

# O que queremos de uma teoria da justiça?\*

*Autor: Amartya Sen  
Harvard University*

*Tradução: Mário Nogueira de Oliveira<sup>1</sup>  
UFOP*

Eu começo a partir da posição geral rawlsiana na qual a interpretação da justiça está vinculada com a razão pública. O enfoque tem que ser, nas palavras de John Rawls, em uma “estrutura pública de pensamento” que propicie “uma noção de acordo nos juízos entre agentes razoáveis.”<sup>2</sup> Rawls ressalta essa exigência para evitar o que ele chama de “uma inclinação pessoal”:

*Não olhamos para a ordem social a partir da nossa situação, mas assumimos um ponto de vista que todos possam adotar em pé de igualdade. Nesse sentido, olha-*

---

\* Pelas úteis discussões, o autor do artigo é grato a Sabina Alkire, Kenneth Arrow, Akeel Bilgrami, Sissela Bok, Joshua Cohen, Peter Hammond, Isaac Levi, Thomas Nagel, Prasanta Pattanaik, Mozaffar Qizilbash, Ingrid Robeyns, Emma Rothschild, Carol Rovane, Maurice Salles, Thomas Scanlon, Patrick Suppes, Kotaro Suzumura, Philippe Van Parijs, e aos participantes dos seminários na Harvard University, Stanford University e Yale University, onde versões anteriores deste artigo foram apresentadas. Ver Rawls, *Political Liberalism*. New York: Columbia, 1993. pp. 110-13.

1 - O tradutor agradece ao Prof. Amartya Sen e *The Journal of Philosophy* pela permissão da tradução em Língua Portuguesa em *Fundamento: Revista de Pesquisa em Filosofia* da UFOP. O artigo foi publicado em inglês em *Journal of Philosophy*, Vol. 103, No. 5 (May, 2006), pp. 215-238. O tradutor agradece às diretoras executivas da revista, Livia Reis e Aline Monteiro, pelas excelentes contribuições ao trabalho.

2 - Ver Rawls, *Political Liberalism*. New York: Columbia, 1993. pp. 110-13.

*mos para a sociedade e para o nosso lugar nela objetivamente; compartilhamos um ponto de vista comum com os outros e não elaboramos nossos juízos a partir de uma inclinação pessoal.*<sup>3</sup>

A sustentação da *razão pública* na teoria da justiça leva a duas questões posteriores: *qual é o público relevante?* e *em quais questões a razão deve se concentrar?* A segunda questão diz respeito à variedade de pontos de vista que deve contar na razão pública (por exemplo, se elas todas têm que vir de dentro de um dado estado político), enquanto a primeira questão relaciona-se ao assunto de que trata a razão pública, em particular quais são as perguntas a serem respondidas para uma teoria da justiça satisfatória? Argumentarei que os dois pontos estão vinculados e que, juntos, levam-nos à questão fundacional: *o que queremos de uma teoria da justiça?*

Comecei valendo-me da orientação de Rawls acerca da conexão básica entre objetividade, razão pública e teoria da justiça. Todavia, tenho que argumentar a favor de um modo diferente de buscar essa conexão, partindo não apenas do conteúdo substantivo da teoria da justiça de Rawls, mas também do diagnóstico de Rawls acerca dos requisitos de uma teoria da justiça, incluindo a questão da razão pública e do alcance e cobertura da participação pública.

## O transcendental *versus* o comparativo

Começemos com a questão de uma teoria da justiça satisfatória. Na sua análise da “justiça como equidade”, Rawls toma como questão principal: *o que é uma sociedade justa?* De fato, na maioria das teorias da justiça na filosofia política contemporânea, essa pergunta é considerada central. Isso leva ao que pode ser chamado de uma abordagem “transcendental” da justiça, uma vez que enfoca a identificação dos arranjos sociais perfeitamente justos. Contrariamente, o que pode ser chamado de uma abordagem “comparativa” estaria concentrado em um ranking<sup>4</sup> alternativo de arranjos sociais (se alguns arranjos são mais ou menos justos que ou-

3 - Rawls, *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard, 1971. pp. 516-17. Corresponde a página 453 da edição revista do livro (Cambridge: Harvard, 1999). Sobre a relação entre objetividade política e razão pública, ver também Bruce A. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*. New Haven: Yale, 1980; Joshua Cohen, “An Epistemic Conception of Democracy”, *Ethics*, XCVII, 26-38, 1986-87; Seyla Benhabib (Ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: University Press, 1996; Amy Gutmann e Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*. Cambridge: Harvard, 1996; Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard, 1998.

4 - N. T. A palavra “ranking” já se encontra nos dicionários de Língua Portuguesa, no Brasil, que apresentam como significado a “formação ou listagem (de pessoas, órgãos etc.); classificação ordenada de acordo com critérios determinados”. Cf. *Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*.

tros), ao invés de focar exclusivamente na identificação de uma sociedade completamente justa. As abordagens transcendental e comparativa são muito distintas e, como será discutido aqui, nenhuma das abordagens em geral subsume ou engloba a outra.<sup>5</sup>

A abordagem transcendental da justiça não é nova (pode remontar no mínimo a Thomas Hobbes), mas as contribuições recentes fizeram muito para consolidar a confiança nessa abordagem. Na sua investigação sobre “justiça como equidade”, Rawls explora com profundidade a natureza de uma sociedade inteiramente justa entendida na perspectiva da equidade contratual. A investigação de Rawls inicia-se com a identificação dos requisitos da equidade ao explorar uma imaginada “posição original” na qual os membros da sociedade ignoram suas respectivas características individuais, incluindo suas próprias preferências abrangentes. Os princípios de justiça que emergem na posição original passam a ser considerados imparciais porque são escolhidos pelas pessoas envolvidas sob um “véu da ignorância”, sem conhecimento das suas identidades individuais na sociedade com interesses específicos e prioridades particulares.

Adiante neste artigo, discutirei algumas limitações dessa compreensão dos requisitos da equidade (e perguntarei se os pontos de vista a serem considerados devem todos vir da população de um dado Estado), mas o ponto imediato a notar no contexto do entendimento da abordagem transcendental é que o exercício da equidade tem como objetivo total identificar os princípios apropriados para uma sociedade completamente justa e isolar as necessidades institucionais para a estrutura básica de tal sociedade. Por sua vez, o trabalho dessas instituições conduz a mais decisões sociais nos estágios posteriores no sistema rawlsiano, por exemplo, por meio da legislação apropriada (que Rawls chama de “o estágio legislativo”). A sequência avança passo a passo em linhas especificadas firmemente, com o desdobramento muito elaborado de arranjos sociais justos.

Apesar do uso constante e generalizado da abordagem transcendental, o interesse intelectual e a relevância prática das questões comparativas sobre justiça são difíceis de negar. A investigação dos diferentes modos de avançar a justiça na sociedade (ou no mundo), ou de reduzir injustiças manifestas que possam existir, exige juízos comparativos sobre a justiça, para os quais a identificação de um arranjo social completamente justo não é necessária nem suficiente. Para ilustrar a oposição envolvida, pode acontecer que, em uma perspectiva comparativa, a introdução de políticas sociais que abolem a escravidão, ou que eliminem a fome generalizada, ou que removem o analfabetismo excessivo, pode atestar a produção

---

5 - A Teoria da Escolha Social, iniciada na forma moderna por Kenneth Arrow (*Social Choice and Individual Values*. New York: Wiley, 1951), baseia-se em uma abordagem fundamentalmente comparativa. A prioridade analítica dessa abordagem também pode ser vista nas formulações iniciais de escolha social no século XVIII, particularmente na obra de Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse à la Probabilité des Décisions rendues à la Pluralité des Voix*. Paris: L'Imprimerie Royale, 1785.

de um avanço da justiça. Porém, a implementação de tais políticas poderia ainda deixar as sociedades envolvidas longe dos requisitos transcendentais de uma sociedade completamente justa (uma vez que a transcendência teria outros requisitos em relação às liberdades igualitárias, equidade distributiva, etc.).

A grande divisão entre o “justo” e o “injusto”, que é aquilo que uma teoria transcendental da justiça fornece, deixaria a sociedade no lado “injusto”, mesmo depois de reforma, a despeito do que pode ser visto em uma perspectiva comparativa como uma mudança que reforça a justiça. Alguma articulação não transcendental é claramente necessária. Tomando um outro tipo de exemplo, a instituição de um sistema público de segurança de saúde nos Estados Unidos que não deixe dezenas de milhões de americanos sem qualquer garantia de atendimento médico pode ser julgada como sendo um avanço da justiça, mas tal mudança institucional não tornaria os Estados Unidos uma “sociedade justa” (uma vez que ainda restaria uma centena de outras transgressões a serem remediadas).

