Os propósitos da distinção em Williams são, no entanto, diferentes dos meus.

<sup>10</sup> Iris Young (1990), em sua crítica do chamado “paradigma distributivo” na filosofia política, foi precursora ao alertar sobre essa falta de convergência entre lutas igualitárias e teorias da justiça. Young, contudo, privilegia teorias pós-estruturalistas e interpreta a filosofia rawlsiana como sendo o protótipo (e em certo sentido a responsável causal) dessa divergência. Particularmente, penso que Young esteja equivocada sobre as causas dessa divergência e que a filosofia continental, tão cara à Young, não esteja ela própria imune ao problema da divergência ainda que por outras razões. Cf. Piroli (2022) para uma excelente reavaliação rawlsiana da crítica de Young.



e criticar formas concretas de injusta social próprias do funcionamento normal e esperado das estruturas sociais e constelações de poder predominantes atuantes, sem sermos obrigadas e obrigados a dissolver esses problemas em teorias idealizadas (Fricker, 2007; Ventura, 2021). Tal como eu a entendo, o igualitarismo social reaproximou a filosofia política de problemas politicamente situados.

### **Igualdade como não subordinação**

Se a visão social da igualdade está correta, então, desigualdades passam a designar, sobretudo, conjuntos de relações sociais desiguais nas quais algumas pessoas estabelecem posições sociais estruturadas de superioridade e inferioridade. Contudo, ainda precisamos entender melhor o que conta, afinal, como uma relação igualitária e qual o *rationale* moral por trás dessas relações.

144

Oferecer uma definição convincente sobre o que conta como uma relação social igualitária não é uma tarefa simples. Na verdade, esse é um dos problemas mais urgentes e, como era de se esperar, aquele que tem encontrado menor concordância entre as defensoras e os defensores da igualdade social. A dificuldade aqui reside no desafio de encontrar uma formulação da noção de relação igualitária que seja ao mesmo tempo ampla o bastante para abarcar as diferentes expressões do igualitarismo contemporâneo e suficientemente determinada para que atenda as características específicas analisadas na seção anterior. O impasse teórico é tamanho que podemos até mesmo especular, como Jonathan Wolff o faz, se existiria de fato algo em comum entre as diferentes críticas recentes à visão distributiva da igualdade. Como afirma Wolff (2015), “o problema duradouro [*abinding*]” do igualitarismo social “é oferecer uma abordagem [positiva] do que constituem relações sociais igualitárias” (p. 214).

Minha proposta neste artigo é argumentar que a ideia de *igualdade como não subordinação* pode ser útil na tentativa

de organizar as diferentes contribuições teóricas do igualitarismo social. Uma interpretação da igualdade orientada por relações sociais livres de subordinação social atenderia às quatro características gerais das concepções sociais: ideal de relações, valor intrínseco, pluralismo e normatividade densa.

O objetivo é articular o significado normativo de uma visão social da igualdade, uma interpretação desse valor que possa ser atribuída a diferentes expressões de um programa filosófico comum a despeito de suas especificidades e propósitos teóricos. Wolff tem razão ao afirmar que o ideal igualitário pode ser realizado de muitas formas diferentes, isto é, que uma vida social permeada por relações sociais igualitárias é compatível com uma diversidade de organizações sociais e constelações de valores morais distintos. Duas sociedades igualmente igualitárias poderiam ser absolutamente incompatíveis em todas as outras dimensões da vida social – por exemplo, uma comunidade orgulhosa de valores tradicionais e um coletivo pluralista autogerido. Contudo, acredito que, quaisquer que sejam as instancias de relações igualitárias possíveis, um elemento necessário a todas elas sempre será a recusa de formas socialmente estruturadas de subordinação interpessoal. Essa é mais uma consequência – positiva na minha opinião – do que denominei acima de reconhecimento da complexidade moral pelo igualitarismo: o fato de que existirão formas de cooperação social *ao mesmo tempo* não subordinantes, porém eticamente incompatíveis entre si. A igualdade entendida como uma demanda contra a subordinação social caracteriza de modo mais ou menos adequado as expectativas comuns e inegociáveis de movimentos políticos igualitários sem, com isso, esgotar as possibilidades éticas para a criação de uma sociedade de iguais.

Igualdade como não subordinação parte da intuição moral básica de que temos boas razões para evitar modos de relação interpessoal constituídos por práticas de subordinação e superordenação social. O igualitarismo social pode

ser compreendido, portanto, como um gênero de teoria política caracterizado pela identificação teórica, a compreensão empírica e o dismantelamento político de relações de inferioridade (e superioridade) social. A garantia de relações igualitárias – porque não subordinantes – torna-se um aspecto político central na luta por formas de cooperação social em que agentes iguais em reivindicação moral podem negociar autonomamente os termos cujas diferenças mútuas são organizadas e reorganizadas.

A articulação reiterada dessa ideia é compatível com a história da luta igualitária. A crença na inferioridade intrínseca de um sexo, gênero, classe ou raça e a reivindicação de um suposto direito (ou “necessidade civilizatória”) de dominação, segregação, extração de privilégios, constitui o dia a dia das lutas igualitárias. Essas lutas pela abolição de formas de inferioridade social correspondem aos esforços de transformação da desigualdade social em formas de diferença benéficas para a vida social e para a individualidade de seus membros. Ao relacionar desigualdades com hierarquias sociais injustas, o espírito do igualitarismo social é perfeitamente articulável na formulação de Audre Lorde, segundo a qual a luta igualitária é a busca ininterrupta por “critérios comuns para trafegarmos nossas diferenças humanas como iguais” (Lorde, 2007, p. 115, tradução nossa).<sup>11</sup>

A ideia de não subordinação enfatiza um componente fundamental das teorias igualitárias, a saber, que tratar alguém como uma *subordinada* ou um *subordinado* social, alguém cuja identidade e agência social é publicamente definida por uma posição de subalternidade em relação a grupos superordenados, caracteriza uma situação *intrinsecamente*

---

<sup>11</sup> No original: “*patterns for relating across our human differences as equals*”.

objetável.<sup>12</sup> O tipo de hierarquia social que nos interessa aqui consiste em formas de desigualdade de longa duração sustentadas por estruturas sociais, como as leis, o funcionamento normal e esperado de organizações, a reprodução de normas sociais etc., nas quais posições assimétricas são ocupadas em decorrência do pertencimento de seus membros a classes de pessoas definidas por características socialmente atribuídas, como, raça, etnia, classe, casta, religião, gênero ou orientação sexual (Anderson, 2012; Tilly, 1998). Hierarquias sociais injustas nada mais são, nesse sentido, do que padrões de longa duração de inferioridade causados pela organização categorial de diferenças sociais.

Seguindo as propostas de Anderson (2012) e Kolodny (2014a; 2014b), podemos afirmar que hierarquias sociais constituem formas assimétricas de poder, prestígio e riqueza e que, portanto, subordinam grupos sociais com base em dinâmicas de (1) obediência; (2) estima e (3) consideração de interesses e que, portanto, podemos identificar pelo menos três formas ideais de inferiorização social: (1) dominação; (2) estigmatização e (3) injustiça/inequidade (*unfairness*). Nesses três casos, estar subordinado<sup>13</sup> significa ser governado pela agência de outras pessoas, governo esse cuja atuação pode ser direta ou indireta. Ainda que analiticamente distintas, diferentes padrões de subordinação tendem a se sobrepor na prática e se reforçarem mutuamente de tal modo que

147

<sup>12</sup> A caracterização de subordinação social apresentada aqui possui evidentes ligações com as proposições precursoras de Spivak (2010) sobre o problema da agência subalterna. Entretanto – ou pelo menos tal como compreendo o uso do termo – para Spivak, subalternidade trata primeiramente de um processo de natureza epistêmica, referindo-se às perspectivas incongruentes *com*, porque sistematicamente desarticuladas *pela* produção “oficial” de conhecimento, cuja natureza possui, de modo derivado, consequências normativas importantes para a agência de grupos subalternos. Agradeço a uma crítica feita por Raissa Ventura sobre esse ponto.

<sup>13</sup> Emprego o termo subordinação e estar subordinado para descrever posições de inferioridade social – e não os correlatos “subalternas” e “subalternos” – com o propósito explícito de enfatizar a inferiorização enquanto um processo social, e não como uma eventual identidade essencial de um “ser” subalterno.

o entrelaçamento entre dinâmicas de subordinação distintas pode criar formas específicas de subordinação (Crenshaw, 1989; Haslanger, 2012). Podemos classificar as três dinâmicas de inferiorização do seguinte modo:

(1) *Hierarquias de Obediência*. Posições assimétricas de obediência estão sujeitas a um exercício não responsivo da autoridade (*de jure*) ou do poder (*de facto*) por parte de agências superordenadas. Isso pode ocorrer de dois modos diferentes. Primeiramente, com base em expectativas de autoridade e comando *de jure* sobre as pessoas. Em segundo lugar, e independentemente de regras explícitas de autoridade, na forma de poder social *de facto*. Em ambos os casos, estamos diante de dinâmicas de dominação pessoal. Existe uma sobreposição entre hierarquias de obediência e a perda de liberdade no sentido neorrepblicano do termo, a condição de vulnerabilidade individual à interferência arbitrária de interesses alheios.<sup>14</sup> Exemplos extremos de hierarquias de obediência são a escravidão, a subjugação colonial e a dominação sexual.

(2) *Hierarquias de Estima*. Posições de subordinação em hierarquias de estima são caracterizadas pela estigmatização de identidades, estilos de vida ou modos de apresentação social tidos como naturalmente subalternos, desviantes ou moralmente degradados. Em geral, processos de estigmatização social são pautados por estereótipos negativos publicamente endossados (no limite pelas próprias pessoas estigmatizadas) que explicam o desprezo, o medo ou o ódio que devemos sentir por essas identidades, como também autorizam a humilhação, a segregação espacial e, no limite, a violência aberta contra as pessoas que ocupam essas posições.

---

<sup>14</sup> Pettit (1997) e Skinner (2012). Contudo, como argumenta Neuhouser (2013), existe uma diferença importante entre estarmos sob o controle de alguém devido à vulnerabilidade de interferência sobre os nossos interesses (perda de liberdade como não dominação) ou porque estamos sujeitos a comandos alheios que não podemos aceitar como nossos (perda de autonomia). Hierarquia de obediência no sentido acima especificado pretende cobrir ambas as dimensões da agência. Para a distinção entre esses dois sentidos de perda de agência, ver: Petroni (2022).

Formas de preconceito racial e sexual, e a distribuição assimétrica de status (como no sistema de castas) representam exemplos típicos dessas dinâmicas.

(3) *Hierarquias de Consideração de Interesses*. No caso de hierarquias de consideração, atribui-se um valor especial, ou predominante, aos interesses de grupos superordenados em processos informais de deliberação social ou no funcionamento normal e esperado de instituições sociais. Interesses subordinados podem ser sistematicamente marginalizados nos processos usuais de tomada de decisão ou simplesmente negligenciados em favor de interesses dominantes. Uma vez que podemos identificar em pelo menos dois tipos distintos de interesses fundamentais – interesses de tipo material e interesses de tipo epistêmico – hierarquias de consideração reproduzem duas formas distintas de injustiças ou inequidades (*unfairness*) de consideração: injustiças materiais e injustiças epistêmicas.<sup>15</sup> Exemplos desse tipo de hierarquia são encontrados na pobreza estrutural e na concentração da riqueza, na distribuição injusta das bases sociais para o bem-estar e nas formas de silenciamento praticadas contra perspectivas minoritárias, ou tidas como “desviantes” em relação às normas sociais de grupos superordenados.

Nem todas as formas de hierarquias configuram relações injustificadas de subordinação. Recorrer às hierarquias sociais como ponto focal do igualitarismo ajuda-nos a identificar *quais* formas de desigualdade são relevantes e quais não são do ponto de vista da justiça. Em primeiro lugar, hierarquias de obediência, de estima e de consideração precisam ser contrapostas às formas legítimas de hierarquias, por exemplo organizações assimétricas de autoridade consentidas ou responsivas aos interesses das partes subordinadas, formas hierarquizantes de distribuição de mérito e reconhecimento não totalizantes ou degradantes, e processos

---

<sup>15</sup> No sentido desenvolvido por Fricker (2007).

equitativos de hierarquização de interesses. Além disso, um igualitarismo centrado na erradicação de hierarquias injustas torna prioritárias formas de desigualdade duradouras que afetam *classes* de pessoas e não desigualdades entre indivíduos isolados. Desigualdades pontuais podem representar uma forma de injustiça. A discrepância entre vantagens moralmente arbitrárias entre duas pessoas, ou um caso isolado de favoritismo, por exemplo, devem ser entendidos como casos de injustiça. Porém, como não constituem um caso de subordinação de longa duração entre classes de pessoas, esses casos não representam um problema de desigualdade social, tal como o estou definindo aqui (o que ilustra, mais uma vez, a necessidade de mais de um valor moral na avaliação de problemas de justiça).<sup>16</sup>

Finalmente, como já indicado anteriormente, a luta contra desigualdades institucionalizadas e duradouras remete-nos à gênese histórica do pensamento igualitário. A igualdade como não subordinação ilustra um modo específico de conceber o elemento igualitário essencial das sociedades modernas. Esse modo que pode ser encontrado, por exemplo, em Rousseau (2017) e Neuhouser (2014), ainda que, evidentemente, o tema tenha sido alargado e rearticulado por diferentes movimentos igualitários – inclusive, em aspectos importantes, *contra* a própria teoria política rousseauiana, tal como ilustrado pela luta feminista contra a naturalização do patriarcado e a subordinação das mulheres à esfera privada (Okin, 2013).<sup>17</sup> De acordo com essa forma de compreender a igualdade, formas justas de cooperação social são fundadas na ideia de que as pessoas são naturalmente

---

<sup>16</sup> A despeito da não subordinação ser concebida com base em classes de pessoas ou grupos sociais, de um ponto de vista moral são as pessoas que constituem esses grupos que sofrem a subordinação e não a entidade grupo.

<sup>17</sup> Seguindo de perto a interpretação de Neuhouser, Rawls (2007), em seus cursos de filosofia política, identifica Rousseau como a origem dessa nova maneira de conceber a desigualdade na história da filosofia.

*diferentes* umas das outras, que cada um possui uma individualidade irreduzível e intrinsecamente valiosa. No entanto, justamente porque possuem essa dimensão irreduzível, as pessoas também são estritamente *iguais* em autoridade moral e, conseqüentemente, uma sociedade justa exige que as principais instituições civis, políticas e econômicas reconheçam publicamente duas dimensões normativas simultaneamente: a particularidade irreduzível de nossos planos e necessidades individuais e a igualdade de poder formular reivindicações morais umas/uns para as/os outras/os amparado por regras comuns. O objetivo da política igualitária é encontrar formas não subordinantes de interdependência social.

A radicalidade dessa forma de conceber a igualdade pode ser apresentada esquematicamente com base no que podemos denominar de *problema de Rousseau*. Diferentemente das diferenças individuais (*inégalités naturelles*), as desigualdades sociais (*inégalités morales*), tais como os “privilégios” e hierarquias que “alguns desfrutam em prejuízo dos outros, como o de ser mais ricos, mais honrados, mais poderosos [...] ou mesmo o de se fazer obedecer [...]”, são o resultado da ação em concerto entre as pessoas (*une sort de convention*) e não da natureza próprias das coisas (Rousseau, 2017, p. 33). Desigualdades sociais são constituídas – ou pelo menos autorizadas – pela agência humana e suas instituições, portanto, são passíveis de serem abolidas ou reconstruídas com base em critérios de justiça igualmente convencionados entre agentes morais. A cooperação social é marcada por dois aspectos normativos distintivos e potencialmente opostos. Por um lado, a vida em sociedade permite a satisfação de nossas necessidades materiais e psicológicas fundamentais, como “as comodidades da vida”, e “a consideração [*considération*] dos outros” (Rousseau, 2017). Com base no aumento da riqueza material e na criação de novas formas de exercício da nossa agência moral – como o ganho em “liberdade moral” discutido



no primeiro livro de *O Contrato Social* – a cooperação social possibilita tanto a segurança das necessidades materiais, precária e injustamente distribuídas fora da cooperação social, como a satisfação do nosso desejo pelo reconhecimento da nossa individualidade (*amour propre*) – isto é, o desejo de ter nossa singularidade reconhecida pelas outras pessoas.

Se por um lado a dependência mútua inerente à cooperação social permite-nos reestruturar as necessidades humanas fundamentais (inclusive e principalmente ao criar novas formas de necessidades), por outro, ela também está na origem da principal fonte de malefícios advindas da igualdade da cooperação: a produção de relações assimétricas de poder, recurso e status – ou, nos termos de Rousseau (2017), o surgimento da “escravidão e da miséria” (p. 80). A desigualdade de recursos materiais, de posições de poder, e de formas desiguais de reconhecimento social tem o potencial de transformar um estado virtuoso de interdependência em formas assimétricas de dependência.<sup>18</sup> Relações de dependência *recíproca* tornam-se relações de dependência *assimétrica* por meio da subordinação aos outros para a satisfação de necessidades materiais ou para o reconhecimento constitutivo da nossa individualidade. Notemos que tanto para Rousseau como – argumento – para o igualitarismo social, a institucionalização de padrões de subordinação por dependência assimétrica pode ser algo ruim para a sociedade como um todo, isto é, tanto para quem está subordinada ou subordinado, na medida em que dependem da boa vontade dos poderosos para a execução de seus planos de vida, como para quem ocupa posições de superordenação social, conforme se tornam dependentes de um reconhecimento (*considération*) de superioridade por parte daquelas e daqueles que o servem.

---

<sup>18</sup> “Sendo os vínculos da servidão formados da dependência mútua dos homens e das necessidades recíprocas que os unem, é impossível subjugar um homem [*sic*] sem o ter posto antes na situação de não poder prescindir de outrem [...]” (ROUSSEAU, 2016, p. 69).

Em sociedades definidas por hierarquias sociais profundas, nenhum dos polos constitutivos exerce controle efetivo sobre sua identidade prática. O desejo por superioridade social, e a sua institucionalização em hierarquias de poder político, estima social e riqueza fornecem incentivos à servidão interpessoal e às formas inflamadas (*furer de se distinguer*) de competição por estima causadoras dos vícios individuais e malefícios coletivos típicos de sociedades desiguais.

Deixando de lado as particularidades da teoria rousseauiana, o problema de Rousseau coloca-nos a seguinte questão: como é possível cooperação social sem subordinação social? Encontrar uma maneira de estruturar a cooperação social de tal forma a permitir que diferenças pessoais não acarretem formas de inferioridade/superioridade sociais constitui a solução para o problema fundamental da teoria igualitária (Neuhauser, 1993). Teorias liberais tenderão a solucionar esse problema buscando algum padrão de autossuficiência individual, procurando com isso restringir a interdependência constitutiva da vida em sociedade. Essa não é a solução dada por Rousseau para esse problema.<sup>19</sup> Uma cooperação social sem subordinação é possível consoante à instituição de uma ordem social fundada em um pertencimento igualitário à cidadania. A aplicação uniforme e imparcial da lei, o igual direito de legislar e as bases materiais para relações em pé de igualdade na vida pública permitiriam a reconstrução das nossas diferenças de tal modo que não viveríamos (mais) sob o poder de outras pessoas (Rousseau, 2017). O principal objetivo de uma cidadania democrática seria o de assegurar não apenas as prerrogativas pessoais de cada membro da sociedade, mas – e sobretudo – garantir que o status igualitário dessa cidadania seja publicamente pelas leis e instituições sociais fundamentais.

---

<sup>19</sup> Cf. Neuhauser (2011, pp. 487-488) sobre o ceticismo rousseauiano acerca de soluções fundadas em ideias de autossuficiência individual. Acredito que essa seja uma diferença conceitual importante entre teorias igualitárias e o liberalismo clássico. Agradeço a um comentário de Raissa Ventura o desenvolvimento dessa ideia.

Ou, se assim podemos dizer, essa é a solução *rousseau-niana* para o problema de Rousseau. Outras vertentes do igualitarismo identificaram ao longo do tempo outras formas de assimetrias objetáveis e propuseram soluções igualitárias alternativas para o mesmo problema. Contudo, todas elas tenderão a (1) reconhecer o problema da não subordinação como fundamental para uma ordem social justa; (2) sem renunciar à interdependência de diferenças individuais. O ponto que gostaria de ressaltar aqui é bem mais analítico do que historiográfico: o problema de Rousseau apresenta um *rationale* normativo comum a diferentes formas do pensamento igualitário. A luta histórica por direitos políticos e pela expansão democrática seguiu de perto essa lógica. Entretanto, outros movimentos organizados pela e para a luta por igualdade também compartilham em maior ou menor grau esse mesmo ideal de não subordinação ao exigirem que hierarquias sociais injustas sejam reconstruídas com base no respeito mútuo entre iguais. Em pelo menos três das vertentes históricas mais importantes para o igualitarismo contemporâneo o problema de Rousseau pode ser facilmente identificado. O ideal de não subordinação se faz presente no feminismo, em sua luta pela abolição da opressão de gênero, no socialismo, ao lutar pela socialização da riqueza social e pelo controle democrático das forças produtivas e no antirracismo/anticolonialismo, orientado pela abolição de padrões racistas e pela emancipação de populações colonizadas. A seu modo, cada uma dessas lutas foi responsável por rearticular e alargar historicamente o significado da não subordinação.

### **Personalidade moral e não subordinação social**

Gostaria de concluir este artigo fazendo dois apontamentos sobre os vínculos entre a interpretação que estou propondo para o igualitarismo social, de um lado, e, de outro, a filosofia política de John Rawls. Uma investigação exaustiva

dessa relação extrapolaria por muito o escopo deste trabalho. Contudo, gostaria de chamar atenção para duas características dessa relação que precisam ser levadas em conta pelas adeptas e pelos adeptos do igualitarismo social.

Em primeiro lugar, acredito que a relação entre o igualitarismo social e a filosofia de Rawls seja de tipo contingente. Isto é, eles não estabelecem um vínculo necessário, tampouco suficiente. Podemos subscrever à ortodoxia rawlsiana pelo menos em suas linhas gerais e não atender às exigências de uma visão estritamente social da igualdade como, ao contrário, podemos aderir ao igualitarismo social e recusar aspectos conceituais e metodológicos essenciais da justiça como equidade. Essa relação de contingência é ilustrada, de um lado, pelo igualitarismo relacional de autoras e autores como Jonathan Wolff (2014) e Iris Young (1990), que recusam explicitamente o aparato contratualista rawlsiano e, de outro, pelas teorias explicitamente rawlsianas de Elizabeth Anderson (2010), Samuel Scheffler (2003) e Thomas Scanlon (2018). O que explica essa contingência, no meu entender, é a maneira como certos aspectos e certas ênfases da filosofia rawlsiana são privilegiadas e certas interpretações favorecidas, enquanto outros aspectos são deixados de lado. A tese rawlsiana sobre a arbitrariedade moral das desigualdades, por exemplo, serviu de inspiração direta para as teorias da igualdade distributiva, sobretudo, para o igualitarismo de fortuna (Rawls, 1971).<sup>20</sup> Já a tese da prioridade da estrutura básica como objeto da justiça e o princípio metodológico da teorização ideal – duas das características distintivas de *Uma Teoria da Justiça* – não encontram respaldo consensual nas teorias sociais da igualdade. Isso não significa, evidentemente, que uma *reinterpretação* dessas teses em bases relacionais não seja possível. Por exemplo, é possível alargar o conceito de estrutura básica para dar conta

---

<sup>20</sup> Cf. Scheffler (2003) sobre os acertos e equívocos dessa interpretação.

de práticas interpessoais e padrões de relação socialmente arraigados em uma sociedade para além das regras e legislações formais e redefinir a prioridade de teorias idealizadas.<sup>21</sup>

Um problema de interpretação particularmente constrangedor para as partidárias e partidários da igualdade social diz respeito à concessão de Rawls, em sua teoria da justiça internacional, às sociedades formalmente hierarquizadas. Em *O Direito dos Povos* (Rawls, 1999b), Rawls defende que, no âmbito de uma “sociedade de povos”, o princípio de tolerância recíproca deve ser estendido também a povos cuja organização social seja estruturada com base em hierarquias étnicas, religiosas e/ou de gênero, *contanto que* essas sociedades satisfaçam condições mínimas de justiça, como o reconhecimento de direitos humanos e mecanismos de consulta social “aceitáveis” (*decent*) no interior dessas hierarquias (Rawls, 1999b). Lembremos que, no contexto de uma sociedade de povos, Rawls compreende o dever de tolerância não apenas como a rejeição de atitudes abertamente imperialistas, como intervenções militares ou sanções econômicas, mas qualquer esforço de *persuadir* as pessoas vivendo nessas sociedades a “mudarem os seus modos de ser” (Rawls, 1999b, p. 59, tradução nossa).<sup>22</sup>

Deixando de lado aqui dois temas extremamente difíceis em si mesmos – o problema de tolerância e interferência entre culturas diferentes e o papel da esfera internacional na teoria rawlsiana – a concessão rawlsiana às sociedades formalmente hierarquizadas é francamente incompatível com a concepção de igualdade como não subordinação, a noção de personalidade moral por trás dessa concepção e, em certo sentido, até mesmo com a preocupação normativa mais elementar do igualitarismo político – tal como

---

<sup>21</sup> Essa seria uma das respostas possíveis à crítica de G. A. Cohen (1991) à exclusão rawlsiana de atributos agenciais, tais como a motivação e o caráter individual do âmbito da justiça.

<sup>22</sup> No original: “*to make a people change its ways*”.

discutido acima no problema de Rousseau. A legitimidade política de sociedades hierarquizadas aceitáveis não dependeria, portanto, da ideia segundo a qual “as pessoas são cidadãos e cidadãs *em primeiro lugar* e [portanto] contam com direitos básicos iguais enquanto tais” (Rawls, 1999b, p. 66, grifo nosso), mas sim de compromissos e deveres advindos exclusivamente de seu pertencimento a grupos sociais determinados e desigualmente posicionados na estrutura social. A pergunta se podemos ou não compatibilizar essa forma de estrutura social com direitos humanos e mecanismos de responsabilização política minimamente equitativos talvez seja empírica. Seja qual for a resposta a ela, o fato é que esse critério não é compatível com uma organização social em que um dos valores fundamentais seja a não subordinação entre grupos sociais.

Ao elencar os pontos de divergência entre a filosofia rawlsiana e o igualitarismo social, quero dizer apenas que a filosofia de Rawls, como qualquer clássico da história da filosofia, pode ser apropriada de diferentes maneiras e para diferentes propósitos, estando permanentemente sujeita àquilo que José Arthur Giannotti (2011) chamou de “torções de significado” próprios da história da filosofia. Diferentes gerações torcem e retorcem os argumentos e conceitos filosóficos estabelecidos tendo em vista propósitos específicos. Sendo assim, e talvez diferindo da opinião majoritária dos meus/minhas colegas igualitários e igualitárias, não acredito que exista uma afinidade essencial e, portanto, obrigatória, entre a ortodoxia rawlsiana e o igualitarismo social. Por outro lado, mas pelos mesmos motivos, também não acredito que o contrário seja verdadeiro, que não existe uma relação possível entre eles. Meu ceticismo abrange apenas a suposição de que devemos procurar no igualitarismo social o verdadeiro sentido da teoria rawlsiana.

Feitas essas ressalvas, é inegável que ambos os projetos possuam inúmeras afinidades.<sup>23</sup> A primeira e mais evidente delas é a interpretação pluralista e explicitamente relacional do valor da igualdade ao longo da obra de Rawls. Ao explicar em que sentido a justiça como equidade constituiria “uma visão igualitária” da justiça, Rawls adere aos quatro tipos de razões apresentadas por seu colega de departamento Thomas Scanlon (Rawls, 2001, p. 39). Particularmente importante para os nossos propósitos, Rawls identifica dentre essas razões aquela “sugerida por Rousseau” segundo a qual “o status fundamental em uma sociedade política é o da igualdade de cidadania, um status social partilhado por todos e todas enquanto pessoas livres e iguais” (Rawls, 2001, p. 132). Essa razão igualitária é interpretada como o reconhecimento recíproco da igualdade entre cidadãos e cidadãs e seria constitutiva da própria definição de cidadania democrática: “[as pessoas] sendo o que são – cidadãos e cidadãs – isso inclui sua relação como iguais [*being related as equals*]; e relacionarem-se enquanto iguais é constitutivo tanto daquilo que elas são como daquilo que elas são reconhecidas como sendo pelas outras.” (Rawls, 2001, p. 132). O valor da igualdade, interpretado enquanto uma relação não hierárquica entre iguais em reivindicação moral ocupa um papel fundante na arquitetura rawlsiana e, segundo o próprio autor, constituiria “o ponto de vista” normativo a partir do qual “a justificação de todas as outras desigualdades precisam ser entendidas.” (Rawls, 2001, p. 132).

Reconhecendo que a adoção de uma noção complexa de igualdade moral talvez seja o ponto de convergência mais fundamental entre Rawls e o igualitarismo social, gostaria

---

<sup>23</sup> Duas afinidades importantes, mas que não poderei explorar aqui, dizem respeito ao caráter irredutivelmente relacional das “bases sociais do autorrespeito”, enquanto um bem social primário, e o conceito igualmente relacional de respeito mútuo na justiça rawlsiana. Sobre a primeira dessas afinidades, ver, mais uma vez, Piroli (2022). Procurei articular o conceito de respeito mútuo rawlsiano em uma chave explicitamente relacional em Petroni (2017).

de encerrar este artigo explorando uma segunda fonte de afinidade importante, porém bem menos analisada pelas teorias relacionais da igualdade. Essa afinidade diz respeito ao segundo apontamento que gostaria de fazer sobre a relação entre Rawls e o igualitarismo social, a saber, que uma visão social do igualitarismo pode se beneficiar e, em última medida, depende de uma noção de personalidade moral compatível com o ideal de pessoa próprio do projeto rawlsiano. Mais especificamente, o reconhecimento de que reivindicações igualitárias contra hierarquias sociais injustas dependem de uma concepção de agência moral na qual reivindicações normativas de segunda pessoa possuem um papel essencial. Para empregar a própria formulação rawlsiana sobre esse ponto, reivindicações igualitárias contra a existência e reprodução de hierarquias sociais dependem da tese segundo a qual as pessoas devem ser entendidas enquanto “fontes auto-originárias de reivindicações válidas” (Rawls, 1999a, p. 330; 2001, pp. 23-24).<sup>24</sup>

159

Desde sua primeira aparição em *Uma Teoria da Justiça*, a noção de personalidade moral na obra de Rawls é indissociável de um conjunto de faculdades – ou “poderes morais” – responsáveis simultaneamente por definir e possibilitar a agência moral requerida por uma concepção de justiça igualitária. “A capacidade para desenvolver uma personalidade moral”, afirma Rawls, “é condição suficiente para ter direito à justiça igual” (Rawls, 1971, p. 505). Ainda que tanto a definição como a descrição do funcionamento dessas faculdades variem consideravelmente ao longo da obra rawlsiana, dois conjuntos de faculdades podem ser ressaltadas como gerais e essenciais para a concepção de cooperação social implícita na teoria de Rawls: (1) a capacidade para

---

<sup>24</sup> Nos últimos trabalhos de Rawls, essa tese é restrita à concepção política de pessoa ligada à cidadania democrática. Permanece uma questão em aberto, contudo, se o igualitarismo social deveria, ou não, circunscrevê-la também ao domínio político tal como entendido pela filosofia rawlsiana.



desenvolver, e revisar quando necessário, uma concepção racionalmente estruturada de bem, e (2) a capacidade para compreender, produzir, e ser motivado por juízos da justiça (Rawls, 1971; 1999a; 2001). O desenvolvimento e o exercício dessas capacidades representariam “interesses de ordem superior”<sup>25</sup> no sentido de serem, ao mesmo tempo, interesses sobre a natureza dos demais interesses que venhamos a ter (do mesmo modo que desejos de segunda ordem são desejos sobre desejos) e interesses mais profundos e estáveis do que as preferências cotidianas e transitórias de agentes sociais. Somadas, esses dois conjuntos de capacidades morais constituiriam uma condição suficiente para transformar um agente em um sujeito recíproco de reivindicações de justiça.

Ambas as faculdades são representadas no procedimento contratualista como parte fundamental do status de pessoas livres e iguais (Rawls, 1999a, pp. 330-333). Em primeiro lugar, todas as pessoas são entendidas, e devem compreender umas às outras, como sendo igualmente capazes de compreender e atender às exigências de uma concepção de justiça. A posição original da justiça deve, por essa razão, considerar todas as pessoas que participam da cooperação social como igualmente dignas de serem representadas em deliberações que determinem os critérios de organização da estrutura básica da sociedade. Em segundo lugar, e correspondente à capacidade de desenvolver concepções de bem individuais e racionalmente organizadas, a posição original compreende o exercício da agência moral de cada uma das pessoas envolvidas na cooperação social como independente de compromissos éticos ou identidades sociais particulares. Isto é, as pessoas “não veem a si mesmas como

---

<sup>25</sup> A rigor, Rawls estabelece três interesses de ordem superior, conforme a capacidade para a individualidade (desenvolver uma concepção de bem) é dividida entre o interesse em definir finalidades, isto é, o interesse de expressar uma visão da realidade a partir do *meu* ponto de vista e a habilidade de elaborar planos de vida racionalmente estruturados (Rawls, 1996, p. 74).

inevitavelmente ligadas à realização de uma concepção de bem particular e aos objetivos últimos que venham a adotar em um determinado período.” (Rawls, 1999a, p. 331). Logo, os direitos e liberdades básicas, o direito à participação política e à visibilidade pública não estigmatizada, e o acesso às vantagens sociais disponíveis em uma sociedade, não dependem, nem em sua natureza, nem em seu exercício, do valor ou sentido dos planos de vida e dos sistemas de valores livremente adotados pelas pessoas. Cada pessoa deve ser considerada, desse modo, como tendo uma vida *diferente* para levar ou uma perspectiva *diferente* da realidade moral, o que exige que seja tratada pelos arranjos sociais como alguém (*someone*), ao invés de ninguém (*anyone*). Em suma, a posição original representa a agência moral de sujeitos da justiça como irredutivelmente igualitária e independente de contingências sociais e éticas.

Em linhas muito gerais, esse é o núcleo normativo da teoria da justiça rawlsiana e, como essa rápida reconstrução ajuda-nos a dimensionar, a noção de personalidade moral ocupa um lugar insubstituível no construtivismo moral rawlsiano. Existe, contudo, uma modificação desse argumento ou pelo menos de um aspecto desse argumento, que gostaria de ressaltar tendo em vista a ideia de igualdade discutida neste artigo. Em suas palestras sobre construtivismo moral na década de 1980, Rawls adiciona um elemento em sua compreensão da personalidade moral até então ausente. Além da igualdade fundamental, como base para a justiça, e da liberdade como independência, Rawls argumenta que pessoas livres e iguais reconhecem a si mesmas “como autorizadas [*entitled*] a fazerem reivindicações sobre a forma e função [*design*] das instituições sociais em nome de seus interesses de ordem mais elevada.” Essa ideia é apresentada por Rawls como a exigência normativa de que os membros da cooperação social reconheçam uns aos outros, bem como a si próprios, “como fontes auto-originárias de reivindicações

válidas.” (Rawls, 1999a, p. 330, tradução nossa).<sup>26</sup> As pessoas seriam fontes imediatas de reivindicações no sentido de que as reivindicações públicas derivadas de sua personalidade moral possuem um peso moral independente ou autônomo, derivado apenas de sua autoridade interpessoal enquanto agentes morais e não do conteúdo particular ou da adequação social que essas reivindicações venham a ter.

Em razão disso, o exercício da agência moral não apenas acarreta, mas em um sentido mais profundo também *é constituído* pelas reivindicações interpessoais que colocamos umas para as outras e uns para os outros. Ela é fundada em uma autoridade moral que precisa ser protegida tanto contra princípios perfeccionistas ou contra agregação de preferências injustas, como também das demais formas de deveres e obrigações sociais próprias da cooperação social. O exemplo paradigmático desse último tipo de violação é ilustrado segundo Rawls no conceito de “morte social” cunhado pelo sociólogo da escravidão Orlando Patterson (1982). Segundo Patterson, regimes escravagistas seriam socialmente estruturados de tal modo que a agência moral de escravizadas e escravizados simplesmente não contava (e ainda não conta em contextos de escravidão *de facto*) como fontes socialmente aceitas de reivindicações para o propósito da organização das relações sociais. De um ponto de vista normativo, a personalidade moral dos escravizados é publicamente apresentada como derivada de obrigações e encargos próprios de uma posição social ao mesmo tempo dependente (em relação ao senhor), violenta (em relação à organização social) e moralmente injusta. Essa é uma posição que depende inteiramente dos direitos (e principalmente dos caprichos) de seus proprietários e que não reconhece a agência moral de suas vítimas como uma fonte válida de reivindicações normativas.

---

<sup>26</sup> No original: “*self-originating sources of valid claims*”.

O caso da escravidão é um exemplo extremo de hierarquia social cujas características da subordinação (obediência, estima e consideração de interesses) prevalecem em grau máximo em favor das posições de superordenação social. Contudo, o ponto de Rawls é estendível a qualquer forma de hierarquia social injusta, uma vez que o traço definidor da inferioridade social é o fato de que a personalidade moral de quem venha a ocupar essa posição é desautorizada, enquanto uma fonte *igual* de reivindicação normativa e que essa assimetria de autoridade de reivindicação faz parte de identidades inferiorizadas socialmente atribuídas. Hierarquias de sexo, gênero, raça, classe e etnia não precisam almejar a erradicação pública da agência moral das partes subordinadas para contarem como formas de subordinação. Isto é, não precisam perpetrar a “morte social” para desautorizar (inclusive com base em sanções) o pleno exercício de sua personalidade moral. Relações de subordinação social são moralmente objetáveis, segundo o construtivismo rawlsiano, conforme estabelecem relações assimétricas nas quais a autoridade moral igual de uma pessoa é negada ou sistematicamente distorcida com base em atitudes interpessoais hierarquizantes.

Isso significa, e agora podemos retornar ao igualitarismo social, que desigualdades de longa duração são moralmente objetáveis não apenas porque minimizam o bem-estar das partes subordinadas ou porque reduzem sua liberdade como “independência”, mas – e esse é um ganho conceitual importante do igualitarismo social – porque hierarquias sociais despessoalizam agentes iguais em reivindicação obrigando-os a adequarem o livre exercício de sua agência moral às expectativas interpessoais de obediência, estima social e consideração de interesses de tipo assimétrico. Isso significa, portanto, que para a filosofia rawlsiana – assim como para o igualitarismo social – arranjos injustos desrespeitam a dignidade das pessoas seja quando violam seus direitos, por exemplo, quando interferem em suas

liberdades, seja quando negam a existência e a visibilidade pública dessa autonomia, tratando-as como desiguais em autoridade moral. Um tipo de agente social que, a despeito de participar ativamente do processo de cooperação social, não deveria ser considerado uma fonte legítima para queixas, demandas ou asserções de direitos.

Em sociedades patentemente desiguais, constituídas por hierarquias de obediência, status e consideração de interesses, cujas relações sociais são marcadas por práticas sociais de despersonalização, a filosofia rawlsiana nos permitiria concluir, além de tantas outras coisas, que o *interpessoal* (também) é político. Essa é uma conclusão vital para o futuro da política igualitária e para a relevância filosófica do igualitarismo social.

### **Lucas Petroni**

Lucas Petroni possui formação nas áreas de filosofia e ciência política pela Universidade de São Paulo (USP). Lucas é professor na Escola de Economia de São Paulo (EESP-FGV) e pesquisador do Centro Brasileiro de Pesquisa e Planejamento (CEBRAP). É coautor do livro *A Nova Ciência da Política* (2021). Sua pesquisa tem por objetivo compreender e analisar reivindicações de igualdade em sociedades marcadas por injustiças estruturais.

### **Bibliografia**

- ANDERSON, Elizabeth. 1999. What is the Point of Equality? *Ethics*, v. 109, n. 2, pp. 287-337. Disponível em: <https://bit.ly/3E3Cvk7>. Acesso em: 29 set. 2022.
- ANDERSON, Elizabeth. 2010. The fundamental disagreement between luck egalitarians and relational egalitarians. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 40, n. sup1, pp. 1-23. DOI: 10.1080/00455091.2010.10717652.
- ANDERSON, Elizabeth. 2012. Equality. In: ESTLUND, David. (ed.). *The Oxford Handbook of Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 40-57.

