

Justiça Social e Instituições: a visão de Unger comparada ao Liberalismo Igualitário e à Teoria Crítica

Lucas Fucci Amato (USP)¹

Lucas Fucci Amato

é Doutorando em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: lucasfamato@gmail.com

Resumo

Este artigo pretende apresentar e discutir a teoria social e política de Roberto Mangabeira Unger como alternativa às duas correntes dominantes de teorias da justiça: o liberalismo igualitário de Rawls e a teoria crítica, representada por autores como Habermas e Honneth. O texto é desenhado em três momentos. Primeiramente, busca comparar como cada teoria constrói sua concepção de normatividade, seu caráter “ideal” ou “programático”. A seguir, situa particularmente o “superliberalismo” de Unger. Finalmente, discute como as diferentes correntes de teoria normativa aplicam-se à análise e proposição de instituições.

Palabras-chave

Roberto Mangabeira Unger; John Rawls; Jürgen Habermas; Axel Honneth.

Abstract

This paper aims at presenting and discussing Roberto Mangabeira Unger's social and political theory as an alternative to the two mainstream theories of justice: Rawls' egalitarian liberalism and critical theory, represented by authors such as Habermas and Honneth. The text is designed in three moments. Firstly, it looks for comparing how each theory builds its conception of normativity, the “ideal” or “programmatic” character. Then, it situates particularly Unger's “super-liberalism”. Finally, it discusses how the different currents of normative theory apply themselves to the analysis and proposition of institutions.

Keywords

Roberto Mangabeira Unger; John Rawls; Jürgen Habermas; Axel Honneth.

1. Introdução

Roberto Mangabeira Unger lançou uma crítica a duas concepções dominantes de teoria política e social normativa. Vislumbrou, tanto no liberalismo igualitário de John Rawls quanto na teoria da democracia de Jürgen Habermas, tentativas de se alcançar um ponto médio entre o racionalismo e o historicismo. O historicismo dessas teorias seria sublinhado na sua autoconcepção frente ao contexto em que foram formuladas: a substância das formulações seria ancorada na autoridade de certas crenças e sustentada na possibilidade dessas crenças de prosperarem em sociedades modernas democráticas. O racionalismo, por sua vez, estaria na aposta na forma de vida democrática como estrutura que se aproxima da promessa ideal da associação voluntária de indivíduos livres e iguais. Mas a autoridade mutuamente reforçante das crenças sobre a estrutura e da forma institucional sobre os ideais tenderia a nublar os limites das configurações possíveis de mercado, Estado e sociedade civil, enfraquecendo a própria possibilidade de crítica dessas configurações à luz de alternativas de entendimento e transformação. Para Unger (1996, p. 177), a pergunta que nem Rawls nem Habermas responderam satisfatoriamente é: “Qual parte da estrutura devemos tomar como dada e que parte devemos desafiar?”.

O estilo dominante da filosofia política, ao desligar “a formulação de princípios de justiça dos problemas de elaboração institucional”, falharia em analisar as complexas ligações entre instituições e práticas, de um lado, e desejos e intuições, de outro, tratando “o acerto socialdemocrata do período pós-guerra como o horizonte insuperável para a perseguição de seus ideais” e caindo na “dependência paradoxal do contexto histórico que o filósofo pretendia transcender” (UNGER, 1996, p. 4).

Uma preocupação de Unger compartilhada por outros teóricos contemporâneos diz respeito ao papel do pensamento social. Quando o debate sobre as condições de vida coletivamente instituídas escapa das “antigas arenas da política e da filosofia”, diz Unger (1996, p.1-2), é preciso conceber uma nova forma de articulação dos discursos especializados que permita sua transformação interna, enquanto opera por meio da colaboração entre “especialistas técnicos” e “pessoas comuns”. Honneth (2009, p. 346-347) expressa preocupação semelhante quando diagnostica que o desaparecimento das controvérsias entre liberalismo e comunitarismo, tão rápido quanto o surgimento desse debate nas décadas finais do século XX, levou ao afastamento dos polos da filosofia política e da práxis política, esvaziando a “esfera pública intelectual”; do lado daquela, o problema seria o nível de abstração em que princípios normativos foram formulados, inviabilizando orientação suficiente para a ação.

O caminho seguido por Unger (1987a, p. 588-589) será o de um programa democrático radical que, menos do que desenvolvido a partir da visão republicana clássica, toma como mote as pretensões normativas liberais, mas pretende tocar os privilégios e divisões

sociais “entrancheirados” a ponto de que seja necessária uma revisão das próprias instituições liberais, como o Estado, o mercado e a sociedade civil. Daí ser tal programa um “superliberalismo” – embora apenas use o termo de passagem em seus escritos dos anos 80, ele parece captar o impulso global mesmo de suas proposições ulteriores. A imagem que deveriam assumir as instituições e arranjos sociais em geral é a de uma política de compromissos e opiniões, como a própria política liberal. Nesse sentido, importa menos a substância do modelo de sociedade que a abertura desse mesmo modelo ao “experimentalismo democrático” na política, na economia e nas relações pessoais. Tal programa, ressalta Unger (2001), não abandona a preocupação liberal com o indivíduo, antes defendendo um pacote de proteções e poderes que o potencializem na direção da inovação social.