Uma abordagem transcendental não pode, por si própria, abordar as questões sobre o avanço da justiça e comparar propostas alternativas para se ter uma sociedade mais justa, faltando a proposta de um salto radical para um mundo perfeitamente justo. De fato, as respostas que uma abordagem transcendental da justiça dá – ou pode dar – são muito distintas e distantes do tipo de interesses que engajam as pessoas em discussões sobre a justiça e a injustiça no mundo, por exemplo, iniquidades como fome, analfabetismo, tortura, prisão arbitrária ou falta de assistência médica, como características sociais particulares que necessitam ser remediadas. O foco desses engajamentos tende a ser os modos e meios de fazer avançar a justiça – ou reduzir a injustiça – no mundo, remediando essas iniquidades, ao invés de apenas procurar a satisfação simultânea de um conjunto inteiro de arranjos sociais perfeitamente justos, requisitados por uma teoria transcendental particular.

## **A defesa possível de uma abordagem transcendental**

A argumentação tem sido muito fácil até aqui em uma acepção importante. Certamente, as respostas transcendentais não podem ser tudo o que queremos de uma teoria da justiça. Mas poderá existir – esse é um assunto a ser investigado – alguma conexão menos óbvia, alguma relação entre o transcendental e o comparativo, que poderia tornar a abordagem transcendental o caminho certo de proceder nas avaliações comparativas. O afastamento formal da abordagem transcendental em relação à invocação da ideia de justiça nos debates e discussões sobre assuntos práticos não indica, por si mesmo, que a abordagem transcen-

dental não possa ser a abordagem correta.

Assim, pelo menos mais duas questões têm de ser tratadas com relação à possibilidade, respectivamente, (1) da suficiência e (2) da necessidade da abordagem transcendental para se elaborar juízos comparativos sobre a justiça. Primeiro, as respostas para os questionamentos transcendentais podem também levar-nos, indiretamente, às avaliações comparativas da justiça, em particular por meio de comparações entre as “distâncias” do transcendente e a posição em que os conjuntos particulares de arranjos sociais encontram-se respectivamente? Segundo, pode ser o caso que a pergunta transcendental (“o que é uma sociedade justa?”) tenha de ser respondida primeiro, como um requisito essencial para que uma teoria da justiça comparativa seja cogente e bem fundada, que, de outro modo, a sua fundação seria disjuntiva e frágil? Para uma crítica adequada da abordagem transcendental da justiça, a partir da perspectiva comparativa, temos que avaliar essas possibilidades criticamente.

As crenças implícitas na suficiência ou necessidade (ou em ambas) de uma abordagem transcendental para a avaliação comparativa claramente desempenharam um papel poderoso na crença generalizada de que a abordagem transcendental é crucial para toda a teoria da justiça. De fato, mesmo em uma teoria da escolha social, onde a estrutura analítica é firmemente relacional e, ao mesmo tempo, baseada em comparações entre pares, as investigações da justiça, em particular, têm sido repetidamente ampliadas a fim de que saiam da base comparativa para chegar a uma identificação da justiça transcendental (frequentemente no molde rawlsiano).<sup>6</sup> Ao argumentar a favor de uma abordagem comparativa mais forte para a justiça, com a qual este artigo está interessado (e para qual sugiro que a teoria da escolha social pode desempenhar um importante papel), seria necessário examinar se as conclusões comparativas *seguem-se de* ou *precisam de* alguma identificação transcendental.

## A especificação transcendental fornece rankings comparativos?

Início com a questão da *suficiência*. A abordagem transcendental produz, como um sub-

---

6 - As conclusões comparativas têm sido tipicamente reunidas para chegar a algumas reivindicações definitivamente transcendentais (uma tradução que é possível com pressupostos bastante restritivos e limitantes, como será discutida aqui). Veja, por exemplo, Sen, *Collective Choice and Social Welfare*. San Francisco: Holden-Day, 1970; Kotaro Suzumura, *Rational Choice, Collective Decisions, and Social Welfare*. New York: Cambridge, 1983; Peter J. Hammond, “Equity, Arrow’s Conditions and Rawls’ Difference Principle”, *Econometrica*, XLIV, 793-804, 1976; Claude d’Aspremont e Gevers Louis, “Equity and the Informational Basis of Collective Choice”, *Review of Economic Studies*, XLVI, 199-209, 1977; Arrow, “Extended Sympathy and the Possibility of Social Choice” *American Economic Review*, LXVII, 219-25, 1977. A influência da perspectiva rawlsiana sobre a justiça tem sido muito forte na aplicação da Teoria da Escolha Social, apesar da distância fundamental entre as respectivas abordagens comparativa e transcendental.

produto, conclusões relacionais que estão prontas para serem classificadas, de modo que a transcendência termine por nos propiciar muito mais do que as suas formas manifestas articulam? Em particular, a especificação de uma sociedade totalmente justa é suficiente para nos dar rankings de pontos de partida de justiça em termos de “distâncias” comparativas em relação à perfeição, a fim de que uma identificação transcendental possa, também, vincular imediatamente as graduações comparativas?

Aqui a resposta é um firme não. A principal dificuldade repousa no fato de que existem características diferentes envolvidas na identificação de distância relacionadas, entre outras distinções, com (1) diferentes pontos de partida, (2) variação nas dimensões das transgressões dentro do mesmo ponto de partida geral e (3) modos diversos de comparar as infrações individuais. A identificação da transcendência não fornece qualquer meio de abordar esses problemas para se chegar a um ranking que relacione os desvios em relação à transcendência.

Por exemplo, no contexto da análise rawlsiana da sociedade justa, os desvios podem ocorrer em muitos espaços diferentes. Podem incluir o rompimento da liberdade que, ademais, pode envolver diversas violações de liberdades distintas (muitas das quais figuram na ampla cobertura da liberdade e sua prioridade em Rawls). Podem, também, existir violações – novamente, em formas possivelmente discrepantes – dos requisitos da equidade na distribuição dos bens primários (podem existir desvios diferentes das exigências do Princípio da Diferença que forma uma parte do segundo princípio de Rawls). De modo similar, diversas transgressões podem ocorrer em outras teorias transcendentais da justiça (por exemplo, aquelas que substituiriam o enfoque rawlsiano nos “bens primários” no Princípio da Diferença por “capacidades”, “recursos” ou “oportunidades” ou mesmo outro modo de formular as necessidades de distribuição e alocação da justiça transcendental).

Existem também modos diversos de avaliar a extensão de cada discrepância e de avaliar o afastamento comparativo das distribuições reais daquilo que os princípios da justiça plena exigiriam. Além disso, temos que considerar os desvios na equidade procedimental (tais como as infrações da justa igualdade de meios e oportunidades públicas), que figuram dentro do domínio dos requisitos rawlsianos da justiça (na primeira parte do segundo princípio). Mensurar esses desvios procedimentais *contra* impropriedades dos padrões emergentes de distribuição interpessoal (por exemplo, distribuições de bens primários), que também figuram no sistema rawlsiano, exigiria especificação distinta – possivelmente em termos axiomáticos – de importância ou significância relativa (ou *trade-offs*<sup>7</sup> como

---

7 - N.T. **Trade-off** é uma expressão usada em Economia que qualifica situações de escolha entre opções que estão em oposição. Por exemplo, quando elaboradores de determinada política pública encontram-se em uma situação na qual necessitam optar uma das alternativas à disposição abdicando das demais, trata-se de um *trade-off*.

são chamados às vezes no vocabulário de avaliação multidimensional). Mas essas extensões, embora muito úteis, repousam muito além do exercício específico de identificação da transcendência, e são, de fato, os ingredientes básicos de uma abordagem “comparativa” da justiça, ao invés de uma abordagem “transcendental”. A caracterização de uma justiça sem mácula não traz consigo qualquer delineamento sobre como os diversos desvios da perfeição podem ser comparados e ranqueados.