- ARNESON, Richard. 1989. Equality and equal opportunity for Welfare. *Philosophical Studies*, v. 56, n. 1, pp. 77-93. DOI: 10.1007/BF00646210.
- COHEN, Gerald Allen. 1991. Incentives, Inequality and Community. In: COHEN, Gerald Allen. *The Tanner Lectures on Human Values*. Stanford: Stanford University, v. 13, pp. 263-329.
- COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. 1977. A Black Feminist Statement. In: FREEDMAN, Estelle. (ed.). *The Essential Feminist Reader*. New York: The Modern Library, pp. 325-330.
- CRENSHAW, Kimberle. 1989. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, v. 1989, n. 1, pp. 139-167. Disponível em: <https://bit.ly/3dNAvC9>. Acesso em: 29 set. 2022.
- DWORKIN, Ronald. 1981a. What is equality? Part I: equality of welfare. *Philosophy and Public Affairs*, v. 10, n. 3, pp. 185-246. Disponível em: <https://bit.ly/3Rn74o6>. Acesso em: 29 set. 2022.
- DWORKIN, Ronald. 1981b. What is equality? Part II: equality of resources. *Philosophy and Public Affairs*, v. 10, n. 4, pp. 283-345. Disponível em: <https://bit.ly/3LSqCQ4>. Acesso em: 29 set. 2022.
- FRICKER, Miranda. 2007. *Epistemic Justice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- GIANNOTTI, José Arthur. 2011. *Lições de filosofia primeira*. São Paulo: Companhia das Letras.
- HASLANGER, Sally. 2012. *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. Oxford: Oxford University Press.
- HAYEK, Friedrich. 1960. *The Constitution of Liberty*. Chicago: Chicago University Press.
- KOLODNY, Niko. 2014a. Rule Over None I: What Justifies Democracy? *Philosophy & Public Affairs*, v. 42, n. 3, pp. 195-229. Disponível em: <https://bit.ly/3BW8osd>. Acesso em: 29 set. 2022.
- KOLODNY, Niko. 2014b. Rule Over None II: Social Equality and the Justification of Democracy. *Philosophy & Public Affairs*, v. 42, n. 4, pp. 287-336. Disponível em: <https://bit.ly/3SIYKGo>. Acesso em: 29 set. 2022.
- KOLODNY, Niko. 2019. Being Under the Power of Others. In: ELAZAR, Yiftah; ROUSSELIÈRE, Geneviève. (ed.). *Republicanism and the Future of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 94-114.
- KORSGAARD, Christine. 1996b. Two Distinctions in Goodness. In: KORSGAARD, Christine. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 249-274.

- KYMLICKA, Will. 1990. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- LARMORE, Charles. 1987. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LORDE, Audre. 2007. *Sister Outsider: Essays & Speeches*. New York: Crossing Press.
- NEUHOUSER, Frederick. 1993. Freedom, Dependence, and the General Will. *The Philosophical Review*, v. 102, n. 3, pp. 363-395. DOI: 10.2307/2185902.
- NEUHOUSER, Frederick. 2013. Rousseau's Critique of Economic Inequality. *Philosophy & Public Affairs*, v. 41, n. 3, pp. 193-225. Disponível em: <https://bit.ly/3rhVgZC>. Acesso em: 29 set. 2022.
- NEUHOUSER, Frederick. 2014. *Rousseau's Critique of Inequality: Reconstructing the Second Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OKIN, Susan Moller. 2013. *Women in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- O'NEILL, Martin. 2008. What Should Egalitarians Believe? *Philosophy & Public Affairs*, v. 36, n. 2, pp. 119-156. Disponível em: <https://bit.ly/3Sqowt2>. Acesso em: 29 set. 2022.
- PARFIT, Derek. 2002. Equality or Priority? In: CLAYTON, Matthew; WILLIAMS, Andrew. (ed.). *The Ideal of Equality*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 81-125.
- PATTERSON, Orlando. 1982. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Boston: Harvard University Press.
- PETRONI, Lucas. 2017. *A moralidade da igualdade*. Tese de Doutorado em Ciência Política. São Paulo: USP.
- PETRONI, Lucas. 2020. O que há de errado com o igualitarismo de fortuna? *Dados*, v. 63, n. 2, pp. 1-36. DOI: 10.1590/001152582020208.
- PETRONI, Lucas. 2022. Sob o governo de outros: dominação republicana vs. subordinação social. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. [no prelo]
- PETTIT, Philip. 1997. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
- PIKETTY, Thomas. 2020. *Capital and Ideology*. Boston: Harvard University Press.
- PIROLI, Diana. 2022. Para além da imagem distributiva-alocativa: uma interpretação relacional da teoria de John Rawls. *Voluntas*, v. 13, n. 1, pp. 1-33. DOI: 10.5902/2179378667881.
- RAWLS, John. 1971. *A Theory of Justice*. Boston: Harvard University Press.
- RAWLS, John. 1996. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

- RAWLS, John. 1999a. Kantian Constructivism in Moral Theory. In: FREEMAN, Samuel. (ed.). *John Rawls: Collected Papers*. Boston: Harvard University Press, pp. 303-358.
- RAWLS, John. 1999b. *The Law of Peoples*. Boston: Harvard University Press.
- RAWLS, John. 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Boston: Harvard University Press.
- RAWLS, John. 2007. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Boston: Harvard University Press.
- RAZ, Joseph. 1988. *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 2016. *Do contrato social*. São Paulo: Penguin; Companhia das Letras.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 2017. *A origem da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Penguin; Companhia das Letras.
- SATZ, Debra. 2010. *Why Some Things Should Not Be for Sale: The Moral Limits of Markets*. Oxford: Oxford University Press.
- SCANLON, Thomas Michael. 2003. The Diversity of Objections to Inequality. In: SCANLON, Thomas Michael. *The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 202-218.
- SCANLON, Thomas Michael. 2018. *Why Does Inequality Matter?* Oxford: Oxford University Press.
- SCHEFFLER, Samuel. 2003. What is Egalitarianism? *Philosophy and Public Affairs*, v. 31, n. 1, pp. 5-39. Disponível em: <https://bit.ly/3E3rNdr>. Acesso em: 29 set. 2022.
- SCHEFFLER, Samuel. 2014. The Practice of Equality. In: FOURIE, Carina; SCHUPPERT, Fabian; WALLIMANN-HELMER, Ivo. (ed.). *Social Equality: On What It Means to be Equals*. Oxford: Oxford University Press, pp. 20-44.
- SKINNER, Quentin. 2012. *Liberty Before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 2010. Can the Subaltern Speak? In: MORRIS, Rosalind. (ed.). *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*. New York: Columbia University Press, pp. 21-80.
- TILLY, Charles. 1998. *Durable Inequality*. Berkeley: University of California Press.
- VENTURA, Raissa Wihby. 2021. Shifting the Burden of a Bordered World: Justification, Immigration and Stability. In: MIETH, Corinna; CREMER, Wolfram. (org.). *Migration, Stability and Solidarity*. Baden-Baden: Nomos, pp. 33-62.
- WILLIAMS, Bernard. 1986. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Boston: Harvard University Press.



- WOLFF, Jonathan. 1998. Fairness, Respect and the Egalitarian Ethos. *Philosophy & Public Affairs*, v. 27, n. 2, pp. 97-122. Disponível em: <https://bit.ly/3DYoqEO>. Acesso em: 29 set. 2022.
- WOLFF, Jonathan. 2007. Equality: The Recent History of an Idea. *Journal of Moral Philosophy*, v. 4, n. 1, pp. 125-136. Disponível em: <https://bit.ly/3RCxEKd>. Acesso em: 29 set. 2022.
- WOLFF, Jonathan. 2014. Social Equality and Social Inequality. In: FOURIE, Carina; SCHUPPERT, Fabian; WALLIMAN-HELMER, Ivo. (ed.). *Social Equality: On What It Means to Be Equals*. Oxford: Oxford University Press, pp. 209-225.
- WOLFF, Jonathan. 2015. Political Philosophy and the Real World of the Welfare State. *Journal of Applied Philosophy*, v. 32, n. 4, pp. 360-372. DOI: 10.1111/japp.12125.
- WOLFF, Jonathan. 2019. Equality and Hierarchy. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 119, n. 1, pp. 1-23. DOI: 10.1093/arisoc/aoz001.
- YOUNG, Iris. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.



# ENLARGING POLITICAL IMAGINATION: IDEAL TYPES OF SOCIAL SYSTEMS AND A PLURALISTIC DISTRIBUTIVE APPROACH

Nunzio Ali

*Postdoctoral Researcher, University of Catania, Catania, Italy.*

*E-mail: nunzioali@gmail.com; nunzio.ali@unict.it*

*Orcid: 0000-0002-8270-978X*

<http://dx.doi.org/10.1590/0102-169204/117>

## Introduction

In the current public debate, one of the main questions concerning distributive justice has increasingly become whether or not the *gap* in economic resources between the super-rich and the rest of society is acceptable. Many empirical studies have shown that the gap between the super-rich and the lower, and even middle classes, has grown enormously in the last 30 years, with negative effects in terms not only of fairness but also efficiency of the economic system,<sup>1</sup> putting liberal democracies at risk at the same time.<sup>2</sup> Most importantly, many of these studies, belonging to different scientific fields, have forcefully and convincingly argued that excessive economic inequality gives leverage to the best-off, which can be easily converted into political power. Political power, in turn, reinforces

---

<sup>1</sup> See: Bowles (2012), Stiglitz (2012; 2015), Piketty (2014), Atkinson (2015), and Alvaredo et al. (2018).

<sup>2</sup> See: Graetz and Shapiro (2005), Bartels (2008), Winters and Page (2009), Winters (2011), Gilens (2012), Gilens and Page (2017), Mccarty et al. (2016), and Cagé (2020).

their socio-economic position and increases the distance from those who are situated at the bottom of the distribution. The process is what Edmundson calls “the fact of domination” (Edmundson, 2017, p. 60). Others call it the essential feature of a “civil” oligarchic system (Winters, 2011). While, for Rawls (2001), this phenomenon is a clear violation of the fair value of political liberties.<sup>3</sup> I prefer to call this process material domination; that is, a person or a group of citizens is materially dominated when the distribution of material resources (wealth and income) in society assigns to other, more affluent individuals a significantly bigger share of economic and political influence on legislation and, in particular, on the shaping of the basic structure of society.<sup>4</sup> The notion of material domination is able to highlight that the source of this form of domination is material inequality, even if individuals enjoy equal political rights.

170

Thus, my normative starting point is that no democratic theory of justice can afford the luxury of allowing social mechanisms that lead a class of citizens to *dominate* others. Otherwise, we would conceive of citizens as passive recipients of goods, rather than as active subjects of justice.<sup>5</sup> This means that we cannot keep the question of distribution separate from the question of political and socioeconomic

---

<sup>3</sup> About the fair value of political liberty, see: Rawls (1971, p. 201-205; p. 222-234; p. 278), and Rawls (2005, p. 5-6; p. 324-331).

<sup>4</sup> See: Ali and Caranti (2021), Ali (2022).

<sup>5</sup> Some (non-relational) distributivist conceptions of justice run this risk insofar as they concern people’s absolute levels, and only with the bottom of distribution; for instance, Frankfurt’s sufficientarianism (2015), Parfit’s prioritarianism (2000), or Dworkin’s luck-egalitarianism (2000). However, even within these broad families, there are relevant exceptions; for example, in the case of Axelsen and Nielsen’s sufficientarian account (2015) and in the luck-egalitarianism account; see Cohen, G. A. (1989); Otsuka (2002). I would like to thank an anonymous reviewer for drawing my attention to this point.

power and inclusion.<sup>6</sup> From this normative point of view, the economic gap between the best-off and worst-off should be a chief concern. Indeed, given the competitive and relational nature of economic and political powers, the significance of power that ensues from having wealth depends not simply on how much one has in absolute terms but on the comparative difference between what some have and what others do not. We might infer that the worst-off in a (democratic) society could and should reject “social” arrangements that leave them so distant in terms of economic resources from the best-off that they risk material domination. However, and despite this, in the current debate things are not that simple. Indeed, although scholars could agree on the premise that economic inequality has a relevant effect on undermining the value of political liberties, they might radically differ on the solution to be adopted.

First of all, some scholars do not believe that the only solution to avoid material domination is to cap economic inequality. Not surprisingly, in the current debate, even within an egalitarian camp,<sup>7</sup> some scholars rely on some version of the so-called “insulation strategy” – a set of methods to cap private contributions to candidates and parties, severely curtail television and radio advertising, guarantee public slots in the media devoted to representing the views of all different candidates, and so on – as a sufficient remedy for the influence of money on politics. If this worked, then we could afford to remain ignorant of the acceptable limits on economic inequality, no matter how large it would be, and the mechanisms above would defuse potentially degenerative effects of

171

---

<sup>6</sup> There are many conceptions of social justice which share this view. See, for example: Rawls (1971, 2001), Young (1990), Anderson (1999, 2010), Forst (2014), Scheffler (2015), Scanlon (2018), and Schemmel (2021).

<sup>7</sup> The most exemplary case is Anderson’s account (1999, 2010). Indeed, Anderson (2008) rarely mentions the necessity to limit economic inequalities; on the contrary, she seems to opt, at least as the best option, for some forms of the insulation strategy. For more details on this point, see Schemmel (2021, p. 233-42).

economic inequality. For these scholars, as von Platz perfectly expresses such view, “whether the political process can be adequately insulated is an empirical question, not a matter that can be settled a priori, and to establish that it is impossible to insulate requires showing that no feasible insulation scheme would work” (von Platz, 2020, p. 24-25). It means that we cannot normatively prescribe a certain limitation of economic inequality unless we say a definite word against the effectiveness of the insulation strategy.

Secondly, even those scholars who believe that the only effective strategy is to prevent excessive economic concentration and inequality, they disagree whether we should endorse a noncommittal or committed view in choosing the ideal social system capable of avoiding material domination, such as a property-owning democracy, liberal democratic socialism, or another ideal social system. For example, Rawls (2001) opts for a noncommittal view, while other Rawlsian scholars, such as Edmundson (2017) and Thomas (2017), sustain, on the contrary, a committed view, albeit they then disagree about the type of ideal social system we should pursue.

172

This paper focuses on both of these relevant disagreements and divergences in the current debate, arguing that, first, the so-called “insulation strategy” is an insufficient remedy for the influence of money on politics (broadly understood), and second, that we have strong reasons to avoid a committal view in choosing an ideal type of social system. Moreover, this paper suggests associating the noncommittal view of an ideal social system with what I call a “pluralistic distributive approach,” the main idea of which is to focus on a set of distributive proposals concerning the most crucial areas of socioeconomic structures in liberal democracies.

Hence, the paper proceeds as follows. In its first section, I will borrow (and expand) Christiano’s theoretical analysis of how money translates into political influence. Then, in the second section, I will argue that the reliance

on the insulation strategy is misplaced. The insulation strategy, albeit not entirely useless, is impotent against those mechanisms through which money indirectly influences the political system and, above all, public opinion. This means that the only remedy against material domination is the containment of economic inequality within a certain range or proportion.<sup>8</sup> In the third section, I will defend a noncommittal view, such as that in Rawls' theory of justice, on the question of which ideal social system is the most effective to prevent excessive wealth and property concentration. There are some fundamental reasons and advantages to avoid a committed view. Being committed to a single specific ideal per-distributive social system restricts our options and political imagination about our choice of social system. Moreover, I argue that the best way to proceed is to associate the discussion about the ideal types of social systems with a "pluralistic distributive approach" which might be able to pursue a more productive step-by-step strategy to better understand how to achieve a certain ideal system or, more realistically, some version of it. The point is that, depending on the non-ideal society that we hope to transform toward a certain ideal social system, the actual non-ideal institutional structures and the socioeconomic, cultural, and political circumstances of that society might make it more feasible and affordable to opt for one ideal system rather than another and much more likely for a combination of several different ideal systems. The innovative nature of the pluralistic distributive approach is to bridge the gap between ideal models and their concrete implementations to different and non-ideal circumstances. Finally, I will show how we can read Piketty's participatory socialism (2020) from the point of view of a pluralistic distributive approach.

---

<sup>8</sup> See: Ali (2022).

## How Money Influences Politics

In this section I will provide, first of all, a theoretical analysis of how money translates into political leverage. To discuss this issue, I will borrow the four mechanisms described by Thomas Christiano (2012) to identify how money influences politics. Secondly, I will try to explain why the insulation strategy is an insufficient and ineffective remedy to counter these mechanisms.

Christiano (2012) distinguishes four basic mechanisms through which economic power is converted into political influence: (1) *money for votes*, (2) *money as a gatekeeper*, (3) *money as means for influencing public and legislative opinion*, and (4) *money as independent political power*.<sup>9</sup>

The first mechanism concerns the way rich people fund politicians' electoral campaigns in exchange for policies which benefit them. This mechanism is the most direct manner in which money influences politics. This mechanism presents a clear *quid pro quo*; donors ask politicians for something in return for their financial support (Christiano, 2012, p. 244).

The distinctive characteristic of the second mechanism – money as a gatekeeper – is that money is converted into political influence and power to set the agenda for collective decision-making (no direct *quid pro quo* mechanism). The distortion of the deliberative process in agenda-setting occurs because “the interests and points of view of the affluent segments of society will be better represented in political campaigns than those of the less well-off” (Christiano, 2012, p. 246).

In the case of the third mechanism, money is used to influence public opinion. Addressees are not politicians or candidates but citizens. Money can influence politics by

---

<sup>9</sup> A similar analysis is provided by Bohman and Rehg (1997), Elster (1998), Shapiro (2003), Przeworski (1990, 2003), and Winters and Page (2009).

highlighting and boosting (through advertising, for example) a selection of specific messages. Moreover, rich people can also influence public and legislative opinion by financing the activities of lobbyists, *think tanks*, and intellectual activity in general (Christiano, 2012, p. 250).<sup>10</sup> Some famous examples are those of Charles and David Koch, the brothers who spend millions on ultraconservative *think tanks* (Mayer, 2016), or George Soros, who usually finances left-wing parties and candidates. However, the third mechanism is more complex than Christiano's evaluation and must be understood as functioning far beyond the obvious channels of material influence which can buy direct political messaging. Indeed, the way wealthy people can influence public opinion, and more precisely, citizens' political and social values, preferences, desires, and normative judgments is more pervasive than we can imagine at first sight. In this sense, the process of collective decision-making and public opinion can be indirectly influenced. Indeed, a certain political hegemony can also be reached by not only investing money through political foundations but also via cultural and philanthropic non-profit foundations and activities. These foundations are not only tools for obtaining extensive tax relief (Saez and Zucman, 2019) but can also function as a way to shape (at least partially) some spheres of social life according to an investor or donor's own ideas and interests. As Rob Reich (2018) has demonstrated, philanthropic and charitable initiatives are also instruments to pursue personalistic projects. The scope and ways in which all these non-political *prima facie* activities are organized and performed (even the most eccentric ones, such as Elon Musk's project

---

<sup>10</sup> On this specific phenomenon, see West and Loomis (1998), Jacobs and Shapiro (2000), and Graetz and Shapiro (2005). Nowadays, an effective tool is used by social media platforms, such as WhatsApp and Facebook, which targets voters with personalized political advertisements. See the famous scandal of *Cambridge Analytica*, a company owned by the hedge fund billionaire Robert Mercer (Cadwalladr, 2017).



to colonize Mars) are not “neutral”; rather, they inevitably embody a specific set of cultural, political, social, and normative values (or, in broader terms, a particular worldview) that influences citizens and the public opinion. The case of the *Chan Zuckerberg Initiative* is very significant here because it has the explicit scope of seeking to influence public policy debates by its philanthropic initiatives and thus purports to embody a new model of philanthropy which demands more control over where the money is spent.<sup>11</sup> Another way to influence public opinion is by funding the scientific dissemination of research in sensitive public fields, such as climate change or health.<sup>12</sup> We do not need to assume (and I do not) that all these activities are morally or politically problematic or to establish a good way to carry them out. Here, the point is to simply take into account that they can significantly influence public opinion and the political agenda, and the impact of these activities is clearly proportional to the amount of money that every citizen can legitimately decide to invest in them.

176

Finally, through the fourth mechanism, money does not operate directly on the process of collective decision-making but as an independent constraint (Christiano, 2010; 2012). Imagine a government does something to pursue a democratically chosen aim, e.g., to impose a costly environmental regulation, and big corporations subvert this aim by maneuvering the economic forces they control. They can, for example, decrease (or threaten to decrease) investments in that

---

<sup>11</sup> A limited liability company, founded by Mark Zuckerberg and his wife Priscilla Chan, which should receive (at least according to what they announced) 99 percent of their Facebook shares (during their lives). Although it is not a non-profit foundation, this unusual corporate structure allows enjoyment of major tax breaks regarding profits and inheritance duties while leaving Zuckerberg and his wife in ultimate control of the organization (Goel and Wingfield, 2015).

<sup>12</sup> In some cases, these scientific disseminations have the not-so-hidden aim of discrediting or spreading doubts about established scientific data rather than contributing to the scientific debate itself. See Oreskes and Conway (2010), Farrell (2016), and Cagé (2020).

country, thereby increasing unemployment and popular discontent toward the government itself (Christiano, 2012, p. 250). At the same time, firm investments, disinvestments or production reallocations can be used not only as a sort of countervailing power against a specific law that may affect their profits but also as an advanced means to obtain favorable regulations, such as reducing taxation over profits, loosen labor laws, offering special subsidies, etc. These maneuvers amount to an independent exercise of political power which can influence political actions and behaviors of the involved and affected citizens, politicians, and local and national governments.

Even if these mechanisms do not capture all the ways in which money translates into political influence, they are sufficient to give us an idea of how material domination unfolds. Now, given the pervasiveness of these mechanisms, the further question becomes “What could be done to counter them?”

177

### **The Insufficiency of the Insulation Strategy**

The ‘insulation strategy’ is the most common strategy that is taken to be a sufficient remedy for the influence of money on politics. It can be summarized by the lemma: “keeping money out of politics” (Thomas, 2017, p. XIX). The insulation strategy aims, indeed, to insulate the political democratic process from the power of money by a set of regulations, restrictions, and institutional devices. From an ideal point of view, if this strategy works, we could disregard the question of economic inequality, no matter how large, and yet remain quite confident that citizens are not exposed to the risk of material domination. Indeed, as I said, some influential scholars rely on the insulation strategy to reject a normative prescription against large economic inequalities or, at best, to downgrade the question to an empirical stand. Therefore, it is important to say something about the effectiveness of this strategy. In the literature, there have been several attempts to

reject the insulation strategy (see, for instance, Thomas, 2017; Robeyns, 2017; Edmundson, 2017; and Schemmel, 2021). They can be understood in three ways. The first is empirical; namely, the insulation strategy is something very difficult, or quite impossible, to be fully implemented, and for this reason it would not be empirically effective. The second way is an “exogenous” normative rejection. It means that, although in principle, the insulation strategy can be fully implemented and effective to defuse the mechanisms mentioned in the previous section, social justice is about a spectrum of issues that go beyond guaranteeing the fair value of political liberties (or avoiding domination) and, therefore, economic inequalities should be reduced for other moral and political reasons, such as avoiding the unfairness of an economic system or humiliating differences in social status.<sup>13</sup> In this case, the insulation strategy is considered insufficient but for exogenous normative reasons regarding the objective of protecting political equality and the value of political liberties. The third way is, on the other hand, an endogenous normative rejection. In this case, the insulation strategy is also seen as insufficient but for ‘internal’ reasons, in the sense that this strategy, even if perfectly implemented, is not fully and adequately able to protect citizens from the risk of material domination. In this section, I will argue about this third way to consider insulation strategy as insufficient.<sup>14</sup> Here, my main contribution is that even the most ambitious and comprehensive proposal for an insulation strategy in the current debate – provided by Julia Cagé in *The Price of Democracy. How Money Shapes Politics and What to Do about It* (2020) – is ineffective in dealing with the mechanisms through which money indirectly influences the political system and public opinion. Let me present this point.

---

<sup>13</sup> For a plurality of reasons against economic inequalities, see O’Neill (2008), and Scanlon (2018).

<sup>14</sup> I would like to thank an anonymous reviewer for drawing my attention to this point.

Cagé (2020) proposes radical institutional reforms based on three main pillars: (1) strict limits on private funding and electoral spending; (2) a public voucher system (Democratic Equality Vouchers); and (3) a Mixed Assembly in which a fraction of seats in a parliamentary assembly is representative of social-occupational groups. However, even her radical proposal is a clear example of how the insulation strategy is an insufficient remedy to material domination. But, beforehand, let me briefly present Cagé's proposal.<sup>15</sup>

Cagé's empirical investigation is extended to current and past experiences in the United States and European countries of developing legislation to cap private donations and to develop public systems to fund campaigns and parties. She demonstrates that these attempts have been incoherent and ineffective. Its most perverse aspect is that the current public system to fund electoral campaigns and parties in many liberal democracies (France, Italy, Germany, Spain, Canada, and Brazil) has a regressive character. Indeed, since, in these countries, donations and membership fees to political parties bring an entitlement to tax relief, least advantaged citizens literally pay, by way of the state, for the political preferences of the very rich (Cagé, 2020, p. 77-80, 104-108). Given this broad picture, Cagé proposes a radical transformation of the current model based on an annual ceiling of EUR 200 for individual private donations; a ban on corporate donations, strict limits on electoral spending, and the introduction of a system for the public funding of political movements based on Democratic Equality Vouchers (DEVs), which would give each voter an equal amount (seven euros in a French setting) to spend in support of political movements (Cagé, 2020, p. 335-336).

Additionally, along with severely curtailing television and radio advertising, Cagé (2016) proposes to extend her

---

<sup>15</sup> I provide an extensive discussion in Ali (2022).

previous proposal, applied to media companies, to include political foundations. In the case of a media company, she suggests a new model of media business based on a ‘nonprofit media organization’ (NMO) which combines features of both foundations and joint-stock companies. The main innovation would be that profit-taking is not allowed and capital invested in media is irrevocable (like a donation for a foundation). Moreover, the decision-making power of outside investors is also limited in exchange for investors receiving certain tax breaks (Cagé, 2016, p. 83). The proposal aims to reformulate the model of media-capitalized ownership toward so-called co-management to cap the voting rights of the biggest shareholders and, conversely, to increase the weight of voting rights of small shareholders (journalists and employees but also readers through crowdfunding).<sup>16</sup> In other words, beyond a certain threshold of participation, voting rights would cease to be proportional to owned shares. It can be considered an attempt to “isolate” large ownership from decision-making processes within media companies and political foundations.

However, according to Cagé, this is not enough to realize the idea of democracy as “one person, one vote” if we do not also solve the problem of representation in the current liberal democracies, in which some social classes are almost entirely excluded from the ranks of those elected in the parliament, with the result that their preferences are ignored by elected politicians. Hence, Cagé’s solution is to reserve a significant proportion of national assembly seats (a third or even a half) for

---

<sup>16</sup> For example, she suggests that company investments above 10 percent may obtain voting rights corresponding to one third of the amount invested. Meanwhile, those that contribute less than 10 percent (but above 1 percent) would receive a proportionate boost in their voting rights so that the total is always 100 percent (Cagé, 2016, p. 100; 2020, p. 169-70).

[...] members elected by proportional representation on lists that are genuinely *representative* of the social-occupational reality of the population. In France, for example, this could mean that at least 50 percent of the lists would have to be made up of blue-collar workers, employees, and workers in new forms of insecure employment. (Cagé, 2020, p. 366)

Now, given the pervasiveness of four of Cristiano's mechanisms, is Cagé's proposal able to counter them? Unfortunately, while the regulations and institutional mechanisms Cagé proposes are not pointless, I believe that they are seriously insufficient and, above all, fully impotent against those mechanisms through which money indirectly influences the political system and, most importantly, public opinion. Although she also sustains policies of wealth taxation (Cagé, 2020, p. 173), I argue that only a radical limitation of economic inequality can avoid material domination, as I will now explain.

181

The main reason for this argument is that Cagé's proposal seems to be effective only against the first two of Cristiano's mechanisms. Indeed, a very low ceiling of private donations to political parties and movements, as well as the ban on corporate donations and strict limits placed on electoral spending, might avoid economic power being converted into political influence by mechanisms such as: (1) money for votes and (2) money as a gatekeeper.

However, the problem with these restrictions is that they are difficult to implement because they often enter into conflict with freedom of expression. Not accidentally, supreme courts are inclined to accept contribution or expenditure limits with the aim of limiting the first mechanism (money for votes) but they are less inclined to counter the second

mechanism.<sup>17</sup> When money supports candidates or parties without a *quid pro quo*, it is hard not to construe any contribution and expenditure as a non-problematic exercise of freedom of expression. Someone (for example, Cohen, 2001) might sustain that a trade-off between political equality and freedom of expression is acceptable because money as a gatekeeper would take place only during electoral campaigns. However, there are good reasons to remain skeptical. Contributions to politics do not *only* happen before elections. For this reason, Cagé proposes permanent limits on private donations and expenditures. She argues (Cagé, 2020, p. 344) that supreme court decisions make a mistake by equating money with political discourse, and the ceiling introduced in a consolidated liberal democracy such as France seems to support her argument. But, although it is not unreasonable to imagine certain limits or more stringent regulations for very large private political donations – for example, those coming from Super PACs – a yearly ceiling of EUR 200 per head may be too rigorous. However, even if we accepted Cagé’s proposal for strict limits on private political donations and expenditures, is her premise able to deal with the other two mechanisms? Unfortunately, the answer is no.

Regarding the third mechanism, we have seen that it concerns the formation of public opinion and hegemonic steering, things that usually happen not only by means that can be considered “political,” such as activities of lobbyists and *think tanks*, but also through intellectual activity in general, such as cultural, scientific, and philanthropic channels. In these fields of social life, the implementation of certain ‘isolation’ policies (if feasible), as suggested by Cagé, would

---

<sup>17</sup> For the case of the Supreme Court of The United States, see *Buckley v. Valeo* decision 424 US 1 (1976) and *McCutcheon v. Federal Election Commission*, 572 US 185 (2014). About the debate on these decisions, see Rosenkranz (2000), Anderson (2000), Kuhner (2014), Post (2014), and Hasen (2016). European courts also shared the content of the Supreme Court’s decisions, see 1998 judgment of the European Court of Human Rights (ECHR) in the *Bowman v. United Kingdom* case.

have an unbearable cost on freedom of expression and individual liberties. For example, her proposal of co-management to work should be extended to all modes of intellectual activity. However, I have serious doubts about it.

First of all, I am not sure that Cagé's proposal of co-management will be able to reduce the decision-making power of investors in any drastic way for the simple reason that it works both indirectly and more pervasively. She herself acknowledges this when she mentions how "outside investors" who have no seat on the board can nonetheless still have influence on editorial lines. To mention only two such cases: (1) prominent French advertiser Bernard Arnault deprived *Le Monde* of publicity revenue for being unhappy with *Le Monde's* publication of the case *Paradise Papers* (Cagé, 2020, p. 166, 399 note 41) and (2) Meredith Corporation, which provoked skepticism about their capacity to avoid undue influence on the editorial line of *Time magazine* coming from the Koch brothers' investment fund (*Koch Equity Development*) who gave financial support to buy *Time magazine* without holding seats on the board of the company (Cagé, 2020, p. 166).

Secondly, and most importantly, by extending this co-management model to political foundations and other intellectual activities, I do not see how we might avoid the problem of unequal influence on public opinion that the rich enjoy through these activities and, at the same time, to maintain the attractiveness of these tools for those who are willing to invest their money. Indeed, these activities are not only perceived as ways to obtain economic profit or tax breaks but are also explicit means to pursue personal and legitimate forms of life, including the aim to influence and orient public opinion and political agendas (a legitimate purpose in a liberal democracy). A foundation (political or otherwise) is created for a specific aim and with a particular worldview (which is usually binding by its statute) and if we impose Cagé's NMO model, two simple things might occur.



184

In the first scenario, if the disproportional mechanism of countervailing power is particularly strong, original founders might lose control of the foundation (to the extent that new large investors would not have the leverage to gain control) in favor of a more “democratic” management among many small investors. In the second scenario, on the contrary, the disproportional voting rights acquired by small investors may not affect the dominant control of large investors for three main reasons: a) the management is in any case bound to the statutory mission of the foundation; b) it is very unlikely that small donors would yield a massive investment in a foundation or association in which they do not share similar cultural and political orientations; and most importantly, c) the balance of power within the foundation would be far more “democratic” if and only if wealth concentration and economic distribution in society are not extremely unequal. Otherwise, we would not find this collection of small investors and donors who are compensating for the power of large investors – where the eventual countervailing power can favor the rich over the super-rich while the middle and lower classes would be excluded from this possibility.

In the first case, it is obvious that the tool will lose its attractiveness, and the super-rich might follow the Chan Zuckerberg Initiative strategy to maintain ultimate control of the organization (even at the cost of losing more generous tax benefits) or find other legal instruments; while in the second case, Cagé’s NMO model may simply be a further gift to the richest in terms of tax deductions.

However, and in any case, all these regulations and Cagé’s NMO model remain fully ineffective in dealing with Christiano’s fourth mechanism. First, the set of strict limits on private funding and electoral spending are ineffective because, as we have seen, wealthy individuals and corporations are able to undermine and subvert public policies while giving the impression of remaining fully within the exercise of

their prerogatives and liberties, with no need to “buy” consent directly among legislators or citizens. Second, Cagé’s NMO model is unfit because we cannot convert all productive activities in a non-profit business (and in particular a financial investment) into a “gift”; that is, into an irrevocable donation to the firm. Thus, the main weapon for increasing and decreasing investments, as well as making decisions on production reallocations, remains in the hands of large investors. It does not mean that we cannot pursue some forms of co-management (at least, in major corporations), as in the famous examples of German and Swedish systems for sharing voting rights within firms (Piketty, 2020). However, this tool is thought to pursue two different aims: workplace democracy and long-term redistributive effects.<sup>18</sup> Of course, in the case in which forms of co-management are highly effective means of achieving a significant dispersion of wealth and property, we could enjoy a positive corollary effect of a depletion of political influence of the best-off; albeit as a result of economic inequality reduction rather than of regulations and barriers instated to control the power of money.

Am I perhaps ignoring the effectiveness that Cagé’s proposal for a mixed assembly could have in defusing Christiano’s third and fourth mechanisms? But no, that is not the case. Indeed, if the best-off are able to profoundly influence public opinion and the political agenda through the third mechanism, the idea of creating a proportional representation of all social occupations in parliament would not change this picture at all. Even the representatives of the most disadvantaged social groups, now better and fairly represented, would participate in the decision-making

---

<sup>18</sup> Recently, Piketty (2020, p. 1094) proposes to extend Cagé’s proposal of a vote rights ceiling to profit-making sectors to reinforce the weight of workers’ decision-making within firms above a certain size (>100 employees). However, the exact aim seems to be that of pursuing workplace democracy and long-term distributive effects for a reduction of economic inequality.

process taking place within a certain political and cultural hegemony in which unfavorable policies for the rich do not even appear in the public debate. A mixed assembly is even more ineffective against Christiano's fourth mechanism because, in this case, money does not operate directly within the process of collective decision-making.

To summarize, in no way do I think that Cagé's several proposals are useless. On the contrary, her Democratic Equality Vouchers proposal is an ingenious model of public funding capable of overcoming many flaws of the actual one, and it can serve as a valid model even in the best scenario of a society, in which economic inequalities are not wide enough to upset political equality. Moreover, in contemporary societies that present extreme levels of wealth inequality (while we do everything possible to reduce it), I believe that we ought to find a way to implement some limits on electoral spending, place a ban on corporate donations and a cap on very large private political donations in respect to the tenets of a constitutional democracy. Nonetheless, I hope to have offered some decisive arguments to show how even the most ambitious of insulation strategies is not only insufficient but also fully ineffective in dealing with mechanisms through which money indirectly influences the political system. Even if barriers meant to insulate the political dimension from external influences worked effectively (a big 'if' indeed), economic inequality and its corresponding economic power would still continue to offer wealthy people a significantly bigger share of political influence (broadly understood) than the one left to the worst-off.

186

### **How liberal democracy can prevent material domination: a pluralistic distributive approach**

Once we have ascertained the insufficiency of the insulation strategy, the only credible solution to avoid material domination is to implement a structural distributive scheme

to prevent huge wealth and income concentration and inequality. However, the idea of shaping the political, economic, and social institutions in such a way that prevents excessive material inequalities could be taken as an argument in favor of one or another predistributive social systems. Indeed, the contemporary debate focuses largely on this question, and, as a consequence, the lists of ideal types of social systems have significantly increased in number, more than Rawls' closed list of options.<sup>19</sup> In this case, a relevant divergence consists of defending a noncommittal or a committed view about the choice of the ideal type of social system.

The origin of this debate can be traced to *Justice as Fairness: A Restatement* (Rawls, 2001), in which Rawls expressly introduced a specific normative question concerning what he called our “choice of a social system.” This choice specifically concerns comparing a set of ideal types of social systems and deciding which of these satisfy the requirements of the two principles of justice. Rawls takes into account a closed list of options composed of (1) *laissez-faire capitalism*; (2) *welfare-state capitalism*; (3) *state socialism with a command economy*; (4) *property-owning democracy*; and finally, (5) *liberal (democratic) socialism* (Rawls, 2001, p. 136). According to Rawls, the first three kinds of regimes, (1) to (3), violate the two principles of justice in at least one way. Laissez-faire and welfare-state capitalism allow very large inequalities in the ownership of real property (productive assets and natural resources) and thus tolerate that few wealthy people control the economy and, with it, much of political life (Rawls, 2001, p. 137-138); while state socialism with a command economy disrespects legitimate differences among individuals. As Piketty (2014,

187

---

<sup>19</sup> For example, property-owning democracy (O'Neill and Williamson, 2012; Thomas, 2017), liberal market socialism (Schweickar, 1993; Ellerman, 2016), pluralist commonwealth (Alperovitz, 2005), participatory economics (Hahnel, 2005), liberal democratic socialism (Edmundson, 2017), market democracy (Tomasi, 2012), social democracy (von Platz, 2020), participatory socialism (Piketty, 2020), and workplace democracy (Neuhäuser, 2021).

p. 531-532; 2020, p. 666-668) observes, the point is that private property and the free-market economy do not have the sole problematic effect of exposing the risk of domination of capital but also play an indispensable role in coordinating the actions of millions of individuals. Given the complexity of our modern society and the need for high levels of coordination, it is impossible for everyone, even for a central political authority, to collect and manage all information in the social order in terms of individual preferences and needs. Thus, famously, Rawls' choice falls on only two of these – liberal market socialism and property-owning democracy. As Thomas rightly observes, Rawls' methodology for the choice of a social system has two fundamental features:

[...] first, he vindicates no single option, rather the disjunctive choice between liberal market socialism and a property-owning democracy. Second, while nearly all the options on Rawls' closed list can claim to have some basis in historical fact, one of his chosen options [a property-owning democracy] does not. (Thomas, 2020, p. 109)

188

Thus, Rawls endorses a noncommittal view, leaving room for political imagination about the choice of social system. In this section, contrary to the direction the debate has taken in some cases, I convincingly sustain that Rawls' noncommittal view is correct. Then, I suggest coupling the noncommittal view about the ideal types of social systems with what I call a “pluralistic distributive approach.” Allow me to offer a defense of both positions.

Some scholars have considered Rawls' noncommittal view to be unsatisfactory. They detect an important ambiguity about the threat that, according to Rawls, excessive economic inequalities pose to the protection of the value of political liberties and the ultimate manner in which this threat should be defused. As summarized by Thomas,

[...] while Rawls is explicit about the threat, he is less explicit about whether he has retained his confidence in an insulation strategy to contain it. Nor, if he takes the very choice of a social system to be the ultimate, successful, pre-emptive strategy of capital dispersal offering the strongest protection against the fact of domination, did he revise the architectonic of his system to reflect that fact. (Thomas, 2020, p. 114-5)

For this reason, and to exclude this ambiguity, some suggest revising Rawls' methodology to assume a committal view about the ideal (predistributive) social system which is the most effective to prevent wealth and property concentration. For example, Thomas (2017, 2020) defends that only a property-owning democracy should be considered compatible with Rawls' principle of reciprocity; while, on the contrary, Edmundson (2017, 2021) advocates liberal democratic socialism; or, recently, Neuhäuser (2021) defends the workplace democracy as an alternative to both. By contrast, I argue that this evident shortfall in Rawls' theory of justice should be resolved at the level of the principles of justice. Elsewhere, I have suggested reformulating the difference principle and making it sensitive to the *gap* in economic inequality.<sup>20</sup> However, I believe that a committed view reduces our options and political imagination about our choice of social system. Here I would like to focus on three main reasons why we should maintain a noncommittal view.