A obra de Unger situa-se inicialmente no contexto de desenvolvimento de uma teoria do direito. Um dos líderes do movimento dos *Critical Legal Studies* (CLS), que se espalhou pelas universidades estadunidenses nos anos de 1970 e 80, Unger entretanto formulou caminhos teóricos próprios, divergentes em relação às correntes mais populares do movimento. Seu tema central é que as instituições são politicamente definidas e sua variedade está registrada nas doutrinas e regras jurídicas. Não são produto necessário de uma lógica da evolução funcional segundo tipos de sociedade. Há, pelo contrário, soluções institucionais que cumprem os mesmos requisitos de eficiência prática, mas divergem substancialmente em seu grau de corrigibilidade e autotranscendência e na distribuição de vantagens e oportunidades.

O propósito deste texto é apresentar a proposta de teoria social e política de Unger de forma articulada e em contraponto a duas correntes dominantes da filosofia política: as teorias da justiça do liberalismo igualitário de John Rawls e da teoria crítica da Escola de Frankfurt, representada por autores como Jürgen Habermas e Axel Honneth. O texto divide-se em três partes: primeiro, discute como cada um desses autores concebe a normatividade, o caráter “ideal” ou “programático” de suas teorias. Em segundo lugar, apresenta a concepção de “superliberalismo” em Unger. Finalmente, o foco é comparar como cada teoria (Rawls, Habermas, Honneth e Unger) concebe as instituições, isto é, o vínculo entre justificação normativa e desenho institucional.

2. A normatividade da teoria

A teoria da justiça liberal-igualitária de Rawls descarrega-se das pretensões de uma moralização abrangente da vida social ao concentrar-se no nível “institucional”. É uma teoria voltada para instituições públicas, não para práticas pessoais; expressa uma visão sobre a qual pessoas de diferentes ideologias poderiam concordar e não pretende demandar um senso de justiça e uma razoabilidade substancialmente carregados.

Rawls (1999, p. 47-48) define instituição como um “sistema público de normas”, o que se identifica com a “estrutura básica da sociedade” e abrange práticas sociais reguladas (“jogos e rituais, julgamentos e parlamentos, mercados e sistemas de propriedade”), cujas normas constitutivas são públicas, podendo determinar as “expectativas mútuas” e ser entendidas e discutidas *como se tivessem resultado de um acordo instituidor*. A avaliação sobre a justiça recai então sobre as instituições e é conduzida pelos critérios

públicos de justiça ficticiamente instituídos na “posição original” – os princípios da liberdade igual e da diferença (RAWLS, 1999, p. 53; 2005, p. 271). Os “princípios primeiros”, aqueles levados em conta na “posição original”, representam o grau mais elevado de desenvolvimento de uma moralidade, que parte da autoridade (na relação entre pais e filhos, por exemplo), passa pela associação (a moralidade da vizinhança, da escola, etc.) e atinge o grau de universalidade dos princípios da “justiça como equidade” (RAWLS, 1999, p. 405-419).

Por um lado, tal posição se ancora nas “condições de nossa vida, como as conhecemos”, elidindo justificações que se sustentem em doutrinas teológicas ou metafísicas, bem como que se voltem a “outro mundo que compense e corrija as desigualdades que os dois princípios permitem neste” (RAWLS, 1999, p. 398). Por outro lado, os critérios de julgamento de um sistema público têm o caráter de “princípios”. A teoria ideal é um modelo cuja normatividade se expressa pelo juízo dos graus de aproximação de situações empíricas a uma situação projetada segundo os ditames dos princípios de justiça. Os princípios de justiça definem um arranjo ideal projetado como termo de comparação para instituições reais, cuja justiça é aferida em graus relativos de aproximação ou distanciamento daquele arranjo (RAWLS, 1999, p. 199 e 216).

Já Honneth (2009) apresenta outro caminho para a construção da normatividade de uma teoria da justiça. Assim como Habermas (1996), pretende realizar uma “reconstrução normativa”, mas intenta ir além da “esfera de reconhecimento” do Estado democrático de direito, para cobrir também a moralidade imanente ao mercado e à família. O Estado teria uma capacidade e legitimidade insuficientes para conformar as relações de reconhecimento nessas duas esferas privadas, mas seria possível reconhecer nelas centros de poder e moralidade (na tradição de Hegel, Durkheim, Foucault) que trariam, em seu núcleo, os próprios princípios com os quais se poderia criticá-los (HONNETH, 2009, p. 357-366).