Certamente, a falta de tais desdobramentos comparativos não é um problema para a teoria transcendental da justiça vista como uma conquista autônoma. O silêncio quanto às relações não é em qualquer sentido uma dificuldade interna de uma teoria da justiça transcendental. De fato, alguns transcendentalistas puros seriam totalmente opostos, mesmo ao flerte com as graduações e as avaliações comparativas, e podem se esquivar muito provavelmente das conclusões advindas dos confrontos de relações. Eles podem apontar, em particular, o seu entendimento de que um arranjo social “correto” não deve, de forma alguma, ser entendido como um arranjo social melhor, o que poderia abrir a porta para o que, às vezes, é visto como o mundo intelectualmente piegas de avaliações gradativas na forma de “melhor” ou “pior” (vinculado com o superlativo relacional “melhor”). O estado absoluto de o “correto” transcendental – contra expressões relacionais como “melhor que” e “o melhor” – pode ter uma posição própria fortemente fundamentada, mas isso não ajuda em nada nas avaliações comparativas de justiça.

Sem dúvida, os membros de qualquer comunidade politicamente organizada podem contemplar como uma reorganização enorme e totalmente abrangente pode ser realizada, movendo-nos *de uma só vez* para o ideal de uma sociedade plenamente justa. Uma teoria transcendental que não seja contrária ao bom senso pode servir, nesse sentido, como algo tal qual “o manual completo do grande revolucionário”. Mas esse manual não seria muito invocado nos debates sobre a justiça nos quais constantemente participamos e que enfocam as múltiplas maneiras para reduzir as injustiças que caracterizam o mundo.<sup>8</sup>

Mesmo se pensamos na transcendência fora dos termos “sem classificação” dos arranjos sociais “certos”, mas nos termos de classificação gradual dos arranjos sociais “melhores”, a identificação do melhor, em si mesma, não nos diz muito sobre a classificação total, tal como a maneira adequada para comparar duas alternativas que não são as melhores. A identificação do que seria o melhor não especifica um ranking único com respeito ao qual o melhor situa-se no cume. Considerando uma analogia, o fato de uma pessoa considerar a *Monalisa*

---

8 - É importante notar aqui que o diagnóstico de injustiça não exige uma identificação única da “sociedade justa”, uma vez que muitas identificações diferentes de arranjos sociais perfeitamente justos podem concordar com o diagnóstico de uma deficiência sanável de um arranjo social particular (por exemplo, como no caso de fome comprovada, analfabetismo ou negligência médica).

como a melhor pintura do mundo, não revela como ela classificaria um Gauguin em relação a um Van Gogh. A busca pela justiça transcendental é um exercício envolvido em si mesmo, mas independente de pensarmos a transcendência em termos de o “certo” sem graduação ou se pensamos na transcendência em uma estrutura de o “melhor” graduado, ela não nos diz muito sobre os méritos comparativos de muitos – de fato, tipicamente a maioria – dos diferentes arranjos sociais.

## **Uma teoria transcendental é necessária para as comparações de justiça?**

Dedico-me agora à segunda questão, sobre a hipótese de que a identificação do melhor é necessária, mesmo se não for suficiente, para graduar duas alternativas quaisquer em termos de justiça. No sentido usual de necessidade, esta seria uma possibilidade de alguma forma estranha. Na disciplina dos juízos comparativos em qualquer campo, as avaliações que relacionam duas alternativas em geral tendem a ser uma questão entre elas, sem existir a necessidade de pedir a ajuda de uma terceira alternativa “irrelevante”. Realmente, não é totalmente óbvia a razão pela qual ao fazermos o julgamento de que algum arranjo social  $x$  seja melhor do que o arranjo alternativo  $y$ , tenhamos que invocar a identificação de que alguma alternativa muito diferente  $z$  seja o arranjo social “melhor” ou “certo”. Ao defendermos um Picasso em detrimento de um Dali, não precisamos nos preocupar com a identificação da pintura mais perfeita do mundo, que superaria os Picassos e os Dalis e todas as outras pinturas no mundo.

No entanto, é possível pensar que a analogia com a Estética é problemática, uma vez que uma pessoa não poderia ter a ideia de uma pintura perfeita, tal como a ideia de uma sociedade perfeitamente justa aparece como identificável em teorias transcendentais de justiça. Argumentarei, depois, que a existência de uma alternativa melhor, ou transcendente, não está de fato garantida mesmo no campo da justiça. Porém, estou pronto para prosseguir, momentaneamente, na suposição de que tal identificação pode, de alguma forma, ser feita. No entanto, apesar dessa aceitação preliminar, a existência de uma alternativa totalmente identificável, ou uma alternativa melhor, não indica que ela seja necessária (ou mesmo útil) para se referir a ela quando julgamos os méritos relativos de duas outras alternativas. Por exemplo, podemos desejar aceitar de fato, com grande convicção, que o Everest é a montanha mais alta do mundo, completamente imbatível quanto à altura por qualquer outro pico; entretanto, esse entendimento não é necessário nem particularmente útil na comparação de



alturas entre, por exemplo, o Kanchenjunga e o Mont Blanc. Existiria algo profundamente estranho em uma crença geral de que uma comparação entre duas alternativas não pode ser sensatamente feita sem a identificação anterior de uma alternativa suprema.

Assim, a hipótese da necessidade em um sentido padrão seria difícil de sustentar. Contudo, existe uma forma mais fraca da hipótese da necessidade, que meramente assegura que, se avaliações comparativas podem ser sistematicamente feitas, então, essa disciplina também deve ser capaz de identificar a melhor. Nesse caso, a reivindicação não seria tanto que duas alternativas não podem ser comparadas quanto à justiça sem primeiro saber-se qual é a alternativa melhor ou perfeita, mas que o ranking comparativo das diferentes alternativas deve *inter alia* também ser capaz de identificar a resposta para a questão transcendental sobre a sociedade perfeitamente justa. Ou, em outras palavras, se a questão transcendental não pode ser respondida, então, tampouco pode ser respondida a questão comparativa. Esse entendimento da necessidade não defende o caráter imprescindível de seguir *via* a abordagem transcendental para a avaliação comparativa, mas isso daria, pelo menos à identificação transcendental, uma presença necessária na teoria da justiça. Temos, igualmente, que examinar essa afirmação consideravelmente mais fraca de “necessidade”.

## Comparativos sem transcendência

Uma sequência de comparações de pares de alternativas nos levaria invariavelmente à melhor alternativa? Essa pressuposição possui algum atrativo, uma vez que o superlativo poderia de fato parecer ser o ponto final natural de uma comparação forte. Mas essa conclusão, em geral, é um *non sequitur*. De fato, é apenas com um ranking “bem ordenado” (por exemplo, uma ordenação completa e transitiva de um conjunto finito) que podemos ter certeza de que o conjunto de comparações de pares deve, também, identificar uma alternativa “melhor”.

Portanto, devemos perguntar: quão completa deve ser a avaliação para que ela seja uma disciplina sistemática? Na abordagem “totalista”, que caracteriza as teorias de justiça padrão (incluindo a teoria de Rawls), a incompletude tende a aparecer como uma falha, ou, pelo menos, como um sinal da natureza incompleta do exercício. Realmente, a sobrevivência da incompletude é algo visto como um defeito de uma teoria da justiça, o que traz a questão das afirmações positivas que tal teoria elabora. Entretanto, uma teoria da justiça que dá espaço de modo sistemático para a incompletude permite-nos chegar a julgamentos possivelmente muito fortes (por exemplo, sobre a injustiça da fome continuada em um mundo de

prosperidade ou sobre a persistente subjugação grotesca das mulheres), sem ter que encontrar uma avaliação altamente diferenciada para cada arranjo político e social na comparação com todos os outros arranjos (por exemplo, abordando questões como: a taxa de imposto máximo de 45% é mais ou menos justa que a taxa máxima de 46%?).

Em outro lugar, eu argumentei por que uma teoria sistemática e disciplinada da avaliação normativa, incluindo a avaliação da justiça social, não precisa assumir uma forma “totalista”<sup>9</sup>. A incompletude pode ser do tipo permanente por várias razões diferentes, incluindo as lacunas intransponíveis em informações e a insolubilidade de juízos envolvendo considerações discrepantes. Por exemplo, pode ser difícil resolver o equilíbrio geral das demandas comparativas de considerações de equidade que repousam por trás do *maximin* lexicográfico rawlsiano, comparado com, digamos, os *sum-rankings*<sup>10</sup> em uma forma ajustada para a equidade<sup>11</sup>. Ainda assim, apesar de tal incompletude durável, podemos ainda ser capazes de concordar prontamente que existe uma clara injustiça social envolvida na persistência da fome endêmica ou na exclusão do acesso aos cuidados médicos, o que exige um atenuante bem específico para o avanço da justiça (ou redução da injustiça), mesmo depois de levar em consideração os custos envolvidos. De modo similar, podemos reconhecer a possibilidade de que as liberdades de diferentes pessoas podem, até certo ponto, estar em conflito umas com as outras (de modo que qualquer ajuste fino das demandas por igual liberdade pode ser difícil de se realizar) e, ainda assim, concordamos fortemente que torturar pessoas acusadas seria uma violação injusta da liberdade e que essa injustiça exige uma retificação urgente.