189

First of all, it does not seem to be plausible and reasonable that all liberal democratic societies should pursue the same ideal type of social system. The democratic autonomy of political societies should be ensured as much as possible. Second, assuming that there is only one social system at our disposal involves the risk of endorsing the idea that

---

<sup>20</sup> I recently proposed an alternative distributive principle called "the principle of proportionality," which *explicitly* prescribes that economic inequality must not exceed a certain range or *proportion*; see Ali and Caranti (2021), Ali (2022).

we should realize the ideal social system exactly the way it was ideally conceived. By contrast, depending on the non-ideal society that we hope to transform toward a certain ideal social system, the actual non-ideal institutional structures and socioeconomic, cultural, and political circumstances of that society might make it more feasible and affordable to opt for one ideal system over another and much more likely for a combination of several different ideal systems. Only thus can we safeguard and boost political imagination. Third, a committed view inevitably increases the risk of marking a sharp distinction between different types of social systems; as occurs, for instance, between Thomas's account of a property-owning democracy and Edmundson's proposal of democratic socialism. It is true that each type of social system is characterized by a specific predistribution device – for example, a system of widespread and decentralized private property and wealth or a system of public ownership of the means of production – but upon careful scrutiny, an ideal social system very often embodies a mix of institutional devices, mechanisms, and social policies (both predistributive and redistributive). A paradigmatic case of this sort is that of Meade's original version of a property-owning democracy which combines a mix between private and public forms of capital predistribution without a total replacement of the traditional welfare system (see O'Neill and Williamson, 2012). Moreover, from this perspective, we can also realize that a strict opposition between predistribution and redistribution might be misguided and that both strategies are complementary rather than substitutive.

These three main reasons, on the one hand, make me opt for maintaining a non-committal view about the choice of the ideal social system and, on the other hand, also highlight the need for greater attention to a plurality of distributive means rather than focusing exclusively on which ideal social system would be the most effective to

prevent wealth and property concentration. Thus, it is crucial to combine long- and short-to-medium-term perspectives (O’Neill, 2017). A long-term perspective concerns the search for ideal social systems in which we have political and socioeconomic institutions that systematically prevent political and economic domination. Instead, a short-to-medium-term perspective is a less ideal approach and one that requires a discussion of a set of distributive proposals seeking to contain and reduce, at present, inequality of income and wealth. Both perspectives are important and complementary; we need the ideal perspective to guide our political actions and institutional reforms. In a certain sense, we need a sort of bridge to connect these two perspectives. For this purpose, I suggest coupling the noncommittal view about the ideal types of social systems with what I call a “pluralistic distributive approach.”<sup>21</sup>

Hence, the main purpose of a pluralistic distributive approach is to first pursue a more productive step-by-step strategy to better understand how to achieve a certain ideal system or, more realistically, some version of it. *Second*, to avoid reproducing a very common misleading opposition between predistribution (or *ex-ante* distribution) and redistribution strategies (or *ex-post* distribution).<sup>22</sup> Redistribution involves the classical measures of progressive taxation and social protection:

191

[...] the more common egalitarian strategy that accepts the given distribution of wealth and seeks to override market outcomes through tax and transfer policies designed to attenuate the consequences of concentrated ownership.  
(Bowles, 2012, p. 18)

---

<sup>21</sup> I would like to thank anonymous referees for urging me to clarify this point.

<sup>22</sup> On this point, see more in O’Neill (2020).



In contrast, predistribution implies restructuring the economy as a whole via wealth and capital ownership dispersion to produce a way for markets to implement more egalitarian outcomes. However, this contraposition is misleading. For example, the main reason to raise the upper tax rate (for those belonging to the top 1%) is not to primarily collect revenue (a redistributive policy) but to regulate the labor market, reducing the bargaining power and incentives of top executives to negotiate higher pays (with a clearly predistributive effect. See Piketty, 2014, p. 510; 2016, p. 104). *Third*, to focus on a plurality of distributive proposals combining redistribution with predistribution of both public and private forms of capital (e.g., sovereign wealth funds and a universal capital endowment); forms of workplace democracy (including stakeholding mechanisms, control ownership, and access to the dividends of social ownership); progressive tax schemes, and new forms of welfare state and social security (based on novelty instruments such as universal basic income).

192

I only have sufficient space here to provide a sketch of the pluralistic distributive approach, the main idea of which is to focus on a set of distributive proposals concerning five broad areas: (1) *wealth distribution and shared capital*; (2) *social security*; (3) *progressive taxation*; (4) the *countervailing power of economic decision-making*, and (5) *transnational financial regulations*.<sup>23</sup> These can be considered as the most crucial areas of contemporary capitalistic socioeconomic structures.

First, wealth is the most prominent source of economic inequality and the most important resource of economic and political power, made clear when we investigate the phenomenon of power asymmetry between those who save vast sums of wealth and those who save very little, as well as between those who borrow vast sums and those who borrow

---

<sup>23</sup> For a similar pluralistic view, see Wright (2010, 2019), Atkinson (2015), O'Neill (2021).

little (Bowles, 2012). On the one hand, we can observe that the rate of return on capital is much lower for small savers. On the other hand, wealth inequality also reveals its asymmetrical power in the credit-market structure. Indeed, those who are not sufficiently wealthy are disadvantaged in the credit market simply because they are precluded from engaging in efficient contracts. A proposal for the first phenomenon, according to Atkinson (2015, p. 168), might be that “the government should offer via national savings bonds a guaranteed positive real rate of interest on savings, with a maximum holding per person.” But this is only a partial solution because we should attack the main mechanisms by which the wealthy are able to preserve their position at the top of the distribution: inheritance. Thus, the answer lies in knowing whether wealth and capital should be distributed and shared by means of a universal basic income (Van Parijs, 1995; Van Parijs and Vanderborght, 2017), capital endowment or a “minimal” inheritance for all (Ackerman and Alstott, 1999; Piketty, 2020), or sovereign wealth funds (two examples of this sort of public institution might be the *Alaska Permanent Fund* or the *Norwegian Statens Pensjonsfond Utland*).

193

Second, basic income could also be a proposal for addressing systemic unemployment, social exclusion, and poverty and thus, also an instrument of social security. It is necessary to argue about the nature of basic income, whether it should be universal and unconditional (Van Parijs and Vanderborght, 2017) or whether it should include some kind of conditionality, such as the requirement to provide some forms of social contribution or participation (Atkinson, 2015). The answer to this likely depends on the kind of function and level of distributive ambition that basic income should (and could) perform. Moreover, we should not discard a combination of unconditional and conditional distributive tools. For example, Atkinson combines his conditional “Participation Income” with an unconditional “Child Benefit” which should

be paid for all children (regardless of the family's income) at a substantial but taxable rate as “an effective way of ensuring that all families receive some recognition of their family responsibilities but that more is given per child to those on lower incomes” (Atkinson, 2015, p. 214).<sup>24</sup> Alternatively, or additionally, we might opt for reformulating some forms of social assistance of the classic welfare state.

Third, income and wealth taxation still remains the main distributive tool to reduce economic inequality. The tax system is usually understood as a simply redistributive means but this is misleading. The tax system is not simply a tool to collect revenues but is also a means to regulate capitalism in a way in which the free market might implement a more egalitarian outcome (Piketty, 2016). For example, the main reason to raise the top tax rate (for those who belong to the top 1%) is not to primarily collect revenue but to regulate the labor market, reducing the incentives of top executives negotiating higher pays. Indeed, as Piketty observes:

194

[...] in the 1950s and 1960s, with very high marginal tax rates (around 80%), top executives had little reason to fight for a very large pay (millions of dollars), and also other interested parties were less inclined to accept it, because 80% (at least) of the increase would in any way go directly to the government. (Piketty, 2014, p. 510)

This is a clear example that progressive taxation is also a predistributive means rather than a simple redistribution policy. However, it is critical that the progressive tax structure should be designed in a way to avoid economic disincentives.

---

<sup>24</sup> Although Van Parijs (Van Parijs and Vanderborght, 2017, p. 161-162) sees a certain similarity between the basic income and the *Bolsa Família Program* (see Pinzani and Rêgo, 2013), the latter is a means to test a program and it is less generous than basic income would be. Moreover, *Bolsa Família* shares some characteristics with the Child Benefit proposed by Atkinson. Also, in this case, *Bolsa Família* is a program addressed to only very poor families.

For example, given that taxation on income from labor and on income from capital or wealth have different economic effects in terms of efficiency, we should tax wealth, inheritance, and property more severely than income from labor.<sup>25</sup> Hence, we might impose a step-by-step progressive taxation to increase the average tax rate on the top 1%, wherein marginal tax rates have to rise lower down on the income scale (Atkinson, 2015). Moreover, we should impose a progressive inheritance taxation of all bequests and gifts *inter vivos*, which could have the same step-by-step structure.

Fourth, it also cannot disregard the power exercised by different actors by virtue of their socioeconomic positions and their roles in economic decision-making. The issue of the countervailing power in the dimension of economic decision-making has important distributive effects in reducing inequality. In particular, an important dimension of countervailing power concerns the governance of firms and relationships in the workplace, which Anderson (2017) calls a “private government.” Anderson calls attention to the way in which authority and power is exercised over workers, who, in many cases, are exposed to a high degree of arbitrariness and unaccountability. For instance, the precarious working conditions that Amazon is able to impose, even in fully developed liberal-democratic countries (Anderson, 2017, p. 128-129). Moreover, if we want to seriously take into account the issue of bargaining power in the process of decision-making, all decisions about production cannot be left only to private initiatives. Unfortunately, in public debate, there is a sort of dichotomy which presents only two possible alternatives, free market or a planned economy, as if some sort of middle ground could not exist between them. The actual reality is very different, but it is distorted by the myth of the

---

<sup>25</sup> For more details about optimal tax rates on inheritance, income labor, and top income labor, see, respectively, Piketty and Saez (2013a, 2013b), and Saez and Zucman (2019).

genius entrepreneur who takes all risks by themselves and creates a revolutionary product which is able to innovate and change the entire society forever; an exemplary case is the figure of Steve Jobs and his Apple creations. Opposite to that, as Mazzucato (2013) brilliantly shows in her comprehensive work, state investments in research and development are a necessary first condition to generating private innovation later. Her investigation on the historical development of Apple shows that what many successful entrepreneurs have done – including Steve Jobs – is to integrate state-funded technological developments into breakthrough products. Therefore, the main question is not about government intervention itself but what kind and whose economic interests are protected or favored by the government when it decides, or not, to intervene. Nowadays it seems to be a matter of fact that governments in liberal democracies decide to intervene, or not, to guarantee and favor the economic interests of the top 1% of society.

196

Finally, it is well-known that the actual process of globalization has restricted the set of distributive policies that are politically available in democratic nation states. Although the kinds of constraints imposed by globalization should not be overestimated and liberal democracies still have enough room to implement distributive policies (see Piketty, 2020, p. 1107-1108), it is strictly necessary to improve transnational coordination and accountability and severely regulate the financial global market, even by introducing some form of “global” or “transnational” taxation.

All these five broad areas of “distribution” are linked to the question of government intervention into the market economy. Each concrete proposal within these areas has strong consequences for how we conceive of social cooperation and job participation, individual responsibility and liberty, freedom of private initiative, and property rights. Hence, it requires an accurate normative evaluation of

each single proposal and how it relates to the others; a comprehensive work which I have to postpone to another time.

Last but not least, I would like to offer an example of how we can understand a certain ideal social system from the point of view of a pluralistic distributive approach. In other words, we can disassemble a certain ideal social system into its main elements and analyze them separately. Piketty's participatory socialism (2020) is certainly the most recent proposal to be characterized by a similar pluralistic approach.<sup>26</sup> Even a very limited description of his participatory socialism makes evident its pluralistic distributive imprinting.

First of all, concerning the structural dispersion of capital, Piketty suggests that an annual progressive property tax could represent the main tool for ensuring the real circulation of capital. The advantage of an annual property tax over more conventional forms of property taxes – for example, inheritance taxes – is that “[...] it can adapt much more quickly to changes in wealth and in the ability of each taxpayer to pay. There is no need to wait for Mark Zuckerberg or Jeff Bezos to turn 90 years old and pass their wealth to their heirs in order to collect taxes” (Piketty, 2020, p. 978). Secondly, and in addition to these measures, Piketty sketches two other forms of progressive taxation: an inheritance tax and an income tax. This triptych of progressive taxation – on property, inheritance, and income – mainly aims to finance and put in place a system of capital endowments (see Ackerman and Alstott, 1999) which should be paid to all young adults (say, at the age of 25), with the result of disseminating ownership at the bottom while limiting its concentration at the top (Piketty, 2020, p. 983). The idea is to design a progressive tax structure that does not disincentivize work, innovation, and productivity

197

---

<sup>26</sup> O'Neill (2021) also seems to understand Piketty's participatory socialism as a sort of pluralistic distributive approach. Of course, the same reading may be made for other ideal types of social systems. Here, I do not have the space to take into account proposals other than Piketty's.

while, at the same time, avoiding wealth and income accumulation on the top levels; a sort of step-by-step progressive taxation system that reaches the marginal tax rates of 80% or 90% only for the positions at the very top (Piketty, 2020, p. 985). Third, another fundamental pillar of Piketty's participatory socialism is workplace democracy. His proposal of workplace democracy starts from historical events in Germany and Scandinavia and tries to reinforce the weight of workers' decision-making within larger companies by, for instance, limiting the voices of the biggest shareholders, whose voting rights should be lowered to a third of their contributions in capital (Piketty, 2020, p. 974). Finally, Piketty's participatory socialism encompasses other important elements. For instance, a progressive tax on carbon emissions as a partial response to global warming, a fairer educational system, and a form of social federalism on a global level which should allow for a rewriting of the treaties that regulate financial and commercial exchanges in a way that helps nation states to recover their power to collect taxes and impose distributive policies.

Piketty's proposal combines a plurality of distributive policies, tools, and mechanisms that easily, and not surprisingly, overlap with the five broad areas I associated with a pluralistic distributive approach. I think this may be the right path to pursue; albeit it still requires a great normative and empirical effort to be carried out.

## Conclusion

In this paper, I argued that an excessive economic inequality between the most and least advantaged is incompatible with a democratic commitment to the fair value of political liberties or, in other words, it exposes the least advantaged to the *risk* of material domination. First, I argued that the insulation strategy is an insufficient remedy to material domination, even in the case of its perfect implementation. The only adequate remedy against material domination

is the containment of wealth and income inequalities within a certain range or proportion. Secondly, I argued that we should avoid a committal view about our choice of ideal type of social system. Otherwise, we run the risk of restricting our political imagination and political autonomy. On the contrary, I suggested to associate the normative investigation about the ideal types of social systems with a pluralistic distributive approach to bridge the gap between ideal models and their concrete implementations to different and non-ideal circumstances and thus enlarge our political possibilities and imagination. Finally, I suggested a pluralistic reading of Piketty's participatory socialism.

## Nunzio Ali

Nunzio Ali is a postdoc researcher at the Department of Political Science at the University of Catania, Italy. A former FAPESP postdoc researcher at the Department of Political Science at the University of São Paulo. He has a PhD in Philosophy from Federal University of Santa Catarina (2018).

199

## Bibliography

- ACKERMAN, Bruce; ALSTOTT, Anne. 1999. *The Stakeholder Society*. New Haven: Yale University Press.
- ALÌ, Nunzio. 2022. *How Rich Should the 1% Be? Proportional Justice and Economic Inequality*. Abingdon (UK)/New York: Routledge.
- ALÌ, Nunzio; CARANTI, Luigi. 2021. How much economic inequality is fair in liberal democracies? The approach of proportional justice. *Philosophy and Social Criticism*. v. 47, n. 07, pp. 769-788. DOI: <https://doi.org/10.1177/0191453720987865>.
- ALPEROVITZ, Gar. 2005. *America Beyond Capitalism: Reclaiming Our Wealth, Our Liberty and Our Democracy*. New York: John Wiley & Sons.
- ALVAREDO, Facundo; CHANCEL, Lucas; PIKETTY, Thomas; SAEZ, Emmanuel; ZUCMAN, Gabriel. (ed.). 2018. *World Inequality Report 2018*. Cambridge: Belknap Press.
- ANDERSON, Annelise (ed.). 2000. *Political Money: Deregulating American Politics. Selected Essays on Campaign Finance Reform*. Stanford: Hoover Institution Press.



- ANDERSON, Elizabeth S. 1999. What Is the Point of Equality? *Ethics*, v. 109, n. 2, pp. 287-337. DOI: <https://doi.org/10.1086/233897>.
- ANDERSON, Elizabeth. 2008. How Should Egalitarians Cope with Market Risks? *Theoretical Inquiries in Law*, v. 9, n. 1, pp. 239-270. Disponível em: <https://bit.ly/3f28Ldg>. Acesso em: 19 set. 2022.
- ANDERSON, Elizabeth. 2010. The Fundamental Disagreement between Luck Egalitarians and Relational Egalitarians. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 36, pp. 1-23. DOI: <https://doi.org/10.1080/00455091.2010.10717652>.
- ANDERSON, Elizabeth. 2017. *Private Government: How Employers Rule Our Lives (And Why We Don't Talk About It)*. Princeton: Princeton University Press.
- ATKINSON, Anthony. 2015. *Inequality: What Can Be Done?* Cambridge: Harvard University Press.
- AXELSEN, David. V.; NIELSEN, Lasse. 2015. Sufficiency as Freedom from Duress. *The Journal of Political Philosophy*, v. 23, n. 4, pp. 406-426.
- BARTELS, Larry M. 2008. *Unequal Democracy: The Political Economy of a New Gilded Age*. Princeton: Princeton University Press.
- BOHMAN, James; REHG, William (eds.). 1997. *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*. Cambridge: MIT Press.
- BOWLES, Samuel. 2012. *The New Economics of Inequality and Redistribution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CADWALLADR, Carole. 2017. The Great Brexit Robbery: How Our Democracy Was Hijacked. *The Guardian*, 7 maio. Disponível em: <https://bit.ly/3eVQcXT>. Acesso em: 16 abr. 2022.
- CAGÉ, Julia. 2016. *Saving the Media*. Translated by Arthur Goldhammer. Cambridge: Harvard University Press.
- CAGÉ, Julia. 2020. *The Price of Democracy: How Money Shapes Politics and What to Do About It*. Translated by Patrick Camiller. Cambridge: Harvard University Press.
- CHRISTIANO, Thomas. 2012. Money in Politics. In: ESTLUND, David (ed.). *The Oxford Handbook of Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. pp. 241-257. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195376692.013.0013>
- CHRISTIANO, Thomas. 2010. The Uneasy Relationship between Democracy and Capital. *Social Philosophy and Policy*. v. 27, n. 1, pp. 195-217. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0265052509990082>.
- COHEN, Gerald Allan. 1989. On the Currency of Egalitarian Justice. *Ethics*, v. 99, n. 4, pp. 906-944. DOI: <https://doi.org/10.1086/293126>.
- COHEN, Joshua. 2001. Money, Politics and Political Equality. In: BYRNE, Alex; STALNAKER, Robert; WEDGWOOD, Ralph. (ed.) *Fact and Value: Essays on Ethics and Metaphysics for Judith Jarvis Thomson*.

- Cambridge: MIT Press. pp. 47-80. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1721.1/5446>. Acesso em: 19 set. 2022.
- DWORKIN, Ronald. 2000. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press.
- EDMUNDSON, William. 2017. *John Rawls: Reticent Socialist*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EDMUNDSON, William. 2021. *Socialism for Soloists: Spelling Out the Social Contract*. Cambridge: Polity Press.
- ELLERMAN, David. 2016. *The Democratic Worker-Owned Firm: A New Model for the East and West*. New York: Routledge.
- ELSTER, Jon (ed.). 1998. *Deliberative Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FARRELL, Henry (ed.). 2016. Crooked Timber Seminar on Thomas Piketty's Capital in the Twenty-First Century. *Crooked Timber*, 4 jan. 2016. Disponível em: <https://bit.ly/3dr0zmd>. Acesso em: 16 abr. 2022.
- FORST, Rainer. 2014. *Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics*. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press.
- FRANKFURT, Harry. 2015. *On Inequality*. Princeton: Princeton University Press.
- GILENS, Martin. 2012. *Affluence and Influence: Economic Inequality and Political Power in America*. Princeton: Princeton University Press and Russell Sage Foundation.
- GILENS, Martin; PAGE, Benjamin I. 2017. *Democracy in America? What Has Gone Wrong and What We Can Do About It*. Chicago: University of Chicago Press.
- GOEL, Vindu; WINGFIELD, Nick. 2015. Mark Zuckerberg Vows to Donate 99% of His Facebook Shares for Charity. *The New York Times*, 2 dez. 2015. Disponível em: <https://nyti.ms/3dtJlom>. Acesso em: 16 abr. 2022.
- GRAETZ, Michael J.; SHAPIRO, Ian. 2005. *Death by a Thousand Cuts: The Fight over Taxing Inherited Wealth*. Princeton: Princeton University Press.
- HAHNEL, Robin. 2005. *Economic Justice and Democracy: From Competition to Cooperation*. London: Routledge.
- HASEN, Richard L. 2016. *Plutocrats United: Campaign Money, the Supreme Court, and the Distortion of American Elections*. New Haven & London: Yale University Press.
- JACOBS, Lawrence R.; SHAPIRO, Robert Y. 2000. *Politicians Don't Pander: Political Manipulation and the Loss of Democratic Responsiveness*. Chicago: University of Chicago Press.
- KUHNER, Timothy. 2014. *Capitalism vs. Democracy: Money in Politics and the Free Market Constitution*. California: Stanford Law & Politics.

- MAYER, Jane. 2016. *Dark Money: The Hidden History of the Billionaires behind the Rise of the Radical Right*. New York: Doubleday.
- MAZZUCATO, Mariana. 2013. *The Entrepreneurial State*. London: Anthem Press.
- MCCARTY, Nolan; POOLE, Keith; ROSENTHAL, Howard. 2016. *Polarized America The Dance of Ideology and Unequal Riches*. 2. ed. Cambridge: MIT Press.
- NEUHÄUSER, Christian. 2021. Property-owning democracy, market socialism and workplace democracy. *Review of Social Economy*, v. 79, n. 3, pp. 554-580. DOI: <https://doi.org/10.1080/00346764.2020.1854333>.
- O'NEILL, Martin. 2008. What Should Egalitarians Believe? *Philosophy & Public Affairs*, v. 36, n. 2, pp. 119-156. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2008.00130.x>.
- O'NEILL, Martin. 2020. Power, Predistribution, and Social Justice. *Philosophy*, v. 95, n. 1, pp. 63-91. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0031819119000482>.
- O'NEILL, Martin. 2021. Justice, Power, and Participatory Socialism: on Piketty's Capital and Ideology. *Analyse & Kritik*, v. 43, n. 1, pp. 89-124. DOI: <https://doi.org/10.1515/auk-2021-0006>.
- O'NEILL, Martin; WILLIAMSON, Thad (eds.). 2012. *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- O'NEILL, Martin. 2017. Survey Article: Philosophy and Public Policy after Piketty. *The Journal of Political Philosophy*, v. 25, n. 3, pp. 343-375. DOI: <https://doi.org/10.1111/jopp.12129>.
- ORESQUES, Naomi; CONWAY, Erik M. 2010. *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*. New York: Bloomsbury Press.
- OTSUKA, Michael. 2002. Luck, Insurance, and Equality. *Ethics*, v. 113, n. 1, pp. 40-54. DOI: <https://doi.org/10.1086/341322>.
- PARFIT, Derek. 2000. Equality or Priority? In: CLAYTON, Matthew; WILLIAMS, Andrew (eds.). *The Ideal of Equality*. New York: St. Martin's Press. pp. 81-125.
- PIKETTY, Thomas. 2014. *Capital in The Twenty-First Century*. Translated by Arthur Goldhammer. Cambridge: Harvard University Press.
- PIKETTY, Thomas. 2016. Capital, predistribution and redistribution. In: FARRELL, Henry (ed.). 2016. Crooked Timber Seminar on Thomas Piketty's Capital in the Twenty-First Century. *Crooked Timber*, 4 jan. 2016. pp. 90-107. Disponível em: <https://bit.ly/3dr0zmd>. Acesso em: 16 abr. 2022.

- PIKETTY, Thomas. 2020. *Capital and Ideology*. Translated by Arthur Goldhammer. Cambridge: Harvard University Press.
- PIKETTY, Thomas.; SAEZ, Emmanuel. 2013a. *A Theory of Optimal Inheritance Taxation*. *Econometria*, v. 81, n. 5, pp. 1851-1886.  
DOI: <https://doi.org/10.3982/ECTA10712>.
- PIKETTY, Thomas; SAEZ, Emmanuel. 2013b. Optimal Labor Income Taxation. In: AUERBACH, Allan; CHETTY, Raj; FELDSTEIN, Martin; SAEZ, Emmanuel (eds.). *Handbook of public economics*. v. 5. Holland: Elsevier. pp. 391-474. DOI: <https://doi.org/10.1016/B978-0-444-53759-1.00007-8>.
- PINZANI, Alessandro; RÊGO, Walquiria Leão. 2013. *Vozes do Bolsa-Família: Autonomia, dinheiro e cidadania*. São Paulo: UNESP.
- POST, Robert. 2014. *Citizens Divided: Campaign Finance Reform and the Constitution*. Cambridge: Harvard University Press.
- PRZEWORSKI, Adam. 1990. *The State and the Economy Under Capitalism*. London: Routledge.
- PRZEWORSKI, Adam. 2003. *States and Markets: A Primer in Political Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RAWLS, John. 1971. *A Theory of Justice. Original Edition*. Cambridge: Harvard University Press
- RAWLS, John. 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press.
- RAWLS, John. 2005. *Political Liberalism*. Expanded Edition. New York: Columbia University Press.
- REICH, Robert. 2018. *Just Giving: Why Philanthropy Is Failing Democracy and How It Can Do Better*. Princeton: Princeton University Press.
- ROSENKRANZ, Joshua (ed.). 2000. *If Buckley Fell: A First Amendment Blueprint for Regulating Money in Politics*. New York: Century Foundation Press.
- SAEZ, Emmanuel.; ZUCMAN, Gabriel. 2019. *The Triumph of Injustice: How the Rich Dodge Taxes and How to Make Them Pay*. New York: W. W. Norton & Company.
- SCANLON, Thomas Michael. 2018. *Why Does Inequality Matter?* Oxford: Oxford University Press.
- SCHEFFLER, Samuel. 2015. The Practice of Equality. In: FOURIE, C. et al. (eds.). *Social Equality: On What It Means to Be Equals*. Oxford: Oxford University Press. pp. 21-44. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199331109.003.0002>.
- SCHEMMELE, Christian. 2021. *Justice and Egalitarian Relations*. Oxford: Oxford University Press.

- SCHWEICKAR, David. 1993. *Against Capitalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHAPIRO, Ian. 2003. *The State of Democratic Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- STIGLITZ, Joseph E. 2012. *The Price of Inequality: How Today's Divided Society Endangers Our Future*. New York: W. W. Norton & Company.
- STIGLITZ, Joseph E. 2015. *Rewriting the Rules of the American Economy: An Agenda for Growth and Shared Prosperity*. New York: W. W. Norton & Company.
- THOMAS, Alan. 2017. *Republic of Equals: Predistribution and Property-Owning Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- THOMAS, Alan. 2020. Rawls on Economic Liberty and the Choice of Systems of Social Cooperation. In: MANDLE, Jon; ROBERTS-CADY, Sarah (eds.). *John Rawls: Debating the Major Questions*. Oxford: Oxford University Press. pp. 109-121.
- TOMASI, John. 2012. *Free Market Fairness*. Princeton: Princeton University Press.
- VAN PARIJS, Philippe. 1995. *Real Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism?* Oxford: Oxford University Press.
- VAN PARIJS, Philippe; VANDERBORGHT, Yannick. 2017. *Basic Income: A Radical Proposal for a Free Society and a Sane Economy*. Cambridge: Harvard University Press.
- VON PLATZ, Jeppe. 2020. Democratic Equality and the Justification of Welfare-State Capitalism. *Ethics*, v. 131, n. 1, pp. 4-33. DOI: <https://doi.org/10.1086/709981>.
- WEST, Darrel; LOOMIS, Burdett A. 1998. *The Sound of Money: How Political Interests Get What They Want*. New York: W. W. Norton & Company.
- WINTERS, Jeffrey A. 2011. *Oligarchy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WINTERS, Jeffrey A.; PAGE, Benjamin I. 2009. Oligarchy in the United States? *Perspectives on Politics*, v. 7, n. 4, pp. 731-751. Disponível em: <https://bit.ly/3RVEEqV>. Acesso em: 19 set. 2022.
- WRIGHT, Erik Olin. 2010. *Envisioning Real Utopians*. London: Verso.
- WRIGHT, Erik Olin. 2019. *How to Be an Anticapitalist in the Twenty-first Century*. London: Verso.
- YOUNG, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.



# LAICIDADE COMO NÃO DOMINAÇÃO

Sebastián Rudas

*Professor do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.*

*Uberlândia, MG, Brasil. E-mail: sebrudas@gmail.com*

*Orcid: 0000-0003-4263-5584*

<http://dx.doi.org/10.1590/0102-205234/117>

## Introdução

As lideranças políticas da América Latina afirmam estar comprometidas em respeitar o Estado laico, com exceção daquelas que rejeitam explicitamente os valores democráticos. Esse consenso reflete o compromisso político registrado na maioria das constituições democráticas da região: implícita ou explicitamente, a maioria das constituições preveem a laicidade estatal. Podemos, portanto, afirmar que a laicidade é um valor político presente na arquitetura dos Estados democráticos da região.

Mas como entender esse valor? Qual é o propósito quando um povo decide estabelecer em sua constituição as regras de um Estado democrático e laico? Um dos objetivos deste artigo é apresentar duas formas de responder a essas perguntas. A primeira delas, bastante comum, afirma que a laicidade respeita o pluralismo presente nas sociedades democráticas contemporâneas, protegendo, assim, a liberdade religiosa. A segunda resposta diz que o propósito da laicidade é o de evitar que agentes religiosos participem, tanto como vítimas quanto como perpetuadores, das relações de dominação. Não acredito que essa segunda resposta seja muito menos comum do que a primeira pois, como mostro mais adiante,

agentes políticos a utilizam, embora implicitamente, nas suas mobilizações sociais. Sendo assim, o segundo objetivo deste artigo é mostrar a relevância da laicidade como não dominação no contexto latino-americano. Esse segundo objetivo é simultaneamente descritivo e normativo. Descritivo, porque identifica com precisão o modo como movimentos sociais se apropriam do termo “laicidade”. Normativo, porque mostra que a definição de “laicidade” nos termos da não dominação, consegue identificar o problema prático que os usuários do conceito desejam resolver. A laicidade como não dominação seria, portanto, o conceito normativo adequado para analisar criticamente a realidade social.<sup>1</sup>

O artigo está construído da seguinte forma. Na seção 1, apresento a primeira concepção de “laicidade”, denominada liberal pluralista, enfatizando sua preocupação em lidar com os desafios que o pluralismo de doutrinas morais apresenta para a estabilidade democrática. Mostrarei que a laicidade faz parte da estrutura institucional destinada a garantir estabilidade democrática em sociedades preocupadas por assegurar direitos equitativos, independentemente das doutrinas morais de cada integrante da sociedade. Na seção 2 apresento o conceito de laicidade como não dominação. Defendo que sua principal preocupação é garantir que atores religiosos não sejam veículos de dominação social ou política. Por esse motivo, reconhecer que o pluralismo pode ser um fator desestabilizador da democracia acaba ficando em segundo plano. Por fim, a seção 3 aborda a laicidade como não dominação na prática. Para isso, utilizo dois casos: o da mobilização pela descriminalização do aborto e o do movimento a favor da garantia da liberdade religiosa, encabeçado pelas minorias religiosas.

---

<sup>1</sup> Inspirada no valor da não dominação de Philip Pettit, Cécile Laborde (2008) defendeu uma versão republicana – e crítica – da laicidade francesa. Embora não diretamente, a laicidade como não dominação é uma tentativa de dar continuidade à interpretação sobre a laicidade em termos republicanos.

## Laicidade 1: liberal pluralista

Além de enfatizar os valores da tradição liberal do pensamento político, essa versão da laicidade explicita a importância de se levar a sério o pluralismo das democracias atuais. Nos termos de Jocelyn Maclure e Charles Taylor (2011), o propósito da laicidade liberal pluralista consiste em contribuir com a regulação dos conflitos éticos e políticos próprios da “diversidade moral e religiosa das sociedades contemporâneas” (p. 41). O qualificativo “liberal” significa que as medidas de separação entre Estado e Igreja não devem ser motivadas por intenções contrárias às liberdades individuais próprias da tradição liberal. Em particular, isso quer dizer que a liberdade religiosa deverá ser adequadamente protegida.

O qualificativo “pluralista” significa que há reconhecimento do fato de que as sociedades contemporâneas não são homogêneas. O surgimento da laicidade liberal pode ser atribuído ao fato de que a relação entre liberalismo político e a preservação do pluralismo não é feliz. Apesar da centralidade do legado de John Locke sobre a tolerância e de John Stuart Mill sobre a importância dos “experimentos de vida”, a implementação de valores liberais nas democracias modernas falhou repetidamente ao tentar oferecer a adequada proteção ao pluralismo. Na maioria dos Estados das Américas, por exemplo, a introdução de ideias liberais implicou na aceitação de valores políticos de liberdade religiosa e de tolerância. No entanto, isso não impediu a propagação da ideia de que seria importante considerar uma única religião para que fosse consolidada a unidade nacional – como acontece na América Latina, com o catolicismo, e na América Anglo-Saxã, com o protestantismo não denominacional. Com efeito, uma das maiores preocupações de Charles Taylor (2011, 2016), um dos mais influentes teóricos do conceito de laicidade, é a de redefini-lo, ou de atualizá-lo, para que fosse readequado à realidade das democracias do século XXI.



A defesa liberal *pluralista* da laicidade ganhou importância nas últimas décadas como estratégia para corrigir a precária forma como os Estados, ditos liberais e democráticos, lidaram com a diversidade. Para os teóricos e teóricas da laicidade, é fundamental assumir definitivamente que as sociedades democráticas ocidentais não compartilham uma ética ou uma identidade cristã. A laicidade liberal pluralista é defendida com veemência por teóricos e teóricas residentes em países que, nas últimas décadas, receberam muitos imigrantes não cristãos. Seu propósito, repito, é extinguir o pressuposto de que as sociedades ocidentais “são cristãs”.<sup>2</sup>

A defesa da laicidade se torna ainda mais importante quando consideramos as demandas das minorias religiosas não cristãs que incluem exceções às leis vigentes. Por exemplo, exceção às normas de segurança que requerem o uso de capacete no corpo de bombeiros, realizado por sikhs na Inglaterra e no Canadá; ou reestruturações do espaço físico para garantir a prática religiosa igualitária, como a inclusão de templos não cristãos em prisões, hospitais ou aeroportos. A laicidade liberal pluralista defende que é necessário que algumas práticas, costumes, leis e normas aparentemente neutras sejam flexibilizadas, desde que isso não interfira exageradamente nas práticas da maioria cultural e religiosa, garantindo, assim, que minorias religiosas consigam também praticar sua religião, da mesma forma que a maioria faz.

Para a fundamentação filosófica da concepção liberal pluralista da laicidade, *O Liberalismo Político* de John Rawls é de grande influência. Duas de suas ideias são especialmente importantes: a do *consenso sobreposto* e a da *razão pública* (Rawls, 2005). Não é o propósito deste artigo defender uma interpretação particular dessas ideias, mas é preciso mencionar como elas são integradas à visão liberal pluralista

---

<sup>2</sup> Para exemplos da normalização do pressuposto cristão na base da sociedade, cf. Nussbaum (2009, p. 218).

de laicidade. No seu texto sobre os “modos da laicidade”, Taylor (1998) considera que a ideia de consenso sobreposto é fundamental para redefinir o nosso conceito de laicidade em termos relevantes para as condições atuais das democracias. Frente à impossibilidade de identificar tanto uma ética religiosa *comum*, ou seja, uma versão não denominacional do cristianismo, quanto uma ética *independente* de todas as éticas particulares que os integrantes de determinada sociedade podem afirmar, Taylor afirma que devemos procurar uma ética que possa ser afirmada por cada uma das éticas particulares, sem que ela mesma seja uma ética *comum* ou *independente*. A ideia de consenso sobreposto, diz Taylor, faz exatamente isso: nas sociedades contemporâneas seria possível identificar um conjunto de valores políticos que todos os integrantes de uma sociedade democrática poderiam afirmar, cada um pelos seus próprios meios. Para Taylor, essa é a proposta da “laicidade como consenso sobreposto” que, em anos recentes, descreve como “laicidade liberal pluralista” (Maclure e Taylor, 2011, p. 34).

209

A ideia do consenso sobreposto pode mostrar que sociedades democráticas, apesar da sua diversidade, podem estar unificadas. A ideia da razão pública, por sua vez, permite mostrar que é possível justificar o uso do poder político em contextos de profundos desacordos acerca do bem e da justiça. Nessas circunstâncias, é impossível esperar que o uso de uma doutrina moral – em particular uma doutrina religiosa – seja utilizada de forma legítima para justificar o uso do poder coercitivo do Estado em assuntos de justiça básica ou de fundamentos constitucionais. Essa impossibilidade restringe os tipos de *razões* que podem justificar esse uso de poder político. Assim, a deliberação política sobre assuntos de justiça básica e de fundamentos constitucionais, quando realizada por oficiais públicos, deve ser conduzida a partir da observação desse dever de restrição. Em outras palavras, em sociedades plurais, é normal que existam desacordos profundos sobre a melhor

forma de utilizar o poder político e, uma vez que todos os cidadãos e cidadãs reconhecem esse fato – diz a proposta liberal pluralista –, é necessário haver uma disposição cívica que delibere em termos que todos e todas possam aceitar.

Em resumo, a versão liberal pluralista da laicidade está fortemente relacionada ao reconhecimento de que o pluralismo caracteriza as sociedades democráticas contemporâneas, combatendo o posicionamento associado a um passado problemático que, por diversos motivos, negou a existência desse pluralismo. Nesse sentido, o liberalismo político – particularmente, mas não exclusivamente, o de Rawls – é relevante, pois oferece um aparato conceitual e normativo que define, com bastante precisão, os contornos do Estado laico em uma democracia contemporânea marcada pelo profundo pluralismo moral e religioso. Como mencionado acima, a importância dessa definição de laicidade se vincula a fenômenos de diversificação da sociedade. Ela é, portanto, uma resposta para um problema prático específico, e seria um erro pensar que esse problema é universal e, conseqüentemente, que a laicidade pluralista é igualmente relevante para todo o mundo – como sugerem os autores da *Declaración Universal de la Laicidad* (Baubérot, Blancarte e Milot, 2007) e o próprio Taylor (2016).

210

O restante do artigo está dedicado a articular a laicidade como não dominação. Trata-se de uma definição que, sem ignorá-lo, não toma como ponto de partida responder ao problema prático do fato do pluralismo. No continente americano, a laicidade liberal pluralista parece adequada para países como Canadá ou Estados Unidos. Entretanto, a laicidade como não dominação, acredito, seria mais adequada para o Brasil e demais países latino-americanos.

## Laicidade 2: não dominação

Na América Latina não é comum que a laicidade do Estado seja invocada para mostrar que é possível integrar

minorias imigrantes provenientes de países culturalmente diversos. Isso se deve, fundamentalmente, ao baixo fluxo migratório para a região. No entanto, é interessante ressaltar que as pesquisas sobre a laicidade também enfatizam o fenômeno do pluralismo. No campo religioso, a diversificação das sociedades latino-americanas fica evidente ao se constatar o crescimento de igrejas evangélicas e protestantes, e o relativo declínio da Igreja Católica. Mas, também, quando percebemos uma maior visibilidade de religiões minoritárias – destacando-se as de matriz africana ou indígena – e de visões de mundo que questionam ou rejeitam uma perspectiva religiosa mais conservadora. Nessa última categoria, entram, por exemplo, as visões de mundo promovidas pelo feminismo e pelo movimento que defende os direitos das pessoas LGBTQIA+.