Finalmente, quanto a Unger, a arquitetura geral de sua teoria pode ser vislumbrada em dois eixos. Verticalmente, podemos situar o eixo da política: de baixo, a política como “conflito sobre os termos de nossas relações práticas e de paixão uns com os outros e sobre todos os recursos e premissas que possam influenciar esses termos”; de cima, a política como “conflito sobre o domínio e usos do poder governamental” (UNGER, 1987b, p. 10). No primeiro sentido, importa uma teoria moral e psicológica, no limite uma microsociologia; no segundo, uma (macro)teoria social e política. O problema central é a ligação desses extremos, pela institucionalização da participação e da mobilização e pela conjugação da “capacidade negativa” dos indivíduos ao “desentrançamento” das estruturas sociais, abrindo-as a “reformas revolucionárias” que não dependam de episódios de crise *e/para* revolução.

Cortando ortogonalmente o eixo vertical, podemos encontrar um eixo horizontal, em que se posicionam as “disciplinas irmãs de imaginação institucional” (UNGER, 1996, p. 22-23) – de um lado, o direito; de outro, a economia política. Por meio delas é possível repensar e redesenhar as estruturas sociais (“contextos formadores”), identificando o papel das crenças e instituições na construção dessas estruturas, que podem ter graus variáveis de resistência à mudança (“entrançamento”). Por meio daquelas disciplinas, seria possível “pensar sobre interesses ou ideais e pensar sobre instituições ou práticas”, transformando a relação interna entre esses termos em oportunidade intelectual e política (UNGER, 1996, p. 23).

Tomando um tema cristão e romântico magnificado pelo modernismo, Unger parte da consideração de que a personalidade transcende todos os contextos sociais, culturais e mentais. Seus poderes de vínculo e entendimento excedem qualquer estrutura dada. Contra a rejeição romântica e modernista a toda estrutura, Unger enfatiza, porém, que as estruturas variam na medida de em que se reproduzem sem demandar hierarquias rígidas e fortalecendo a autonomia para revisá-las e superá-las (“capacidade negativa”). As instituições – as fatias da estrutura social – encontram nessa variável uma diretriz para sua avaliação. Mas esse exercício de crítica não se desvincula do esforço construtivo de projeção de direções de mudança institucional. À luz dessas trajetórias e direções é que as instituições atuais podem ser entendidas – como um subconjunto de possibilidades não exauridas de organização social, uma alternativa dentre outras dadas pela correlação de forças e crenças subsistente (UNGER, 1987a). Cabe à imaginação teórica e à prática política explorar a penumbra de possibilidades adjacentes àquelas realizadas, à luz de uma visão da direção de mudança institucional que se possa vislumbrar e justificar por referência a crenças e dados contextuais.

3. Superliberalismo

Por seu primeiro livro – *Conhecimento e Política* (UNGER, 1975) – Unger foi tomado – ao lado de Alasdair MacIntyre, Robert Bellah, Michael Sandel, Charles Taylor e Michael Walzer – como um dos grandes representantes do comunitarismo, a corrente filosófica que se constituiu em oposição ou crítica a *Uma teoria da justiça de Rawls*, publicada primeiramente em 1971. Essa corrente, segundo interpreta Rorty (1990, p. 159), rejeitava componentes centrais do iluminismo – individualismo, racionalismo, direitos individuais – e colocava em xeque as instituições e a cultura das democracias liberais, aproximando-se do diagnóstico catastrófico da primeira geração da Escola de Frankfurt e tomando como motivo normativo central a ideia antiliberal de comunidade. Radicalizando a proposta da teoria crítica, Unger propunha uma “crítica total” do liberalismo, de suas concepções de personalidade e de sociedade.

Porém, nos anos 80, contemporaneamente à publicação dos outros livros mais representativos do comunitarismo ou mesmo antes do aparecimento de obras centrais dessa corrente, Unger modificou sua posição. Já no pós-escrito à segunda edição de *Conhecimento e Política*, admitia que a forma moderna de crítica social era acoimada por “restrições injustificadas sobre as formas possíveis da vida social e em particular sobre as definições institucionais possíveis de mercados e democracias” e afirmava a recusa em “buscar em fantasias antimodernistas uma consolação secreta para o fracasso em repensar e reconstruir as circunstâncias da vida no mundo moderno” (UNGER, 1984a: p. 348-349). Uma posterior crítica ao ideal pré-moderno de comunidade – ideal que “ênfatiza a exclusão do conflito e o compartilhamento de valores e opiniões” – é acompanhada por um “ideal transformado de comunidade” como “zona de vulnerabilidade mútua aumentada” que ofereça a oportunidade de as pessoas resolverem melhor o conflito “entre sua necessidade de ligação e de participação na vida de grupo e seu medo de subjugação e despersonalização com o qual tal engajamento pode ameaçá-las” (UNGER, 1987a: 560-562).