9 - Sen, “Consequential Evaluation and Practical Reason”, *Journal of Philosophy*, XCVII, 9, 477-572, Setembro de 2000. Veja também Sen, *Collective Choice and Social Welfare*; “Maximization and the Act of Choice”, *Econometrica*, LXV, 745-79, 1997; e “The Possibility of Social Choice” *American Economic Review*, LXXXIX, 349-78, 1999; e também “The Possibility of Social Choice”, *Synthese*, CXL, 43-59, 2004. Veja também a resposta de Isaac Levi para o último artigo, em “Amartya Sen”, no mesmo número de *Synthese*, pp 61-67.

10 - N.T.: Definição de sum-ranking pelo próprio A. Sen: um conjunto de vantagens individuais é, pelo menos, tão bom quanto outro se, e somente se, ele possui, pelo menos, uma soma total de vantagens tão grande quanto o outro. “Utilitarianism and Welfarism” em *The Journal of Philosophy*, Vol. 76, No. 9 pp. 463-489, 1979.

11 - A vasta literatura sobre este tema inclui, entre outras contribuições, S.-Ch. Kolm, “The Optimum Production of Social Justice”, em J. Margolis e H. Guitton, (Eds.) *Public Economics*. London: Macmillan, 1969. pp. 145-200; A.B. Atkinson, “On the Measurement of Inequality”, *Journal of Economic Theory*, II, 244-63, 1970; James Mirrlees, “An Exploration of the Theory of Optimal Income Taxation”, *Review of Economic Studies*, XXXVIII, 175-208, 1971; Sen, *On Economic Inequality*. New York: Oxford, 1973 (edição ampliada com um novo adendo redigido em conjunto com James Foster, 1997); Claude d’Aspremont e Gevers Louis, “Equity and the Informational Basis of Collective Choice”, XLIV, 199-209, 1977; Eric Maskin, “Decision-making under Ignorance with Implications for Social Choice”, *Theory and Decision*, XI, 319-37, 1979; Kevin W.S. Roberts, “Interpersonal Comparability and Social Choice Theory”, *Review of Economic Studies*, XLVII, 421-39, 1980; Charles Blackorby, David Donaldson, e John Weymark, “Social Choice with Interpersonal Utility Comparisons: A Diagrammatic Introduction”, *International Economic Review*, XXV, 327-56, 1984; d’Aspremont, “Axioms for Social Welfare Ordering”, em Leonid Hurwicz, Schmeidler David e Hugo Sonnenschein (Eds.), *Social Goals and Social Organization: Essays in Memory of Elisha Pazner*. New York: Cambridge, 1985. pp 19-76; e d’Aspremont e Gevers, “Social Welfare Functionals and Interpersonal Comparability”, Blackorby, Walter Bossert, e Donaldson, “Utilitarianism and the Theory of Justice”, e Bhaskar Dutta, “Inequality, Poverty and Welfare”, os três últimos em Arrow, Sen, e Suzumura (eds.), *Handbook of Social Choice and Welfare*. Amsterdam: North-Holland, 2002. Capítulos 10-12, Vol. 1.

Existe uma consideração adicional que pode funcionar efetivamente na abertura de espaço político para a incompletude de decisões sobre a justiça social, mesmo se for o caso que toda pessoa possua um poder completo de decidir nos arranjos sociais possíveis. Uma vez que uma teoria da justiça implica o acordo entre diferentes partes (por exemplo, na “posição original” na abordagem rawlsiana), a incompletude também pode vir a partir da possibilidade de que diferentes pessoas possam continuar a ter algumas diferenças (de modo consistente com o acordo em muitos dos juízos comparativos). Mesmo depois que interesses já assentados e prioridades pessoais tenham sido, de alguma forma, “retirados” de consideração por meio de recursos como o “véu da ignorância”, podem restar visões possivelmente conflitantes sobre as prioridades sociais, por exemplo, ao mensurar as reivindicações de necessidade sobre o direito aos frutos do trabalho de alguém.

Os conflitos dos princípios distributivos que são difíceis de erradicar podem ser ilustrados com um exemplo, que discuti em outro contexto. O exemplo está relacionado com o problema de se decidir qual entre três crianças deve ganhar uma flauta que disputam. A criança A é a única das três que sabe tocar flauta (as outras não negam isso); a criança B é a única que não possui nenhum brinquedo (as outras duas concedem que são muito mais ricas e com boas condições para diversões); a criança C trabalhou duro para construir a flauta sozinha (as outras confirmam isso). Teóricos de diferentes perspectivas – utilitarianistas, igualitaristas ou libertarianistas – podem acreditar que uma resolução justa pode ser prontamente percebida aqui, embora eles vissem, respectivamente, resoluções totalmente diferentes como sendo exatamente certas. O objetivo principal a notar no contexto presente é que todas as resoluções diferentes possuem argumentos sérios a apoiá-los, e podemos não ser capazes de identificar exatamente um dos argumentos alternativos como sendo o único (para invocar o critério de Thomas Scanlon) que “poderia ser justificado aos outros com bases que, se apropriadamente motivados, eles não poderiam rejeitar razoavelmente”<sup>12</sup>.

Mesmo quando cada parte envolvida possui a sua própria especificação completa de justiça, a “intersecção” entre os rankings – que é as crenças *compartilhadas* das diferentes partes – pode fornecer um ranking parcial, se os juízos não forem todos congruentes<sup>13</sup>. A aceitabilidade da incompletude avaliativa é realmente um assunto central na escolha social em geral, e também é relevante para teóricos da justiça, ainda que teóricos rawlsianos e outros afirmem (e essa é uma afirmação e não algo que é estabelecido em um percurso livre qualquer) que um acordo total emergirá definitivamente na “posição original” e em outros

---

12 - Scanlon, *What We Owe to Each Other*, p. 5; ver também seu artigo “Contractualism and Utilitarianism,” em Sen e Bernard Williams (Eds.), *Utilitarianism and Beyond*. New York: Cambridge, 1982. pp. 103-28.

13 - As características formais dos “ordenamentos parciais de intersecção” são discutidas em Sen, *On Economic Inequality* e “Maximization and the Act of Choice”.

formatos semelhantes<sup>14</sup>.

De fato, por razões tanto de avaliações individuais incompletas e de congruência incompletas das avaliações individuais, incompletude pode ser uma característica forte dos juízos de justiça social. Isso pode ser problemático para a identificação de uma sociedade perfeitamente justa e torna as conclusões transcendentais difíceis de derivar<sup>15</sup>. Ainda assim, tal incompletude não evitaria elaborar juízos comparativos de justiça em muitos casos, em que poderia existir um acordo justo em rankings particulares em relação a pares, sobre como fortalecer a justiça e reduzir a injustiça. Uma ordem parcial pode ser muito útil sem ser capaz de levar a qualquer identificação transcendental de uma sociedade plenamente justa.

A pergunta “o que é uma sociedade justa?” não é, portanto, um bom *ponto de partida* para uma teoria da justiça útil. Para isso, deve ser acrescentada a conclusão adicional de que tampouco pode ser um *ponto final* plausível. Uma teoria da justiça comparativa não precisa, nem tampouco necessariamente fornece, uma resposta para a pergunta “o que é uma sociedade justa?”.

## Barreiras institucionais e silêncio transcendental

Dedico-me agora a uma característica diferente – embora também relacionada com as anteriores – da abordagem da justiça transcendental, em particular os requisitos institucionais extremamente exigentes da conquista da justiça sem máculas. A conquista de uma sociedade plenamente justa exigiria uma superabundância de instituições, incluindo as operações irrestritas de um Estado soberano. Algumas dessas instituições são defeituosas ou inexistem em muitos países do mundo; nem tais países podem estabelecê-las prontamente. Mesmo sem a possibilidade de organizar algumas dessas instituições, é, de fato, possível fazer avançar a justiça – ou reduzir a injustiça – a um grau considerável, mas, embora isso seja suficiente para aplicar a abordagem comparativa da justiça, não se propicia aí a conquista

14 - Para uma primeira expressão de ceticismo sobre a plausibilidade das decisões unânimes na “posição original”, ver meu ensaio em conjunto com W.G. Runciman, “Games, Justice and the General Will” *Mind*, LXXIV, 554-62, Setembro de 1965.