Caracterizar a laicidade nos termos da não dominação tem como propósito destacar uma diferença importante entre os tipos de conflitos gerados pelo pluralismo nos países da América Anglo-Saxã e nos da América Latina. Nessa segunda região, o tipo de problema prático que a laicidade é chamada a resolver tem a ver com o excesso de poder – seja ele político, econômico ou social – de algumas organizações religiosas. Uma revisão da literatura antropológica, sociológica, ou filosófica sobre a laicidade na América Latina rapidamente sugere que existe uma grande preocupação das associações religiosas e políticas pelas relações de poder e pelas formas em que elas podem afetar a institucionalidade democrática (Diniz, 2013; Lemaitre Ripoll, 2013; Mariano, 2011; Montero e Sales, 2020; Montero, Silva e Sales, 2018; Rudas, 2022, 2021; Vaggione, 2013; Vaggione e Machado, 2020). Quando a laicidade é invocada em debates sobre a descriminalização do aborto, ou sobre o casamento de pessoas do mesmo sexo, por exemplo, determinadas instituições religiosas que participam desses debates públicos possuem um status que lhes permite participar da resolução dessas controvérsias em condições

não igualitárias. Como veremos na sequência, essa desigualdade pode constituir o tipo de dominação que a segunda interpretação de laicidade pode resolver.

O elemento distintivo da laicidade 2 é a ênfase na ideia de não dominação. É importante esclarecer o significado do conceito de “não dominação” e qual sua relação com a religião. Esse conceito costuma ser utilizado na teoria política do republicanismo contemporâneo e, normalmente, compreende duas características principais. A primeira delas é a não vulnerabilidade a exercícios arbitrários do poder, sendo caracterizado como “exercício arbitrário do poder” aquele que está livre de prestar contas para alguém, dependendo somente da vontade de quem detenha o poder (Pettit, 2012, p. 58). A segunda é a liberdade de poder participar plenamente da sociedade, sem medo ou com atitudes de deferência frente a outras pessoas. Essa segunda característica diz respeito à participação igualitária de todos na sociedade, ou seja, sem dominação nas relações interpessoais, sem normas que exijam comportamentos de subordinação ou de inferioridade por parte de alguns (Pettit, 2012).

212

A dominação nas relações de poder pode acontecer em diversas áreas da vida, porém, para este artigo, interessa-nos aquela relacionada à religião. Para meus propósitos, considerarei situações em que o poder é exercido de forma arbitrária por grupos religiosos (ou contra deles). Também são relevantes as relações em que o medo ou a deferência estão presentes, se atores religiosos estão envolvidos. Assim, a laicidade como não dominação serve para avaliar relações em que: (1) pelo menos um dos agentes da interação é um agente religioso – indivíduos ou instituições –, e (2) uma das partes ostenta poder arbitrário ou se situa em posição de superioridade.

Seria possível argumentar que a laicidade liberal pluralista é um conceito mais interessante para avaliar as sociedades democráticas atuais, pois o pluralismo presente nelas não é, evidentemente, um pluralismo exclusivamente religioso.

Então, por que a laicidade como não dominação outorga tratamento preferencial à religião? Para respondermos a essa pergunta, devemos considerar um componente contextual e o outro filosófico. De acordo com o primeiro, é importante identificar o tipo de problemas que as sociedades interessadas em instituir um Estado laico querem resolver. Em ocasiões, como nos casos quando a laicidade liberal pluralista prevaleceu, o problema imediato a ser resolvido é a instabilidade que o pluralismo pode trazer à democracia. Em outras, o problema imediato a ser resolvido é o tipo de poder político ostentado por alguma instituição religiosa. Nas origens das repúblicas na América Latina, por exemplo, foi comum que a separação entre Estado e Igreja Católica fosse concebida como um mecanismo limitador do poder político religioso, sujeitando-o, assim, ao poder das instituições republicanas.

O componente filosófico diz respeito a uma característica da religião: a saber, que ela é um conjunto de práticas e crenças com importância fundamental na vida das pessoas. As crenças e práticas religiosas não são simples preferências; dificilmente são negociadas, pois é frequente que tenham um vínculo próximo com concepções de integridade pessoal. Para muitas pessoas, a fidelidade às próprias convicções de consciência é um dos interesses mais importantes da vida (Maclure e Taylor, 2011). Com a provável exceção das sociedades com alto grau de secularização social, no sentido definido por Taylor (2007) em *A Secular Age*, historicamente, as doutrinas religiosas têm sido as principais responsáveis por preencher de conteúdo essas convicções. De forma evocativa, Martha Nussbaum se apropria das ideias de Roger Williams, para quem obrigar as pessoas a atuarem contra as crenças religiosas é uma forma de violência muito grave, um “estupro da alma” (Nussbaum, 2008, p. 1633). Essa característica própria – mas não exclusiva – da religião explica a ênfase à religião que a definição de laicidade como não dominação dá. Até mesmo porque assuntos de religião são propensos

a gerar conflito, haja vista que neles as pessoas projetam seus maiores valores, e cuja defesa pode motivar inclusive o uso da violência. A laicidade como não dominação é, portanto, importante para se entender os contextos em que existem conflitos religiosos, ou seja, conflitos nos quais grupos religiosos participam. Em conflitos desse tipo, é bastante provável que ocorram relações de dominação e que grupos religiosos sejam partícipes delas. Assim, a função da laicidade como não dominação é prevenir esse tipo de relação de dominação, que pode surgir devido a tensões religiosas.

As relações de dominação podem acontecer de duas formas. Ou um grupo de cidadãos domina outro grupo de cidadãos, caracterizando uma dominação horizontal – às vezes chamada de “*dominium*” (Pettit, 1997, p. 31) –, ou o Estado é quem domina um grupo de cidadãos e cidadãs. Esse último se trata de dominação vertical – ou “*imperium*”, na terminologia utilizada por Pettit (1997, p. 31).<sup>3</sup> Na dominação horizontal, o conflito e a dominação religiosos se relacionam da seguinte forma: o conflito religioso pode ser entendido como aquele em que se criam e se fortalecem identidades sociais, vinculadas a uma religião, que pretendem estabelecer relações de subordinação e de superioridade. Por exemplo, na Índia, existe o supremacismo hindu, que subordina indianos que professam o Islã, ou mesmo tenta exterminá-lo.<sup>4</sup> No Brasil, um conflito religioso particularmente saliente surge da inferiorização das religiões afro-brasileiras por grupos associados à Igreja Católica ou às igrejas evangélicas. Já na dominação vertical, a relação entre o conflito e a dominação religiosos acontece pela participação estatal, que favorece apenas um dos lados, ou seja,

214

---

<sup>3</sup> Para outra interpretação sobre a distinção entre “vertical” e “horizontal”, em análises de justiça social, cf. McKinnon (2013).

<sup>4</sup> Para uma análise filosoficamente informada acerca dos desafios e conflitos da laicidade na Índia, em particular sobre os conflitos étnico-religiosos entre hindus e muçulmanos, cf. Chandhoke (2019).

uma religião. Logo, a participação do Estado pode caracterizar uma forma de dominação, caso ele se aproxime de atores religiosos específicos e expresse um discurso que tente subordinar algum grupo social por causa de suas crenças.

Entendida desse modo, a dominação vertical ajuda a compreender e a resolver os debates sobre o estabelecimento religioso simbólico, isto é, a exibição de símbolos religiosos por parte de autoridades ou instituições do Estado (Lægaard, 2017). O termo “simbólico” indica que não há componente coercitivo na exibição dos símbolos religiosos, ou seja, o dinheiro público, coletado de forma coercitiva, não é utilizado na exibição dos símbolos, pois o custo de fazer tal exibição é realmente mínimo. Em contextos de conflito religioso, se o Estado exhibe símbolos representativos de um grupo que tem como propósito subordinar – ou, no extremo, exterminar – outro, ele está expressando sua simpatia pelos objetivos desse determinado grupo envolvido no conflito. A relação de dominação vertical acontece, inclusive, quando não há poder coercitivo estatal. Logo, em contextos sem conflito religioso, não há relação entre o estabelecimento religioso e a dominação.

Outra maneira pela qual a laicidade como não dominação nos ajuda a enxergar as potenciais injustiças presentes no estabelecimento religioso simbólico é a partir do questionamento da politização das identidades religiosas (Laborde e Lægaard, 2019). A decisão de colocar crucifixos nas escolas públicas, por exemplo, seria uma forma não coercitiva de estabelecimento religioso. Por ser não coercitiva, talvez seja possível defender essa permissibilidade, talvez após alguma consulta popular ou legislativa. Para avaliar essa decisão, a laicidade como não dominação requer uma análise contextual dos motivos pelos quais alguém considerou uma boa ideia colocar crucifixos nas escolas públicas e é provável que haja vários argumentos válidos para essa exibição. No entanto, a pergunta fundamental que



deve ser feita para definir a permissibilidade dessa medida é como ela se relaciona com a criação – ou consolidação – de identidades que dividem as sociedades entre *nós e eles*. Se o intuito é identificar a população a uma identidade cristã – “*nós somos uma nação cristã*” –, então, a decisão não pode ser legítima, pois tenta estabelecer uma hierarquia entre as pessoas que “pertenceriam” realmente à nação e as pessoas que “não pertenceriam”. Se, pelo contrário, a exibição de símbolo religioso não tem propósitos politizados, então, da perspectiva da laicidade como não dominação, não haveria problema. Os Estados podem participar de comemorações religiosas para reconhecer a importância que determinada religião tem na vida dos seus cidadãos e cidadãs. No entanto, por ser a religião um assunto sensível e potencialmente divisor, é extremamente importante que essas participações sejam desenhadas de forma tal que demonstrem o propósito sincero de honrar a religiosidade das pessoas sem com isso desrespeitar as sensibilidades de outros grupos. E, para cumprir essa função, é fundamental que o Estado trate com igual consideração toda a população, escutando suas demandas e tomando decisões só após considerar a opinião dela sobre a razoabilidade do envolvimento estatal com alguma religião. Enfim, as sensibilidades religiosas podem estar na base de conflitos e da divisão social, e a participação estatal nesses eventos pode acabar aprofundando o problema. Mas, vale lembrar, não há nada intrínseco nas religiões que transforme *qualquer* participação do tipo em geradora de conflitos.

Portanto, a laicidade como não dominação permite dar uma resposta não ambígua à questão do estabelecimento religioso simbólico– e, por analogia, ao estabelecimento religioso não simbólico. Se ele intensifica relações de dominação, então não é permissível. Caso contrário, é permissível. Em países com um histórico violento de conflito religioso – por exemplo Índia, Irlanda e Israel –, é fácil esperar que

o estabelecimento religioso simbólico intensifique relações de dominação. Já em Madagascar ou no Senegal, de acordo com Laborde (2017), o estabelecimento religioso simbólico não intensificaria ou criaria relações de dominação.

Tanto o passado quanto o presente da sociedade brasileira são permeados pela intolerância religiosa, principalmente às religiões afro-brasileiras e indígenas. Sendo assim, o país se assemelha aos casos da Índia, Israel e Irlanda. Atores religiosos participam em relações de dominação – como perpetuadores e como vítimas – e, por esse motivo, corresponde à laicidade do Estado encontrar arranjos institucionais que transformem essas relações em relações cívicas e igualitárias. Em certas ocasiões, seria necessário excluir a religião das instituições políticas – talvez seja sensato não permitir o uso de figuras religiosas em campanhas presidenciais.<sup>5</sup> Em outros casos, seria preciso incluí-la, por exemplo, quando se deseja contribuir para a diversidade religiosa por meio de imagens promocionais oficiais do Estado brasileiro.

217

Na seção 2, mencionei que um dos elementos característicos da laicidade é a ênfase que ela dá ao pluralismo. Contudo, também antecipei que, para a laicidade como não dominação, esse não é um elemento tão proeminente. Então, isso significa que o pluralismo não é relevante para a laicidade como não dominação? Não. Em sociedades democráticas multiculturais, ainda é necessário resolver os seus típicos desacordos e, para isso, é aconselhável estabelecer mecanismos, como o da razão pública. É importante salientar que o ideal regulador das deliberações públicas da razão pública estabelece pautas para solucionar adequadamente os desacordos razoáveis, isto é, os desacordos em que cidadãos bem-intencionados e com vocação democrática estejam num contexto social de liberdade de pensamento. Pelo contrário, a laicidade como não dominação se

---

<sup>5</sup> Para uma análise mais desenvolvida deste assunto, cf. Rudas (2019).

concentra em outro tipo de fenômeno social: as desigualdades de poder dos agentes que, eventualmente, participam das discussões. Como mecanismo para corrigir essas desigualdades, que são entendidas aqui como condizentes às relações de dominação, diversos arranjos institucionais podem ser propostos. Um exemplo particularmente interessante de estratégia para reduzir o poder da Igreja Católica, durante as transições de governo para a República em muitos países da América Latina, foi o anticlericalismo, entendido como um conjunto de arranjos institucionais com a nítida finalidade de reduzir o poder político das associações religiosas e de garantir a igualdade.<sup>6</sup>

Outra forma de estabelecer o contraste entre as duas versões da laicidade apresentadas consiste na distinção entre “pluralismo razoável” e “pluralismo irrazoável”. O primeiro pode ser atribuído à ênfase da laicidade liberal pluralista que procura, nas virtudes cívicas e epistêmicas dos cidadãos, a solução dos desacordos sobre como governar o destino da sociedade. O segundo, importante para a laicidade como não dominação, concentra-se em questionar as instituições e os valores próprios das democracias constitucionais. Logo, trata-se do objetivo de subordinar as associações antidemocráticas à autoridade da soberania estatal.

Na próxima seção, que ilustrará a laicidade como não dominação na prática, essa distinção será abordada com maior profundidade.

## **Laicidade como não dominação na prática**

O movimento a favor da descriminalização do aborto e movimentos vinculados com igrejas protestantes-evangélicas são dois tipos de atores nas sociedades latino-americanas que utilizam o termo “laicidade” para defender suas mobilizações

---

<sup>6</sup> Para uma maior articulação histórica e conceitual, cf. Lemaitre Ripoll (2010), Rivera (2016; 2013).

políticas. O primeiro utiliza a laicidade como não dominação de forma clara, pois denuncia o poder político excessivo de grupos religiosos para determinar os direitos da população, sobretudo em assuntos de direitos sexuais e reprodutivos. Assim, ao defender a laicidade, percebe-se que esse movimento tem como propósito a não dominação, ou seja, evitar que grupos religiosos muito influentes nas tomadas de decisão políticas continuem impedindo a descriminalização do aborto, além de outras medidas relacionadas aos com direitos reprodutivos e sexuais. No caso das associações protestantes-evangélicas, a apropriação da laicidade é distinta. Às vezes, utilizam-na para defender uma condição de equidade com a Igreja Católica, historicamente privilegiada na América Latina. Outras vezes, o uso do termo e do discurso sobre liberdade religiosa e de expressão visa justificar atos hostis cometidos por elas mesmas a minorias religiosas, particularmente as de matriz africana ou indígena. Consequentemente, a laicidade como não dominação permite que visualizemos o modo pelo qual a defesa da laicidade e da liberdade religiosa é injusta. Nesses casos, vemos que o compromisso com a não dominação da laicidade requer uma maior separação institucional entre Estado e igrejas.

219

### *Laicidade e não dominação: aborto*

A concepção de laicidade, aqui definida, serve para melhor compreendermos a relação entre a polêmica descriminalização do aborto e o Estado laico. Por um lado, e de acordo com a laicidade liberal pluralista, essa polêmica deveria ser entendida nos termos propostos pelas teorias da razão pública e pelas concepções deliberativas da democracia. O respeito ao Estado laico se daria, então, pela utilização de razões públicas para justificar determinada legislação. Por outro, e, agora, de acordo com a laicidade como não dominação, a polêmica seria, na realidade, um *conflito* em que um dos elementos fundamentais na arquitetura do

Estado laico – a separação entre Estado e Igreja – é questionado. Uma premissa central do movimento que promove a descriminalização do aborto é a forte convicção de que o adversário a ser derrotado é um grupo religioso econômica, social e politicamente poderoso. Parte do poder desse adversário está no fato de que ele pode desempenhar uma função determinante impedindo que a lei permita ações contrárias à sua visão moral (e religiosa) do mundo. A laicidade como não dominação permite enxergar que o exercício desse poder é uma ameaça à laicidade inclusive nos casos em que a linguagem utilizada para defender sua oposição à descriminalização está apresentada numa linguagem estritamente não religiosa. Ou seja, quando, em aparência pelo menos, respeita-se a laicidade liberal pluralista.

220

Como mencionado, a laicidade liberal pluralista considera seriamente um pluralismo ineludível nas democracias contemporâneas. Na prática política, uma forma de assim considerar o pluralismo é reconhecer as dificuldades para estabelecer consensos que o pluralismo traz. Considerando que não é razoável esperar consensos sobre as concepções do bem – e, portanto, sobre qualquer religião –, a laicidade liberal pluralista simpatiza com propostas teóricas que fazem ênfase na importância de reconhecer os desacordos e o pluralismo no momento de deliberar sobre como usar o poder político do estado. Em particular, para a laicidade liberal pluralista, é importante ressaltar que tentativas de justificar uma determinada lei, a partir das razões de uma certa doutrina religiosa, não podem ser aceitáveis numa democracia, pois nelas não se é possível que todas as pessoas aceitem a verdade *dessas* razões. Cumprir com os requisitos do Estado laico é deliberar a partir de razões que todos e todas podem aceitar.

Um dos exemplos mais utilizados para ilustrar um desacordo razoável é a controvérsia sobre a descriminalização do aborto para casos distintos ao risco de morte da mãe, à incompatibilidade da vida para fora do útero, e ao estupro,

ou seja, para casos além daqueles em que a criminalização seria extremamente cruel, injusta e praticamente impossível de ser razoavelmente justificada (Gutmann e Thompson, 2004).<sup>7</sup> Nesses outros casos, a teoria da democracia deliberativa propõe uma disposição para discutir e realizar compromissos (Gutmann e Thompson, 1996; Macedo, 1990). Ou seja, uma disposição para que ambas as partes aceitem uma decisão não ideal, desde que pela sua própria perspectiva. De sua parte, a teoria rawlsiana da razão pública propõe que cidadãos e cidadãs tenham desenvolvido virtudes cívicas – tanto epistêmicas quanto morais – suficientemente fortes para que essa discussão seja conduzida por valores políticos, isto é, valores não sectários, que podem ser aceitos por todos e todas as integrantes da sociedade. Ambas as alternativas são adotadas pela laicidade liberal pluralista. O importante é que esse assunto, tão sensível para algumas associações religiosas, seja resolvido a partir de mecanismos de tomada de decisão respeitosos ao pluralismo existente.

221

No caso da discussão sobre a descriminalização do aborto é possível se perguntar qual é a função das razões religiosas – e, de forma mais geral, das crenças religiosas – na forma como a controvérsia deve ser resolvida numa democracia. Trata-se de uma pergunta legítima e importante. No entanto, ela não necessariamente questiona como devemos respeitar a laicidade do Estado quando uma sociedade discute sobre a permissibilidade do aborto na sua legislação. O raciocínio para concluir que razões religiosas devem ser evitadas na justificação do poder coercitivo do estado (sobretudo em assuntos de justiça básica) está baseado na incontornável realidade do desacordo razoável em questões sobre a justiça e o bem. O espírito do projeto de um liberalismo político consiste em defender a necessidade de desenvolver virtudes epistêmicas

---

<sup>7</sup> A visão que defende a criminalização total do aborto, no meu conhecimento, não poderia ser razoavelmente defendida.

na deliberação política, a fim de reconhecer os casos de desacordo razoável e adotar uma atitude epistêmica conforme a situação, isto é, a disposição a aceitar e realizar compromissos (Peter, 2020). As perspectivas da razão pública e da democracia deliberativa nos oferecem teorias sobre como uma sociedade democrática pode tentar resolver assuntos nos quais existem desacordos profundos e razoáveis. Para a laicidade liberal pluralista, respeitar o estado laico na controvérsia sobre o aborto consiste em que as partes reconheçam que esse assunto é um dos quais pode haver desacordos razoáveis e, portanto, pratiquem as virtudes cívicas para uma tomada de decisão cívica e respeitosa do pluralismo.

222 As discussões sobre a descriminalização do aborto, pela perspectiva da laicidade como não dominação, são radicalmente distintas. Em particular, ela serve para esclarecer por que a caracterização da controvérsia sobre a descriminalização do aborto que a laicidade liberal pluralista faz é infeliz. A laicidade como não dominação ajuda a entender que o respeito ao Estado laico, na forma como uma sociedade democrática resolve a questão da descriminalização do aborto, nem sempre consiste em determinar com precisão quais são as razões válidas nesse tipo de disputa política. A necessidade de defender o Estado laico nesse tipo de controvérsias não é pela urgência de encontrar saídas aos desacordos razoáveis, embora trate-se de um caso em que pode haver tais desacordos. A ênfase na não dominação objetiva ressaltar que uma das partes do *conflito* não aceita os termos da separação entre Estado e Igreja e, portanto, não está em condições de defender sua visão em termos que possam ser descritos como “razoáveis”. É comum que o movimento a favor da descriminalização do aborto apele à defesa da laicidade, porque interpreta algumas organizações religiosas como suas principais rivais. Como mostrado pela jurista Julieta Lemaitre Ripoll (2010), essa rivalidade não é, no entanto, uma rivalidade democrática, pois essas

organizações não aceitam um elemento fundamental da arquitetura do Estado democrático, a saber, que todas as associações civis estão sujeitas à sua autoridade.

Dentre as duas interpretações da laicidade analisadas neste artigo, a laicidade como não dominação parece se aproximar mais à forma com a qual os movimentos sociais defendem a descriminalização, tanto na sua mobilização política quanto no próprio valor político da laicidade. Essa laicidade é mais próxima do problema que surge nas democracias latino-americanas, mostrando assim que o diagnóstico das propostas da democracia deliberativa é inadequado. Embora seja verdade que o movimento contra a descriminalização é internamente diverso, e que existem pessoas que genuína e honestamente defendem sua visão desde uma perspectiva não religiosa, é um fato que organizações religiosas contam com recursos econômicos, políticos e sociais que lhes permitem obstruir iniciativas sobre direitos sexuais e reprodutivos. A laicidade como não dominação tem como propósito estimular que esse tipo de debate aconteça de forma cívica e democrática, o que requer a garantia de igualdade no acesso ao poder de entrada nas discussões políticas e na *agenda setting*. A laicidade liberal pluralista pressupõe que essas condições já estão garantidas e propõe regras democráticas para a deliberação e tomada de decisão legítimas. A laicidade como não dominação parte de um pressuposto radicalmente distinto: entre os participantes interessados em incidir sobre a descriminalização do aborto, estão atores religiosos poderosos, decididos a defender que sua doutrina seja considerada no conteúdo da legislação. Em outras palavras, existem grupos religiosos suficientemente poderosos que não aceitam que sua religião não seja reconhecida como a base fundamental da moralidade compartilhada da sociedade.

Quando afirmamos que a descriminalização do aborto é um conflito no qual a laicidade do Estado pode ser



comprometida, em realidade, o que se quer comunicar é que há atores, nesse conflito, com a capacidade de transformar o Estado em um *gatekeeper* de uma moralidade religiosa específica. Essa capacidade é uma forma de poder de dominação, porque a legislação, no que diz respeito ao aborto, depende em grande medida das opiniões de autoridades religiosas sobre essa prática. Independentemente de ser ou não justa, a legislação sobre o aborto e outros direitos reprodutivos está condicionada ao apoio dessas autoridades, ou seja, a uma relação de dominação na qual um dos atores é um agente religioso.

### *Dominação, minorias religiosas e o direito a discriminar*

Nas sociedades democráticas, diversificadas religiosa e culturalmente pelas migrações das últimas décadas, a laicidade também é reivindicada como uma forma de garantir a justa integração das minorias religiosas. Nesses contextos, surge um debate se motivos religiosos ou culturais podem justificar exceções à lei ou acomodações razoáveis. Esses debates são identificados como controvérsias sobre a laicidade ou sobre o multiculturalismo – não é incomum que esses termos sejam utilizados como equivalentes. Embora a história de países latino-americanos contenha episódios nos quais a laicidade do Estado foi desenhada com a finalidade de responder a processos migratórios – a liberdade religiosa foi, por exemplo, produto de iniciativas de incentivo à imigração protestante –, na América Latina contemporânea a laicidade tem pouca ou nenhuma relação com processos migratórios. Isso não significa, no entanto, que grupos religiosos minoritários não reivindiquem o Estado laico. Ao analisarmos a maneira pela qual essas reivindicações acontecem, podemos enxergar o potencial crítico da laicidade como não dominação, pois conseguimos, assim, entender tanto os seus usos quanto os abusos da laicidade.

Para as igrejas protestantes, de rápido e constante crescimento nas últimas décadas em vários países da América Latina, o favoritismo histórico pela Igreja Católica seria um desrespeito à laicidade do Estado. Em um Estado laico, argumentam as minorias religiosas, a separação entre Estado e Igreja deveria implicar no tratamento igualitário a todas as confissões religiosas por parte do poder estatal (Almeida, 2020). Portanto, a preferência outorgada à Igreja Católica seria uma desobediência aos requerimentos da laicidade. Como resposta, em muitos Estados latino-americanos, optou-se por diversificar os vínculos com associações religiosas, tentando garantir, assim, a relação igualitária entre o Estado e as diversas confissões religiosas (Blancarte, 2011).

Independentemente da avaliação normativa dessa resposta, é interessante questionar se a interpretação da laicidade defendida pelas minorias religiosas é compatível com a laicidade como não dominação. Embora existam controvérsias, a posição de destaque na ordem institucional estatal outorgada à Igreja Católica poderia ser entendida como a oficialização de uma hierarquia entre as confissões religiosas num determinado país. Hierarquias podem, com efeito, não ser dominadoras – numa organização, hierarquias atribuindo diversos graus de responsabilidade e prestígio são comuns e não necessariamente fontes de injustiça. No entanto, hierarquias no status cívico das pessoas, especialmente se referidas ao pertencimento religioso delas, são problemáticas, pois *quase sempre* implicam em relações de dominação. Apesar da crescente secularização social na América Latina, parte significativa dessas sociedades ainda considera os deveres religiosos e o pertencimento a uma comunidade religiosa essenciais para se ter uma “vida com integridade”. Portanto, hierarquização em status cívico a

partir de critérios religiosos são socialmente disruptivos.<sup>8</sup> A diversificação dos vínculos para a inclusão de religiões minoritárias pode ser entendida como uma medida que visa garantir a não dominação sobre elas, em particular se a diversificação inclui todas as comunidades religiosas – e resolve sem problemas os questionamentos sobre possível hierarquização entre religião e não religião.

Outro tipo de defesa da laicidade também é promovido em contextos que envolvem minorias religiosas: a ideia de laicidade vinculada a valores como liberdade religiosa, de associação e de expressão. Um Estado laico, diz o raciocínio, defende a liberdade de praticar e de expressar em público as próprias convicções religiosas, mesmo que sejam consideradas hostis por outros grupos. Desse modo, a laicidade protegeria a liberdade de criticar, desacreditar, ridicularizar e até caricaturizar outras religiões. Também garantiria a liberdade de utilizar a persuasão para converter quem ainda não pertence à determinada comunidade religiosa. De acordo com este uso da laicidade, o Estado laico deve ter um compromisso sério com a liberdade de expressão religiosa. Aqui, a laicidade é intimamente relacionada com a liberdade religiosa. Esta é uma interpretação polêmica da laicidade.<sup>9</sup> Em particular, porque é atualmente utilizada por alguns grupos religiosos para justificar discursos e ações de intolerância religiosa, mais concretamente, para justificar discursos que discriminam, hierarquizam, e estigmatizam outros grupos sociais. Também é usada para estimular atitudes hostis contra outras minorias religiosas. Como parte dessa concepção da laicidade, defende-se exceções a leis

226

---

<sup>8</sup> A plausibilidade desse tipo de argumento depende da aceitação da polêmica premissa sobre o caráter especial da religião. Por que as religiões devem receber tratamento diferenciado? Embora eu acredite que esse raciocínio desacredita a defesa da laicidade diversificada, descrita acima, aqui não é o melhor lugar para desenvolver o assunto.

<sup>9</sup> Para uma exposição e análise dos casos jurídicos envolvendo esse tipo de concepção da laicidade, embora sob o uso do termo “secularismo”, cf. Hartikainen, (2021).

antidiscriminatórias, por exemplo, o direito de discriminar por motivos religiosos. Considerando o exposto, de que forma poderíamos entender essa ideia de laicidade em relação à versão normativa defendida neste artigo?

Embora uma das funções mais básicas de um Estado seja oferecer segurança à população, inclusive contra ameaças e ataques de outros integrantes da mesma sociedade, podemos inferir que haja certa permissibilidade social para que atos de hostilização contra determinadas religiões ocorram. Se por “hostilizar” entende-se um tipo de agressão discursiva e simbólica, isto é, uma agressão no plano das ideias, logo, haveria razões *pro tanto* que aceitam esses tipos de agressão. Numa democracia constitucional existe, a princípio, o direito de agredir discursivamente os outros – por meio da crítica, da paródia, do desprestígio, do insulto etc., não é a função do Estado laico fazer com que o conteúdo das diversas religiões presentes na sociedade constitua uma harmonia ideológica inter-religiosa. A função *laica* do Estado consiste, na verdade, em garantir que grupos religiosos não sejam agentes ou pacientes da dominação, e, para esse fim, não é estritamente necessário promover *harmonia* inter-religiosa, nos termos descritos por Teresa Bejan (2017). No entanto, “hostilizar” também pode ser entendido como agressão física. Nesse caso, as razões *pro tanto* para permitir essa hostilidade são obviamente derrotadas. As liberdades outorgadas por um Estado laico – de expressão, de associação etc. – não podem ser entendidas como liberdades para agredir fisicamente outras pessoas ou seus bens. A liberdade religiosa não é liberdade para impedir que outros grupos pratiquem sua religião, e, para evitar que integrantes de grupos religiosos sejam agentes ou pacientes de dominação religiosa, o Estado laico deve assumir a responsabilidade de evitar que essas agressões aconteçam.

Uma análise da realidade na qual se defende essa concepção de laicidade mostra que o tipo de hostilidade reclamada

como direito não é do primeiro caso, de agressão discursiva e simbólica, mas do segundo, de agressão física e, portanto, injustificável. No Brasil, um dos países onde esse tipo de debate é comum, grupos evangélicos apelam aos valores do Estado laico para defender hostilidades contra religiões de matriz africana, que, por sua vez, são alvo de discursos intolerantes, ameaças e de ataques a integrantes e aos seus espaços de reunião, muitas vezes acabando em fatalidade. O resultado é que as pessoas pertencentes a essas agrupações religiosas se tornam vulneráveis à violência, justamente por causa do próprio caráter africano de suas crenças.<sup>10</sup>

228

A vitimização, nesses casos, faz parte de um fenômeno maior, a saber, a propagação de uma ideologia racista que difunde sentimentos de ódio contra a população negra e suas expressões culturais, notavelmente suas religiões. Em outras palavras, os sentimentos de ódio, e as ações por eles motivadas, dirigidos às religiões de matriz africana são consequência da disseminação social de uma ideologia racista. Quando a intolerância religiosa, ou seja, os discursos e ações hostis a uma religião, aparece em contextos do tipo, a possibilidade de se sofrer violências por causa da sua fé se torna uma forma de dominação – que a laicidade tem o dever de evitar. A laicidade como não dominação objetiva garantir uma sociabilidade minimamente adequada para a vida democrática. O tipo de intolerância religiosa derivado de discursos que promovem sentimentos de ódio, de repugnância, ou de rejeição total por parte de um grupo em contra de outro grupo é o tipo de intolerância que a laicidade como não dominação deve enfrentar.

Numa democracia, o estado tem interesse em proteger discursos desagradáveis e inclusive alguns discursos intolerantes.

---

<sup>10</sup> Para verificar os dados sobre a violência religiosa e racial no Brasil, cf. Mahoche (2021). Para uma análise das dificuldades estruturais e legais enfrentadas no acesso à Justiça por integrantes de religiões de matriz africana, cf. Hartikainen (2022).

Discursos com propósito de propagar sentimentos de ódio em contra de pessoas pertencentes a determinados grupos sociais devem ser tratados, no entanto, de forma distinta. Independentemente de qual seja a nossa concepção predileta sobre os limites à liberdade de expressão, é evidente que existe um interesse fundamental por parte de qualquer estado democrático em evitar a propagação desses sentimentos, pois eles estão diretamente vinculados com ataques violentos contra os grupos alvo do ódio e, em consequência, contra a preservação dos valores que fundamentam a ordem democrática. Independentemente de o *discurso x* ser discurso que propaga esse tipo de sentimentos, é impreterível para qualquer sociedade democrática estar alerta à propagação desse tipo de sentimentos. Portanto, a defesa da laicidade para justificar a liberdade de hostilizar minorias religiosas não pode ser considerada como uma defesa da laicidade como não dominação. Pode ser coerente com outra concepção da laicidade – uma que, considerando sua compatibilidade com a violência em contra de minorias religiosas, não vale a pena ser defendida.

229

É útil lembrar que a defesa da laicidade como não dominação proposta neste artigo é uma defesa normativa da laicidade: trata-se de uma proposta sobre como estabelecer a relação institucional entre estado e igrejas. Em outras palavras, a laicidade como não dominação propõe entender a separação institucional entre estado e igrejas – e, em termos mais gerais, entre política e religião – como um mecanismo eficaz para promover a existência de uma realidade social na qual atores religiosos não participam em relações de dominação, tanto como vítimas quanto como perpetuadores. A laicidade como não dominação não pode ser utilizada para justificar práticas que promovam a dominação; por exemplo, a difusão de discurso inspirador de uma ideologia que provoca sentimentos de ódio contra uma religião determinada. A propagação de sentimentos de ódio não pode ser justificada a partir de um discurso que promove a não dominação.

## Conclusão

Então, como distinguir os usos dos abusos do termo “laicidade”? Nesta última seção, interessa-me explorar a seguinte crítica ao argumento defendido: a definição de laicidade como não dominação não é útil para diferenciar os seus *usos* e *abusos*; essa diferenciação é realizada de forma autônoma e *ad hoc*. Por que, para o caso da descriminalização do aborto, a apropriação da defesa da laicidade é adequada, mas, para o caso do direito a discriminar, afirmo que não o é? Não será que as controvérsias são resolvidas de antemão?

Para responder a essa crítica, é importante que explicitemos que, embora o termo seja normativo, o conceito de dominação surge a partir da observação e descrição da realidade. Neste artigo, o termo “dominação” foi utilizado como um conceito eminentemente normativo, ou seja, afirma-se que uma relação é injusta quando ela é descrita como uma relação de dominação. No entanto, o caráter normativo desse conceito não é independente da observação e descrição dos fatos sociais. Nosso conhecimento das relações de dominação – relações injustas – depende de uma descrição adequada dos conflitos sociais existentes na realidade: ao nomearmos uma relação como uma relação de dominação, estamos considerando um conjunto de fatos que podem ser verificáveis. Logo, “dominação” não é o nome de um termo eminentemente abstrato, haja vista que a violência, a marginalização, a desigualdade nos *status* (ou seja, a predominância de ideologias anti-igualitárias que outorgam maior dignidade a certos grupos) ou a pobreza sistêmica, são todos fatos verificáveis que advertem relações de dominação.

Pode haver casos liminares nos quais é possível determinar se uma relação é ou não de dominação. Porém, os conflitos presentes nas sociedades contemporâneas não deixam dúvidas sobre quem são os grupos de pessoas que sofrem injustiças. As Ciências Sociais evidenciam bem esse ponto. Dentre os grupos sociais que sofrem injustiças, alguns são

vinculados a uma religião. É por causa de suas crenças religiosas que são injustiçados, porém a religião não é o alvo exclusivo da injustiça. A laicidade como não dominação tem como propósito impedir que essa injustiça aconteça, e, para isso, inúmeras medidas podem ser tomadas. É possível, por exemplo, criar sanções sociais, excluir benefícios e incentivos legais, e criticar atitudes de intolerância, principalmente por parte do poder público – afastando-se, assim, do seu dever de neutralidade. Seria válido até mesmo atos de censura em situações extremas.

Essas medidas, direcionadas à proteção das liberdades básicas de integrantes de grupos religiosos vulneráveis, vítimas de violência física e, muitas vezes, letal, regulam – e não restringem – liberdades de outros grupos sociais. Sendo assim, dificilmente podem ser descritas como medidas que dominam os grupos imediatamente afetados pelas regulações introduzidas. Claro, é importante que permaneçamos vigilantes quanto a possíveis abusos na implementação dessas medidas. Entretanto, no contexto atual vivenciado por várias religiões que sofrem violência nas sociedades democráticas na América Latina – principalmente as religiões dos povos indígenas e as de matriz africana –, a laicidade como não dominação deve protegê-las da dominação de associações religiosas intolerantes, política e economicamente poderosas.

231

### **Sebastián Rudas**

Professor de filosofia no Instituto de Filosofia na Universidade Federal de Uberlândia e na Escola de Relações Internacionais da Fundação Getúlio Vargas. Seu livro *Evangélicos y laicidad mínima em Brasil* foi publicado pela Universidad Nacional Autónoma de México em 2022.

### **Bibliografia**

ALMEIDA, Ronaldo de. 2020. Evangélicos à direita. *Horizontes Antropológicos*, v. 26, n. 58, pp. 419-436. DOI: 10.1590/S0104-71832020000300013.