O tema do “superliberalismo” é introduzido por Unger no “manifesto” dos *Critical Legal Studies*, originalmente uma palestra proferida em 1982. Unger (1986, p. 41-42) o introduz ao criticar a falência prática e teórica que ocorre quando, como solução aos problemas das

democracias contemporâneas, a filosofia política sugere o seu oposto utópico, a imagem mítica do governo direto da *pólis* e da comunidade unida por consciência compartilhada. O programa de Unger não seria nem liberal nem antiliberal, mas “superliberal”, porque alarga as pretensões liberais de desfazimento de relações de dependência e construção de relações voluntárias, colocando-as como parte da ambição de construir “um mundo social menos alheio a um eu que pode sempre violar as regras gerativas de seus próprios construtos mentais ou sociais e colocar outras regras e outros construtos em seu lugar” (UNGER, 1986, p. 41). A imagem de sociedade aí proposta quer vê-la refletir o próprio arquétipo da política liberal, fazendo as estruturas sociais basearem-se menos em divisões e clivagens pré-estabelecidas do que em grupos de opinião fragmentários e transitórios, que se articulam em série de conflitos e acordos.

Há uma polêmica explícita com a tradição anglófona de filosofia política, fundada no contraste entre teorias utilitaristas e contratualistas. Para Unger (1975, p. 86), no utilitarismo clássico há um método de agregação de interesses que define o conteúdo das leis, isto é, os interesses a serem protegidos pelo Estado. No contratualismo de Locke e Rousseau, há procedimentos para a confecção de leis e a solução de disputas aos quais teríamos subscrito por autointeresse. Já em Rawls há “um sistema ideal de procedimentos para a produção do direito que todos os homens devem aceitar em seu autointeresse e cuja operação, seria possível demonstrar, leva a certas conclusões específicas sobre a distribuição de riqueza e poder”.

Unger (1986, p. 99-103) critica o contratualismo e o utilitarismo por caírem em um “reformismo brando”, ao restringirem a variabilidade institucional que poderia decorrer das conclusões na delimitação mesma das premissas do raciocínio. Assim, no cálculo utilitarista, os desejos e intuições que constituem a matéria prima do método são circunscritos de forma a excluir sua real ambivalência interna e são considerados na formação do juízo sem que sejam avaliadas as estruturas nas quais se insere a gênese daqueles desejos e intuições. Ademais, os desejos de superação e transformação estrutural são excluídos do cálculo por serem demasiado fluidos em si, conflitantes entre os indivíduos (alguns desejando certa estrutura, outros outra, e assim por diante) e, afinal, pela desimportância do raciocínio utilitarista abstrato para a crítica histórica de contextos sociais reais.

De outro lado, o contratualismo é rejeitado igualmente por definir suas premissas de modo tão restritivo que suas conclusões não podem ter resultados muito radicais. A preocupação com a imparcialidade da eleição dos princípios de justiça em uma situação ideal de escolha filtra a reflexão das intuições morais às quais ao final se irá atribuir normatividade. Tal filtro garante enraizamento histórico e estabilidade às diretrizes morais; mais uma vez, os critérios podem ser comprometidos pela restrição imposta aos “dados de entrada” considerados em sua elaboração.

Vale considerar aqui o caso da elaboração teórica da “posição original” de Rawls (1999, p. 118-119), em que os princípios de justiça seriam escolhidos sob o “véu da ignorância” – cada pessoa desconhece sua futura inserção na sociedade (sua classe, sua ideologia, suas capacidades, perfil psicológico) e a própria situação política, econômica e cultural dessa sociedade. Há intérpretes (VITA, 2007, p. 179-184) que defendem que, mesmo no que concerne à deliberação hipotética sobre os princípios de justiça, o argumento mais importante não é o da posição original, mas sim o da “arbitrariedade moral” (RAWLS, 1999, p. 62-65, p. 82-88). Por esse argumento, as formas de desigualdade arbitrarias

de um ponto de vista moral deveriam ser mitigadas pela estrutura básica da sociedade (e não apenas retrospectiva e redistributivamente).