15 - Do ponto de vista matemático, deve-se reconhecer que um ordenamento transitivo, embora incompleto, sobre um conjunto finito, invariavelmente fornecerá um ou mais elementos “maximais”, no sentido de não haver qualquer elemento que seja melhor que um elemento maximal. No entanto, a maximalidade não garante a existência de um melhor elemento. A natureza fundacional da distinção matemática envolvida e suas implicações significativas são investigadas em N. Bourbaki, *General Topology*, partes I e II, versão em Inglês (Reading, MA: Addison-Wesley, 1966), e *Theory of Sets*. Reading, MA: Addison-Wesley, 1968. A presença de elementos maximais é suficiente para a escolha razoável de uma alternativa que não seja pior do que nenhuma outra. Contudo, ela não permitirá, em geral, o desdobramento de um arranjo social perfeitamente justo, nem mesmo permitirá um arranjo único de justiça perfeita (como no sistema rawlsiano e outros sistemas transcendentais). Sobre a relevância de longo alcance da distinção entre maximalidade e otimalidade (e transcendência), ver Sen, “Internal Consistency of Choice”, *Econometrica*, LXI, 495-521, 1993; e “Maximization and the Act of Choice”, *Econometrica*, LXXV, 745-79, 1997.

da justiça transcendental. Se tal justiça sem mácula fosse o único foco de atenção em uma teoria da justiça, então as condições institucionais formariam um tipo de “barreira de entrada”, levando-nos a uma falta de aplicação da teoria da justiça em situações nas quais essas mesmas demandas institucionais são inexistentes e não podem ser estabelecidas em um futuro previsível.

As condições institucionais seriam particularmente difíceis de estabelecer ao lidarmos com, digamos, problemas de justiça global. A alegação de que precisamos de um Estado soberano para aplicar os princípios de justiça – uma reivindicação que foi bem articulada por Thomas Hobbes – está substancialmente conectada com as elaboradas demandas institucionais de um entendimento transcendental de justiça. A destituição da relevância da “ideia de justiça global”, fortemente sustentada por Thomas Nagel, vale-se do seu entendimento de que essas demandas institucionais extensas não podem ser realizadas em nível global nesse tempo. Como ele diz, “parece-me muito difícil resistir à alegação de Hobbes sobre a relação entre justiça e soberania” e “se Hobbes está certo, a ideia de justiça global sem um governo mundial é uma quimera”<sup>16</sup>. No contexto global, Nagel concentra-se em clarificar outras demandas distinguíveis das demandas da justiça, tal como a “moralidade humanitária mínima” (que “governa nossas relações com todas as outras pessoas”), e também distinguível de estratégias de longo prazo para mudanças radicais nas possibilidades institucionais (“acredito que o caminho mais provável para alguma versão de justiça global seja por meio da criação de estruturas de poder notoriamente injustas e ilegítimas que são toleráveis com os interesses das nações-estados atuais mais poderosas”)<sup>17</sup>.

Também na abordagem rawlsiana, a aplicação de uma teoria de justiça exige uma quantidade de instituições que determinam a estrutura básica de uma sociedade plenamente justa. De modo não surpreendente, Rawls, de fato, abandona os seus próprios princípios da justiça quando se trata de avaliar como pensar sobre a justiça global. Em uma contribuição posterior, *O direito dos povos*, Rawls invoca uma “segunda posição original”, com uma negociação justa que envolve representantes de diferentes arranjos políticos – ou diferentes “povos”, como Rawls os chama – que funcionam como partes sob esse segundo véu da ignorância<sup>18</sup>. No entanto, Rawls não tenta derivar princípios de justiça que possam emanar dessa segunda posição original e, ao invés disso, concentra-se em certos princípios gerais do comportamento humanitário. O veículo rawlsiano de justiça que nos levaria rapidamente

---

16 - Nagel, “The Problem of Global Justice”, *Philosophy and Public Affairs*, XXIII, 113-47, 2005; *Journal of Philosophy*, Vol. 103, No. 5, p.115, Maio de 2006.

17 - Nagel, “The Problem of Global Justice”, pp. 130-33, 146-47. Uma crítica importante ao que Joshua Cohen e Charles Sabel descrevem como o “estatismo” de Nagel pode ser encontrada no artigo de ambos, “Extra Rempublicam Nulla Justitia?”, *Philosophy and Public Affairs*, XXXIV, 147-75, Primavera de 2006. Nessa mesma edição, ver também A.L. Julius, “Nagel’s Atlas”, pp. 176-92.

18 - Rawls, *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard, 1999.

adiante na busca de alguma justiça dentro de um mundo sem justiça permanece enguiçado e estacionado em uma manhã gelada de um mundo sem um Estado global.

Decerto, Rawls não precisa concordar que o mundo seja realmente injusto se ele permanece plenamente vinculado à crença de que o conceito de justiça não se aplica ao nível global. Por outro lado, Nagel parece definitivamente convencido que “não vivemos em um mundo justo” (a sentença de abertura de “O problema da justiça global” (*op.cit.*, p.113)). Enquanto eu concordo firmemente com essa conclusão (dado o que eu vejo como o papel de uma teoria da justiça, o tema deste artigo), não fica inteiramente claro para mim como Nagel pode estabelecer argumentos desse tipo, dada sua convicção de que a ideia de uma justiça global é “uma quimera”.<sup>19</sup>

Então, o desafio de tornar o mundo menos injusto permanece sem ser tratado dentro de uma abordagem transcendental. Contudo, não fica totalmente claro por que devemos nos recolher ao silêncio, no que diz respeito à justiça, meramente porque o alcance das possibilidades institucionais não nos prepara para uma justiça transcendental. Apesar disso, a pergunta sobre como a justiça global pode ser impulsionada mantém-se pertinente, a não ser que nós a removamos à força do território da justiça, com base em que a justiça transcendental seja a única ideia satisfatória de justiça – ou a única ideia compreensível. De fato, essa pergunta sobre o progresso da justiça (ou sobre a redução da injustiça global) pode ser uma parte fecunda do tema da abordagem deliberativa da razão pública. Uma “abordagem pública do pensamento”, que Rawls nos ensinou a valorizar e a usar, não deve tornar-se completamente inoperante somente porque as demandas institucionais de uma sociedade perfeitamente justa demonstraram-se impraticáveis.

Nesse caso, existe uma tensão real entre fazer um bom uso da razão pública (aproximando os argumentos gerais poderosos de Rawls nessa direção) e manter o silêncio quando algumas condições institucionais exigentes que são necessárias para a justiça transcendental não possam ser inteiramente satisfeitas (uma conclusão que emerge da forma transcendental especial que Rawls atribui à sua teoria da justiça). Há, aqui, uma séria perda. A deliberação pública pode ser importante e útil, tanto na busca da reforma institucional (mesmo quando a totalidade das reformas institucionais necessárias para a perfeição não pode ser executada) quanto ao examinar o que pode ser feito para reduzir a injustiça – uma questão básica na abordagem comparativa da justiça –, mesmo quando nem todas as instituições certas estão

---

19 - Se Nagel está contando com uma possível interpretação formal (ao prolongar um argumento) de que, na falta de uma teoria da justiça aplicável, pode de fato ser dito que “nós não vivemos em um mundo justo”, então Nagel poderia, com a mesma facilidade, dizer também “nós não vivemos em um mundo injusto”. Todavia, isso não pode ter servido tão bem para a sentença de abertura do artigo refinadamente argumentado por Nagel, e eu diria, existe razão para perguntarmos a nós próprios como essa assimetria ocorre se a ideia de justiça global é realmente uma quimera.

organizadas.<sup>20</sup> Uma abordagem comparativa não rawlsiana (ao invés de uma abordagem transcendental) para a justiça pode ser uma boa base conceitual para tal razão pública – essencialmente rawlsiana.