- BAUBÉROT, Jean; BLANCARTE, Roberto; MILOT, Micheline. 2007. Declaración universal de la laicidad en el siglo XXI. In: VÁZQUEZ, Rodolfo (ed.). *Laicidad: una asignatura pendiente*. Ciudad de México: Coyoacán. pp. 43-50.
- BEJAN, Teresa. 2017. *Mere civility: disagreement and the limits of toleration*. Boston: Harvard University Press.
- BLANCARTE, Roberto. 2011. América Latina: entre pluri-confesionalidad y laicidad. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, v. 11, n. 2, pp. 182-206. DOI: 10.15448/1984-7289.2011.2.9644.
- CHANDHOKE, Neera. 2019. *Rethinking pluralism, secularism and tolerance: anxieties of coexistence*. Thousand Oaks: Sage.
- DINIZ, Débora. 2013. Estado laico, objeção de consciência e políticas de saúde. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 29, n. 9, pp. 1704-1706. DOI: 10.1590/0102-311XPE010913.
- GUTMANN, Amy; THOMPSON, Dennis. 1996. *Democracy and disagreement*. Boston: Belknap Press.
- GUTMANN, Amy; THOMPSON, Dennis. 2004. *Why deliberative democracy?* Princeton: Princeton University Press.
- HARTIKAINEN, Elina. 2021. Racismo religioso, discriminação e preconceito religioso, liberdade religiosa: controvérsias sobre as relações entre Estado e religião no Brasil Atual. *Debates do NER*, v. 21, n. 40, pp. 89-114. DOI: 10.22456/1982-8136.120588.
- HARTIKAINEN, Elina. 2022. Religious intolerance, ethnoracial law and the shifting landscape of Afro-Brazilian religious rights in 21st century Brazil. *Abya-Yala: revista sobre acesso à Justiça e direitos nas Américas*, v. 6, n. 1, pp. 48-86. Disponível em: <https://bit.ly/3yJHN15>. Acesso em: 6 out. 2022.
- LABORDE, Cécile. 2008. *Critical republicanism: the hijab controversy and political philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- LABORDE, Cécile. 2017. *Liberalism's religion*. Boston: Harvard University Press.
- LABORDE, Cécile; LÆGAARD, Sune. 2019. Liberal nationalism and symbolic religious establishment. In: GUSTAVSSON, Gina; MILLER, David (ed.). *Liberal nationalism and its critics: normative and empirical questions*. Oxford: Oxford University Press. pp. 172-187.
- LÆGAARD, Sune. 2017. What's the problem with symbolic religious establishment? The alienation and symbolic equality accounts. In: LABORDE, Cécile; BARDON, Aurélia (ed.). *Religion in liberal political philosophy*. Oxford: Oxford University Press. pp. 118-131.
- LEMAITRE RIPOLL, Julieta. 2010. Anticlericales de nuevo: la Iglesia Católica como un actor ilegítimo en sexualidad y reproducción en

- América Latina. In: PERONI, Lourdes (ed.). *Derecho y sexualidades*. Buenos Aires: Librería. pp. 286-304.
- LEMAITRE RIPOLL, Julieta. 2013. *Laicidad y resistencia*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- MACEDO, Stephen. 1990. *Liberal virtues: citizenship, virtue, and community in liberal constitutionalism*. Oxford: Clarendon Press.
- MACLURE, Jocelyn; TAYLOR, Charles. 2011. *Secularism and freedom of conscience*. Boston: Harvard University Press.
- MAHOCHE, Manuel Jorge. 2021. *Análise da violência motivada por racismo e intolerância religiosa, Brasil (2015 a 2018)*. Dissertação de Mestrado em Saúde Coletiva. Porto Alegre: UFRGS.
- MARIANO, Ricardo. 2011. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, v. 11, n. 2, pp. 238-258. DOI: 10.15448/1984-7289.2011.2.9647.
- MCKINNON, Catriona. 2013. Vertical toleration as a liberal idea. *Social Theory and Practice*, v. 39, n. 1, pp. 1-18. DOI: 10.5840/soctheorpract20133911.
- MONTERO, Paula; SALES, Lilian. 2020. Laicidade e secularismo no pluralismo brasileiro contemporâneo. *Novos estudos CEBRAP*, v. 39, n. 2, pp. 415-434. DOI: 10.25091/s01013300202000020009.
- MONTERO, Paula; SILVA, Aramis Luis; SALES, Lilian. 2018. Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública. *Horizontes Antropológicos*, v. 24, n. 52, pp. 131-164. DOI: 10.1590/S0104-71832018000300006.
- NUSSBAUM, Martha. 2008. Living together: the roots of respect. *University of Illinois Law Review*, v. 2008, n. 5, pp. 1623-1642. Disponível em: <https://bit.ly/3V7JleH>. Acesso em: 6 out. 2022.
- NUSSBAUM, Martha. 2009. *Liberty of conscience: in defense of America's tradition of religious equality*. New York: Basic Books.
- PETER, Fabienne. 2020. The grounds of political legitimacy. *Journal of the American Philosophical Association*, v. 6, n. 3, pp. 372-390. DOI: 10.1017/apa.2020.6.
- PETTIT, Philip. 1997. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Clarendon Press.
- PETTIT, Philip. 2012. *On the people's terms: a republican theory and model of democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RAWLS, John. 2005. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.
- RIVERA, Faviola. 2013. *Laicidad y liberalismo*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- RIVERA, Faviola. 2016. Liberalism in Latin America. In: ZALTA, Edward (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition). Stanford: Stanford University. Disponível em: <https://stanford.io/3dL5rCO>. Acesso em: 6 out. 2022.
- RUDAS, Sebastián. 2022. *Evangélicos y laicidad mínima en Brasil: discusiones desde la filosofía política*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- RUDAS, Sebastián. 2021. A teoria política da laicidade no brasil, uma proposta de unificação. *Novos Estudos*, v. 40, n. 3, pp. 445-461. <https://doi.org/10.25091/S01013300202100030006>.
- RUDAS, Sebastián. 2019. Laicidad y Anticlericalismo. *Ideas y Valores*, v. 68, n. 171, pp. 81-103.
- TAYLOR, Charles. 1998. Modes of secularism. In: BHARGAVA, Rajeev (ed.). *Secularism and its critics*. Oxford: Oxford University Press. pp. 31-53.
- TAYLOR, Charles. 2007. *A secular age*. Boston: Harvard University Press.
- TAYLOR, Charles. 2011. Why we need a radical redefinition of secularism. In: MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (ed.). *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press. pp. 34-59.
- TAYLOR, Charles. 2016. Can secularism travel? In: BILGRAMI, Akeel (ed.). *Beyond the secular West*. New York: Columbia University Press. pp. 1-27.
- VAGGIONE, Juan. 2013. *Laicidad y sexualidad*. Ciudad de México: Universidade Nacional Autónoma de México.
- VAGGIONE, Juan Marco; MACHADO, Maria das Dores Campos. 2020. Religious patterns of neoconservatism in Latin America. *Politics & Gender*, v. 16, n. 1, pp. 6-10. DOI: 10.1017/S1743923X20000082.



# PREDISTRIBUTION AND UNCONDITIONAL BASIC INCOME

Roberto Merrill<sup>a</sup>

<sup>a</sup>Assistant Professor, Centre for Ethics, Politics and Society, University of Minho, Braga, Portugal.

E-mail: [nrbmerrill@gmail.com](mailto:nrbmerrill@gmail.com)

Orcid: 0000-0002-4388-8682

Pedro Silva<sup>b</sup>

<sup>b</sup>Associate Researcher, Centre for Ethics, Politics and Society, University of Minho, Braga, Portugal.

E-mail: [pedrosilvagh@gmail.com](mailto:pedrosilvagh@gmail.com)

Orcid: 0000-0002-9965-2417

<http://dx.doi.org/10.1590/0102-235254/117>

## Introduction

The aim of this paper is to explore the relationship between predistribution and unconditional basic income (UBI). It will do so by proceeding in the following steps. Firstly, a characterisation of predistribution will be offered. The need for a predistributive approach to progressive reforms is the consequence of several important socio-economic developments that have taken place in many developed economies since the 1970s. First, inequalities in the distribution of the fruits of social cooperation have increased dramatically, with extreme concentrations of income and wealth in the hands of a few individuals and businesses. The consequences of these inequalities are numerous and profound: a stagnation of wages and of the standard of living of the less privileged members of these societies; reduced opportunities for social mobility;

increased unemployment and precarious jobs (Standing, 2011); a growing influence of economically powerful individuals and groups in the political process. As socio-economic inequality continues to climb, confidence in the traditional welfare state redistributive approach to solving this problem is gradually diminishing. Likewise, progressive taxation and public investment have been revised downwards, in particular because of the ideological domination of austerity policies in most developed countries since the 2008 global financial crash. This, in turn, has led more voices to characterize traditional progressive redistribution as both economically inefficient and socially destructive and unjust. It is in this context of rising inequalities and the growing crisis of the redistributive welfare state that interest for predistribution has grown. In a period of budgetary austerity, predistribution indeed appears to be a convincing alternative because it reduces the use of taxes and traditional *ex-post* transfers to reduce inequalities. However, we should not oppose predistribution and redistribution, as Piketty (2016) has argued, and resist the temptation of adopting a variant of the “everyday libertarianism” which some proponents of predistribution seem to imply, as suggested by O’Neill (2020).

Secondly, we will explore the extent to which the disbursement of an unconditional basic income is aligned with the objectives of predistribution. We will seek to dispel concerns with unconditional basic income that are based on an alleged disincentive to work and on the inflationary risks of the policy.

Finally, the paper will argue that UBI is at least as plausible as a redistributive policy as the State as Employer of Last Resort (SELR). These two policies are often considered incompatible in the literature, but this is a mistake because not only are they compatible but they are also complementary as egalitarian redistributive policies (Merrill & Neves, 2021).

## Predistribution as an organising idea

The idea of “predistribution” draws our attention to the need for the implementation of public policies aimed at generating a more equitable distribution of the benefits of social cooperation. Predistribution has initially been understood in contrast with redistribution (Hacker, 2011; Hacker; Jackson; O’Neill, 2013). Redistribution traditionally consists of the implementation of policies that mitigate the unequal consequences of market activity through *ex post* tax transfers. By contrast, predistribution consists of putting in place policies that allow the powers of those who engage in market activities to be reshaped by modifying the distribution of this power before taxes and traditional fiscal transfers from the state, thus preventing inequalities from occurring even before redistributive state intervention. This at least is how some defenders of predistribution view it, that is as a form of distributive justice that seeks to fight economic inequality by changing market rewards rather than redistribute income and wealth after taxes are levied. In a certain sense, therefore, these are policies that may be said to seek change in pre-tax labour income. Why is this important?

237

Advocates of predistribution may supply several reasons in favour of this approach. Firstly, there is a question of size of inequalities. The levels of income and wealth across several OECD countries has reached staggering heights, since the neoliberal turn in economic policies in the 1980s. The size of these inequalities may be such that standard redistributive policies may be insufficient in reducing them in a way that fulfils liberal egalitarian theories of justice. This approach, therefore, would favour predistributive policies as a supplement to tax-and-spend redistributive policies.

A second reason in favour of predistribution pertains to political expediency. Despite the relative neglect of taxation on the part of political philosophy, it remains the subject of impassioned political debate. Proposals to increase the

top marginal rate of personal income tax are often met with anger on the part of high-income individuals. These, in turn, tend to wield a disproportionate share of influence in the political sphere and are likely to exercise it in order to sway the electorate against redistributive policy-making. Opponents of steep progressive taxation express concern with labour or capital flight or the fact that taxation, beyond a certain point, may raise less revenue than if it was set a modest rate. These difficulties may suggest that egalitarians should look elsewhere, namely predistribution, in the struggle to reduce inequalities.

238

There is a slightly different reason of political expediency that may favour the pursuit of predistributive policies. This is the fact that redistributive policies can be easily reversed by future governments. As Martin O'Neill puts it, "a future government can easily dismantle whatever a progressive government is able to achieve in reconfiguring the fiscal statement" (O'Neill, 2020). On O'Neill's view, this supplies a reason why the fiscal response to inequality must be but one part of a broader political economy that includes other tools. Predistributive policies that seek to alter pre-tax incomes such as, say, changes in corporate governance that attribute a role in management to workers or workers' elected representatives may be one such tool (*Ibid.*).

A third reason that may favour predistributive policies is a concern with individuals' self-worth. The individuals who may present the strongest justice-based claim against existing inequalities in western, OECD societies are, plausibly, the least advantaged in terms of income or wealth. It is also important to consider that, on some theories of political morality, self-worth or self-respect feature among the currency of distributive justice. Redistributive policies tend to be of a more fickle nature than predistributive ones. Given that taxation and spending are, to an extent, the bread and butter of policy-making, redistributive policies

are likely to be the subject to a lot of change and intense debate. The debate about whether transfer payments, in a given moment, should be more or less generous may well be damaging to the self-worth of individuals who stand to gain from them. This is particularly likely if there are people in the political forum who espouse the view that welfare-state policies that implement a social minimum are profligate and that, for some reason or other, should not be put in place. This may obtain as well in the case of policies that fulfil other principles beyond a social minimum, namely some form of principle of fair equal opportunities that is present in some liberal egalitarian conceptions of justice, such as John Rawls' *Justice as Fairness*. The fact that the realisation of these important principles hangs in the balance and is far from secure may well be damaging to the sense of self-respect or self-worth of those individuals in society who are currently disadvantaged by the absence of immunity from absolute poverty or by objectionably unequal opportunities. It may be the case that redistributive policies, such as reforms in corporate government, changes in trade union legislation or investment in the provision of universal pre-K schooling are somehow more 'entrenched' and difficult to reverse. This may also serve as a better signal that such policies are not points of contention between citizens who are more and less generous when it comes to deciding on charity. Instead, the entrenchment of redistributive policies conveys the idea that the least-disadvantaged individuals are owed treatment not based on charity, but on the basis of justice (O'Neill & Williamson, 2012).

239

We have now canvassed a range of reasons that may recommend the implementation of redistributive policies in the broader policy mix used in the struggle against inequality. However there has been some recent discussion about how to characterise redistribution and whether it does indeed represent a set of unique policy



proposals. Martin O’Neill has recently argued that it does not make sense to speak of a policy domain that is either conceptually or temporally prior to taxation. Any policy is inevitably part of a broader edifice of which taxation must be a part.<sup>1</sup> To fail to notice this would be to commit the same mistake that Liam Murphy and Thomas Nagel dubbed “everyday libertarianism” (Murphy & Nagel, 2002). Everyday libertarianism is the conviction that individuals are normatively entitled to their pre-tax income. Moreover, a lot of redistributive policies have predistributive effects as well. The establishment of a national health system funded by general progressive taxation, for example, is an eminently redistributive policy. Nevertheless, it also strengthens the bargaining power of workers with respect to their employers over matters of wage negotiations. As O’Neill writes, ‘when workers’ access to healthcare depended directly on their employment status, and where employers had a role as gatekeepers in terms of access to more adequate and attractive health insurance plans, workers obviously had a direct incentive against ‘rocking the boat’” (O’Neill, 2020). The establishment of the national health system, on the other hand, renders a possible unemployment less costly, thus strengthening the bargaining power of workers.

As such, O’Neill claims that predistribution should instead be thought of as an ideal that seeks to reduce the dependence of individuals on market incomes (O’Neill, 2020). As well as achieving this, predistributive policies reinforce the bargaining power of workers before the owners of capital.

---

<sup>1</sup> This normative point about the state is independent of the institutional shape that a given welfare state assumes. There is a broad variety of types of welfare states. The latter may comprise mostly services that are aimed at a given section of the population such as the unemployed or the disabled or services that have a universal character. We wish to thank an anonymous referee for drawing our attention to this distinct but important empirical question. Readers may be interested in Esping-Andersen, G. (1990). *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Polity Press and Rothstein, B. (1998). *Just Institutions Matter*. Cambridge University Press.

The fact that workers are less dependent upon wage income for the satisfaction of their needs and interests places upward pressure on wages during wage negotiations. Predistributive policies should, therefore, be conceived as ones that have the potential to remove or reduce objectionable inequalities within market relationships and to give a secure standing to individuals outside of market relationships.

There are, it should be noted, different types of predistribution. One may distinguish between labour predistribution and capital predistribution. The former, it might be said, is chiefly concerned with the strengthening of labour unions, whereas the latter is concerned predominantly with ensuring that all citizens benefit from capital returns. James Meade, for instance, was sceptical about labour predistribution as he believed that the costs in terms of efficiency of bidding up the price of wages was too high. He, therefore, favoured capital predistribution. The distinction between the two, nevertheless, is tenuous on occasion. This obtains, for instance, in the case of a sovereign wealth fund that is publicly owned, but which nevertheless is used to provide everyone with some form of basic income. In this instance, capital would not be owned by citizens privately.

241

## **Predistribution and UBI**

A more radical conception of predistribution aims to disperse the ownership of productive assets by granting each citizen a capital endowment, thus contributing to reduce if not eliminate the oligarchic excesses of the capitalist social state. Indeed, capitalism generates economic inequalities which tend to turn into political inequalities. The substantive purpose of the institutions of our economic systems should not be the redistribution of income at the end of each period to those who have less, but to ensure the appropriation of the means of production and human capital (Rawls, 2001,

pp. 139). Because if the economic dynamics inherent in capitalism tend to create excessive concentration of property and wealth, then, if political measures are not taken, we will inevitably be led to the political domination of a small fraction of society that will have taken control of the economy. The attempt to prevent this by dispersing capital ownership throughout the population may be referred to as “property-owning democracy” (Merrill, 2017a; O’Neill & Williamson, 2012; Rawls, 2001; Thomas, 2016).

242

This egalitarian ideal of predistributive dispersal of the ownership of productive assets turns out to be more ambitious since it calls into question the idea of a natural free market. This dispersion of external resources can be done in many ways that correspond to and “egalitarian toolkit” (White, 2015), through for example the establishment of a sovereign wealth fund that would make it possible to pay to each citizen a social dividend financed by a tax levied on all external assets, either in the form of a “capital grant” (Ackerman & Alstott, 1999), or under that of a basic income (Van Paris & Vanderborght, 2017), or granting each citizen a right to “access the commons” (Bollier & Helfrich, 2014; Merrill, 2017b), aimed at ensuring equal opportunities to exercise our economic freedoms. In this vein, it is particularly important to explore the relationship between the predistribution and the pursuit of an unconditional basic income as the latter falls squarely within the conception of predistribution outlined in the preceding paragraphs. An unconditional cash transfer, disbursed to all individuals within a given state, would strengthen bargaining power of the least advantaged member of society. As noted by scholars specialized in this topic, unconditional cash transfers allow the most disadvantaged to withdraw from jobs they do not like, that pay poorly and the conditions of which are poor (Merrill & Neves, 2021; Merrill; Neves; Laín, 2022; Gentilini, 2020). All other things being equal, this will militate to put

pressure on employers to either raise wages or to improve the conditions of jobs.

The disbursement of unconditional basic income serves to fulfil the second objective of predistribution: ensuring that a portion of an individual's income does not come from work. As noted by James Meade, "any alternative method of affecting the distribution of income must necessarily imply that individuals receive income which, in some form or another, to a greater or smaller degree, is not related to the pay which they receive from work" (Meade, 1993, pp. 7). These are indeed some of the main purported benefits of an unconditional basic income according to some of its most ardent supporters, namely Philippe Van Parijs (1995).

The fact that the unconditional basic income is not cancelled when someone has a job – unlike several forms of transfer payments – is a property that may further strengthen the bargaining power of workers. If workers could only receive a UBI while being out of work, a person may have to go through painstaking, bureaucracy-riddled periods of delay between the moment she found herself jobless and the moment she started receiving the cash transfer. Workers, therefore, would still not feel as comfortable 'rocking the boat' during negotiations with employers than under the alternative scenario in which one can earn a wage and receive the unconditional cash transfer. Under certain institutional schemes, workers are not even entitled to receive unemployment insurance or means-tested social assistance if they voluntarily quit their jobs. Such provisions are, therefore, less likely to foster the bargaining power of workers than an unconditional basic income. Recently, Simon Birnbaum and Jurgen De Wispelaere have questioned whether basic income recipients really do have a greater bargaining power in virtue of a greater exit option (Birnbaum & De Wispelaere, 2021). They maintain that the non-monetary rewards of employment and

things like earnings-related social insurance, pension rights and other economic benefits cannot be adequately replaced by a universal basic income. These aspects about employment may mitigate the strength of the exit threat that employees may make. They also engage with the more troubling possibility of whether a basic income scheme may, in fact, worsen the bargaining power of employees. This may occur on account of the plausible possibility that the implementation of a basic income would compete for funding with other social programmes. Should social programmes have to be cut in order to make way for a basic income, it might be the case that, all things considered, the bargaining power of workers diminishes. Furthermore, some advocates of basic income stress that it would enable workers to accept unattractive jobs but also low wages for intrinsically rewarding work. This agenda, however, is in tension with the idea that universal basic income would raise reservation wages and labour's bargaining power. Employers may embrace the prospect of basic income in a scenario in which it acts as a replacement for adequately paid employment (Birnbaum & De Wispelaere, 2021). Ultimately, the ability of basic income to strengthen exit options and to allow workers to express a credible threat will depend on how the scheme interacts with other social programmes, on the level of unemployment, on automation and on the voice that workers have within firms in the form of, say, representatives on management boards.

There are other respects in which a predistributive unconditional basic income is relevant from the standpoint of a liberal egalitarian conception of justice. It provides a more direct and secure way of fulfilling basic needs – on the assumption that the cash transfer in question is generous – and this is an important component of a social minimum that should figure in any plausible theory of justice. Simon Birnbaum argues that there is a strong connection between

unconditional basic income and predistribution. A lot of the opposition to redistribution hails from commonplace ideas about deservingness and exploitation. These criticisms take a variety of forms and it is virtually impossible to survey them all and to unite them in a common thread. It is reasonable, however, to suggest that a lot of these ideas turn on the notion that the fruits of one's labour belongs to oneself. As Simon Birnbaum notes, predistribution may 'sensibly be conceived as a way of addressing people's unequal endowments; that is, the value of the resources that we receive (rather than produce) throughout our lives. According to this view, we should interpret the basic income as a strategy for predistribution of assets to which we all have an equal claim rather than a redistribution' (Birnbaum, 2016).

There is also a more obvious connection between unconditional basic income and predistribution that we should mention. Capital predistribution, as defended by James Meade, seeks to ensure that all individuals benefit from capital returns. One of the elements, as noted before, of capital predistribution would be the collective, public ownership of capital through institutions. These institutions could be used to fund an income stream such as an unconditional basic income.

There is a further question of whether the institution of a basic income may diminish other strands of predistribution, namely the struggle for higher wages. The risk may also come from the possibility that governments may rely on the disbursement of an unconditional basic income as an alternative to the provision of public services and other income support schemes that may be necessary to fulfil liberal egalitarian principles of justice. Thomas Piketty, for instance, is alive to these risks as an advocate of a form of basic income. The policy he advocates consists of a basic income that is set at 60 percent of average after-tax income. It should be directed to individuals with 'no other resources

at 60 percent of average after-tax income’ and this amount would decline as income from other sources increased (Piketty, 2020). The basic income scheme he has in mind is, therefore, significantly different to the one that is envisaged by Philippe Van Parijs and others. The latter favour the disbursement of a UBI that is independent of the wage level. Piketty is sceptical about this approach. He favours a basic income scheme that is linked to a conception of a just society ‘based on the wage relation and the right to work and unionize’ (Piketty, 2020, pp. 1003). He maintains that a basic income scheme that consists of a separate payment runs the risk of weakening such a link – he fears additionally that it may be exploited by those who seek the “hyperflexibilization and the fragmentation of labour” (Piketty, 2020, pp. 1003). We will now clarify for which reasons this concern is unfounded.

## **UBI and SELR**

In order to grasp the potential of UBI as a predistributive policy, it is useful to contrast it with another allegedly predistributive policy: State as Employer of Last Resort (SELR).<sup>2</sup> This is a policy which seeks to guarantee a full employment rate – at approximately 2.5%. SELR seeks to respond to unemployment by creating a public market of jobs. The state provides jobs to those able and willing to work at least at the rate of the minimum wage. During periods of economic growth, the thought goes, individuals who resorted to the SELR will tend to move to the private

---

<sup>2</sup> There is a broad variety of advocates of SELR. We wish to thank an anonymous referee for drawing our attention to Matt Bruenig’s, “The Job Guarantee and the Unemployment System” in People’s Policy Project. This piece states that job guarantee schemes have historically been popular among conservative commentators with staunch anti-welfare stances that wish to compel individuals to take up jobs. Advocates of SELR, however, do not need to embrace these conservative positions. Our case, therefore, is made stronger by our more charitable portrayal of the defence of SELR.

sector in virtue of increased demand across the economy, but also because of the skills that individuals acquire when working the job provided the state; it is important to note, furthermore, that during these periods, the state provides training and reskilling to workers.

By formulating explanations concerning the recent developments in income inequality, a wide range of the literature on the causes of this inequality assumes that change technology acts as an important driver of growth economic. However, technological change can also become a trigger of income inequality. Indeed, the changes technologies often increase the demand for skilled workers. However, in order to limit the increase in income inequalities, an equivalent increase in the supply of skilled workers is needed. This phenomenon is often seen as a race between education and technology. If the race is won by technology, inequality rises; if the race is won by education, inequality tends to lessen. SELR aims to promote the internal capacities of individuals and it is egalitarian because it aims to improve equal opportunities at the level of the employability of workers, but it does not help to reform or change the mechanisms of the market. Predistribution is therefore understood here as the equivalent of educational programs and continuing education programs (see the chapters devoted to this theme in Chwalisz & Diamond, 2015) as well as the assurance of being employed as a last resort through to the State.

Even if this type of predistribution lends itself to several objections,<sup>3</sup> we can formulate two main arguments in favor of this redistributive policy: one economic, the other normative. From an economic point of view, several studies show that investing in internal capabilities people through education and training increases growth globally, mainly in the poorest countries (Hanushek & Woessman, 2012).

---

<sup>3</sup> For an exposition of these objections cf. Merrill (2018).



And from a normative point of view, the idea is that it is better to invest in people's education and productive skills, to enable them to find a employment, which allows them to recover their self-esteem and social dignity and to live according to an ethics of responsibility.

The advocates of the state as an employer of last resort favour it with respect to the disbursement of a UBI based on several arguments. They contend that a UBI would result in the worst-off withdrawing from the labour market. It is important to assess how plausible this claim is. Catarina Neves and Roberto Merrill contend that there is no large, full-scale experiment of an UBI that allows us its critics to draw this conclusion (Merrill & Neves , 2021; Merrill; Neves; Laín, 2022). There is also a recent report by the World Bank that suggests that the UBI does not lead to a disincentive to work (Gentilini et al., 2020). Moreover, evidence from the Netherlands and Finland, in fact, points to an increase in the number of hours worked on the part of some groups of the population (Merrill & Neves, 2021). This is consistent with the idea that UBI reduces the disincentive to work that occurs in several conditional forms of support: the acceptance of a job means the loss of state benefits. Instead, under a UBI scheme, the acceptance of work is always beneficial from a strictly monetary point of view.

We should clarify that the purpose of this discussion is not deny that the withdrawal of the worst-off from the labour market is a plausible concern; it is instead to argue that the limited evidence we have thus far suggests otherwise. There may, however, be legitimate concerns about the impact of UBI on the number of hours worked. UBI experiments suggest, however, that it is more likely that this materialises in the case of middle-class citizens or the better off in society.

Critics of the UBI as a redistributive policy may also point to a concern that it may have a very big inflationary

effect.<sup>4</sup> To a large extent, our response to this concern must draw on our response to a concern about the possible withdrawal of the worst-off from the labour market. This is because the concern with inflation is itself premised largely on the thought that the worst-off will withdraw from the labour market. Wage levels, so the thought goes, would have to rise in order to attract workers who could otherwise live on a UBI. This, in turn, would push up the price level across the economy. The concern with inflation is also that the unconditional basic income would not be accompanied by investments in the productive capacities of individuals and this, coupled with the withdrawal of labour, would have inflationary effects. Nevertheless, this assumption need not be true. It is perfectly possible – and, indeed, probably desirable – for the UBI to be accompanied by investments in retraining and in individuals’ skills (Merrill & Neves, 2021). Absent such policies, there are still reasons to think that an unconditional basic income could lead to an improvement in the productive capacities of individuals. Once again, the limited evidence at our disposal about experiments in the unconditional basic income suggest otherwise.

249

Advocates of SELR vis-à-vis UBI maintain that it is a better tool at promoting the wages of the worst-off (Thomas, 2020). This belief is premised on the fact that one of the characteristics of income inequality in OECD societies is income fluctuation that is caused by workers moving frequently in and out of work. The latter phenomenon, in turn, is arguably caused by the limited bargaining power of workers. It seems uncontroversial that a SELR would improve the bargaining power upon workers, but it is unclear why a UBI should not be better in this respect. Plausibly, a transfer that is not contingent upon availability

---

<sup>4</sup> A more thorough discussion of the alleged inflationary risks of UBI may be found in Merrill & Neves, 2021.

for and the satisfaction of a means test would strengthen the bargaining power at least as much as a system that a system in which the state acts as an employer of last resort. Given transition costs and the time it takes to take on a new job, an employee is likely to feel empowered to rock the boat under an SELR system that under a political economy in which a basic income is disbursed unconditionally. Whether this turns out to be the case depends, of course, on how the level of the unconditional basic income compares with the remuneration and quality of jobs in the SELR scheme.

It bears emphasizing, moreover, that the unconditional basic income is distinctively more predistributive than the SELR. O'Neill (2020) interestingly portrayed predistribution as an organising idea for egalitarians that serves two main objectives: the reduction of objectionable market relationships and helping to secure the standing of individuals outside of the market. This is consistent with what other egalitarian thinkers, such as James Meade (1993), have said about the importance of providing individuals with revenue other than their labour income. Otherwise, there are likely to be inefficiencies in output and in the way workers spend their hours of labour. In order to avoid these risks, the provision of income outside of labour must be substantial. In light of O'Neill's characterisation, a UBI is more predistributive than an SELR in the sense that it provides individuals with a much stronger position outside of the market. The SELR, on the other hand, bolsters the position of individuals within the market.

It is also the case that the implementation of an SELR, without a UBI, may perpetuate the notion that market income is more valuable or more legitimate than non-market income. This depends of course on whether a SELR would be supplemented by unemployment insurance and whether access to it would be conditional upon taking up work. If either SELR is implemented without UBI or unemployment insurance is attached to a requirement

to take up work, the notion that income work is more legitimate may indeed be perpetuated.

A UBI is of greater use to those in most need of social assistance. A crucial part of the welfare state is to provide income support to those who are not able to earn market income, namely children, the disabled and the old. The SELR would not be as advantageous to these groups of individuals as a UBI.

## Conclusion

Traditional redistributive policies – unemployment benefits, guaranteed minimum income benefits – are designed to help those who have suffered a misfortune, such as unemployment or an accident that prevents them from earning income on their own. However, in many cases, this strategy may be insufficient. That does not mean we should abandon the strategy of redistribution. It may mean that we have to good reason to reform our political economy.

Many industrialised countries have a “Winner-takes-all” economy (Hacker & Pierson, 2010); increases in inequalities lead to greater political influence on the part of the most-advantaged and this, in turn, generates policies that are more congenial to the preferences of the top decile of the income distribution (Bartels, 2016; Gilens, 2012).

It is plausible, however, that liberal egalitarianism requires a more balanced dispersal of advantages across the population. An unconditional basic income would provide a non-labour form of income whereas the SELR, self-evidently, would not. In this sense, UBI would be more predistributive than then SELR. We can, therefore, be confident that not only is the UBI better in terms of its economic effects than SELR, but also that it is more congenial to the spirit of predistribution. Twenty-first century egalitarianism must certainly go beyond the paradigm of compensation but without falling into the false opposition between the policies

and redistributive and redistributive programs (Piketty, 2016; O'Neill, 2020). It is however essential that numerous clarifications be offered concerning the scope and objectives of redistributive mechanisms, of which UBI is an example.

In this paper, we have sought to clarify the senses in which UBI is a redistributive tool. It is a redistributive tool because it can help to reinforce the power of individuals within market relationships and provide them with a more secure standing outside of the labour market. The redistributive credentials of the UBI are superior to those of SELR. This paper also tempers concerns with the risk that UBI may lead to inflation and a withdrawal from the labour market.

### **Roberto Merril**

Assistant Professor in the Philosophy Department at the University of Minho, where he coordinates the MA in Political Philosophy. He is also a researcher at the Centre for Ethics, Politics and Society (CEPS). He is Associate Researcher at CEVIPOF (Sciences Po-Paris).

252

### **Pedro Silva**

Has a degree in Philosophy, Politics and Economics from the University of York, UK. He completed a PhD at the UPF, Barcelona, having written a dissertation on tax competition in the EU. His research focuses on the intersection between political philosophy and real-world phenomena.

### **References**

- ACKERMAN, Bruce; ALSTOTT, Anne. 1999. *The stakeholder society*. New Haven: Yale University Press.
- BARTELS, Larry. 2016. *Unequal democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- BIRNBAUM, Simon. 2016. Basic Income. *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. DOI: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.116>.
- BIRNBAUM, Simon; DE WISPELAERE, Jurgen. 2021. Exit strategy or exit trap? Basic income and the 'power to say no' in the age of

- precarious employment. *Socio-Economic Review*, v. 19, n. 3, pp. 909–927. DOI: <https://doi.org/10.1093/ser/mwaa002>.
- BOLLIER, David; HELFRICH, Silke. (ed.). 2014. *The wealth of the commons: A world beyond market and state*. Amherst: Levellers Press.
- BRUENIG, Matt. 2020. The Job Guarantee and the Unemployment System. *People's Policy Project*, 30 jul. Disponível em: <https://bit.ly/3UorCPq>. Acesso em: 9 nov. 2022.
- DIAMOND, Patrick; CHWALISZ, Claudia. (ed.). 2015. *The predistribution agenda: tackling inequality and supporting sustainable growth*. Londres: Bloomsbury Publishing.
- ESPING-ANDERSEN, Gosta. 1990. *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- GENTILINI, Ugo; GROSH, Margaret; RIGOLINI, Jamele; YEMTSOV, Ruslan. 2020. *Exploring Universal Basic Income. A Guide to Navigating Concepts, Evidence and Practices*. Washington, DC: World Bank Group.
- GILENS, Martin. 2012. *Affluence and influence*. Princeton: Princeton University Press.
- HACKER, Jacob. 2011. The institutional foundations of middle-class democracy. *Policy Network*, v. 6, pp. 33-37. Disponível em: <https://bit.ly/3hmbIM5>. Acesso em: 9 nov. 2022.
- HACKER, Jacob; PIERSON, Paul. 2010. *Winner-take-all politics: How Washington made the rich richer—and turned its back on the middle class*. Nova York: Simon & Schuster.
- HACKER, Jacob; JACKSON, Ben; O'NEILL, Martin. 2013. The politics of predistribution: an interview with Jacob Hacker. *Renewal*, v. 21, n. 2-3, pp. 54-64. Disponível em: <https://bit.ly/3DX1wMa>. Acesso em: 9 nov. 2022.
- HANUSHEK, Eric; WOESSMANN, Ludger. 2012. Do better schools lead to more growth? Cognitive skills, economic outcomes, and causation. *Journal of economic growth*, v. 17, n. 4, pp. 267-321. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10887-012-9081-x>.
- MEADE, James. 1993. *Liberty, Equality, and Efficiency*. Nova York: NYU Press.
- MERRILL, Roberto. 2017a. Democracia de proprietários, redistribuição, e rendimento básico incondicional. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 73, n. 1, pp. 303-316. DOI: [http://doi.org/10.17990/rpf/2017\\_73\\_1\\_0049](http://doi.org/10.17990/rpf/2017_73_1_0049).
- MERRILL, Roberto. 2017b. El acceso a los comunes y la renta básica como formas complementares de justicia redistributiva. In: ZALAKAIN, Joseba; BARRAGUÉ, Borja (coord.). *Repensar las políticas sociales: redistribución e inversión social*. Madrid: Editorial Grupo 5. pp. 229-236.

- MERRILL, Roberto. 2018. Pré-distribution. *In*: SAVIDAN, Patrick (ed.). *Dictionnaire des inégalités et de la justice sociale*. Paris: Presses Universitaires de France. pp. 1323-1334.
- MERRILL, Roberto; NEVES, Catarina. 2021. Unconditional Basic Income and State as and Employer of Last Resort: a reply to Alan Thomas. *Basic Income Studies*, v. 16, n. 2, pp. 169–190. DOI: <https://doi.org/10.1515/bis-2021-0002>
- MERRILL, Roberto; NEVES, Catarina; LAÍN, Bru. 2021. *Basic Income Experiments: A Critical Examination of Their Goals, Contexts, and Methods*. Londres: Palgrave Macmillan.
- MURPHY, Liam; NAGEL, Thomas. 2002. *The Myth of Ownership: Taxes and Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- O'NEILL, Martin. 2020. Power, Predistribution, and Social Justice. *Philosophy*, v. 95, n. 1, pp. 63–91. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0031819119000482>
- O'NEILL, Martin; WILLIAMSON, Thad (ed.). 2014. *Property-owning democracy: Rawls and beyond*. Hoboken: John Wiley & Sons.
- PIKETTY, Thomas. 2020. *Capital and Ideology*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- PIKETTY, Thomas. 2016. *Capital, Predistribution and Redistribution*. *In*: Crooked Timber, 4 jan. 2016. Disponível em: <https://bit.ly/3UFyBTN>. Acesso em: 9 nov. 2022.
- RAWLS, John. 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- ROTHSTEIN, Bo. 1998. *Just Institutions Matter*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STANDING, Guy. 2011. *The precariat: The new dangerous class*. Nova York: Bloomsbury academic.
- THOMAS, Alan. 2016. *Republic of equals: Predistribution and property-owning democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- THOMAS, Alan. 2020. Full Employment, Unconditional Basic Income and the Keynesian Critique of Rentier Capitalism. *Basic Income Studies*, v. 15, n. 1. DOI: <https://doi.org/10.1515/bis-2019-0015>.
- VAN PARIJS, Philippe. 1995. *Real freedom for all: What (if anything) can justify capitalism?* Oxford: Clarendon Press.
- VAN PARIJS, Philippe; VANDERBORGHT, Yannick. (2017). *Basic Income: A Radical Proposal for a Free and a Sane Economy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- WHITE, S. (2015). Basic capital in the egalitarian toolkit? *Journal of Applied Philosophy*, v. 32, n. 4, pp. 417-431. DOI: <https://doi.org/10.1111/japp.12129>.



# RAÍZES DE BRASIL E A MONTANHA MÁGICA

André Jobim Martins

*Doutor em História Social da Cultura (PUC-Rio), Professor Substituto de Teoria e metodologia da História (UFRJ). Rio de Janeiro, RJ, Brasil. andrejmartins@gmail.com.*

<https://orcid.org/0000-0002-4560-1139>

<http://dx.doi.org/10.1590/0102-255300/117>

É conhecido entre os estudiosos da obra de Sérgio Buarque de Holanda o importante papel do escritor Thomas Mann na sua formação intelectual. A ser verdade o que relata o próprio Sérgio Buarque, ele fora um dos poucos jornalistas a conseguirem uma entrevista em Berlim com o autor d'*A montanha mágica*, logo após sua premiação com o Nobel de Literatura de 1929, graças ao desejo que Mann tinha de falar ao público do Brasil, onde nascera sua mãe (Holanda, 1989). Mais recentemente, num artigo em que fornece importantes subsídios para a compreensão da argumentação de *Raízes do Brasil* em sua versão de 1936, Sérgio da Mata (2016) investigou traços inexplorados da predileção que o historiador manteve ao longo de sua vida pelo escritor alemão. Numa investigação realizada na biblioteca de Sérgio Buarque preservada na Unicamp, o pesquisador encontrou alguns grifos e anotações altamente sugestivos para a interpretação de *Raízes* num exemplar das *Considerações de um apolítico*, ensaio escrito por Mann durante a Grande Guerra. A leitura desse livro, somada ao interesse que Sérgio Buarque dedicava em sua temporada berlinense a pensadores como Oswald Spengler, Carl Schmitt, Ernst Kantorowicz e Kurt Breysig, levanta fortes indícios de uma filiação de certos passos da argumentação de *Raízes do Brasil*



ao movimento da intelectualidade alemã que ficou conhecido como “revolução conservadora”.<sup>1</sup>

O exemplar das *Considerações de um apolítico* legado pelo espólio de Sérgio Buarque à Unicamp, data de 1956, ano da terceira edição de *Raízes do Brasil*. Sabemos, porém, que já em 1929, Sérgio reputava “admiráveis” (Holanda, 1989,

---

<sup>1</sup> Não nos ocuparemos com a discussão travada na fortuna crítica de *Raízes do Brasil* sobre a situação do livro no espectro político brasileiro em 1936, senão de forma subordinada ao argumento principal do artigo, que diz respeito à proposta, no ensaio de Sérgio Buarque, de um ideal de formação, ou *Bildung*, particular à cultura brasileira. Ainda assim, devemos estabelecer nossa dívida para com comentários anteriores. Sucintamente, podemos dizer que o ponto de vista segundo o qual a argumentação de *Raízes do Brasil* estaria nos antípodas de toda forma de pensamento autoritário, tomando posição em favor da democracia e realizando uma análise orientada por um quadro teórico predominantemente weberiano da formação brasileira, rejeitando a *Lebensphilosophie* com que o autor teria flertado em sua temporada alemã de 1929-31, proposto na consagrada leitura de Antonio Candido (2016 [1969]) e, posteriormente, reforçado pelo cuidadoso estudo de Pedro Meira Monteiro (2021 [1999]) – ponto de vista amplamente disseminado na fortuna crítica do livro até os anos 2010 – vem encontrando uma robusta oposição desde os estudos seminiais de Leopoldo Waizbort (2011) – que iluminou a ascendência nietzschiana sobre o livro, a qual o afinaria com um estilo de pensamento conservador – e João Kennedy Eugênio (2011) – que demonstrou extensivamente o quanto o autor de *Raízes* estava longe de ter superado, na primeira edição de seu livro, o “organicismo” que Candido (1982) supunha inteiramente alheio à argumentação do livro (para Eugênio, a referência-chave para se compreender a armação teórica de *Raízes* já não seria Nietzsche, mas o filósofo vitalista Ludwig Klages, cuja presença em *Raízes* Waizbort não deixou de notar). Não há exagero em dizer que esses dois trabalhos de 2011 abriram o caminho para o estado atual da discussão em torno de *Raízes do Brasil*. Estudos de qualidade realizados posteriormente por Luiz Feldman (2016) e Rogério Schlegel (2017) deram seguimento à exploração da possibilidade de um *Raízes do Brasil* conservador, buscando esclarecer a inserção das posições antiliberais de Sérgio Buarque no contexto do pensamento político brasileiro. Em todos os casos, foi decisiva a recuperação da primeira edição de *Raízes*. De modo geral, em confronto com as edições posteriores, a versão de 1936 revela não propriamente argumentos substancialmente diferentes, mas certamente *outro* livro, dada a *forma* e a situação nas quais os mesmos argumentos aparecem – quanto a isso, ver os já citados trabalhos de Waizbort, Schlegel e, em especial, Eugênio e Feldman. Como nota Waizbort (2011, p. 59), o relativamente extenso incremento de erudição histórica na edição de 1948 é “funcional para ensombrecer a dimensão política” do ensaio em sua primeira versão. Descaracterizada a feição altamente sintética do texto “original”, o leitor fica como que despistado da argumentação principal. Convém lembrar ainda o texto de Angela de Castro Gomes (1990), que, duas décadas antes do início da onda revisionista e sem recurso à edição *princeps*, já notava certa ambiguidade de *Raízes* diante do problema da adaptação do país à democracia, mostrando suas afinidades com a interpretação do país por Oliveira Vianna.

p. 200) os apontamentos desse livro de 1918, um eloquente (e muito prolixo) protesto contra a iminente democratização e “ocidentalização” da Alemanha. Compreendendo a Primeira Guerra Mundial como um choque entre culturas nacionais, Thomas Mann via na vitória da coalizão franco-britânica contra a Alemanha guilhermina o triunfo da *civilisation* sobre os ideais de *Bildung* e *Kultur*, que encontrava no país a acolhida entusiasmada do “literato da civilização” [*Zivilisationsliterat*], personagem que Thomas Mann ataca virulentamente ao longo do livro, tendo em mente seu irmão Heinrich. Os elementos ideológicos às vezes chocantes dessa obra escapam ao escopo deste artigo, mas quem conheça as *Considerações* e a primeira edição de *Raízes do Brasil* não terá dificuldade em identificar muitas afinidades entre o Mann conservador e “apolítico” de 1918 e o Sérgio Buarque de 1936. Sucintamente, a propósito das reverberações do livro de 1918 sobre o de 1936, pode-se falar numa deflação da legitimidade do governo das maiorias, numa equiparação entre a política democrática e a retórica, isto é, à mentira ou, na melhor das hipóteses, ao voluntarismo inócuo e, em contrapartida, na crença em um mundo de verdades superiores inacessíveis à razão e à ciência, mas permeáveis à intuição artística. Para Mann, no extremo oposto da política estaria o “esteticismo” (Mann, 2002, pp. 193-194). Mas, diferentemente do que se dá no ensaio, cuja estridência é compreensível se levarmos em conta seu contexto, *Raízes do Brasil* desdobra sua narrativa num tom irônico<sup>2</sup> e distanciado que apenas encontraríamos numa obra a que Mann deu a forma definitiva em 1924, alguns anos depois das *Considerações: A montanha mágica*.