96

De outro lado, a crítica de Unger é de que as teorias contratualistas, assim como as utilitaristas, podem sofrer da identificação de um método ideal com as específicas formas existentes de democracia ou mercado. Formas radicalmente diferentes de governo representativo ou iniciativa econômica descentralizada deixam de ser imaginadas, enquanto que a forma atual de parlamentos, cortes, tributos e propriedade é tomada como aproximação ao ideal projetado pela teoria – e então, só pode ser corrigida marginalmente. A teoria torna-se arbitrariamente enviesada em favor dos interesses e visões consagrados nessa forma atual de organização da política e da economia. Pelo próprio efeito da justificação normativa, “[e]sse enviesamento ajuda um específico plano de divisão social e hierarquia a ganhar um grau significativo de isolamento dos riscos do conflito ordinário e do exercício da escolha coletiva” (UNGER, 1986, p. 102).

Como diretriz normativa, o superliberalismo representa trabalho de crítica imanente das instituições liberais (tipicamente, as instituições que conformam a democracia representativa, a economia de mercado e a sociedade civil independente), potencializando a capacidade autossubversiva dos valores e ideais liberais em relação às instituições atualmente existentes (UNGER, 1987a, 588-589): essas instituições podem ser reconfiguradas à luz de tais valores, pois sua forma atual jamais é a melhor realização possível desse espectro ideológico⁴.

O centro da ideologia liberal seria a atenuação das formas de despersonalização, hierarquia e subjugação pelas quais a sociedade vicia as formas de ligação prática entre as pessoas (UNGER, 1987a, 35-7; 2001, p. xix, cxxi). Mas Unger (1975, p. 55) também critica a falta de uma concepção normativa da personalidade na teoria liberal; busca então nos ideários modernista, romântico e cristão uma visão do indivíduo (UNGER, 1984b; 1987a, p. 556-570 e 639; 2007, p. 7). Essa valorização do indivíduo, para além da própria tradição liberal, marca também um distanciamento profundo em relação ao comunitarismo corporativista. Note-se que o “excedente” dos valores e ideologias em relação às suas manifestações concretas institucionais (essencial à tese da indeterminação institucional implicada no superliberalismo) tem um paralelo importante com a incontinência das possibilidades e desejos individuais em relação ao contexto concreto em que cada personalidade se desenvolve.

Ao lado de uma visão normativa da personalidade e da tese da indeterminação institucional, a concepção superliberal de Unger alia-se a um projeto político de “experimentalismo democrático”, termo que remonta ao pragmatismo de John Dewey. Segundo Unger (2007, p. 34-36), Dewey apresenta duas faces: uma teoria da agência e da experiência segundo a qual a inovação pela ação humana é possível, mas também uma visão do indivíduo como produto de forças evolutivas que moldam seu contexto de experiência, mas em relação às quais ele é impotente. A tarefa que daí decorre, para Unger, seria imaginar contextos que potencializem a primeira parte desse diagnóstico e atenuem a segunda. Mais precisamente (UNGER, 1998, p. 5-16), a tese do “experimentalismo democrático” – o meio prático de realização da transcendência contextual preconizada pelo superliberalismo – aposta na possibilidade de a democracia mobilizar homens e mulheres comuns e ampliar zonas de coincidência entre progresso prático ou material (desenvolvimento econômico, tecnológico, científico) e emancipação individual (em relação a papéis sociais arraigados, divisões e hierarquias).

O superliberalismo de Unger é tanto uma crítica à filosofia política liberal (sobretudo a seu ceticismo institucional e psicológico) quanto às práticas das ciências sociais que identificam o mercado, a democracia e a sociedade civil tal como existentes como as instituições ótimas – dada uma seleção natural das formas institucionais na história. Mas, ao lado do “fetichismo institucional” liberal, Unger (2001, p. cxxii-cxxiii) critica o “fetichismo estrutural” das teorias sociais que seguiram o marxismo: o determinismo evolutivo e funcionalista, que identifica modelos indivisíveis, reprodutíveis e enfileirados de organização social (tipicamente, “modos de produção”). Assim como a lógica interna de cada sistema, a sequência da transição de um sistema a outro se daria por determinantes de base econômica, psicológica ou organizacional, equivalentes a leis históricas. Para tal explicação, as únicas vias de discussão programática possíveis seriam as da comparação das lógicas evolutivas (apontando benefícios e perigos dessas) ou dos desenhos institucionais de curto alcance, que vislumbram a acomodação de interesses e a solução de problemas rotineiros, sem contestar as estruturas institucionais e simbólicas, sem reconhecer o caráter descontínuo e divisível delas.

Nesse ponto é possível introduzir a tese do alinhamento entre temas explicativos e programáticos na teoria social. O ponto é manter a diferença entre estrutura e rotina (ou, analogamente, entre instituições e práticas), sem postular uma unidade opaca de cada estrutura social ou complexo institucional. Como produto de acomodações e conflitos contingentes, as estruturas sociais não exibem uma unidade que as faz existirem univocamente ou caírem em bloco.