## O localismo transcendental e interesses globais<sup>21</sup>

A importância da razão pública para lidar com problemas globais de justiça é um tema relevante por si próprio. Todavia, deve ser reconhecido que, embora Rawls fosse um líder visionário do pensamento sobre a importância da razão pública, ele foi um cético considerável acerca do uso da razão pública no nível global. É importante distinguir dois fundamentos possíveis para a relutância de Rawls. Um problema, que já foi mencionado, diz respeito à inaplicabilidade da abordagem bastante exigente da justiça transcendental no nível global por causa das limitações institucionais. Uma segunda razão para a relutância de Rawls é sua insistência em vincular a razão pública com o formato contratualista da “posição original”. Isso envolve um exercício deliberativo planejado que pareceria ser difícil de aplicar além dos limites de uma sociedade particular (ou dos limites de um “povo” particular, como Rawls define essa coletividade em seus trabalhos posteriores).<sup>22</sup>

A afirmação de Rawls sobre a necessidade de um “ponto de vista comum” que foi citado (de *Uma teoria da justiça*) no início deste artigo é seguida imediatamente pela invocação desse esquema conceitual particular:

Assim, nossos princípios e convicções morais são objetivos na medida em que são aceitos e testados ao se assumir esse ponto de vista geral e por avaliar os argumentos a favor deles, por meio das restrições expressas pela concepção da posição original.<sup>23</sup>

Desse modo, a deliberação toma forma de uma negociação equitativa na qual a equidade da negociação razoável baseia-se na exigência de que o raciocínio aconteça sob o véu da ignorância especialmente concebido. Mas os participantes na deliberação são exatamente as partes do contrato social para a sociedade em questão. A voz de uma pessoa conta porque

---

20 - Sobre este assunto, ver meu artigo “Elements of a Theory of Human Rights”, *Philosophy and Public Affairs*, XXXIV, 315-56, Outono de 2004.

21 - N.T. O termo ‘localismo’ é comumente usado no Português do Brasil como bairrismo ou regionalismo.

22 - Entretanto, é importante notar que, na versão do “contratualismo” que Scanlon desenvolve e investiga, que exige um juízo sobre o que “seria razoável para aqueles afetados por um princípio a ser rejeitado”, o confinamento do cidadão não é necessário nem sensato, uma vez que as políticas públicas e instituições de uma nação, ou Estado, ou “povo”, como Rawls chama essa coletividade, podem afetar de modo significativo outros povos em outros lugares. Ver Scanlon em *What We Owe to Each Other*, e também a sua contribuição anterior, “Contractualism and Utilitarianism”.

23 - Rawls, *A Theory of Justice* (1971), pp. 517; e (1999), p. 453; itálico acrescentado por mim.



ela está diretamente envolvida no contrato social que “regulará as instituições” da sociedade da qual ela é um membro.<sup>24</sup>

Em contraposição à justificação negociável confinada a pontos de vista locais, existe uma abordagem diferente para a imparcialidade, que produz diferentes vozes, possivelmente mesmo a partir de “uma distância” (para usar a inteligente frase de Adam Smith), precisamente porque essas vozes iluminam as decisões públicas e ajudam a torná-las imparciais. Na terminologia da resolução de conflitos, isso é mais parecido com a arbitragem que com a negociação; os árbitros não necessitam ser partes da disputa. Argumentei em outro lugar que a interpretação da equidade e da imparcialidade por meio do entendimento de uma “arbitragem equitativa” é um rival sério para a via da “negociação equitativa”, que é a direção exclusiva na qual a característica contratualista da abordagem transcendental de Rawls – Justiça como equidade – procede.<sup>25</sup>

A abordagem da arbitragem equitativa está bem exemplificada pela invocação das perspectivas dos “espectadores imparciais” de Smith. Os espectadores imparciais são observadores ideais que não precisam ser membros da sociedade e suas imparcialidades não são advindas, como no sistema rawlsiano, exclusivamente – ou mesmo primariamente – por meio do experimento pensado de um véu de ignorância acerca das circunstâncias pessoais dos membros individuais de uma dada sociedade. Ao invés disso, o experimento pensado pelos membros da sociedade no sistema de arbitragem equitativa de Smith invoca os juízos dos observadores desinteressados que não são, eles próprios, partes das decisões sociais que devem ser tomadas.

Em si mesmo, isso pode não parecer uma grande diferença já que ambos são experimentos meramente pensados que devem ser empreendidos dentro dos respectivos formatos pelas pessoas da sociedade real. Também não há qualquer coisa que evite os árbitros equitativos ideais de empreenderem o exercício de se colocarem na posição das partes envolvidas sob o planejado véu da ignorância, de modo que a arbitragem equitativa possa fazer bom uso dos *insights* que podem advir da negociação equitativa.

Entretanto, existem duas fontes de diferenças substanciais entre os procedimentos de Smith e de Rawls. Primeiro, a abordagem contratualista procede, por padrão, em direção à identificação das demandas da transcendência (o principal questionamento na posição original tem por objetivo as demandas de uma sociedade justa), enquanto os espectadores imparciais de Smith são invocados tipicamente para alternativas diferentes, a fim de esclarecerem problemas específicos do avanço ou do retrocesso da justiça em uma abordagem comparativa. Uma segunda diferença decorre do fato de que os observadores imparciais

24 - Rawls, *A Theory of Justice* (1971), p. 23.

25 - Sen, “Open and Closed Impartiality”, *Journal of Philosophy*, XCIX, 9, 445-69, Setembro de 2002.



podem ser imaginados como vindos de longe ou de perto, com perguntas feitas sobre como o problema da decisão pareceria para aqueles que podem ter tido experiências social e institucional diferentes (uma questão de importância, como Smith argumentou). Enquanto os juízes imparciais ideais podem considerar útil perguntar *inter alia* quais coisas parecem com aquelas que eles realmente encontram quando eles são partes envolvidas (aqui o exercício seria, com efeito, bastante semelhante ao exercício rawlsiano), eles poderiam ser considerados como portadores de perspectivas que são completamente diferentes daquelas geralmente aceitas na sociedade e na cultura local.

No exercício rawlsiano, enquanto existe uma exigência procedimental de ignorância dos interesses, objetivos e circunstâncias pessoais, nada é exigido acerca do conhecimento e da aprovação das crenças – e preconceitos – compartilhadas da sociedade na qual esses indivíduos vivem. Diferentemente, o que o modelo da arbitragem equitativa de Smith exige é que as pessoas, em qualquer sociedade, devam exercer um esforço para examinar como suas próprias práticas e convenções pareceriam aos outros, incluindo as pessoas que são informadas sobre elas, mas não completamente educadas nessa sociedade.<sup>26</sup>

## Perspectivas globais, interesses locais e paroquialismo<sup>27</sup>

As razões para ir além das partes contratantes em um Estado-nação incluem pelo menos três interesses distintos: (1) os interesses de outros povos podem ser afetados (por exemplo, por políticas públicas nacionais voltadas ao “aquecimento global” ou à assim chamada “guerra contra o terror”); (2) o paroquialismo, compartilhado por todas (ou quase todas) as pessoas dentro de uma dada sociedade, pode requisitar um desafio difícil com vistas à objetividade; e (3) o conhecimento adicional sobre o que é exequível, que pode ser adquirido a partir das experiências de outros países.<sup>28</sup>

---

26 - A formulação rawlsiana da “posição original” também sofre de um outro problema, ao especificar o conjunto supostamente fixado de negociadores, quando os resultados da negociação podem modificar o tamanho e a composição da população envolvida. Esse problema de “incoerência inclusiva” (como eu denomino), que a abordagem de A. Smith não possui, foi discutido, entre outros assuntos, em um artigo anterior nessa mesma revista “Open and Closed Impartiality”. Todavia, não buscarei prosseguir aqui com esse tipo diferente de dificuldade.

27 - N.T. O termo paroquialismo, na língua portuguesa, é definido como a “tendência a limitar interesses, atividades, pensamentos, opiniões, etc. a uma esfera puramente local, sem atenção a fatores externos ou mais amplos.” Cf. *Grande dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Nos dicionários *Michaelis* e *Aulete*, há a referência a provincianismo, palavra que, por vezes, é usada no lugar de paroquialismo, como antônimo de cosmopolitismo.

28 - Sobre a última questão, vale ressaltar que o entendimento, em diferentes países, das viabilidades sociais (relevante, por exemplo, para a justiça de gênero) e viabilidades econômicas (relevante, por exemplo, para as políticas de combate à pobreza) é significativamente influenciado no mundo contemporâneo, a partir das experiências – sucessos e fracassos – de outros países; sobre isso, ver meu *Desenvolvimento como Liberdade*. Nova York: Knopf, 1999.

Sobre o primeiro item (ou seja, os interesses dos povos além das fronteiras que podem ser afetados de modo significativo), a abordagem da arbitragem permite a possibilidade de pesar alguns dos interesses mais amplos sobre a justiça global, incluindo os interesses distributivos, que nos levaram, nos anos recentes, a tentativas de considerar uma versão “cosmopolita” da posição original de modo que os interesses dos povos em outros países que podem ser influenciados por políticas públicas do país em questão, não são negligenciados.<sup>29</sup> Isto tem por objetivo ampliar o alcance da justiça.