Neste artigo, procura-se propor a hipótese de que a montagem dos capítulos finais de *Raízes do Brasil*, em especial

---

<sup>2</sup> Sobre a ironia como tropo matricial da construção de *Raízes do Brasil*, ver o estudo de Julio Bentivoglio (2018).

“Novos Tempos” e “Nossa Revolução”, tenha incorporado alguns símiles e, sobretudo, certa atmosfera romanesca do grande romance de 1924. Antecipando brevemente o que se segue, propõe-se que as alternativas culturais e políticas apresentadas diante do Brasil, em 1936, são figuradas pelo ensaísta a partir do modelo d’*A montanha mágica*, no qual o narrador apresenta, em forma de paródia, o confronto entre o progressismo liberal e racionalista, personificado no romance pelo enciclopedista Lodovico Settembrini, e a ideologia sincrética de Leo Naphta, que mescla elementos reacionários e socialistas, mas é consistentemente antiburguesa e antiliberal. Assim, conforme queremos propor, em *Raízes do Brasil*, o liberalismo progressista e o conservadorismo tradicionalista são compreendidos, antes de mais nada, como alternativas pedagógicas, estando o debate propriamente político subordinado a esse filtro, configurado à maneira distanciada e irônica do narrador da longa temporada alpina de Hans Castorp – personagem que, em sua incapacidade de compreender o significado das doutrinas que lhe oferecem os pedagogos rivais, Naphta e Settembrini, se assemelha em mais de um aspecto ao retrato que Sérgio Buarque traça da intelectualidade brasileira em *Raízes do Brasil*.

Pode-se opor contra essa hipótese o fato de que *A Montanha mágica* não está citada em *Raízes do Brasil*; na verdade, nem mesmo o nome de Thomas Mann é ali mencionado. A convicção que levou à apresentação desta pesquisa provém de que, no convívio com os textos de Sérgio Buarque, seu autor percebeu algumas características peculiares nas maneiras em que o intelectual paulista mobiliza – e dissimula – suas referências. Em Sérgio Buarque, o importante nem sempre é o que está citado. Além disso, dos textos efetivamente citados, o trecho aludido nem sempre é o que mais importa. Isso torna o trabalho de verificação e qualificação de influências e diálogos extremamente difícil. Às vezes esse trabalho é facilitado pelo hábito que o autor

tinha de reproduzir detalhadamente raciocínios extraídos de outros escritores, sem apresentar qualquer referência – nem sempre, há boas razões para suspeitar, por mera displicência. A leitura e interpretação cuidadosas desses textos de origem permitem uma reconstrução aproximada dessas apropriações, auxiliando, por vezes, a compreender ideias que o texto de Sérgio Buarque nem sempre apresenta com toda clareza. Cabe ao leitor decidir se a tentativa de reconstrução que se segue é ou não persuasiva.

\*\*\*

A certa altura de *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda desferiu um ataque desconcertante contra a ideologia do progresso. Desconcertante, sobretudo, porque desprovido de qualquer sustentação factual e direcionado especificamente contra a universalização do letramento. “Um exemplo fácil” de certa maneira de pensar, característica da intelectualidade bem-pensante brasileira seria, para o autor, a “miragem da alfabetização”:

259

Quanta inútil retórica se tem desperdiçado para mostrar que todos os nossos males seriam resolvidos de um momento para o outro, no dia em que estivessem difundidas as escolas e a instrução popular! Certo publicista [...] afirma que se fizermos nesse ponto como os Estados Unidos, “em vinte anos o Brasil estará alfabetizado e, assim, ascenderá à posição de segunda ou terceira grande potência no mundo.” [...] Imagine-se como não ficariam desapontados ou indignados esses crédulos predicadores do progresso, se lhes fossem dizer que essa alfabetização em massa, que propugnam como o *nec plus ultra* do adiantamento e da civilização, não é, talvez, uma coisa absolutamente essencial e mesmo que não é, em si, um benefício sem par. Basta-lhes, porém, que esse suposto instrumento de prosperidade seja um dos sinais visíveis da

importância de outros povos poderosos, para que no-lo recomendem com alarde. (Holanda, 1936, pp. 128-130)<sup>3</sup>

O tom irônico, lúdico mesmo, com que são apresentadas ao longo do livro duas atitudes político-pedagógicas, a progressista e a conservadora<sup>4</sup>, opostas entre si, mas ambas igualmente ineficazes, dá um sabor especial a passagens como a que se acabou de ler, que são talvez mais interessantes, e até substancialmente mais bem elaboradas, do que as considerações um pouco herméticas e com algum sabor de conjuntura do capítulo final, “Nossa Revolução”, sobre a alternativa entre democracia liberal, caudilhismo e fascismo. É de se perguntar onde Sérgio Buarque teria ido buscar modelos para o senso de humor irônico e para os tipos construídos em passagens como a supracitada, que consta do penúltimo capítulo de *Raízes* (“Novos tempos”). É possível que não tenha sido em nenhum tratado de teoria política ou filosofia da educação, mas numa obra de ficção de um autor que abordou algumas vezes a questão da formação pedagógica, e que era dos preferidos de Sérgio Buarque: *A montanha mágica*, de Thomas Mann.

Na esteira do insight de Franco Moretti (2020), que identificou no romance de formação a “forma simbólica” da

---

<sup>3</sup> Na segunda edição de *Raízes do Brasil*, de 1948, Sérgio Buarque cita em apoio a sua crítica à alfabetização o livro *Theories of social progress*, de Arthur James Todd (1918), lembrando a existência de uma cidade no meio-oeste americano conhecida por seu alto nível cultural, na qual era alto o número de crianças em idade escolar não matriculadas no sistema municipal de educação, dando a entender que essa coincidência demonstraria a independência das duas variáveis (nível cultural geral e universalização do letramento) (Holanda, 2016a, p. 291). Ocorre que Sérgio deixa de mencionar que esse fato é lembrado por Todd (que não identifica a cidade nem sua fonte) para *lamentar* o atraso dos EUA em alfabetizar sua população (Todd, 1918, pp. 522-523). Registre-se que essa citação é, salvo engano, o único acréscimo de 1948 que vem reforçar uma posição da primeira edição contrária ao Iluminismo ou ao liberalismo.

<sup>4</sup> Esta é o alvo principal do primeiro capítulo, onde a predileção da direita católica pela ideia hierárquica da sociedade desenvolvida pela filosofia escolástica, concepção “que nossa época já não quer compreender em sua essência”, é denominada uma “paixão de professores” (Holanda, 1936, p. 9).

modernidade, bem como da linha de estudos hoje plenamente consolidada em torno dos aspectos poético-narrativos dos textos historiográficos, Henrique Estrada Rodrigues (2015) notou como as narrativas ensaísticas da formação nacional brasileira – como é manifestamente o caso de *Raízes do Brasil* – se apropriam de certos lugares literários e, sobretudo, da estrutura narrativa e argumentativa dos romances de formação. Para o autor, as sínteses da formação nacional surgidas dos anos 1920 até o final dos anos 1950 são expressões de uma época de quebra de paradigmas tradicionais, quando intelectuais interessados em contribuir para uma agenda de pesquisas e ações para o país intervinham no debate público com obras que, conceitualmente fundamentadas na problemática da formação, ganhavam corpo numa modalidade ensaística estruturalmente análoga ao romance de formação [*Bildungsroman*]. Assim, combinava-se o imperativo de redefinir a identidade nacional e as instituições políticas, econômicas e culturais em função da relação tensa com a modernização, adotando, ainda que implicitamente, uma estrutura argumentativa na qual o corpo nacional em formação se encontrava diante de situações semelhantes àquelas que interpelam os jovens de destino ainda indeterminado que se encontram costumeiramente no princípio dos romances de formação.

Não deveria ser motivo de surpresa, portanto, que um admirador tão devoto de Thomas Mann como Sérgio Buarque – que reproduz em seu livro de estreia algumas opiniões e, sobretudo, certa atitude antiprogressista do escritor alemão colhidas, conforme já se notou acima, nas *Considerações de um apolítico* – tenha se apropriado também de alguns traços da sua prosa de ficção. Uma ficção,

aliás, manifestamente aproximada do ensaio, da filosofia e até da sociologia<sup>5</sup>.

É preciso advertir, porém, que uma aproximação entre *A Montanha Mágica* e *Raízes do Brasil* impõe algumas dificuldades. A primeira delas é que a obra de Mann, como já notaram muitos intérpretes, é um composta em forma de paródia do gênero romance de formação (Cf. Caldas, 2014)<sup>6</sup>. No contexto entreguerras, e ainda mais no caso de Sérgio Buarque, a recepção do significado desse elemento paródico, em se tratando de sua apropriação numa obra historiográfica ou de interpretação sociológica, como *Raízes do Brasil*, fica sempre ameaçada pelo risco de superinterpretações, ou mesmo de erros de leitura. Mesmo assim, não se pode perder a oportunidade inédita, na fortuna crítica de *Raízes*, de tentar reconstituir alguns símiles literários e argumentativos que Sérgio Buarque poderia ter extraído do grande livro de Thomas Mann, além de suas possíveis reverberações num ensaio relativamente curto como aquele de 1936.

Na verdade, uma boa parte das correspondências com *A montanha mágica* que vamos encontrar em *Raízes do Brasil* também pode ser verificada nas *Considerações de um apolítico*, livro cuja influência sobre a argumentação de *Raízes do Brasil* pode ser verificada sem maiores dificuldades. O livro de 1918 é um longo ataque, oscilando entre o virulento e o resignado, contra o que o autor percebe como a democratização

<sup>5</sup> Sobre as relações entre a forma do romance e os fundamentos epistemológicos das ciências sociais modernas, ver Lepenies, 1990. No caso de Mann, a proximidade entre a ficção e a sociologia contemporânea é especialmente flagrante, pois o próprio autor estava ciente dos paralelos entre seus romances e as teorias sociológicas de Max Weber e Werner Sombart sobre a personalidade burguesa, e acreditava tê-las antecipado intuitivamente nos *Buddenbrook* (Cf. Mann, 2002, pp. 128-129). As afinidades entre as reflexões de Mann e Weber foram analisadas por Harvey Goldman em dois importantes estudos (Goldman, 1989, 1992).

<sup>6</sup> O artigo parte dessa constatação para proceder a uma crítica da noção de paródia e das ideias comuns sobre sua valência cultural e existencial, chegando a conclusões bastante estimulantes, que poderiam ser aplicadas, com alguns reparos, à própria historiografia de Sérgio Buarque. Esta ideia será retomada ao final deste artigo.

iminente da Alemanha em moldes progressistas e “ocidentais” (isto é, franceses) ao final da Primeira Guerra Mundial. Vários passos desse livro são ecoados em *Raízes do Brasil*, e a presença de elementos próximos d’*A montanha mágica* pode, em alguma medida, ser explicada pelo fato de que as *Considerações* participam da preparação do romance de 1924 – há mesmo uma menção explícita à sua elaboração nas *Considerações*<sup>7</sup>. Contudo, a torção irônica efetuada pela versão ficcionalizada das ideias e tensões já lançadas nas *Considerações* dá à *Montanha mágica* um traço empolgante de suspense e indeterminação que a argumentação de *Raízes* parece se comprazer em reproduzir, especialmente nos capítulos finais.

Para fins da realização desta análise, importa sobretudo a segunda metade do romance; mesmo assim, um conhecimento básico da trama é necessário para contextualizar os comentários que se seguem. Hans Castorp é um órfão rico de uma família de comerciantes de Hamburgo, destinado a uma carreira de engenheiro naval. No começo do livro, Castorp 263  
exibe uma alienação da tradição cultural que patenteia a crise do paradigma de formação humanística da burguesia alemã, fato amplamente percebido já havia algum tempo (pense-se, por exemplo, nas *Considerações extemporâneas* de Nietzsche). Castorp já é um jovem adulto, mas seu comportamento e suas falas ao longo do livro, especialmente na primeira metade, revelam uma compreensão profundamente incompetente do mundo, especialmente de tudo relacionado às expressões do espírito – indicativo disso é o fato de que seus hábitos de leitura se limitam, nos meses iniciais de sua estada nos Alpes

---

<sup>7</sup> “Antes da guerra, eu começara a escrever um pequeno romance, uma espécie de história educativa, onde um jovem homem atirado pela vida num lugar moralmente perigoso se encontra entre dois educadores bizarros; um, italiano, humanista, retor e homem do progresso; o outro, um místico um pouco suspeito, reacionário e defensor do irracionalismo. Ele é chamado a escolher, o bom rapaz, entre as forças da virtude e da sedução, entre o dever e o serviço da vida, de um lado, e de outro a fascinação da decomposição, à qual ele não era insensível, e a expressão ‘simpatia pela morte’ formava um componente temático da obra” (Mann, 2002, p. 354, tradução própria).



suíços, onde se desenrola o romance, a revistas especializadas de construção naval. Sua mediocridade é ao menos parcialmente devida à tendência moderna de especialização na divisão do trabalho e à sua condição de órfão. Mas o livro é todo permeado por uma atmosfera atormentada pela percepção de um esgotamento da cultura burguesa europeia que florescera ao longo do século XIX.

No momento em que chega ao hotel-sanatório de tuberculosos de Davos, onde está internado seu primo Joachim Ziemssen, militar, igualmente pouco culto e desinteressado por qualquer coisa estranha a sua profissão, Hans Castorp aparenta não ter tido nenhuma iniciação consistente na cultura não-utilitária, nem qualquer tipo de “educação estética”, tal como imaginada por Schiller (2002) como antídoto para as tendências reificadoras da vida moderna. Com sua estadia prolongada por motivos (ou pretextos) médicos, Castorp começa a receber no sanatório a educação estética e sentimental que não tivera, por uma via dupla e concorrente. De um lado, o jovem é iniciado no amor romântico pela russa Clawdia Chauchat, personagem cercada de conotações “orientais” e vagamente irracionais, mas casada com um francês, em aceno à geopolítica ideologicamente contraintuitiva do pré-Primeira Guerra; o nome Chauchat – que os leitores do período entreguerras terão prontamente associado ao modelo de metralhadora leve de fabricação francesa amplamente usado a partir de 1915 – convida ainda a pensamentos lúbricos, ao contrair *chaud*, “quente”, e *chatte*, “gata”, mas também “boceta”. De outro, Castorp adquire uma espécie de formação humanística em suas longas conversas com o livre-pensador italiano Lodovico Settembrini, homem idoso cuja ocupação principal é a escrita de verbetes para um projeto de enciclopédia – não se poderia imaginar um emblema mais ostensivo do racionalismo iluminista, que, no entanto, representava, já naquela época, um ideal bastante desmoralizado, especialmente no contexto alemão.

Settembrini é uma caricatura do liberal-progressismo caduco que alimentava a propaganda dirigida pela Entente contra a aliança austroalemã durante a Primeira Guerra, a própria encarnação romanesca dos “literatos da civilização” tão duramente criticados nas *Considerações de um apolítico* – o termo ali é endereçado em particular a Heinrich Mann e, de modo mais geral, a todos os que defendiam o progresso e a democracia, isto é, o mundo burguês criado pela Revolução, que o autor associa à “literatura”. Pouco depois da metade da narrativa, entretanto, Settembrini ganha um rival no plano intelectual e pedagógico, um representante das “sombras” contra as suas “luzes”: o jesuíta de origem judaica (nascido em algum vilarejo não nomeado entre a Galícia e a Volínia, isto é, na fronteira entre os impérios austro-húngaro e russo) Leo (nascido Leib) Naphta, que não deixa de ser, como todas as personagens do romance, caricato, mas inegavelmente mais cativante do que Settembrini.

Os confrontos retóricos entre Naphta e Settembrini dominam a narrativa até o retorno de Clawdia Chauchat, que deixara o sanatório logo após Castorp lhe ter confessado seu amor – logo antes, aliás, do aparecimento de Naphta – e que agora retorna acompanhada de um novo amante, o holandês Mynheer Peepkorn, que, com sua personalidade primária mas absorvente, acaba neutralizando os debates entre os dois. A rivalidade esfria, até que, depois de um período descrito como de “grande irritação” na atmosfera do sanatório, uma discussão acaba levando Naphta a desafiar Settembrini para um duelo. Diante da recusa do italiano – que declara escrúpulos humanitários – em disparar contra Naphta, o jesuíta tira a própria vida. Em seguida, o leitor é transportado ao *front* – não se especifica qual – da Grande Guerra, onde, entre explosões e tiros, Hans Castorp cantarola o *Lied Der Lindenbaum*, de Franz Schubert.

É preciso ressaltar, mais uma vez, que essa reconstituição hipotética da composição de *Raízes do Brasil* a partir de

lugares literários d’*A montanha mágica* não é passível de comprovação documental inequívoca; e que, embora a convicção do autor deste estudo seja de que entre os fatores que presidiram, conscientemente ou não<sup>8</sup>, a escrita de *Raízes do Brasil*, está a leitura deste romance de Thomas Mann, a análise que se segue só pode proceder por meio de aproximações e está especialmente sujeita ao risco do erro, que entretanto vale a pena correr. Comprovações documentais são especialmente difíceis com o material à disposição, principalmente porque o campo mais fértil para a verificação documental, na ausência de indicações textuais do autor, seria o exemplar d’*A montanha mágica* lido por Sérgio Buarque, e esse não consta na biblioteca que os detentores de seu espólio legaram à Unicamp. O exemplar que lá se encontra data de 1943, de modo que não é possível consultar eventuais grifos e anotações que poderiam ajudar a corroborar a hipótese de que tal ou qual trecho poderia ter sido especialmente marcante para Sérgio em suas leituras até 1936.

266

De todo modo, o que está fora de dúvida é que a personagem de Leo Naphta exerceu um fascínio persistente sobre Sérgio Buarque de Holanda, a ponto de ele não ter se furtado a referi-lo, citando textualmente *A montanha mágica* na dissertação de mestrado que apresentou em 1958 à Escola de Sociologia e Política de São Paulo, intitulada *Elementos formadores da sociedade portuguesa na época dos descobrimentos*. À primeira vista, essa referência pareceria disparatada numa dissertação de mestrado em ciências sociais sobre Portugal do fim da Idade Média até o século XVII, mas se justifica quando se tem em mente uma das teses principais desse trabalho: para Sérgio Buarque, a presença judaica e mourisca – isto é, “semítica”, ou, de modo mais amplo,

---

<sup>8</sup> Um caso de apropriação inconsciente de símile ficcional na explicação de fenômenos sociais foi demonstrado de forma persuasiva por Carlo Ginzburg num estudo sobre como a leitura de um conto de Robert Louis Stevenson teria suscitado a Malinowski sua interpretação sobre o *kula* trobriandês (Ginzburg, 2004).

“oriental” – na formação portuguesa teria deixado um sedimento profundo nas sociedades portuguesa e brasileira modernas, sedimento esse ocultado, porém, pelo empenho do Estado português, já na época da Contrarreforma, em extirpar do Reino e das colônias elementos que ameaçassem a supremacia católica. Esse esforço não conseguiu, porém, apagar algumas evidências mais antigas, denunciadas por “aquele *non placet Hispania*” [“não gosto da Espanha”, isto é, segundo o uso da época, da Península Ibérica] que Erasmo de Roterdã escreveu numa carta a Thomas More, (Holanda, 1958, p. 17), ou a “identidade entre ser português e ser judeu, no conceito popular” (Holanda, 1958, p. 73) na Europa Central e mesmo na América Espanhola, ou ainda a alcunha de *Rex Judaeorum* conferida ao rei de Portugal (Holanda, 1958, p. 75). E é a persistência dessa associação entre a Península Ibérica e o judaísmo no imaginário europeu de além-Pirineus que a citação que Sérgio faz d’*A montanha mágica* vem atestar:

267

A esse respeito, não parece descabido lembrar certa passagem de um escritor dos mais ilustres do nosso tempo, o qual, descendente de luso-brasileiros, do lado materno, se viu alvo, por sinal, de críticas de antissemitas que pareciam querer atribuir-lhe sangue judaico. Apenas é de notar que no trecho lembrado, os lusitanos ou melhor luso-brasileiros, já não surgem assimilados aos judeus, segundo o velho costume. Estes, sim, e a circunstância não deixa de ser igualmente significativa, é que irão parecer menos judeus, em confronto com aquela gente. De um de seus personagens, Leo Naphta, cristão novo e jesuíta, escreve, com efeito, Thomas Mann, que tivera a vocação sacerdotal estimulada pelo ambiente tolerante e democrático de um pensionato que frequentou na Alemanha, mantido por padres da Companhia, cujo cosmopolitismo tornava despercebidos seus traços raciais: entre os discípulos

do mesmo Naphta havia gente de lugares exóticos, sul-americanos de origem portuguesa que se diria mais “judeus” que ele próprio, filho, no entanto, de um *schochet* da Galícia, rigorosamente adstrito, em seu ofício, aos preceitos talmúricos. (Holanda, 1958, pp. 100-101) <sup>9</sup>

Provavelmente, o que Sérgio Buarque viu de instigante em Naphta quando escrevia *Raízes do Brasil* não terá sido tanto sua origem judaica, mas sua doutrina pedagógica, além de sua posição política radical diante daquilo que percebia como o esgotamento da cultura humanística e burguesa da Europa do século XIX. O fato de a segunda metade do romance ter como tema central uma alternativa política, espiritual e pedagógica, que se desenha nas discussões entre Naphta e Settembrini, é o elemento da intriga que parece ter sido transposto, de maneira consciente ou não, em *Raízes*. Hans Castorp, o jovem ainda indeterminado e inculto, é o objeto de uma disputa, ao fim e ao cabo fatal entre os dois pedagogos.

Essa circunstância aproxima a situação do protagonista ao impasse da cultura brasileira figurado por Sérgio

---

<sup>9</sup> É bem possível que o interesse de Sérgio Buarque pelo tema da passagem aludida d’*A montanha mágica* tenha sido incitado por sua própria experiência de sul-americano na Europa Central. Recorde-se a anedota relatada em 1933 pelo pintor Emiliano Di Cavalcanti numa crônica do *Diário da noite* (Di Cavalcanti, 1933). Numa discussão sobre a perseguição aos judeus na Alemanha desde a tomada do poder por Hitler (que, no relato, simpatizantes do integralismo buscavam minimizar com seguranças de que tudo não passaria de “intriga”, supostamente fornecidas diretamente a Plínio Salgado por Hermann Göring), Sérgio Buarque teria atestado a realidade do perigo pelo qual passavam os judeus daquele país, com um relato do que acontecera a ele próprio. Caminhando por uma “rua escusa de Berlim”, Sérgio teria sido interpelado por um grupo de nazistas. Tomando-o por judeu, os “facínoras” estariam prestes a espancá-lo, do que teriam sido dissuadidos pelo seu “chefete”, supostamente perito em assuntos judaicos. Após cheirar minuciosamente o jovem Sérgio (que vinha evitando o banho havia alguns dias por conta de um resfriado), constatou que o jovem brasileiro exalava o mais conspícuo “cheiro de nazista”. Sérgio da Mata (2016, p. 73) questiona, com boa razão, a veracidade da anedota. Mesmo que inteiramente inventada, porém, ela certamente se refere a um elemento real da experiência – a persistente “identidade entre ser português [no caso, ibero-americano] e ser judeu, no conceito popular” dos povos europeus.

Buarque. A ideia do brasileiro como um povo jovem e inexperiente, por sinal, para além de ser um lugar comum da época, já frequentara as reflexões de Sérgio Buarque: mesmo sendo engenheiro e alemão, o protagonista do romance de Mann não deixa de estar numa situação mais ou menos análoga àquele “estouvamento de povo moço e sem juízo” de que falava Sérgio Buarque, referindo-se aos brasileiros, em “O lado oposto e outros lados” (Holanda, 1996a, p. 224), artigo em que procurava acertar as contas com certas correntes do movimento modernista que ele então julgava excessivamente voluntaristas em sua ânsia de edificar o Brasil à imagem de um programa escolar predefinido. Nos capítulos finais de *Raízes do Brasil*, a pedagogia e a política se entrelaçam no núcleo da problemática da adaptação aos novos tempos, com vantagem para a primeira. É como se o Brasil, à maneira de Hans Castorp, estivesse diante da necessidade de tomar uma decisão para poder superar um estágio de estagnação, de uma forma de vida já esgotada (no caso do Brasil, a ordem rural e patriarcal) para alcançar a maturidade e a autonomia. No caso de Hans Castorp, essa indefinição assume ares nitidamente alegóricos e prenunciadores dos dois blocos políticos representativos dos complexos ideológicos que se enfrentarão na Primeira Guerra Mundial<sup>10</sup>. Assim, as alternativas que se apresentam sob roupagens políticas são formas de pedagogia, no sentido mais amplo possível do termo, isto é, na medida em que são pensadas como as condições de reprodução das dinâmicas

269

---

<sup>10</sup> É com uma solenidade um pouco patética, mas que não deixa de ser comvente para os leitores que já conhecem o desenlace histórico do problema da indecisão alemã entre o Ocidente e aquilo que a Settembrini se apresenta como “a Ásia” – isto é, o despotismo, o irracionalismo, e também a ambiguidade moral encarnada por Mme. Chauchat – que o beletrista se dirige a Hans Castorp: “Caro amico! Será necessário tomar decisões, decisões de importância inestimável para a felicidade e o futuro da Europa, e elas caberão ao seu país. Situado entre o Oeste e o Leste, terá de escolher [...] por uma ou outra das esferas que lhe disputam a natureza. O senhor é jovem. O senhor participará dessa decisão, sua vocação é influir sobre ela.” (Mann, 2016, p. 594).

sociais, culturais e econômicas – assim, não admira que Sérgio fale na “prosperidade” como signo abarcador de uma “pedagogia”, conforme se lê no trecho de *Raízes do Brasil* sobre o suposto erro da crença na alfabetização como solução milagrosa para o atraso nacional.

E é uma perspectiva parecida com a de Naphta, muito mais do que com a de Settembrini, que vamos ver reproduzida nos capítulos finais de *Raízes do Brasil* – mesmo que suas opiniões não sejam todas vaticinadas, até por se tratar de uma figura dada aos mais diversos exageros, geralmente visando a efeitos polêmicos. São a personagem do pedagogo jesuíta e o universo cultural e ideológico por ele mobilizado que podem ter pautado alguns momentos importantes do livro, e não só o final. A presença de Settembrini também pode ser adivinhada aqui e ali, mas sempre mediada pelo olhar mordaz de Naphta. Independentemente da eventual intenção de Thomas Mann, que na altura da publicação d’*A montanha mágica* já não sustentava tão peremptoriamente todas as opiniões antidemocráticas e anti-iluministas de suas *Considerações* de guerra, não é difícil chegar à conclusão de que Naphta leva sempre a melhor nos debates que trava com seu oponente italiano. Dito isto, quem ler atentamente os debates perceberá uma ênfase provavelmente deliberada da narração em destacar um grau apreciável de dependência mútua, e mesmo elementos coconstitutivos, entre as ideias do jesuíta e as do enciclopedista. Sempre que a confrontação de ideias entre os dois chega a certo ponto – ou ao menos assim o percebe o despreparado Hans Castorp, cujas intervenções costumam demonstrar uma crassa incompetência em atinar o significado dos discursos que concorrem por sua simpatia – já não é possível perceber facilmente qual o conteúdo das ideias de cada um, e ainda menos o que as opõe, uma vez que a dialética entre as duas posições foi levada a um momento em que

são estranhamente indistinguíveis<sup>11</sup>. Para ser mais preciso, depois de um primeiro retrato otimista e progressista da história ocidental como superação da menoridade humana, traçado por Settembrini, Naphta vem relativizar esse quadro, fazendo frequentemente o elogio dos elementos “superados” e revelando a complexidade e, sobretudo, a ambiguidade do mundo moderno – mundo esse que ele espera ver ruir com o advento de uma Revolução ao mesmo tempo proletária e católica.

O que Hans Castorp consegue extrair dessas lições, o leitor pode apenas tentar adivinhar, mas o certo é que o jovem nem sempre compreende adequadamente o que está em jogo no duelo de posições travado com o fim exclusivo de disputar sua simpatia<sup>12</sup>. A certa altura, ele expõe, para grande apreensão de Settembrini – que parece muito pouco seguro da superioridade propagandística de seu próprio ideal, dado seu constante empenho em privar de seu jovem pupilo a oportunidade de ouvir seu rival – um raciocínio que mescla de modo contraditório os ensinamentos que recebera do mestre italiano com algumas das novidades mais picantes apresentadas pelo jesuíta, ao afirmar sobre determinado aspecto da doutrina maçônica (a qual ele, Castorp, entende singelamente pela “ideia de riscar Deus”) que seria, a seu ver, “uma ideia sumamente católica” (Mann, 2016, p. 593), numa de muitas interpretações desajeitadas de ideias que recebe de

271

---

<sup>11</sup> Sobre um desses debates, o narrador conclui que “não resultou clareza nem ordem, nem ao menos uma ordem de caráter dualista e militante; pois as posições não somente eram opostas, mas confundiam-se”, e que Settembrini e Naphta, “ao invés de se limitar a combater-se reciprocamente, amiúde contradiziam-se a si próprios”. (Mann, 2016, p. 535). Mais tarde, lemos que outra conversa, precisamente a que parece ser a mais decisiva para *Raízes do Brasil*, iria “embocar naquela confusão já mencionada” (Mann, 2016, p. 603).

<sup>12</sup> Referindo-se à última fase das contendas entre os dois eruditos, o narrador faz uma observação que talvez pudesse se aplicar a um período maior, considerando indicações dadas anteriormente: “Era claro que Hans Castorp só podia falar das discussões a que assistia. Mas o jovem tinha quase certeza de não haver perdido uma sequer, pois sua presença, ao tratar-se de um tema pedagógico, era indispensável para dar grandeza aos colóquios” (Mann, 2016, p. 798).



seus mestres bem-formados. Elas lembram a confusão daqueles intelectuais brasileiros de *Raízes do Brasil* que, não sendo capazes de compreender a necessidade das ideias e a lógica que lhes dá coerência, são levados a professar “doutrinas dos mais variados matizes”, sendo capazes de sustentar, simultaneamente, as “convicções mais díspares”, desde que “se possam impor à imaginação por uma roupagem vistosa – palavras bonitas ou argumentos sedutores” (Holanda, 1936, p. 114). Pelo menos num primeiro momento, Hans Castorp se deixa guiar bovinamente pela argumentação de Settembrini, sobretudo pelas aparências impressionantes produzidas por sua suposta excelência retórica<sup>13</sup> – excelência que empalidecerá ao longo do convívio com Naphta. Em *Raízes*, vamos ver entrelaçados justamente a maçonaria, sociedade da qual participa Settembrini<sup>14</sup>, e o catolicismo, elemento central da identidade de Naphta, de maneira a exemplificar um problema característico das contradições suscitadas pelo imbricamento histórico de tendências opostas no episódio da chamada Questão

272

<sup>13</sup> Ao final de um dos primeiros embates, uma longa declamação de Settembrini é seguida da observação do narrador, que exprime, em discurso indireto livre, a opinião de Hans Castorp: “Seria impossível falar de forma mais clara e mais elegante do que o Sr. Settembrini acabava de fazer” (Mann, 2016, p. 474). Settembrini é reiteradamente qualificado ao longo do livro como um mestre da palavra – embora nem tanto do pensamento; esse posto caberia antes a Naphta. Noutra parte, uma das perorações de Settembrini é classificada pelo narrador como um “panegírico apologetico” (Mann, 2016, p. 601) [*apologetischer Lobgesang*] (Mann, 1988, p. 552); logo mais, Naphta qualifica de “literário” e mentiroso o espírito do palavrório de Settembrini, opondo-o à “vida” e à “natureza” (Mann, 2016, p. 602), ecoando os ataques que o próprio Thomas Mann desferira contra os “literatos da civilização” nas *Considerações de um apolítico*.

<sup>14</sup> A natureza arquetípica desse traço da personalidade de Settembrini, bem como de sua origem italiana e do fato de seu pai ter sido um carbonário, é clara; lembre-se o que Mann escreve sobre a maçonaria nas *Considerações de um apolítico*, livro que, como já se notou, contém em esboço boa parte das ideias que entram em cena, ficcionalizadas, na *Montanha mágica*: “Se quero ler algo que me revolve as entranhas, que provoca sem dúvida em minha pessoa um sobressalto de protesto [...], abro o volume de Mazzini que um belo dia, sem que eu o tivesse procurado, me caiu às mãos. [...] Ali aprendi a entender que o ‘espírito’ é algo de intermediário entre o Grande Oriente e o clube jacobino, como ele quer e deve ser compreendido mais uma vez hoje, depois da reabilitação da virtude” (Mann, 2002, p. 330, tradução própria).

Eclesiástica (Holanda, 1936, p. 108). No romance de Mann, ao menos se pensarmos em como ele teria sido lido depois de 1945 e das posições que o autor manifestaria antes e no decurso da Segunda Guerra, está claro que a alternativa entre Naphta e Settembrini é, de certo modo, falsa, na medida em que ambos representam as duas faces de uma modernidade burguesa moralmente esgotada, inclusive em seus elementos antitéticos internos – mesmo o terror revolucionário desejado por Naphta tem seu potencial redentor desmentido, salvo engano, pelo fim da narrativa. Talvez isto não estivesse tão claro para Sérgio Buarque, que parece reproduzir, em alguns passos da argumentação de *Raízes*, um ponto de vista próximo daquele do jesuíta, principalmente a verve de suas invectivas contra os “crédulos predicadores do progresso” (Holanda, 1936, p. 129).

Tal opinião não é de se admirar, se lembrarmos como são vivas as tintas com que Mann carrega o retrato de Naphta. Várias de suas opiniões ou elementos que lhe dizem respeito têm ecos diretos ou indiretos em *Raízes do Brasil*. A doutrina filosófica de Naphta, espécie de síntese entre filosofia tomista e um marxismo um tanto hermético, aparenta ter um forte componente hegeliano – ainda que se trate de uma apropriação pouco convencional do pensamento do filósofo. Ouve-se dele – contra a asserção de Settembrini de que “o espírito” e “a natureza” são idênticos – que o espírito tem um “princípio motor, passional, dialético”, baseado no “dualismo” e na “antítese”, e que “todo monismo é fastidioso”. Naphta faz questão de atribuir esses argumentos, em sua origem, a Aristóteles (Mann, 2016, pp. 432-433). Baseado em Tomás de Aquino e Boaventura, o jesuíta opõe o “mundo” ao “divino” – o leitor de *Raízes do Brasil* se lembrará aqui do capítulo inicial, “Fronteiras da Europa”, no qual se lê que os princípios hierárquicos sobre os quais a filosofia escolástica pretendia erigir a ordem terrena eram uma “força inimiga [...] do mundo e da vida”

(Holanda, 1936, pp. 8-9). Crítico do Estado liberal e do progressismo burguês, Naphta acredita, em perspectiva afinada com a de *Raízes do Brasil*, que as formas políticas sucedem-se, na História, pela superação do antigo pelo advento de forças *transcendentes*; em suas palavras, “a república universal capitalista” apregoada pelo iluminista Settembrini, “tem algo de transcendente” e também o “Estado universal é a transcendência do Estado secular”<sup>15</sup>, mas essa transcendência não será alcançada, como pretende o rival italiano, por meios democráticos e pacíficos. Ecoando Jacob Burckhardt, Naphta sustenta que “o poder é mau”; daí a “necessidade do terror”. “Para que chegue o reino”, diz Naphta, “é preciso suspender momentaneamente [*vorübergehend aufgehoben*] o dualismo entre bem e mal, aquém e além, espírito e arbítrio [*Geist und Macht*], e uni-lo em um princípio que reúna o ascetismo e o domínio” (Mann, 2016, p. 463, 1988, p. 424).