Na teoria de Unger, em oposição à determinação social pela base econômica, a política é colocada no centro da explicação. A mudança social é levada a efeito não por constrangimentos de ordem tecnológica ou organizacional, que impeliriam a história rumo a uma sucessão de “modos de produção” modulares e indivisíveis; antes, trata-se de conflitos políticos sobre “contextos formadores” (sinônimo de “estruturas”), que articulam de forma mais ou menos flexível, acidental e pluralista as disposições institucionais e imaginativas que tomamos como pressupostos em nossas rotinas formadas (UNGER, 1987b, p. 3).

“Cada um desses contextos formadores é definido por sua habilidade de ajudar a gerar e manter um conjunto ricamente desenvolvido de rotinas práticas e imaginativas e por sua tendência correspondente de resistir a perturbações” (UNGER, 1987b, p. 88-89). Segundo essa teoria, a ferramenta típica da transformação estrutural é a da “reforma revolucionária”: os “contextos formadores” podem ser mudados parte por parte, na direção de mudanças cumulativas, que não constituem o caso de um reformismo dentro de um ciclo que se mantém dentro do “contexto formador”, tampouco são uma substituição revolucionária (episódica e violenta) de uma estrutura social “total” por outra (UNGER, 1987a, p. 64). Trata-se da alteração de peças da estrutura básica da sociedade, de fatias institucionais relevantes, e não apenas de movimentos de acomodação dentro da moldura de organizações e procedimentos dados. O método fragmentário de reforma pode vir a produzir resultados cumulativamente revolucionários. A possibilidade de conferir um status teórico ao pensamento programático – à exploração das reformas institucionais – decorre da ideia de que as instituições são “política congelada” (UNGER, 2007, p. 49), partes da estrutura social mutáveis pelo reaquecimento do conflito político sobre os interesses e ideais (que serão temporariamente consagrados, inclusive com suas contradições e imprecisões, sobretudo pelo direito).

4. As propostas institucionais: ligando ideais a práticas

98

A “imparcialidade” (em relação a interesses, ideais, concepções de bem e planos de vida) que as teorias da justiça precisariam incorporar em sua elaboração, segundo uma concepção liberal, é vinculada aos próprios resultados *normativos* que elas admitem, aos critérios orientadores que a sustentam. Ademais, essa “neutralidade” depende de uma distinção entre o justo impessoal (*right*) e concepções particulares de bem (*good*). A visão da “justiça como equidade” (*fairness*) de Rawls busca se ater ao primeiro termo e sustenta a possibilidade de instituições justas serem não apenas (relativamente) “neutras” diante das visões concorrentes de bem, mas sustentadas por um “consenso sobreposto” entre diferentes perspectivas razoáveis.

A “justiça como equidade” é “uma concepção política que pode ser objeto de um consenso sobreposto”, garantido diante de um pano de fundo de “pluralismo razoável” (RAWLS, 2005, p. 182). Tal “concepção pública de justiça” imunizaria as instituições básicas e políticas públicas contra o favorecimento, pela “estrutura básica da sociedade”, de qualquer “doutrina abrangente em particular”, o que não significa que o liberalismo político não possa valorizar certas virtudes; não as coloca, porém, como doutrina abrangente a ser imposta por um Estado perfeccionista (RAWLS, 2005, p. 190-195).

A principal diretiva institucional derivada da teoria rawlsiana exprime-se na proposição de uma “justiça procedimental”, que visa a garantir a prioridade da justiça (expressa nos princípios da liberdade igual e da diferença) sobre concepções particulares de bem e doutrinas abrangentes substantivas que os cidadãos possam compartilhar. Mas também quer garantir a justa distribuição dos bens sociais pela estrutura básica da sociedade como uma forma de “justiça procedimental pura” – uma visão estrutural da justiça social, que garante resultados justos e dispensa intervenção redistributiva posterior. Seu contraponto seria a justificação da correção distributiva retrospectiva, ao fim de cada período, a qual marca o conservadorismo estrutural do Estado social.

Para Rawls (1999, p. 73-75), a “estrutura básica”, tomada enquanto objeto da “justiça como equidade”, consiste naquele conjunto público de normas que ampara expectativas legítimas do que as pessoas podem fazer, conforme as atividades que desempenhem. A distribuição que deve presidir tal estrutura segue uma “justiça procedimental pura”. Esse critério não se fundamenta em um critério anterior e independente, como o procedimento “perfeito” (alocativo e maquinal, de resultados sempre corretos). Tampouco carrega a contingência típica do procedimento “imperfeito”: a possibilidade de erro no julgamento (como no processo judicial). A “pureza” da justiça procedimental consiste em exprimir um procedimento justo, que levará a um resultado também correto ou justo, “seja qual for, desde que o procedimento haja sido corretamente seguido” (RAWLS, 1999, p. 75). A justiça resulta aqui da fidelidade ao procedimento, dispensando julgamentos isolados a cada transação que se realiza dentro da estrutura básica. Ainda que tais transações não sejam conduzidas diretamente pela estrutura básica (podem ser trocas privadas), serão justas desde que se realizem sob o pano de fundo daquela estrutura.