Todavia, é importante ver claramente que buscar os espectadores imparciais em outro lugar não torna o exercício de arbitragem smithiano semelhante à versão “cosmopolita” da abordagem contratualista (que poderia configurar-se de modo a incluir todas as pessoas no mundo em uma posição original gigante, produzindo um enorme contrato social global para um mundo completamente justo). O rumo tomado pela arbitragem equitativa é fundamentalmente diferente daquele da negociação justa e do contrato social pela forma como a imparcialidade é interpretada.<sup>30</sup> As exigências institucionais do procedimento contratualista, se têm por objetivo a identificação da justiça transcendental, levam-nos imediatamente à necessidade de uma nação soberana, que foi o cerne da argumentação de Thomas Nagel. Esse é um problema que não advém de um modo similar, no caso de se invocar o esquema dos espectadores imparciais para auxiliarem na avaliação da justiça em uma abordagem comparativa.<sup>31</sup>

Contudo, existem algumas similaridades entre a versão cosmopolita do contrato social e a recorrência aos observadores imparciais como observadores. A exclusão rawlsiana de estrangeiros possuírem voz na avaliação de políticas públicas de um país que tem influência sobre o resto do mundo é restringida, tanto no contrato social cosmopolita quanto no exercício smithiano de convocar observadores de perto ou de áreas longínquas.

Segundo, a abordagem do espectador imparcial pode produzir, *inter alia*, perspectivas imparciais que são desvinculadas não apenas de interesses particulares conferidos aos cidadãos individuais, mas, também, de qualquer paroquialismo ou crenças locais que podem ser compartilhadas geralmente por todos os membros de um dado arranjo político ou comunidade. Assim, uma das vantagens possíveis da via da distribuição equitativa é a maior versatilidade em relação à outra perspectiva, que pode incorporar um desafio procedimental sistemático às distorções das convicções paroquiais.

29 - Ver, por exemplo, Thomas Pogge (ed.), *Global Justice*. Maiden, MA: Blackwell, 2001. Ver também Deen Chatterjee *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy*. New York: Cambridge, 2004.

30 - Por exemplo, pode ser mostrado que a versão cosmopolita da posição original de Rawls é também vulnerável à “incoerência inclusiva” de uma forma que a abordagem de Smith não é, como é discutido no meu artigo “Open and Closed Impartiality”.

31 - Aqui, novamente, deve-se notar que na versão do “contratualismo” apresentada por Scanlon (*What We Owe to Each Other*), que tem muitas afinidades com o exercício de imparcialidade smithiano, o foco não precisa ser somente na transcendência.

A ação de evitar o paroquialismo foi, de fato, uma das principais razões para a insistência de Smith para que os espectadores imparciais devessem representar *inter alia* as perspectivas de “uma certa distância” (como Smith coloca). Smith expõe o argumento assim: “não podemos fazer algo de outra forma que não seja pelo empenho para enxergá-lo com os olhos de outras pessoas, ou como outras pessoas provavelmente o veriam”.<sup>32</sup>

No capítulo de *A teoria dos sentimentos morais*, intitulado “Sobre a influência dos modos e costumes nos sentimentos de aprovação e desaprovação moral”, Smith argumenta que “as diferentes situações de diferentes épocas e países são capazes (...) de atribuir diferentes caracteres para a generalidade daqueles que vivem neles e aos seus sentimentos, no que tange aos graus particulares de cada qualidade, ou seja, culpável ou louvável, e variam de acordo com o grau que é usual em seus próprios países e nos seus próprios tempos”.<sup>33</sup> Uma das ilustrações de Smith de tais valores paroquiais era a tendência de todos os comentaristas políticos na Grécia antiga, incluindo os sofisticados atenienses, considerarem o infanticídio um comportamento social perfeitamente aceitável. Mesmo Platão e Aristóteles não deixavam de expressar aprovação, notou Smith, a essa prática extraordinária “de um costume ininterrupto existente nesse tempo (...) plenamente autorizado” na Grécia antiga.

O esquema rawlsiano de fazer perder as informações sobre as identidades pessoais em uma dada sociedade, o que contribui bastante para eliminar a influência de interesses individuais já fixados, não fornece qualquer modo sistemático de evitar os preconceitos que são amplamente compartilhados por todas as pessoas dentro de uma dada sociedade.

Na realidade, o localismo da abordagem contratualista é, de fato, reafirmado pela insistência de Rawls de que o exercício transcendental na posição original deva se concentrar na “estrutura básica” de “uma sociedade fechada: ou seja, devemos considerá-la como autocontrolada e sem possuir relações com outras sociedades”.<sup>34</sup> O argumento de Smith de que devemos ver nossos sentimentos *inter alia* a partir de “uma certa distância de nós mesmos” é motivado pela necessidade de se perguntar se alguma aparência de justiça é socialmente tendenciosa devido ao impacto da tradição recalcitrante e do costume local. O exemplo do infanticídio apresentado por Smith permanece relevante, de maneira preocupante, em algumas sociedades ainda hoje (embora não mais na Grécia), mas existem também muitas outras práticas para as quais o fato de a justiça ser percebida como realizada pode invocar eficientemente, como Smith coloca, “os olhos do resto da humanidade”.<sup>35</sup>

Enquanto um público norte-americano pode pensar ser fácil acreditar que perspectivas

---

32 - Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, III, 1, 2, p. 110.

33 - Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Volume 2.7, p. 204.

34 - Rawls, *Political Liberalism*, p. 12.

35 - Smith, *Lectures on Jurisprudence*, R.L. Meek, D.D. Raphael, and P.G. Stein (Eds.). New York: Oxford, 1978. p. 104.

distantes podem ser importadas eficientemente, no caso de sociedades “retrógradas” tais como o Sudão ou o Afeganistão, nos quais, por exemplo, assassinatos pela honra ocorrem e mulheres adúlteras podem ser apedrejadas até a morte, pode não existir reconhecimento correspondente para a necessidade de fazer isso em países mais adiantados como os Estados Unidos. Todavia, práticas bem estabelecidas que recebem amplo suporte dentro das fronteiras podem ser vistas como inaceitáveis para pessoas em muitos outros países espalhados pelo mundo, desde a Europa até o Japão. Por exemplo, o uso abundante das punições capitais, com ou sem o acompanhamento da exaltação pública, pode precisar ser abordado não apenas ao se perguntar se tais punições parecem “cruéis e excepcionais” *dentro* da cultura local dos Estados Unidos, mas também “aos olhos do resto da humanidade” que, pensou Smith, deve ser invocado para entender se “uma punição parece justa” (*ibid.*, p. 104).

A relevância das perspectivas distantes tem um apoio claro em alguns debates atuais nos Estados Unidos, por exemplo, aquele que aconteceu na suprema corte há algum tempo, sobre a adequação do uso da pena capital para crimes cometidos por menores. As demandas da justiça, sendo vistas como realizadas, mesmo em um país com os Estados Unidos, não podem negligenciar inteiramente o entendimento que pode ser gerado pelo modo como o problema é avaliado em outros países do mundo. A maioria dos juízes da corte simplesmente não “diferiu dos estrangeiros com a mesma opinião” (como o juiz Scalia sugeriu), mas aceitaram que nas deliberações, para se chegar a julgamentos americanos bem fundamentados e não paroquiais, pode ser útil levar em consideração os esclarecimentos que perspectivas não locais propiciam, após submetê-las ao escrutínio crítico em uma abordagem local melhor informada.

De fato, a irrefutabilidade aparente dos valores coloquiais frequentemente depende da falta de conhecimento do que foi provado factível nas experiências de outros povos. A defesa do infanticídio na Grécia antiga poderia ter sido influenciada não apenas pelo conhecimento de sociedades nas quais o infanticídio é considerado como totalmente inaceitável, mas também devido ao fato de que essas sociedades não estão sucumbindo ao caos e à crise como um resultado da não permissão de tal assassinato. A despeito da importância indubitável do conhecimento local, o conhecimento global, também possui o seu valor e pode contribuir para os debates sobre os valores e as práticas paroquiais.