274

Sobre o conteúdo desse mundo ideal, Naphta se estende mais longamente em outra de suas palestras: “a Igreja, como encarnação da ideia religiosa-ascética”, estava longe de se empenhar em salvar o mundo que insistia em resistir à marcha das novas forças sociais, ou seja, era inimiga exatamente da “formação secular” e das “ordenações jurídicas do Estado”, e “arvorava a bandeira da revolução mais radical”, de modo que “o Estado e a família, a arte e a ciência seculares, tudo isso sempre estivera em oposição [...] à ideia religiosa, à Igreja”. Esta tinha por “objetivo inalterável” a “dissolução de todas as ordenações seculares e a reorganização da sociedade segundo o modelo da Cidade de Deus, ideal e comunista” (Mann, 2016, p. 677). Se em alguma parte de *Raízes do Brasil* se pode encontrar o mesmo tom de fascinação quase reverente pelo poder e pela dominação como manifestações de

---

<sup>15</sup> O leitor de *Raízes* não deixará de notar a afinidade, não só de conteúdo, mas também de estilo, entre semelhantes formulações e a passagem do primeiro parágrafo do capítulo sobre o “homem cordial” onde se lê que, na ordem que é própria do Estado, aquela ligada à família é “abolida por uma transcendência” (Holanda, 1936, p. 94).

uma vontade férrea e cruel – mas também de uma força transcendente e necessária à ordem num mundo inerentemente mau – é, por certo, quando se fala nos jesuítas, ali comparados, aliás, aos “comunistas” e aos teóricos do “Estado totalitário”<sup>16</sup> – Naphta encerra em si os três termos da comparação. E uma descrição semelhante do “prodígio de racionalização” se pode encontrar nas páginas d’*A montanha mágica* onde se aprende um pouco sobre a formação jesuítica de Naphta<sup>17</sup>, que conseguira a simpatia de um membro da ordem após impressioná-lo em uma conversa sobre Hegel, filósofo que ele considerava “católico”, pois, sendo ele o “filósofo oficial” do Estado prussiano, e estando “o conceito do político” (“*der Begriff des Politischen*”, exatamente como no título de Carl Schmitt, posterior em alguns anos à publicação d’*A Montanha mágica*) “psicologicamente vinculado ao de católico”, isto é, direcionado ao mundo objetivo e a “tudo que produzisse efeitos externos”, em evidente oposição à “esfera pietista, protestante, que tinha sua origem na mística”, Hegel tinha de ser considerado, por força, um católico “no sentido religioso,

275

<sup>16</sup> “Nenhum ditador moderno, nenhum teórico do comunismo ou do Estado totalitário, chegou a vislumbrar a possibilidade desse prodígio de racionalização que puderam conseguir os padres da Companhia de Jesus em suas missões.” (Holanda, 1936, pp. 14-15)

<sup>17</sup> “As terras do educandário” onde Naphta foi acolhido “eram tão extensas quanto os seus edifícios, que podiam abrigar aproximadamente quatrocentos alunos. O conjunto abrangia bosques e prados, meia dúzia de campos de jogo, celeiros, estábulos, para centenas de vacas. O instituto era ao mesmo tempo um pensionato, uma granja-modelo, uma academia de esportes, uma escola de sábios e um templo das Musas; pois, sem cessar, havia representações teatrais e concertos. A vida era senhoril e claustral”. (Mann, 2016, p. 511). Compare-se o trecho com a avaliação das reduções jesuíticas em *Raízes*: animados pelo pensamento de que “o homem pode intervir arbitrariamente e com sucesso no curso das coisas e de que a história não somente ‘acontece’. mas também pode ser dirigida e até fabricada”, os jesuítas “não só o introduziram na cultura material das missões guaranis, ‘fabricando’ cidades geométricas, de pedra lavrada e adobe, numa região rica em lenho e paupérrima em pedreiras, como estenderam-no até as instituições. Tudo estava tão bem regulado nessas missões – refere um depoimento – ‘*ut secundum morem in Bolivia traditum conjuges indiani media nocte sono tintinnabuli ad exercendum coitum excitarentur*’ [“que, segundo o costume na Bolívia, à meia-noite os casais de índios são despertados com sinos, a fim de realizarem o coito.”]” (Holanda, 1936, p. 65).

embora naturalmente não no sentido eclesiástico-dogmático”. E o jovem Naphta concluía afirmando que era no jesuitismo que “tornava-se evidente a natureza político-pedagógica do catolicismo”, concluindo, por um raciocínio análogo àquele aplicado a Hegel, que Goethe, por seu objetivismo e sua doutrina da ação, era “quase jesuíta como educador” (Mann, 2016, pp. 509-510, 1988, p. 467). A estranha filosofia política de Naphta, porém, ainda que sirva de base teórica a ideais comunistas, não é só antiburguesa, como marcadamente anti-moderna, pois para ele, “a questão da liberdade, ou a questão das cidades” estaria “historicamente ligada à mais desumana degeneração da moral econômica, a todas as atrocidades das corporações modernas de comerciantes e especuladores, com o domínio satânico exercido pelo dinheiro e pelos negócios”, fato que deveria levar ao abandono do “medo covarde ante a ideia de ‘reação’” (Mann, 2016, p. 467). Na formação jesuítica de Naphta não deixa de entrar certo elemento iberizante, que se mostra em seu uso frequente de expressões castelhanas (Mann, 2016, p. 515), além do legado de um ideal pedagógico altamente dependente de noções de autoridade férrea e obediência – noções aludidas, mas severamente criticadas, em *Raízes do Brasil*. No primeiro capítulo, afirma-se a sua obsolescência; no quinto, elas são rechaçadas por uma citação a Knight Dunlap, um dos “pedagogos e psicólogos mais venerados de nossos dias” (Holanda, 1936, p. 96), cuja proposta de estímulo à autonomia na educação infantil se opõe diametralmente àquilo que Naphta diz, quando expõe sua pedagogia “terrorista”:

O princípio da liberdade cumpriu o seu destino e chegou a ser antiquado nos últimos quinhentos anos. Uma pedagogia que ainda hoje pretende ser a filha do racionalismo [Aufklärung] e vê os seus meios formativos na crítica, na libertação e no culto do eu, na destruição de formas de vida determinadas de um modo absoluto, ora, tal pedagogia

pode obter ainda hoje triunfos retóricos passageiros, porém o seu caráter atrasado é óbvio para os espíritos avisados. Todas as organizações verdadeiramente educadoras sempre souberam qual deve ser o objetivo último da pedagogia, afinal: a autoridade absoluta, a obrigação de ferro, a disciplina, o sacrifício, a renúncia a si próprio, o domínio da personalidade. Em última análise, desconhece e não ama a juventude quem pensa que ela sente prazer diante da liberdade. O que ela aprecia mais é a obediência. [...] O segredo e a existência [Gebot] da nossa era não são a libertação e o desenvolvimento do eu. O que ela necessita, o que ela deseja, o que criará é... o terror. (Mann, 2016, p. 461, 1988, p. 422)

Compare-se o que se leu acima com a passagem em que aparece o *único* ideal que dá ordem à “cultura da personalidade” ibérica descrita no primeiro capítulo de *Raízes do Brasil*. Ela replica, quase que ponto por ponto, a exposição pedagógica de Naphta:

277

À autarquia do indivíduo, à exaltação extrema da personalidade, paixão fundamental e que não tolera compromissos, só pode haver uma alternativa: a negação e a renúncia a essa mesma personalidade em vista de um bem maior. Por isso mesmo que rara e difícil, a obediência aparece, por vezes, entre os povos ibéricos, como a virtude suprema entre todas. E não é estranhável que essa obediência – obediência cega, que difere do ideal germânico e feudal da lealdade – tenha sido até agora para eles o único princípio político verdadeiramente forte. [...] As ditaduras e o Santo Ofício constituem formas tão típicas de seu caráter como a inclinação para a anarquia e a desordem, não existe para os povos ibéricos outra sorte de disciplina concebível, além da que se funde na excessiva centralização e na obediência, ainda que só por exceção se manifeste.

Foram ainda os jesuítas que representaram, melhor de [sic] que ninguém, esse princípio da disciplina pela obediência. Mesmo em nossa América do Sul, eles deixaram disso um exemplo memorável com suas antigas reduções. Nenhum ditador moderno, nenhum teórico do comunismo ou do Estado totalitário, chegou sequer a vislumbrar a possibilidade desse prodígio de racionalização que puderam conseguir os padres da Companhia de Jesus em suas missões. (Holanda, 1936, pp. 14-15)

278

Outra arenga pedagógica de Naphta que encontra correspondência negativa – mas igualmente precisa – em *Raízes do Brasil* é sua tese sobre os castigos corporais. Depois de ouvir um relato das surras humilhantes que Hans Castorp havia recebido na infância, o jesuíta replica, para o horror de Settembrini, que, em pedagogia, “o conceito de dignidade humana defendido por aqueles que queriam excluir os castigos corporais”, enraizado no “individualismo liberal da época burguesa e humanitária, no absolutismo esclarecido do eu”, estava, por isso mesmo, destinado à superação por “ideias sociais menos efeminadas, que já se achavam iminentes; ideias de disciplina e docilidade, de coação e obediência, às quais era inerente uma sagrada crueldade” (Mann, 2016, p. 524). É no capítulo sobre o “homem cordial” que se vai ler em *Raízes do Brasil* a defesa de uma pedagogia diretamente oposta a essa, ainda que Sérgio Buarque preste uma homenagem a tempos passados, em que ainda parecia razoável o ideal caduco da obediência introjetada por meio de castigos corporais, em sua referência ao “prodigioso Dr. Johnson”, que fazia a seu biógrafo, James Boswell, a “apologia crua dos castigos corporais para os educandos e recomendava a vara” – e aqui, em citação irônica mas reverente à biografia de Samuel Johnson por Boswell, a frase conclui com palavras que caberiam muito bem numa das tiradas sentenciosas e polêmicas de Naphta – “para o terror geral de todos” (Holanda, 1936, pp. 98-99).

Da crítica de Naphta ao liberalismo e à ideologia moderna e cosmopolita, especialmente a certos dogmas iluministas bastante enraizados entre os bem-pensantes, por outro lado, *Raízes do Brasil* partilha ao menos uma parte significativa. Embora Settembrini talvez o pressinta – dada sua apreensão em todas as ocasiões em que Hans Castorp está exposto às doutrinações de seu rival – Naphta é a personagem do livro que desvela um dos elementos centrais à urdidura da trama e ao significado do romance: a noção de que os ideais pedagógicos do humanismo burguês e, por extensão, toda a cultura europeia, se mantinham em funcionamento por forças meramente inerciais, e careciam da convicção e da energia vital com que se haviam edificado em sua fase propriamente heroica – as épocas de Voltaire, Diderot e Rousseau, e, um pouco mais tarde, de Goethe, Schiller e Hegel. Depois de chamar Virgílio, poeta predileto de Settembrini, de um “francês de peruca empoada em plena era de Augusto”, Naphta afirma, ante a lembrança pelo adversário de ser, ele próprio, professor de latim, que “exercia com toda a necessária *reservatio mentalis* aquela profissôozinha burguesa”, e que “[n]ão era sem ironia que se enquadrava num sistema de ensino clássico-retórico, ao qual nem os maiores otimistas podiam prometer mais que alguns decênios de duração” (Mann, 2016, p. 598). Chocado, como costuma ficar em suas confrontações com o ardiloso adversário, Settembrini acusa nessa profecia um anseio por “apocalipses proletários”, ao que, num dos paradoxos a que semelhantes discussões levam de forma recorrente no livro, Naphta responde que o italiano tinha excessiva confiança em seu “conservadorismo latino”. Enquanto Settembrini, “esse servidor declarado do progresso”, prepara sua resposta a essa “grande insolência”, Naphta continua seu ataque demolidor, afirmando que a cultura erudita era, já naqueles tempos, motivo de riso entre os populares, e descarta a “ilusão insana de que a cultura popular era uma



forma diluída da cultura erudita”, concluindo que a educação das futuras gerações proletárias deveria abandonar seu esqueleto medieval e se dar na forma de um “ensino livre, acessível a todos por meio de conferências públicas, exposições, cinemas etc., [...] muitíssimo superior a qualquer ensino escolar”. É então, e finalmente chegamos ao momento de mais flagrante coincidência entre as doutrinações de Leo Naphta e o Sérgio Buarque de *Raízes do Brasil*, que Settembrini tenta constranger Naphta e, imaginando apelar para sua sensibilidade de erudito, acusa nele uma “instintiva tendência de envolver o povo e o mundo nas trevas do analfabetismo” (Mann, 2016, p. 599). A resposta de Naphta é bem reminescente do ataque de Sérgio Buarque aos “crédulos predicadores do progresso”, feito no mesmo tom polêmico e sarcástico:

280

Naphta sorriu. O analfabetismo! Com isso seu interlocutor pensava, sem dúvida, ter pronunciado uma verdadeira palavra de horror, persuadido de que todo mundo, ciente de seu dever, empalideceria em face dessa cabeça de Górgona. Ele, Naphta, lamentava ter de desapontar seu oponente ao dizer-lhe que o pavor dos humanistas ante o conceito de analfabetismo fazia-o rir, e nada mais. Era preciso ser um [...] precioso, um homem do *Secento*, um marinista, um palhaço do *estilo culto*, para atribuir às artes de ler e escrever toda essa exagerada primazia pedagógica, a ponto de se imaginar que reinariam as trevas do espírito onde faltasse o conhecimento de ambas. O Sr. Settembrini se recordava de que o maior poeta da Idade Média, Wolfram von Eschenbach, tinha sido analfabeto? Naquela época julgava-se vergonhoso na Alemanha enviar à escola um menino que não quisesse ser padre, e esse menosprezo aristocrático e popular pelas artes literárias fora em todos os tempos um sinal de nobreza fundamental da alma,

ao passo que era na verdade o literato, esse filho genuíno do humanismo e da burguesia, quem sabia ler e escrever. O que ele sabia e entendia de tudo que havia no mundo, afinal, era mesmo coisa nenhuma, e não passava, isso sim, de um latinista doidivanas que dominava a língua e deixava a vida a cargo de pessoas honradas... E por isso fazia da política algo vão, isto é, algo cheio de vã retórica e belas-lettras, o que no linguajar dos partidos se denomina radicalismo e democracia [...]. (Mann, 2016, pp. 599-600)

O retrato que Naphta traça dos literatos, dos “latinistas doidivanas”, que nada sabem das coisas deste mundo, reclusos em suas bibliotecas, é precedido, aliás, em muitas páginas, por uma visão muito mais positiva desses mesmos tipos, exposta, naturalmente, por Settembrini, nessa altura ainda despreocupado da influência nefasta de Naphta sobre seu jovem amigo, que aqui ainda não conhece o jesuíta. Estamos no capítulo em que Settembrini fala a Hans Castorp sobre seus trabalhos de enciclopedista. Diz o italiano:

Sou humanista, [...] pois sou amigo do homem, [...] um enamorado da humanidade e de sua nobreza. Essa nobreza, no entanto, acha-se encerrada no espírito, na razão, e por isso seria em vão se o senhor me acusasse de obscurantismo cristão [...]... seria absurdamente em vão o senhor me acusar disso [...] só porque um belo dia o humanismo, no seu nobre orgulho, chegou a se dar conta da humilhação, da ignomínia que reside no espírito estar ligado ao corpo, à natureza. O senhor tem conhecimento de que nos foi transmitido um dito do grande Plotino, segundo o qual ele sentia vergonha de ter um corpo? [...] É uma sentença absurda, se assim quiser. Mas o absurdo é a honestidade espiritual, e no fundo não há nada mais nobre

que a objeção do absurdo, nos casos em que o espírito procura manter sua dignidade em face da natureza [...]. (Mann, 2016, p. 288)

*Raízes do Brasil*, num passo sobre os homens de letras encerrados em suas bibliotecas, exemplares da vida intelectual que dá as costas para a realidade, responde a essas duas passagens, quase ponto por ponto, reproduzindo uma perspectiva bastante afinada com as críticas de Naphta à alienação dos intelectuais pelas coisas do mundo e do povo. É a figura de Plotino, que Settembrini qualifica de “grande”, que Sérgio Buarque invoca para encerrar o parágrafo:

282

Ainda quando se punham a legiferar e a cuidar da organização e outras coisas práticas, os nossos homens de ideias eram puros homens de palavras e livros; não saíam de si mesmos, de seus sonhos e imaginações. Tudo assim se engenhava na fabricação de uma realidade artificiosa e livresca, onde nossa vida verdadeira morria de asfixia. Comparsas desatentos do mundo que habitávamos, quisemos viver fervorosamente contra nós mesmos, viver pelo espírito e não pelo sangue. Como Plotino de Alexandria, que sentia vergonha do próprio corpo, acabaríamos por esquecer tudo quanto fizesse pensar em nossa própria riqueza emocional, a única força criadora que ainda nos restava, para nos submetermos à palavra escrita, à gramática, ao Direito abstrato. (Holanda, 1936, p. 126)

Antes de concluir este estudo, convém perguntar pelo significado mais amplo dessa apropriação, que, a esta altura, espera-se ter estabelecido como plausível. Em primeiro lugar, considerando o destaque que a figura de Leo Naphta ganhou até aqui na construção dos paralelos entre *Raízes* e o romance de 1924, seria o caso de conduzi-los para uma

conclusão em torno do caráter geral de sua reverberação no conteúdo e na forma do ensaio de Sérgio Buarque. A estar correta nossa hipótese, é a Naphta que se deve muito da verve com que o ensaísta brasileiro denuncia a credulidade ingênua dos pensadores políticos brasileiros, em especial os liberais. É possível, porém, apontar para uma conclusão mais ampla. Naphta, cuja fala desembaraçada, sem papas na língua, contrasta com a empolgação palavrosa de Settembrini, de modo a torná-lo um avatar da desmistificação da ideologia burguesa e da revelação das verdades desagradáveis que seu rival iluminista se empenha em escamotear, serve como modelo da postura cética e do espírito crítico da voz narrativa de *Raízes* – esta o emula, geralmente sem se comprometer abertamente com nenhuma posição em particular, à diferença de Naphta, que é portador de um programa ideológico obscuro, mas substantivo. Nas mãos do jesuíta, esse espírito crítico investe na dúvida sistemática e no questionamento do senso comum como disparadores do processo formativo<sup>18</sup>, chegando a questionar as pretensões do pensamento à compreensão da realidade.<sup>19</sup> Parece que Sérgio Buarque se empenhou continuamente, com sua militância intelectual, em desenvolver esse tipo de atitude, que

283

---

<sup>18</sup> Na alteração que precede o duelo final, a um Settembrini ultrajado, que o acusa de corromper a juventude com “indecências”, Naphta diz: “Quando, na nossa função de educadores, semeamos a dúvida, uma dúvida mais profunda do que jamais pôde imaginar o seu modesto espírito esclarecido, sabemos perfeitamente o que estamos fazendo. É apenas do ceticismo radical, do caos moral, que nasce o absoluto, o terror sagrado de que carece o nosso tempo.” (Mann, 2016, p. 807)

<sup>19</sup> Assim o narrador d’*A Montanha mágica* caracteriza o tom geral e o tema da última das palestras eruditas de Naphta (à qual voltaremos abaixo): “A palestra vagava livremente pela esfera do espírito, roçando isso e aquilo, empenhada, essencialmente, em demonstrar, de forma desanimadora, a ambiguidade dos fenômenos espirituais da vida, bem como a natureza irisante e a debilidade combativa das grandes ideias derivadas deles. Esforçava-se por tornar evidente que o absoluto se apresentava neste mundo em roupas muitíssimo cambiantes” (Mann, 2016, p. 803).

se inscreve num processo de *automodelagem*<sup>20</sup> de sua imagem como intelectual independente e intempestivo, agindo à maneira de um “franco-atirador” e recusando-se a “abdicar de sua liberdade” (Barbosa, 1989, p. 29)<sup>21</sup>. O cultivo dessa

<sup>20</sup> Sobre a escrita histórico-ensaística como *locus* de automodelagem a partir do influxo de estímulos artísticos modernistas, ver o livro de Ricardo Benzaquen (Araújo, 1994), no qual analisa o caso de Gilberto Freyre. Em chave parecida, tratando da antropologia de Malinowski e da ficção de Conrad, ver o estudo de Clifford (1988). Mais recentemente, Dalton Sanches (2021, 2022) examinou em detalhes o processo no qual Sérgio Buarque procurou se distanciar, ao longo dos anos de 1940 e 1950, da figura de Freyre, que funcionava como projeção negativa da imagem que Sérgio Buarque busca construir para si de intelectual ligado à “nova” ciência social universitária, científica, objetiva e sistemática, oposta ao “ensaísmo” que atribui a Freyre (e a si mesmo, quando da publicação da primeira edição de *Raízes*) – operação que incide tanto sobre a visão da sua própria formação quanto sobre aquela do pensamento sociológico brasileiro, de modo a situar o procedimento “ensaístico” num passado em vias de superação.

<sup>21</sup> Para Jackson e Moraes (2021), a oscilação ambígua de *Raízes* entre o saudosismo pelo mundo aristocrático do Nordeste açucareiro e o elogio da modernização capitalista sediada em São Paulo seria como que a expressão interpretativa da trajetória dos Buarque de Holanda em sua transição do primeiro contexto (no qual representavam a oligarquia) para o segundo (no qual se firmariam no estrato superior das camadas médias assalariadas). Assim, a trajetória familiar e pessoal de Sérgio Buarque apresentaria estreita correspondência com a ambiguidade de uma cultura “fronteiriça” (como é caracterizada a portuguesa) e “desterrada”, em transição para o mundo moderno. Note-se que a origem fronteiriça, a reconfiguração das condições de vida por meio da ascensão profissional adquirida mediante a aquisição de bens culturais (em paralelo com a trajetória que Moraes e Jackson identificam entre os Buarque de Holanda do final do século XIX a meados do XX), com o resultado de um estilo de pensamento e expressão profundamente ambíguo (e resultante de um empenho consciente de estilização) são traços distintivos da personalidade de Naphta. Uma conexão direta entre o fascínio por Naphta e o interesse de Sérgio Buarque pelo repertório semântico associado à figura do judeu na cultura europeia é textualmente verificável na passagem supracitada de sua dissertação de mestrado de 1958 – interesse que, incitado por elementos da experiência alemã do próprio Sérgio, vem reforçar a presente hipótese de que Naphta tenha servido estímulo ficcional para operações de automodelagem (ver nota 9). Outra personagem de Mann em que há o mesmo motivo da ambiguidade da pertença à cultura alemã, essa já ostensivamente inspirada na experiência do próprio escritor, é Tonio Kröger, filho de distinta família hanseática, mas de mãe nascida “lá embaixo no mapa” (Mann, 2015, p. 92), constantemente atormentado pelo pensamento de ser confundido com um “cigano numa carroça verde” (Mann, 2015, pp. 92, 96, 106, 128). Ainda em 1929, Sérgio Buarque escreve que *Tonio Kröger* e *A morte em Veneza* são “duas obras-primas, apenas comparáveis em sua perfeição a certas novelas curtas de Tolstói”; as duas novelas de Mann teriam elevado o gênero a uma “perfeição cristalina” (Holanda, 1989, pp. 199-200).

imagem precede sua leitura d’*A montanha mágica* – algumas de suas expressões mais características aparecem já em ensaios críticos dos anos 1920, como o explosivo “O lado oposto e outros lados” – mas possivelmente Sérgio Buarque terá encontrado na figura de Naphta um subsídio altamente sugestivo para essa operação de autoformação, ou *Bildung*.

Em segundo lugar: como o ponto de vista de *Raízes do Brasil* sobre a história brasileira pode estar atrelado, no plano formal, a uma leitura d’*A montanha mágica*? A pergunta é particularmente inquietante, porque, por mais que se admita uma estrutura tomada de empréstimo do romance de formação num ensaio histórico composto com traços largos, mais eminentemente interpretativo do que estritamente factual e narrativo, *A montanha mágica* está longe de ser um romance de formação convencional. Mesmo que possa ter escapado a Sérgio Buarque alguma parte da complexidade do romance, com seus diferentes níveis de ironia<sup>22</sup>, ele certamente terá notado que o livro de 1924 é uma obra na qual sempre somos lembrados das vicissitudes do ideal de *Bildung*, e na qual a crise da modernidade é vista sob um ponto de vista ostensivamente pedagógico. Por outro lado, em *Raízes do Brasil*, por mais irônica que seja a narrativa, ela participa de um anseio de formação nacional. Com efeito, se pensarmos na recepção e nas constantes reapropriações do livro por outros autores, quer dizer, no seu próprio papel formativo para a intelectualidade brasileira no século XX, o valor de *Raízes* se revela sobretudo na medida em que o grande êxito do livro foi ter apresentado ferramentas para a inteligibilidade da história brasileira. É essa a chave de leitura de Antonio Candido (2016) em seu prefácio a *Raízes*, com toda a justiça o texto mais conhecido da fortuna crítica do livro, e é por esse acerto não tão valorizado quanto outras dimensões do prefácio – hoje

<sup>22</sup> Lembre-se outra vez do estudo de Pedro Caldas (2014).

amplamente contestadas – que ele exerce uma influência tão persistente não só na fortuna crítica de *Raízes do Brasil*, mas na identidade disciplinar das ciências sociais brasileiras. Na constelação dos autores alemães mais influentes para o livro – em ordem cronológica e não necessariamente exaustiva: Hegel, Nietzsche, Weber e Spengler, além do próprio Thomas Mann – preponderam os pensadores da crítica e da crise da *Bildung*, mas isso não necessariamente descarta uma visão otimista da formação brasileira. As perspectivas concorrem entre si, sem necessariamente anularem-se umas às outras – pode-se mesmo identificar no flagrante ecletismo teórico do livro uma séria restrição à eficácia argumentativa do ensaio. O ponto de partida do livro é uma pergunta pela existência ou inexistência de “um tipo próprio de cultura” (Holanda, 1936, p. 3), pergunta cuja resposta não é muito clara, e que continua pairando até o final do livro.

286

Nesse caso, é preciso tomar precauções ao se tentar explicar o texto sociológico ou historiográfico a partir do romance, pois o esquema retórico-poético do material eventualmente apropriado não necessariamente é reproduzido no texto de destino, ainda que elementos superficiais ou mesmo estruturais dele o sejam – ou, em havendo uma apropriação estrutural, esta pode ser limitada ou mesmo ter consequências bem diferentes daquelas que a mesma estrutura engendra na ficção. Sucintamente, podemos compreender a transposição (ou, falando de modo mais prudente, repercussão) da estrutura narrativa do romance no ensaio de Sérgio Buarque da seguinte maneira: a encruzilhada ideológica diante da qual a intelectualidade brasileira se encontra, em suas aspirações à realização de um Brasil moderno, se desenvolve em paralelo à situação de Hans Castorp ao longo do livro.

Inexperiente e ingênuo, incapaz de compreender muito bem as ideias que lhe são apresentadas por seus dois mestres rivais, no curso da narrativa ele conquista, apesar de tudo, os rudimentos daquela forma de vida autodeterminada e

autocrítica cultivada pelo pensamento alemão, na qual o indivíduo reconhece sua alienação de si mesmo, encontrando nesse reconhecimento o caminho para superá-la – isto é, o caminho de sua *Bildung* (cf. Koselleck, 2020, p. 131). Se conseguiu isso, não foi somente em virtude de seus contatos com os ideais concorrentes da luz e da sombra encarnados pelos dois pedagogos, mas também (ou sobretudo) de sua experiência amorosa com Clawdia Chauchat, de uma educação não puramente intelectual, mas também sentimental (tema igualmente ressaltado na tradição em torno do conceito de *Bildung*).<sup>23</sup> Sem o amor “pelo que é humano, vivo e comum” ao qual aspira Tonio Kröger, o artista que pena em se conciliar com a vida burguesa, um homem “não passa de bronze que soa e címbalo que tine”, escreveu um Thomas Mann inspirado por Paulo de Tarso (Mann, 2015, p. 146; v. 1 Cor 13:1). Se não se pode dizer de Hans Castorp que ele, como Wilhelm Meister, “foi à procura das jumentas de seu pai e encontrou um reino”, na analogia bíblica com a história de Saul, de que o romance de Goethe (2009, p. 575) se vale para ilustrar o coroamento do processo formativo (pois o que Hans Castorp efetivamente encontra é a provação diante do perigo de morte), o certo é que o narrador d’*A montanha mágica* deposita no amor suas esperanças para a civilização europeia, ao perguntar-se, na última frase do livro, se ele ainda poderá surgir após terminada a “festa mundial da morte” (Mann, 2016, p. 827).

287

<sup>23</sup> Em sua síntese histórico-conceitual da *Bildung*, Koselleck (2020, p. 130) lembra que o desenvolvimento desse conceito abre para o amor um “novo espaço de experiências”, no qual uma ideia de “amor sexual”, liberada dos compromissos teológicos e estamentais associados à ideia tradicional de casamento, se torna um elemento dinâmico que remete o intelecto à sensualidade (e vice-versa), gerando um processo comum no qual os amantes se formam reciprocamente. A ideia é bem ilustrada por uma das últimas observações do narrador d’*A montanha mágica*: “Certas aventuras da carne e do espírito, que sublimaram sua singeleza, fizeram seu espírito sobreviver ao que sua carne dificilmente sobreviverá [a Grande Guerra]. Momentos houve em que, cheio de pressentimentos e absorto em seu reinar, você viu brotar da morte de da luxúria do corpo um sonho de amor” (Mann, 2016, p. 827).



O impasse final de *Raízes do Brasil*, ainda que não reproduza estritamente a alternativa entre as luzes de Settembrini e as sombras de Naphta (ou entre a *civilisation* anglo-francesa e a *Kultur* alemã), apresenta o desnorteio da jovem intelectualidade brasileira diante de ideais díspares – liberalismo, fascismo, comunismo, em suma, receitas importadas de além-mar para uma passagem à modernidade. O autor indica que não é propriamente o caso de escolher e incorporar integralmente algum deles, no “compasso mecânico” de uma “harmonia falsa”. A tarefa da “realização completa” da sociedade só se concretizará quando forem descobertos aqueles elementos espirituais eventualmente compatíveis com as “essências mais íntimas”, com o “ritmo espontâneo” e com as “necessidades específicas” da vida brasileira – quando uma *forma* própria emergir a partir de um “contraponto” que torne o quadro social “coerente consigo mesmo” (Holanda, 1936, pp. 160-161). Ou, em paráfrase, quando a alienação de si engendrar o processo autocrítico de uma *Bildung* genuinamente nacional. Isso exigiria que a intelectualidade brasileira confrontasse a realidade afetiva que se empenha em reprimir por meio de reformas inócuas, com sua *cordialidade* e seu coração indomado que, apesar de poder se exprimir de forma pouco harmônica, ainda poderá produzir uma “contribuição para a civilização”, conforme o trecho que põe em cena o conceito que encabeça o quinto capítulo da obra (Holanda, 1936, p. 101). Para tanto, porém, há que conformar o “espírito” à “vida” – não bastam o puro pensamento ou o puro afeto, e sim o *pensamento firmemente enraizado na experiência*, mediante o *aprendizado* de uma *arte de viver*, conversão ativa e reflexiva da vida em forma.<sup>24</sup>

É nítido em *Raízes* o desdobramento da reflexão desenvolvida por Sérgio Buarque durante a década de 1920 sobre a arte brasileira. Se, até fins dos anos 1920, sua postura consistia

<sup>24</sup> Em sua clássica reflexão sobre a *Educação estética do homem* (Cartas XIV e XV), Schiller (2002, p 73-81) localiza no “impulso lúdico” (*Spieltrieb*), que faz coincidir vida e forma, o núcleo do processo subjetivo que preside a concreção da obra de arte.

numa forma de pensamento estetizante, refratária às injunções da moral burguesa, cuja inspiração estaria em autores como André Gide e Thomas Mann (além de Nietzsche), caracterizada por Tristão de Athayde como uma “disponibilidade gidiana” – ou seja, na aguda expressão de Sérgio da Mata (2016, p. 66), por certo “indecisionismo” –, em *Raízes do Brasil* as coisas mudam de figura. O impasse diante da decisão pendente continua, mas fica sugerido que um “encontro consigo mesmo” (em contraste com a disponibilidade característica das reverberações da cordialidade na vida intelectual) poderia resultar na descoberta de uma voz ou estilo próprio dos brasileiros. A pretendida “organização da desordem” nacional, aventada no capítulo final – “Nossa Revolução” –, diz respeito ao desenho institucional da sociedade e à sua conformação com as instituições políticas, mas depende, em primeiro lugar, da definição de um rumo para a “personalidade”, isto é, da autoconstrução de um *self* eticamente disciplinado por um ideal superior como condição à busca por uma conduta dotada de *sentido próprio*.<sup>25</sup>

289

---

<sup>25</sup> A despeito das restrições que oponham à linha de interpretação de *Raízes* que privilegia a interlocução do livro com a obra de Max Weber como chave explicativa – a saber que o papel de Weber seria secundário na armação teórica do livro ou de que se trataria antes de desleitura do que de leitura de Weber (cf. Mata, 2021) –, Sérgio Buarque parece partilhar, em sua preocupação com a conformação da personalidade brasileira, a visão de que certos “tipos de homem” surgidos em situações históricas e sociais podem abrir o caminho para mudanças históricas extraordinárias, como Weber buscou demonstrar na *Ética protestante*, onde o princípio disciplinador e formador da personalidade moderna é identificado na vocação profissional. Lembrem-se, a propósito, as palavras com que Weber encerra sua famosa conferência sobre a “ciência como vocação”: o indivíduo moderno não encontrará a solução para os dilemas impostos por um mundo desencantado na esperança em salvadores e profetas, mas na descoberta do “demônio [*daimon*] que sustém o fio de sua vida” (Weber, 2013, p. 431) – linguajar que a página conclusiva de *Raízes do Brasil* ecoa, colocando em cena um demônio *pérfido* (Holanda, 1931, p. 161), que pressupõe, em contrapartida, um *daimon* da retidão, como aquele que o indivíduo deve encontrar, segundo o Weber pedagogo. Ver a interpretação de Harvey Goldman (1988, pp. 18-21) sobre a “descoberta”, por Max Weber, do conceito de *vocação* (*Beruf*) como solução para o esvaziamento do sentido na vida moderna, e também a análise de Sérgio da Mata sobre a funcionalidade do conceito carlyliano de “herói” numa “filosofia da história” weberiana (Mata, 2020, pp. 79-95).

É provável que a superação por Sérgio Buarque da postura “disponível” ou “indecisionista” tenha passado pela leitura de uma obra que se contrapõe nitidamente ao elogio do esteticismo “apolítico” por Thomas Mann em suas *Considerações* de 1918: o *Romantismo político* de Carl Schmitt (1986 [1919]). Ali, o romântico é caracterizado por um “ocasionalismo” resultante da compreensão dos fenômenos em termos de sua apreensão estética pela subjetividade, de modo a tornar-se incapaz de uma conduta politicamente eficaz – caracterização praticamente idêntica àquela que Sérgio Buarque faz da vida intelectual brasileira durante o século XIX, no penúltimo capítulo de *Raízes do Brasil*: “[t]odo o nosso pensamento dessa época revela a mesma fragilidade, a mesma inconsistência íntima, a mesma indiferença, no fundo, ao corpo social; todo pretexto estético pode servir-lhe de conteúdo” (Holanda, 1936, p. 126).<sup>26</sup> O livro de Schmitt não é citado (como é característico da disposição do autor de *Raízes* com relação à apresentação de referências), mas esse diagnóstico está claramente vinculado à discussão sobre o enraizamento do romantismo na vida intelectual brasileira que o precede. Ao se articular com a incorporação de uma reflexão sobre a formação do *self*, sobre uma *Bildung* brasileira, a exigência formativa

---

<sup>26</sup> Este trecho, que está longe de ser marginal à argumentação principal de *Raízes*, desmente a afinidade que Sérgio da Mata busca estabelecer entre o Sérgio Buarque de 1936, o “esteticismo como visão de mundo” e o “paradoxo como estilo de pensamento”, ambos associados à influência de Gide, Nietzsche e Mann (Mata, 2016, p. 69). O esteticismo e a indiferença à coerência lógica no pensamento são traços que *Raízes* atribui à intelectualidade brasileira (e que se aplicam tranquilamente ao Sérgio Buarque da segunda metade dos anos 1920), denunciando-os como sintomas da incapacidade formativa da cultura brasileira. É claro que aqui se trata da ideia que o autor fazia de suas próprias posições, o que não nos impede, como leitores, de verificar suas eventuais inconsistências e insuficiências. De todo modo, é preciso ter em mente que a precariedade lógica e a tendência à incorporação irrefletida do pensamento alheio são compreendidas em *Raízes* como função do esteticismo inerente à vida num “mundo sem forma”, onde o indivíduo tem o caminho desimpedido para “se abandonar a todo o repertório de ideias e de gestos que encontra em seu meio, ainda quando obedecem ao mais rigoroso formalismo” (Holanda, 1936, pp. 108-110).

que Sérgio Buarque passa a opor à sua postura anterior de “disponibilidade” (que agora ele atribuirá à intelectualidade nacional) não corresponde à opção pelas alternativas efetivamente disponíveis no mercado de ideias políticas de 1936 (liberalismo, fascismo e comunismo), pois nenhuma delas, conforme a argumentação de “Nossa Revolução”, exprime a descoberta de uma “virtude própria” que aflore de sua “vida”, isto é, nas palavras de Leopoldo Waizbort (2011, p. 43), de um “imperativo categórico do povo brasileiro” – isso teria de passar por um exame profundo da vida mesma.

Outro obstáculo considerável com que deparamos quando tentamos dar contornos mais precisos à reverberação do romance no ensaio é imposto pela extraordinária plasticidade formal com que o gênero do romance de formação se adapta às contradições internas da vida moderna (Cf. Moretti, 2020, p. 37), chegando mesmo a sobrepor-se diversas camadas de sentido narrativo – há o romance de formação, a paródia, e, finalmente, a estar correta uma interpretação como a de Pedro Caldas (2014), uma espécie de “paródia da paródia”, que afirma a persistência do passado como matéria “angustiada” na psicologia do protagonista. Assim, *A montanha mágica* primária pela internalização formal das contradições próprias da crise da cultura burguesa no pré-Primeira Guerra, sem que essas dessem necessariamente lugar a uma “solução”. A cena de Hans Castorp murmurando a canção *Der Lindenbaum* ao final da narrativa pode, a propósito, dar margem às mais variadas hipóteses sobre qual seria a “lição” para seus “anos de aprendizado”. Não deixa de ser sedutora a possibilidade de *Raízes do Brasil* se construir como um palimpsesto argumentativo indeciso entre três estratégias retóricas – afinal, o impasse que se delineia no final é mesmo uma tônica das interpretações do livro.

Muito mais do que a ausência de um “fecho programático”, a ambiguidade do próprio teor, esse não prescritivo, mas descritivo-interpretativo, da argumentação, é o aspecto mais desafiador do texto de *Raízes do Brasil*. Sob a égide de uma afirmação geral da cultura (seja qual for o seu conteúdo ou caráter eventualmente contraditório), encontramos um primeiro nível em que o fundo cultural arcaico se vê diante da necessidade de modernização; num segundo, especialmente saliente nos dois últimos capítulos, essa modernização encontra uma negação irônica, depois da qual não está certo exatamente o que poderá restar – além de uma alternativa endógena às estratégias imitativas de modernização, que, entretanto, ainda não aparecera –; finalmente, num terceiro nível, dificilmente intencional, haveria a angústia diante das dores do parto de um mundo novo completamente imprevisível, nascendo em descompasso com tudo quanto já se conhecia. Diante disso, uma conclusão possível sobre o efeito tencionado por uma tal estratégia retórica seria a de que livro solicita ao leitor a tarefa de produzir, na reflexão sobre sua forma e conteúdo, o sentido da narrativa.

Quanto à interpretação que o próprio autor (como leitor) teria formado de seu livro ao longo dos anos posteriores, parece haver uma inclinação pela via da permanência angustiante da matéria morta – isso, a despeito de ter famosamente declarado seu “homem cordial” um “pobre defunto” (Holanda, 2016b, p. 401), pois o atestado de óbito manifesta justamente o incômodo com sua permanência enquanto fantasma. É o que pode sugerir a fixação quase obsessiva – às vezes indisfarçadamente rancorosa – de Sérgio Buarque pelas mais diversas manifestações da persistência dos arcaísmos lusitanos em sua produção intelectual posterior a 1936, cuja expressão máxima é *Visão do*

*paraíso*<sup>27</sup>. Noutras palavras, a estrutura argumentativa internamente contraditória ou polivalente, tal como visada pelo autor na escrita de *Raízes*, terá evoluído, não “dentro do texto” – embora nele se sintam as consequências, com a revisão de 1948, e, novamente, em 1956, com a descaracterização final do parágrafo de abertura (Cf. Holanda, 2016a, pp. 39-40) – mas na própria continuação da reflexão de Sérgio Buarque sobre o Brasil. E evoluiu, não numa solução de compromisso ou na verificação de uma mutação civilizacional, como se poderia depreender das páginas finais da primeira edição, que apontam tal possibilidade como alternativa à modernidade europeia, mas num enriquecimento cada vez mais pessimista com as possibilidades de futuro do Brasil<sup>28</sup>.

Em 1936, porém, ainda se abriam perspectivas mais otimistas para o desenvolvimento de uma *forma própria* – aventada no primeiro parágrafo do livro – em tempos vindouros. Esse é o ponto de fuga do último capítulo, que dá fortes indicações no sentido de que o “tipo próprio” de cultura, ainda que não se desse a ver nas manifestações mais ostensivas da vida nacional, estaria destinado a aparecer. O título

293

<sup>27</sup> Muitos exemplos poderiam ser elencados aqui. Uma lista restrita às manifestações puramente intelectuais e literárias desse ponto até *Visão do paraíso* (Holanda, 1959) incluiria, por ordem cronológica, o estudo do romantismo brasileiro no prefácio de 1939 a *Suspiros poéticos e saudades* de Gonçalves de Magalhães (Holanda, 1996b), o ensaio biográfico de 1944 que serve de prefácio às obras econômicas de José Joaquim de Azeredo Coutinho (Holanda, 1996c), a seção sobre o “realismo português”, acrescentada à segunda edição (1948) de *Raízes do Brasil* (Holanda, 2016a, pp. 195-205) – que já prenuncia a problemática de *Visão* e as análises da literatura colonial reunidas em *Capítulos de literatura colonial* (Holanda, 1991), especialmente as conclusões de Sérgio Buarque no que diz respeito às persistências “barrocas” no arcadismo brasileiro. A datação dos textos reunidos em *Capítulos de literatura colonial* é incerta; provavelmente a maioria deles remonta ao começo da década de 50, como mostram diversas passagens publicadas na imprensa. Para uma reconstrução mais detalhada da origem desses textos, a referência obrigatória é o livro de Thiago Nicodemo (2014).