A justiça procedimental é o método pelo qual se alocam os bens na sociedade. Os princípios de justiça que o informam e os critérios a ele associados para a distribuição de “bens sociais primários” constituem antes um parâmetro público de moralidade do que uma visão de fins ou consequências (POGGE, 2000, p. 157). Para Rawls (2005, p. 181), o que a “estrutura básica da sociedade” deve garantir são os “bens sociais primários”, que abrangem, no mínimo: os direitos e liberdades fundamentais; a liberdade de ocupação,

com oportunidades de acesso a cargos no mercado e de ocupação de funções de responsabilidade em instituições políticas e econômicas da própria estrutura básica; renda e riqueza; as “bases sociais do autorrespeito”, fomentadas por instituições justas e pela respectiva cultura política pública.

Rawls (2005, p. 178-190) ressalta que essa lista de “bens primários” é formulada como uma “concepção política de justiça” que se justifica e se sustenta por si própria; sua estabilidade, porém, dependeria do apoio abrangente, do “consenso sobreposto” compartilhável por cidadãos endossantes de diferentes doutrinas abrangentes “razoáveis” e concepções de bem (tendo os cidadãos capacidades diferenciadas, mas faculdades morais, intelectuais e físicas que lhes permitam ser membros cooperantes da sociedade). Isso visa a garantir a imparcialidade do liberalismo como concepção pública de justiça, bem como a evitar compromissos consequencialistas: a avaliação sobre a justiça estanca na aplicação dos princípios da justiça como equidade, com seu “índice” dos “bens primários”.

O modelo de Rawls não é, portanto, totalmente construído sob pressupostos de “consenso sobreposto” e “equilíbrio reflexivo” diante de concepções particulares substantivas sobre um – ou dentro de um – determinado sistema social, visto como esquema concreto de justiça distributiva. Esses são requisitos para sua sustentação prática. Há quem, como Barry (1995), os julgue dispensáveis ao modelo, diante do “fato do pluralismo” como “uma demanda sobre os limites da razão”.

Do lado da teoria crítica, Honneth (2009) busca oferecer um entendimento alternativo às visões procedimentalistas e redistributivistas de teoria da justiça. Lembre-se que a teoria de Rawls é sim procedimentalista, mas preceitua a justiça distributiva, e não redistributiva. Assim também, a categoria do reconhecimento em Honneth articula a noção de que a justiça não pode ser julgada simplesmente em uma dada situação de distribuição de bens, sentenciando a realocação *ex post facto* desses bens. Em vez disso, para Honneth, o limiar das relações sociais tal como entendidas cotidianamente precisaria ser analisado, para se desvelar o conteúdo moral subjacente às práticas. Enquanto Fraser analisa o “reconhecimento” como “*folk paradigm*” oposto à “redistribuição” e sinônimo dos “novos” movimentos sociais identitários (não de “classe”, mas de “status” – gênero, raça, sexualidade, nacionalidade, etnia), Honneth toma a categoria do “reconhecimento” como uma crítica geral às teorias de base individualista (FRASER; HONNETH, 2003).

Apenas pelas vias “intersubjetivas” do reconhecimento é que aprenderíamos “a nos compreender como seres cujas necessidades, convicções e habilidades são dignas de serem realizadas”, mas tal pedagogia só se realiza com a alteridade: “ao mesmo tempo [que] o concedemos àquelas pessoas que nos reconhecem, porque devemos poder reconhecer, como em um espelho, nosso próprio valor no comportamento delas com relação a nós” (HONNETH, 2009, p. 353-354). A visão distributivista seria, então, epistemologicamente insuficiente, por subsumir a um esquema economicista e fiscalista (pressupor “uma massa que podemos subdividir em determinadas porções”) relações – não só de reciprocidade – constituídas historicamente sob múltiplos contextos sociais (HONNETH, 2009, p. 354-356). Tal crítica parece aderente à concepção de “justiça alocativa”, definida por Rawls (1999, p. 76-77) em contraste com a “justiça procedimental pura” por ele preceituada. Na “justiça alocativa”, a questão é a divisão de um conjunto de bens entre indivíduos determinados, com certas necessidades e desejos. Não se está dividindo a produção desses indivíduos nem eles estão em relações cooperativas. Já a “justiça procedimental pura” tem por objeto a distribuição dos bens produzidos e se assenta sobre um “sistema público de normas” que define o que, quanto e como produzir.