## A divergência e a exequibilidade da abordagem comparativa

Em um modelo de arbitragem, é provável que existam algumas vozes divergentes sobre vários problemas, especialmente quando as perspectivas buscadas advêm de todas as partes. Ainda que possa existir uma convergência considerável de valores entre a razão pública global, pode também existir diferenças residuais acerca do modo como os resultados de tais deliberações podem surgir em diferentes meios sociais e culturais. Para uma abordagem transcendental da justiça dependente da emergência de um acordo completo sobre a natureza e as demandas de uma “justiça global”, esse seria, evidentemente, um problema avassalador. Contudo, não é problemático, do mesmo modo, para o uso da abordagem comparativa da justiça. Aqui, o enfoque será se existem problemas significativos sobre quais acordos ou consensos podem surgir, especialmente depois da interação pública, com troca de conhecimento e entendimento. As demandas da justiça global podem não ir além dos modos acordados para fortalecer a justiça no mundo, no caminho comparativo dos juízos de justiça.

Ademais, a extensão do acordo sobre os rankings globais pode seguir se expandindo na medida em que o processo de interação continua. A abordagem comparativa não exige um “tudo ou nada” extremista e permite ao mundo enfrentar problemas intensos de injustiça global (tais como inanição, fome generalizada, analfabetismo crescente ou as mortes desnecessárias advindas de doenças evitáveis e curáveis), sobre os quais o consenso pode ser mais fácil de obter sem esperar por um acordo total sobre avaliações controversas.

Algo similar pode ser dito sobre a percepção de perspectivas globais ao se tomar decisões locais que não são, a princípio, questões de justiça global: por exemplo, ao se avaliar uma estrutura nacional de legislação punitiva, levando-se em consideração se “uma punição parece justa”, para usar a frase de Smith, sem negligenciar como isso é visto pelas pessoas educadas em um contexto diferente e com diferentes entendimentos informacionais. As demandas da objetividade não exigem apenas que se evite uma “inclinação pessoal” (como notou Rawls), mas também que se evite o paroquialismo nacional (como Smith enfatizou). Entretanto, isso não produz qualquer obrigação para se aceitar as visões de terceiros, apenas obriga que elas sejam levadas em consideração em um escrutínio geral (que leve à modificação das prioridades locais em alguns casos e à não revisão das prioridades em outros).

De fato, vozes distantes também estão submetidas à disciplina do escrutínio crítico, incluindo a convocação de espectadores imparciais de longe e de perto. A disciplina da arbitragem justa no contexto da justiça global pode ser vista como interativa de modo global. A *aceitabilidade* geral, que deve ser distinguida da aceitação universal preexistente, é um problema importante em qualquer avaliação social. Tentei discutir esse ponto em outro trabalho, no qual a razão pública interativa e aberta é crucialmente importante para o enten-

dimento das exigências feitas pelos direitos humanos, a despeito das diferenças em práticas manifestas *entre* países, e evidentemente também dentro de cada país.<sup>36</sup>

O ponto de vista comum que pode ser visto surgir com a base desse escrutínio associativo pode estar longe da totalidade e a forma de concordância necessária, em muitos casos, não vai além de notar que alguns arranjos sociais são seriamente injustos, de um modo que podem ser remediados, ainda que outras comparações possam ser difíceis de fazer sem uma ambiguidade substancial. Uma teoria da justiça não precisa torcer o nariz para o vasto alcance e a relevância das conclusões aceitáveis quanto aos direitos humanos ou à justiça social, produzidos com base na razão pública, mesmo quando eles não chegam a uma resolução completa de todos os problemas existentes sobre decisões na organização da sociedade.<sup>37</sup>

## Que diferença isso faz?

Não tentarei resumir o artigo, mas anotarei brevemente algum dos problemas discutidos aqui. Primeiro, argumentei pela rejeição da tradição de se focar na pergunta clássica – e muito invocada – “O que é uma sociedade justa?” e em favor de, ao invés disso, nos concentrarmos em questões comparativas de justiça (vinculadas aos questionamentos sobre a implementação da justiça ou a redução da injustiça). Apresentei algumas razões para se duvidar se a questão transcendental pode ser normalmente respondida, mas mesmo se pudesse ser (e uma teoria transcendental da justiça foi totalmente bem sucedida ao responder essa questão clássica), isso não produziria – direta ou indiretamente – uma estrutura comparativa que é necessária para uma avaliação real da justiça. Por outro lado, uma teoria comparativa da justiça pode ser totalmente viável e completamente utilizável sem conter – ou impor – qualquer resposta à grande questão “O que é uma sociedade justa?”.

Segundo, a especificação das demandas da justiça plena e da elaborada parafernália institucional que tem que ser posta em ordem para a busca do modelo rawlsiano de justiça deixa em aberto a questão sobre como devemos avaliar se algumas mudanças sociais implementam ou obstam a causa da justiça – questões que nós confrontamos constantemente no mundo dentro de cada país e no campo dos arranjos globais. Por exemplo, ter leis de paten-

---

36 - Ver meu artigo “Elements of a Theory of Human Rights”, *Philosophy and Public Affairs*, XXXII, 315-56, Outono de 2004. Ver também Joshua Cohen, “Procedure and Substance in Deliberative Democracy”, em Seyla Benhabib (Ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: University Press, 1996. pp. 95-119; e Charles Beitz, “Human Rights as a Common Concern”, *American Political Science Review*, XCV, 229-82, Junho de 2001.

37 - Eu me dedico a essas questões de forma mais completa em um livro a ser publicado pela Harvard University Press, chamado *Freedom and the Theory of Justice*.

tes decentes sobre a produção e distribuição de produtos farmacêuticos pode fazer muito para os pacientes miseráveis e desnecessariamente condenados à AIDS no mundo de hoje, e argumentos podem ser apresentados para sugerir que isso reduziria a injustiça evidente na sociedade global. Mas isso, por si só, não nos levará a qualquer lugar perto dos requisitos da justiça transcendental rawlsiana.

Terceiro, uma crença implícita que parece muito comum em uma parte substancial da filosofia política – a saber, a identificação de uma sociedade plenamente justa não é apenas crucial para a compreensão da natureza da justiça, mas é também essencial para um entendimento relacional da justiça bem fundamentado – causou o efeito de atribuir um papel ubíquo para a análise transcendental da justiça na filosofia contemporânea. Argumentei que essa crença subjacente pode estar completamente errada. Uma abordagem transcendental não é necessária nem suficiente para responder às questões sobre o avanço da justiça que exigem urgentemente nossa atenção e que pedem uma abordagem comparativa mais robusta. Essa abordagem é claramente diferente da investigação da transcendência.

Quarto, existe uma necessidade para permitir – e algumas vezes mesmo para afirmar – a incompletude das comparações relacionais da justiça. A incompletude pode advir de lacunas incomunicáveis nas informações, mas também de questões concernentes a decisões não resolvíveis que envolvem considerações díspares que podem resistir à gradação, mesmo com todas as informações. Todavia, a possível incompletude dos juízos que surgem da via relacional não é um constrangimento para a razão prática. De fato, ela está longe disso.<sup>38</sup> O desafio de avaliar o *avanço* ou de identificar o *retrocesso* não estará comprometido pela presença da incompletude substancial nos rankings de justiça com muita frequência.

Quinto, à parte da importância geral da incorporação de possíveis incompletudes das avaliações, a admissão da incompletude também torna mais fácil trazer as vozes distantes para a avaliação da justiça, e isso pode ser criticamente importante para o alcance e para a força da razão pública. Um requisito procedimental para considerar as perspectivas não locais pode ajudar a evitar o domínio indevido do interesse local e do paroquialismo da razão local moldada pela influência das convenções estabelecidas e das estruturas informacionais limitadas (sem que elas sejam intelectualmente desafiadas). Temos que passar adiante da confiança nas perspectivas ancoradas territorialmente nos “cidadãos livres e iguais nascidos na sociedade na qual levam suas vidas” (para usar a frase de Rawls).<sup>39</sup>

O mundo no qual vivemos não é apenas injusto, é extraordinariamente injusto. Não é algo

---

38 - Discuto esse assunto em “Consequential Evaluation and Practical Reason”, e alguns interesses analíticos subjacentes em “Maximization and the Act of Choice”.

39 - Rawls, *Political Liberalism*, p. 23.

frívolo buscar uma estrutura para uma teoria da justiça que se concentre no avanço, e não na transcendência, e também permita ser globalmente interativa, ao invés de ser intelectualmente isolada. Temos uma boa razão para deixarmos de nos concentrar exclusivamente em um programa que identifica demandas totalistas – e possivelmente paroquiais – da justiça transcendental e contratualista. Devemos retirar a teoria da justiça desse âmbito restrito.