<sup>28</sup> Pode-se fazer uma exceção parcial aos textos sobre a expansão paulista, ou ainda, sobre a sociedade das Minas no século XVIII (Cf. Rodrigues, 2008). De todo modo, a tônica geral é bem pessimista.

“Nossa Revolução”, amplamente discutido nos comentários a *Raízes do Brasil*, leva a uma última remissão à *Montanha mágica*. Lembre-se que o romance termina com Hans Castorp enviado à França, ou à Rússia – as duas “pátrias” de Mme. Chauchat, unidas por uma *entente* antialemã à qual Settembrini reage com a confusão típica dos estágios mais avançados de seus debates com Naphta (Mann, 2016, pp. 821-822) – para combater pela Alemanha. Esse desenlace é antecipado, porém, pelo sinistro duelo entre Settembrini e Naphta, que termina com o suicídio deste último. O estopim desse confronto final é de especial interesse para *Raízes do Brasil*. Trata-se de uma constrangedora “conferência” que Naphta dá para Hans Castorp na presença de Settembrini e outros dois convivas no refeitório de uma estalagem em Monstein, vilarejo próximo a Davos. Ignorando completamente os outros membros da excursão, Naphta se põe a pontificar para Hans Castorp sobre “o problema da liberdade”, o conceito de “revolução” e o romantismo. Ao romantismo, Naphta atribui uma “inerente” e “fascinante” ambiguidade, “em face da qual fracassariam conceitos como ‘reação’ ou ‘revolução’, a não ser que se unissem sob um conceito superior”. “Revolucionário” era um termo, segundo o jesuíta, completamente indiferente ao “progresso” e ao “esclarecimento” triunfantes no começo do século XIX alemão, pois, considerado o contexto das Guerras de Libertação, época dos “entusiasmos fichteanos” – Naphta certamente se refere aos Discursos à Nação Alemã – ficaria patente que os levantes populares se opunham precisamente à “tirania insuportável” das “ideias da Revolução”, o que dava a ver “a diferença, ou talvez a oposição, entre a liberdade exterior e a interior” – a primeira, a das Luzes; a segunda, a do Romantismo. A consideração dessa diferença deveria levar o “jovem ouvinte” a se confrontar com a “escabrosa questão de saber que forma de servidão é a mais ou menos compatível [...] com a honra de uma nação” (Mann, 2016, p. 803).

A distinção estabelecida por Naphta entre as duas liberdades (“interior” e “exterior”) opera no sentido de desmoralizar a pretensão iluminista ao monopólio da bandeira da “liberdade”. Mas Naphta vai além, declarando que, “[e]m última análise, a liberdade seria antes um conceito do Romantismo e não tanto da Época das Luzes; pois com aquele ela tinha em comum o entrelaçamento inextricável dos impulsos de expansão coletiva e do ensimesmamento apaixonadamente individualístico”, o que tornaria o individualismo um conceito “romântico-medieval”, do qual “teriam resultado a doutrina da imortalidade da alma, a teoria geocêntrica e a astrologia”, que teriam sido, afinal, as células originárias do encarecimento moderno da interioridade humana. Já o individualismo, como “aspecto do humanismo de tendências liberalistas”, era uma manifestação completamente diversa, que “penderia para a anarquia e pretenderia, em todo caso, proteger o indivíduo contra o destino de ser imolado à coletividade” (Mann, 2016, p. 804). Pode-se daí depreender, portanto, que haveria uma Revolução burguesa e democrática das liberdades do indivíduo, e outra, bem diferente, de inspiração simultaneamente religiosa e popular, coletivista, mas nem por isso inimiga da liberdade “interior”, e que representaria a superação da modernidade burguesa, com sua ideologia liberal e humanitária. Naphta prossegue num *crescendo* de artimanhas retóricas anti-iluministas, até que Settembrini o interrompe, chamando de “infâmia” sua tentativa de doutrinação da “juventude indefesa” com “palavras ambíguas” (Mann, 2016, p. 805). A reação de Naphta é pedir satisfações a sua honra num duelo, mas não sem complementar o chamado a liquidar as diferenças “em lugar adequado” com suas últimas palavras contra a ideologia liberal-progressista de Settembrini:

[O] seu temor devoto pela ideologia [Begriffsstaat] escolástica da revolução jacobina [!] vê um crime



pedagógico na minha maneira de introduzir a juventude a duvidar, de derrubar as categorias e privar as ideias da dignidade acadêmica da virtude. Esse temor é por demais compreensível, pois sua humanidade saiu de moda, tenha certeza disso [...]! Hoje em dia já não passa de um rabicho, de uma sensaboria classicista, um ennui espiritual que faz bocejar, e que a nova, a *nossa* Revolução [die neue, *unsere* Revolution], senhor, está a ponto de abolir. [...] É apenas do ceticismo radical, do caos moral, que nasce o absoluto, o terror sagrado de que carece o nosso tempo. (Mann, 2016, pp. 806-807, 1988, pp. 737-738)<sup>29</sup>

296

É evidente que a “Nossa Revolução” de *Raízes do Brasil* não se confunde com a “revolução jacobina” e “escolástica” de Naphta. Mas é possível que esse discurso tivesse causado uma forte impressão em Sérgio Buarque, na medida em que abre a perspectiva de uma alternativa a um paradigma liberal e ocidental de modernização, cuja tradução para o Brasil o escritor brasileiro considerava problemática e inautêntica, como se pode perceber em sua crítica à democracia e ao papel da intelectualidade na construção de instituições, especialmente a partir da Proclamação da República. Naphta abre aqui a possibilidade de uma *outra* revolução, *nossa*, e não importada. O problema é que Sérgio Buarque não chega a traçar contornos normativos para essa alternativa, limitando-se a assinalar sua possibilidade. De toda maneira, este Naphta furioso está bem afinado com o tom de “Nossa Revolução”, texto que polemiza de forma estridente e às vezes pouco compreensível com o liberalismo – mas, também, com o fascismo e o comunismo. Convém lembrar, em conclusão, da frase que Sérgio Buarque de Holanda escolheu como epígrafe do capítulo

---

<sup>29</sup> Alterou-se, na transcrição, a versão brasileira de Herbert Caro, no trecho sobre a “*nossa* Revolução”, pois Caro inverte a ordem de “nova” e “*nossa*” na oração e retira a ênfase de “*nossa*” (“a nova Revolução, a *nossa*”) (Mann, 1988, p. 738).

final de seu primeiro livro, extraída da seção 11 do *Anticristo* de Nietzsche e transcrita em alemão, sem tradução. Grave e resoluto, ela contrasta com o tom irônico de parte das reflexões a que serve de emblema. Em meio a uma polêmica contra Kant, o enfermeiro ex-professor de filologia escreveu: “*Ein Volk geht zugrunde, wenn es seine Pflicht mit dem Pflichtbegriff überhaupt verwechselt* [Um povo perece quando confunde seu dever com o conceito de dever em geral]” (Holanda, 1936, p. 133)<sup>30</sup>.

## Bibliografia

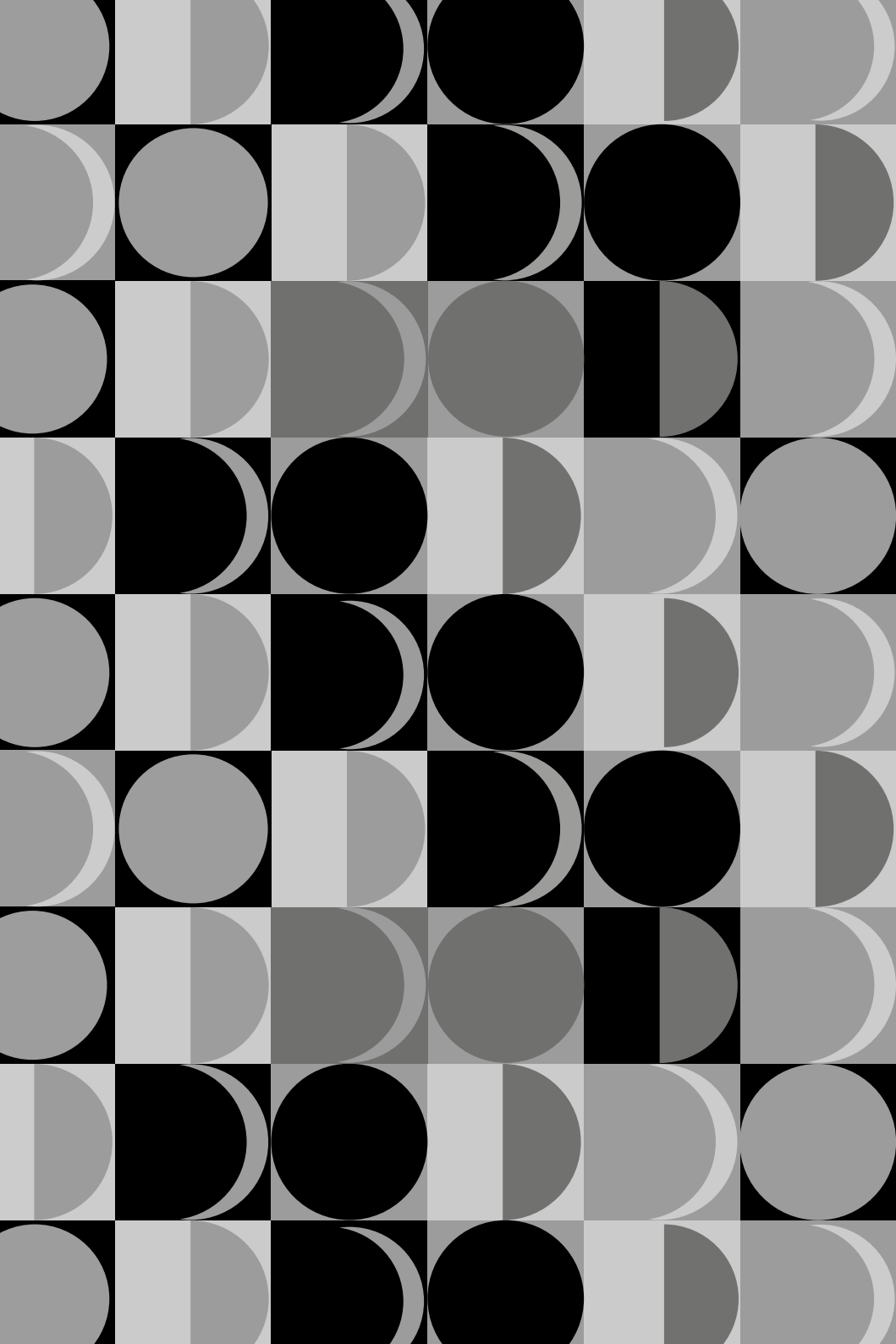
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. 1994. *Guerra e paz: Casa-grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. São Paulo: 34.
- BARBOSA, Francisco de Assis. 1989. Introdução In: *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*. Rio de Janeiro: Rocco, p. 11-35.
- BENTIVOGLIO, Julio. 2018. Uma reverência à Meta-história e a Hayden White: o passado como sátira irônica e liberal em Sérgio Buarque de Holanda. *ArtCultura*, v. 20, n. 37, p. 51-65. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/artcultura/article/view/47239>. Acesso em 19/08.2021.
- CALDAS, Pedro Spinola Pereira. 2014. O murmurante evocador do passado. *A montanha mágica e o romance de formação após a Primeira Guerra Mundial*. *História da Historiografia*, v. 7, n. 16, p. 107-120. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/802>. Acesso em 19/08/2021.
- CLIFFORD, James. 1988. On Ethnographic self-fashioning: Conrad and Malinowski. In: *The predicament of culture: twentieth-century culture, ethnography, literature, and art*. Cambridge: Harvard University Press, p. 92-113.
- DI CAVALCANTI, Emiliano. 1933. O cheiro nazista. *Diário da noite* (RJ), 25 ago., p. 2.
- CANDIDO, Antonio. 1982. Sérgio em Berlim e depois. *Novos Estudos Cebap*, v. 1, n. 3, p. 4-9.
- CANDIDO, Antonio. 2016. O significado de Raízes do Brasil. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 355-370.
- EUGÊNIO, João Kennedy. 2011. *Um ritmo espontâneo: organicismo em Raízes do Brasil, de Sérgio Buarque de Holanda*. Teresina: EDUFPI.

<sup>30</sup> A ênfase em *seine* não é transcrita por Sérgio Buarque.

- FELDMAN, Luiz. 2016. *Clássico por amadurecimento: estudos sobre Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- GINZBURG, Carlo. 2004. Tusitala e seu leitor polonês. In: *Nenhuma ilha é uma ilha. Quatro Visões da literatura inglesa*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 91-113.
- GOETHE, Wolfgang von. 2009 *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. São Paulo: 34, 2009.
- GOLDMAN, Harvey. 1988. *Max Weber and Thomas Mann: calling and the shaping of the self*. Berkeley: University of California Press.
- GOLDMAN, Harvey. 1992. *Politics, death, and the devil: self and power in Max Weber and Thomas Mann*. Berkeley: University of California Press.
- GOMES, Angela de Castro. 1990. A dialética da tradição. *Revista Brasileira de ciências sociais*, v. 5, n. 12, p. 15-27. Disponível em: [http://www.anpocs.com/images/stories/RBCS/12/rbcs12\\_02.pdf](http://www.anpocs.com/images/stories/RBCS/12/rbcs12_02.pdf). Acesso em: 22 jun. 2022.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1936. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1958. *Elementos Formadores da Sociedade Portuguesa na Época dos Descobrimentos*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. São Paulo: Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1959. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1991. *Capítulos de Literatura Colonial*. São Paulo: Brasiliense.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1989. Thomas Mann e o Brasil. In: BARBOSA, Francisco de Assis (org.). *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*. Rio de Janeiro: Rocco, p. 199-204.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1996a O lado oposto e outros lados. In: PRADO, Antonio Arnoni (org.). *O espírito e a letra: estudos de crítica literária (1920-1947)*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 224-228. Volume 1.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1996b. Suspiros poéticos e saudades. In: *Livro dos prefácios*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 353-370.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1996c. Obras econômicas de J.J. da Cunha de Azeredo Coutinho (1794-1804). In: *Livro dos prefácios*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 52-98.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 2016a. São Paulo: Companhia das Letras.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. 2016b. Carta a Cassiano Ricardo. In: *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 399-401.
- KOSELLECK, Reinhart. 2020. Sobre a estrutura antropológica e semântica do conceito de *Bildung*. In: *Histórias de conceitos. Estudos sobre*

- a semântica e pragmática da linguagem política e social*. Rio de Janeiro: Contraponto, p. 115-168.
- LEPENIES, Wolf. 1990. *Les trois cultures: entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- MANN, Thomas. 1988. *Der Zauberberg*. Frankfurt: S. Fischer.
- MANN, Thomas. 2002. *Considérations d'un apolitique*. Paris: Grasset.
- MANN, Thomas. 2015. *A morte em Veneza e Tonio Kröger*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MANN, Thomas. 2016. *A montanha mágica*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MATA, Sérgio da. 2016. Tentativas de desmitologia: a revolução conservadora em *Raízes do Brasil*. *Revista Brasileira de História*, v. 36, n. 73, p. 63-87. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/tYGGjRBkSjkB4KZ9ksVV6mM/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 19 ago. 2021.
- MATA, Sérgio da. 2020. *A fascinação weberiana: as origens da obra de Max Weber*. 2. Ed. Porto Alegre: EdPUCRS.
- MATA, Sérgio da. 2021. Dossiê "A queda do aventureiro", de Pedro Meira Monteiro. *Blog da Biblioteca Virtual do Pensamento Social*. Disponível em: <https://blogbvps.wordpress.com/2022/01/27/dossie-a-queda-do-aventureiro-de-pedro-meira-monteiro/>. Acesso em: 23 jun. 2022.
- MONTEIRO, Pedro Meira. 2021. *A queda do aventureiro: aventura, cordialidade e novos tempos em "Raízes do Brasil"*. Belo Horizonte: Relicário.
- MORAES, Monica Isabel de. JACKSON, Luiz Carlos. Açúcar e café: ambiguidade de Raízes do Brasil. *Lua nova*, n. 113, p. 325-352. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/jYR54t3NsCf7ZTFpwZh7L/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 17 jun. 2022.
- MORETTI, Franco. 2020. *O romance de formação*. São Paulo: Todavia.
- NICODEMO, Thiago. 2014. *Alegoria moderna: crítica literária e história da literatura na obra de Sérgio Buarque de Holanda*. São Paulo: Unifesp.
- RODRIGUES, Henrique Estrada. 2008. Os sertões incultos e o ouro do passado. In: MONTEIRO, Pedro Meira; EUGÊNIO, João Kennedy. *Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas*. São Paulo: Unicamp; Rio de Janeiro: Eduerj, p. 63-82.
- RODRIGUES, Henrique Estrada. 2015. O conceito de formação na historiografia brasileira. In: MEDEIROS, Bruno *et al.* (org.). *Teoria e historiografia: debates contemporâneos*. Jundiaí: Paco Editorial, p. 253-275.
- TODD, Arthur James. 1918. *Theories of social progress. A critical study on the attempts to formulate the conditions of human advance*. Nova York: Macmillan.

- SANCHES, Dalton. 2021. Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre: das competições literárias ao anátema histórico-ensaístico. *História da historiografia*, v. 14, n. 35, p. 255-285. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1781/936>. Acesso em: 17 jun. 2022.
- SANCHES, Dalton. 2022. Sérgio Buarque de Holanda e o mal-estar da profissionalização: entre o ensaio e a diferença. *Revista de história* (São Paulo), n. 181, a14020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rh/a/ZcrNGYZsLwG3YXZ9FW44ZpK/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 17 jun. 2022.
- SCHILLER, Friedrich. 2002. *A educação estética do homem numa série de cartas*. São Paulo: Iluminuras.
- SCHLEGEL, Rogério. 2017. *Raízes do Brasil*, 1936: o estatismo orgânico como contribuição original. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 93, e329307. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/qjL7PjggfY5g5yvkpVgK56F/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 22 jun. 2022.
- SCHMITT, Carl. 1986. *Political Romanticism*. Cambridge: The MIT Press.
- WAZBORT, Leopoldo. 2011. O mal-entendido da democracia: Sergio Buarque de Hollanda, *Raízes do Brasil*, 1936. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 26, n. 76. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/7PSTjpHyVFPXrqgP65ky5CP/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 22 jun. 2022.
- WEBER, Max. 2013. Ciência como vocação. In: BOTELHO, André (org.). *Essencial sociologia*. São Paulo: Companhia das Letras.



# **RESUMOS | *ABSTRACTS***



## IMAGINAÇÕES POLÍTICAS PARA O SÉCULO XXI

RAISSA VENTURA

CARLOTA BOTO

**Resumo:** Neste texto de apresentação do dossiê “Imaginações políticas para o século XXI” propomos explorar uma fronteira de pesquisa que nasce do encontro entre o exercício da imaginação política e a formulação teórica de princípios e proposições sobre a justiça social. Para tanto, (1.) apresentamos uma definição geral do conceito de “imaginação política” para, em seguida, organizar seu duplo sentido enquanto (2.) passado-presente e (3.) presente-futuro da realidade política. É neste terceiro passo que localizamos o argumento estruturante deste número especial. Ao recolocarmos a relação entre utopia e imaginações políticas, a obra de John Rawls ganha centralidade precisamente por sua definição do exercício da produção de “utopias realistas”. Com essa definição, Rawls nos ensina sobre uma maneira de localizar nossas formulações sobre a justiça como parte de um movimento *político de transfiguração*. O movimento de alargar os limites do nosso possível, nos termos de uma política da transfiguração rawlsiana, argumentaremos, continua a ecoar o chamado para continuarmos produzindo utopias realizáveis sobre o que a justiça requer de nós, cidadãos e cidadãs, de uma sociedade democrática que falha insistentemente em realizar-se por completo. E, na esteira desse eco, concluímos apresentando os artigos que compõem este dossiê.

**Palavras-chave:** Imaginação Política; Justiça Social; Democracia; Utopia Realista; John Rawls



**POLITICAL IMAGINATION FOR THE 21ST CENTURY**

RAISSA VENTURA

CARLOTA BOTO

**Abstract:** *This presentation of the dossier “Political imaginations for the 21st century” aims to explore a research frontier stemming from the crossing between the exercise of political imagination and the theoretical formulation of social justice principles and propositions. For this, (1.) we offer a general definition of the concept of political imagination to then organize its double meaning as the (2.) past-present and (3.) present-future of political reality. This third step sets the structuring argument of this special issue. By relocating the relation between political utopia and imaginations, we focus on John Rawls’ work precisely for its definition of producing “realistic utopias.” With this definition, Rawls teaches us how to locate our formulations on justice as belonging to a transfiguring political movement. This broadening of the limits of what is possible to us (regarding a Rawlsian politics of transfiguration) continues to echo the call for us to keep producing achievable utopias on what justice requires from us, citizens of a democratic Society which insistently fails to fully realize itself. Thus, following this echo, we conclude by showing the articles constituting this dossier.*

**Keywords:** *Political Imagination; Social Justice; Democracy; Realistic Utopia; John Rawls*

**Recebido:** 14/10/2022**Aprovado:** 07/11/2022



## POLITICAL EQUALITY, EPISTOCRACY, AND EXPENSIVE TASTES

WILLIAM A. EDMUNDSON

**Abstract:** Democracy and equality are different concepts. There are two fundamentally different ways of relating them. The first way defines democracy in terms of substantive political equality: the purest form of democracy is a regime in which each citizen (at any given level of aptitude and motivation) has equal influence over political decisions, regardless of the citizen's wealth and other resources. The second way renders democracy as a device for assuring equality (or justice) by some measure external to the process by which political decisions are made. According to this second way, political equality —democracy's defining trait on the first view— is at best of secondary importance. John Rawls is the most prominent exponent of the first way, and Ronald Dworkin and David Estlund of the second. This article explores the differences between the two ways, and concludes with the thought that the failure to appreciate how different they are contributes to our current democratic malaise.

**Keywords:** democracy, political equality, Rawls, Dworkin, Estlund

### *IGUALDADE POLÍTICA, EPISTOCRACIA E VONTADES EXIGENTES*

**Resumo:** *Democracia e igualdade são conceitos diferentes. Há duas formas fundamentalmente diferentes de relacioná-los. A primeira define a democracia em termos de igualdade política substantiva: a forma mais pura de democracia é um regime em que cada cidadão (em qualquer nível de aptidão e motivação) tem igual influência sobre as decisões políticas, independentemente da riqueza do cidadão e de outros recursos. A segunda torna a democracia um dispositivo para assegurar a igualdade (ou justiça) por meio de alguma medida externa ao processo pelo qual as decisões políticas são tomadas. De acordo com esta segunda forma, a igualdade política – traço*

*definidor da democracia na primeira visão – tem, na melhor das hipóteses, importância secundária. John Rawls é o mais proeminente expoente da primeira forma, e Ronald Dworkin e David Estlund da segunda. Este artigo explora as diferenças entre as duas formas, e conclui com a ideia de que a não apreciação do quão diferentes as duas são contribui para o nosso atual mal-estar democrático.*

**Palavras-chave:** *democracia, igualdade política, Rawls, Dworkin, Estlund*

**Received:** 04/04/2022

**Approved:** 15/06/2022



## IMAGINARIOS Y APLICACIÓN DE LA JUSTICIA CINCUENTA AÑOS DESPUÉS DE LA TEORÍA DE LA JUSTICIA

GUSTAVO PEREIRA

**Resumen:** Luego de pasados cincuenta años de la publicación de Teoría de la justicia de John Rawls, la pregunta por la relevancia de las teorías ideales en la aplicación de la justicia sigue estando pendiente. Las posibles respuestas siempre están determinadas por una serie de ideas y creencias que constituyen el imaginario social, que establece las posibilidades y los límites de la forma en que podríamos llegar a proyectar la justicia en las posibles transformaciones de las instituciones que nos regulan. Los procesos de aplicación de la justicia requieren necesariamente contar con una guía normativa que pauté si efectivamente estamos ante avances o retrocesos, y esa guía sostengo que la brinda una teoría ideal o un punto de vista normativo idealmente construido. Además, defiendo que los imaginarios políticos no pueden llegar a articularse sin la presencia de una teoría ideal, por lo que argumento que la estructura de los procesos de aplicación de la justicia debe contar con un momento deontológico de corte ideal y un momento teleológico que establece el fin a realizar.

**Palabras clave:** Justicia, aplicación, imaginarios

### *IMAGINÁRIOS E APLICAÇÃO DA JUSTIÇA: CINQUENTAS DEPOIS DE UMA TEORIA DA JUSTIÇA*

**Resumo:** *Passados 50 anos da publicação de Uma Teoria da Justiça de John Rawls, a questão da relevância das teorias ideais na aplicação da justiça permanece em aberto. As respostas possíveis são sempre determinadas por uma série de ideias e crenças que constituem o imaginário social, que estabelece as possibilidades e os limites de como podemos vir a projetar justiça nas possíveis transformações*

*das instituições que nos regulamentam. Os processos de aplicação da justiça requerem, obrigatoriamente, um guia normativo que estabelece se estamos ou não enfrentando progressos ou retrocessos reais. Eu defendo que este guia é fornecido por uma teoria ideal ou por um ponto de vista normativo idealmente construído. Além disso, defendo que os imaginários políticos não podem ser articulados sem a presença de uma teoria ideal, e, por isso, defendo que a estrutura dos processos de aplicação da justiça deve ter um espaço deontológico de natureza ideal e um momento teleológico que estabeleça o fim a ser alcançado.*

**Palavras-chave:** *Justiça, aplicação, imaginários*

**Recebido:** 17/03/2022

**Aprovado:** 15/06/2022



## IMAGINAÇÕES POLÍTICAS PARA UM OUTRO MUNDO POSSÍVEL: AS CONTRIBUIÇÕES DE SEN, FRASER, BOLTANSKI E BUTLER

EDUARDO REZENDE MELO

FLÁVIA SCHILLING

MARIA JOSÉ DE REZENDE

**Resumo:** Neste artigo, colocamos em vizinhança alguns tópicos do pensamento de autores como Amartya Sen, Nancy Fraser, Luc Boltanski e Judith Butler. Fomos orientados pela ideia da imaginação política – como exercício potente e de liberdade – sobre os dilemas do presente em torno da política, da crítica democrática, da justiça e das possibilidades de emancipação, em uma atitude de “lucidez desencantada”. A riqueza do encontro aparecerá nas diferenças, na pluralidade, na singularidade das abordagens e pelo esforço de uma crítica que recusa um mundo que teria se tornado imutável e natural, regido pela necessidade. Esses autores ensaiam caminhos para pensar a solidariedade, as alianças, a emancipação, um outro mundo possível.

309

**Palavras-chave:** Solidariedade; Emancipação; Democracia; Justiça; Butler; Fraser; Boltanski; Sen.

### *POLITICAL IMAGINATIONS FOR ANOTHER POSSIBLE WORLD POSSIBLE WORLD: THE CONTRIBUTIONS OF SEN, FRASER, BOLTANSKI AND BUTLER*

**Abstract:** *In this article we put in neighborhood some topics of the thought of authors like Amartya Sen, Nancy Fraser, Luc Boltanski and Judith Butler. We were guided by the idea of political imagination – as a powerful exercise of freedom – about the dilemmas of the present around politics, democratic critique, justice, and the possibilities of emancipation, in an attitude of*

*“disenchanted lucidity” The richness of the encounter will appear in the differences, in the plurality, in the singularity of the approaches and by the effort of a critique that refuses a world that would have become immutable and natural, ruled by necessity. These authors rehearse ways to think about solidarity, alliances, emancipation, another possible world.*

**Keywords:** *Solidarity; Emancipation; Democracy; Justice; Butler; Fraser; Boltanski; Sen.*

**Recebido:** 15/04/2022

**Aprovado:** 12/09/2022



## IGUALDADE COMO NÃO SUBORDINAÇÃO

LUCAS PETRONI

**Resumo:** O objetivo deste artigo é explorar os ganhos conceituais, normativos e metodológicos do igualitarismo social com base em uma interpretação específica do valor da igualdade: a igualdade como não subordinação. Ao longo das duas primeiras seções será argumentado que (1) a concepção da igualdade, como não subordinação identifica um *rationalle* normativo comum para as diversas expressões do igualitarismo social; (2) que essa é uma interpretação coerente com o pano de fundo histórico das lutas por igualdade social e (3) que ela nos ajuda a evitar problemas conceituais aos quais formas monistas do igualitarismo tendem a incorrer. Em seguida, gostaria de mostrar que essa maneira específica de compreender o valor da igualdade encontra ressonância na obra de John Rawls, um dos filósofos políticos mais importantes do século passado, e cuja relação com o igualitarismo social ainda permanece em aberto. Particularmente importante para o igualitarismo social é o modo como o construtivismo rawlsiano concebe a personalidade moral dos membros de uma sociedade justa enquanto fontes auto-originárias de reivindicações válidas.

**Palavras-Chave:** Igualdade Social, Distribuição, Hierarquia Social, John Rawls.

### *EQUALITY AS NON-SUBORDINATION*

**Abstract:** *This article aims to explore the conceptual, normative, and methodological gains of social equalitarianism based on a specific interpretation of the value of equality: equality as non-subordination. Throughout the two first sections we will argue that (1) the conception of equality as non-subordination identifies a common normative rationale to the diverse expressions of the social equalitarianism;*



*(2) this interpretation is coherent with the historical background of the fights for social equality; and (3) it helps us to avoid conceptual issues which monist forms of equalitarianism tend to incur. Then, we would like to show that this specific way of understanding the value of equality resonates with the work of John Rawls, one of the most important political philosophers of the past century, and whose relationship with social equalitarianism is still open. Particularly important to the social equalitarianism is the way in which Rawls's constructivism conceives the moral personality of the members of a just society as self-originating sources of valid claims.*

**Keywords:** *Social Equality, Distribution, Social Hierarchy, John Rawls.*

**Recebido:** 01/07/2022

**Aprovado:** 15/09/2022



## ENLARGING POLITICAL IMAGINATION: IDEAL TYPES OF SOCIAL SYSTEMS AND A PLURALISTIC DISTRIBUTIVE APPROACH

ALÌ NUNZIO

**Abstract:** The background position of this paper is that an excessive economic inequality between the most and the least advantaged citizens in a liberal democracy has a relevant effect on exposing the latter to the risk of material domination. In this respect, this paper argues that even the most sophisticated and ambitious version of the so-called “insulation strategy” recently proposed by Julia Cagé is an insufficient remedy for the influence of money on politics. Moreover, it sustains that we have strong reasons to maintain a noncommittal view about the choice of ideal types of social systems. Being committed in principle to only one specific ideal social system restricts our political imagination and democratic autonomy of political societies. By contrast, this paper suggests coupling the noncommittal view with a “pluralistic distributive approach”, the main purpose of which is to focus on a set of distributive proposals concerning the most crucial areas of socioeconomic structures in liberal democracies.

**Keywords:** Pluralistic Distributive Approach; Ideal Social System; Insulation Strategy; Julia Cagé; Thomas Piketty; Material Domination.

### *AMPLIANDO O IMAGINÁRIO POLÍTICO: TIPOS IDEAIS DE SISTEMA SOCIAL E UMA ABORDAGEM DISTRIBUTIVA PLURALISTA*

**Resumo:** *A posição sustentada no artigo é que uma desigualdade econômica excessiva entre os cidadãos mais e menos favorecidos numa democracia liberal carrega o risco relevante de expor os menos favorecidos ao risco da dominação material. A este respeito, o artigo argumenta que mesmo a mais sofisticada e ambiciosa versão da chamada “estratégia isolacionista”, que foi proposta atualmente por*

*Julia Cagé, é um remédio insuficiente para lidar com o modo como o dinheiro influencia a política. Em segundo lugar, sustenta-se que há fortes razões para manter uma visão não-comprometida com a escolha do sistema social ideal. Estar comprometido em princípio com apenas um sistema social ideal específico restringiria nossa imaginação política e a autonomia democrática das sociedades políticas. Em contraste, o artigo sugere complementar uma visão não-comprometida com uma “abordagem distributiva pluralista”, cujo objetivo principal é focar num amplo conjunto de propostas distributivas para as estruturas socioeconômicas mais cruciais nas democracias liberais.*

**Palavras-chave:** *Abordagem distributiva pluralista; sistemas sociais ideias; estratégia isolacionista; Thomas Piketty; Julia Cagé; Dominação material.*

**Recebido:** 13/04/2022

**Aprovado:** 04/07/2022



## LAICIDADE COMO NÃO DOMINAÇÃO

SEBASTIÁN RUDAS

**Resumo:** O artigo define duas concepções de “laicidade”. A laicidade liberal pluralista lida com os desafios que o pluralismo de doutrinas morais apresenta para a estabilidade democrática. Por sua vez, a laicidade como não dominação tem como principal preocupação garantir que atores religiosos não sejam veículos de dominação social ou política. Por esse motivo, para a laicidade como não dominação, os desafios do pluralismo, embora importantes, ocupam um lugar secundário na teorização sobre a laicidade. A partir da análise do movimento pela descriminalização do aborto e do movimento a favor da liberdade religiosa liderado por algumas minorias religiosas, o artigo mostra as vantagens de entender a laicidade nos termos da não dominação.

**Palavras-chave:** Não discriminação; Pluralismo; Religião; Igualdade religiosa.

315

### *SECULARISM AS NON-DOMINATION*

**Abstract:** *this study addresses two conceptions of ‘secularism’. Liberal pluralist secularism is defined as concerned with the challenges moral pluralism poses to democratic stability. In contrast, secularism as non-domination is defined as being concerned with ensuring guarantees for religious actors outside political or social domination. Secularism as non-domination is thus less preoccupied with moral pluralism. By analyzing cases of mobilization to decriminalize abortion and mobilize certain religious minorities, this study aims to show the advantages of conceiving secularism in terms of non-domination.*

**Keywords:** *Non-discrimination; Pluralism; Religion; Religious equality.*

**Recebido:** 18/04/2022

**Aprovado:** 07/09/2022





## PREDISTRIBUTION AND UNCONDITIONAL BASIC INCOME

ROBERTO MERRIL

PEDRO SILVA

**Abstract:** The aim of this piece is to explore the relationship between unconditional basic income (UBI) and predistribution. It will do so by proceeding in the following steps. Firstly, we offer a characterisation of predistribution. Secondly, we will explore the extent to which the disbursement of an unconditional basic income is aligned with the objectives of predistribution. This piece will then seek to dispel concerns with unconditional basic income that are based on an alleged disincentive to work and on the inflationary risks of the policy. Finally, the paper will argue that UBI is a superior redistributive policy to the State as Employer of Last Resort (SELR).

**Keywords:** Basic income; Distributive justice; Predistribution; State as employer of last resort.

317

### *PRÉ-DISTRIBUIÇÃO E RENDA BÁSICA CIDADÃ*

**Resumo:** *Este texto explora a relação entre Rendimento Básico Incondicional (RBI) e a ideia de pré-distribuição. Em primeiro lugar, caracterizamos pré-distribuição. Em segundo, discutimos até que ponto a instituição de um RBI está alinhada com a ideia de pré-distribuição. Com isso, discutimos e rejeitamos preocupações com o RBI baseadas numa alegada falta de incentivo do trabalho e em riscos inflacionários. Em terceiro e último lugar, o artigo sustenta que o RBI é uma política pré-distributiva superior à do Estado enquanto Empregador em Último Recurso (EUR).*

**Palavras-chave:** *Rendimento básico incondicional; Justiça distributiva; Pré-distribuição; Empregador em último recurso.*

**Recebido:** 21/07/2022

**Aprovado:** 25/10/2022





## RAÍZES DO BRASIL E A MONTANHA MÁGICA

JOBIM MARTINS

**Resumo:** Este artigo busca examinar a influência do romance *A montanha mágica* (1924) sobre o livro *Raízes do Brasil* (1936). Propõe-se que Sérgio Buarque se apropria do romance de Thomas Mann na montagem dos capítulos finais de seu ensaio, transpondo para o contexto da cultura brasileira os debates em que Lodovico Settembrini e Leo Naphta competem pela primazia na educação do protagonista Hans Castorp. Com isso, busca-se, além de demonstrar a hipótese da procedência romanesca de alguns aspectos da narrativa de Sérgio Buarque, situar a ideia de formação ou *Bildung* (em detrimento da política) no centro da discussão do livro.

**Palavras-chave:** Sérgio Buarque de Holanda; Thomas Mann; Literatura alemã; Pensamento Social Brasileiro; Modernismo.

319

### *ROOTS OF BRAZIL AND THE MAGIC MOUNTAIN*

**Abstract:** *The article seeks to examine Thomas Mann's *The magic mountain* (1924) influence over the book *Roots of Brazil* (1936). We propose that Sérgio Buarque draws on Thomas Mann's novel in making the final chapters of his essay, transposing the debates in which Lodovico Settembrini and Leo Naphta compete for the primacy in the education of the protagonist Hans Castorp to the context of Brazilian culture. Thus, in addition to presenting the hypothesis of the novelistic origin of certain aspects of Sérgio Buarque's narrative, we seek to demonstrate the centrality of *Bildung* or self-cultivation (as opposed to politics) in the book's argument.*

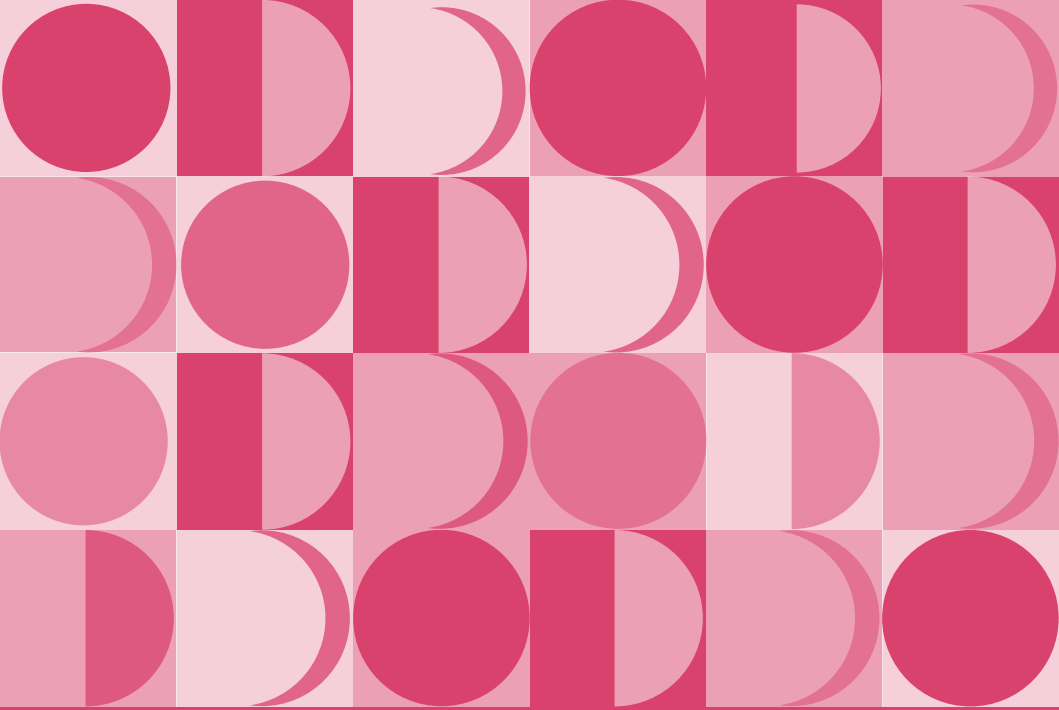
**Keywords:** *Sérgio Buarque de Holanda; Thomas Mann; German Literature; Brazilian Social Thought; Modernism.*

**Recebido:** 19/08/2021

**Aprovado:** 14/06/2022







ISSN 0102-6445



9 770102 644006