Unger (1987a, p. 363-364) tampouco adere ao paradigma redistributivista. Reconhece que a realização de uma infraestrutura institucional deva incorporar a ideia de habilitar e empoderar os indivíduos para que possam perseguir seus projetos de vida. Porém, tal estrutura não pode ser neutra entre os vários planos de vida possíveis; o que se pode garantir no desenho institucional é que, de um lado, o indivíduo possa se opor às estruturas estabelecidas e, de outro lado, a própria estrutura o capacite como “agente revisor de contexto”.

100

Assim como na teoria do reconhecimento, Unger toma a autonomia como um atributo definido contextualmente, e não como caráter solipsista e independente de situações definidas. Para Unger (2014, p. 299), porém: “Nenhuma ordem da vida social pode afirmar ser neutra com respeito a ideais sociais, concepções de bem ou visões de humanidade”. Se cada ordem encoraja certas formas de experiência e desencoraja outras, não há arranjo mais justo que possa ser preferido por sua neutralidade; disso decorre a preferência em relação a regimes mais abertos à experimentação individual e social e à autocorreção e revisão à luz da experiência (UNGER, 2014, p. 290).

Em consonância com a experiência de autonomia a ser promovida por uma ordem social mais justa, Unger apresenta princípios que regeriam uma “sociedade livre”. O primeiro princípio é o da apostasia. Significa salvaguardar a prerrogativa do dissenso e da oposição veemente a uma ordem política; depende de se reconhecer a irrealizabilidade de uma ordem neutra entre concepções de bem e ideais de humanidade, e como contrapartida não apenas garantir que o cidadão possa manter em foro íntimo ou público sua discordância em relação à ordem estabelecida, mas reforçar sua capacidade de negar o status quo e propor alternativas sociais (UNGER, 2014, p. 303). Tal capacidade é reiterada por outro princípio, o da pluralidade. Trata-se de reconhecer que “interesses e ideias sempre permanecem reféns das instituições e práticas que os representam de fato” (UNGER, 2014, p. 308) e daí estruturar a sociedade como um campo para experimentos concretos de formas alternativas de organização coletiva. A pluralidade é reforçada pelo princípio da maior cooperação, o qual considera que, “[m]antidas as outras condições, quanto mais capazes de organizar nossas atividades segundo uma divisão de trabalho imaculada pela subjugação e dependência, mais livres nos tornamos” (UNGER, 2014, p. 324).

Unger (2014, p. 314-323) apresenta ainda o princípio da “liberdade profunda”. Esse princípio deveria ter, no desenho institucional, prioridade sobre qualquer forma de igualdade de circunstâncias, sendo a igualdade de oportunidades apenas um aspecto fragmentário da “liberdade profunda”. Esta contrasta com a liberdade e a igualdade “rasas” por incluir em sua definição a transcendência de estruturas institucionais e simbólicas dadas, enquanto a liberdade e a igualdade “rasas” pretendem apenas a realização do máximo de liberdade ou de igualdade nos limites de uma estrutura fixa. A igualdade de respeito e a igualdade de oportunidades são indispensáveis, mas tomadas como meio de se atingir a maior liberdade, vista como resultado da dialética entre a concepção de sociedade livre e as mudanças institucionais cumulativas que a realizam. A redistribuição compensatória é secundária nessa sociedade, devendo as correções de desigualdades serem presididas pela mudança de instituições e crenças em direção à potencialização do acesso aos meios (econômicos, educacionais, culturais e políticos) com os quais criamos o futuro da sociedade em seu presente. Assim, de um lado, privilégios hereditários deveriam ser substituídos por heranças sociais (com acréscimos conforme deficiências ou talentos excepcionais). De outro, igualdades ou desigualdades de circunstâncias poderiam ser justificadas pela sua suposta maior contribuição ao desenvolvimento

dos poderes práticos e da riqueza na sociedade, mas as desigualdades teriam que ser limitadas diante do primado das igualdades de respeito e oportunidades e da exclusão das desigualdades que resultam em privilégios que estrangulam o experimentalismo social com o qual se constrói o futuro coletivo.

Há nesse horizonte normativo a tentativa de conciliar duas vias do progresso, em zonas de intersecção buscadas experimentalmente entre dois “bens” que se pretende serem reforçados pelo aumento da plasticidade social. De um lado, há que se garantir o progresso material (crescimento econômico, progresso tecnológico, científico, sanitário) pela ampliação da capacidade de inovar. De outro, a plasticidade social consoma-se ao suspender a grade de hierarquias e divisões sociais, potencializando a capacidade de cooperar para além de distinções de papéis, classes e posições rigidamente definidas. O entrincheiramento dessas distinções, e as cadeias de transmissão hereditária de vantagens educacionais e econômicas inibem tanto a capacidade de cooperação quanto a de inovação. A inovação tende, porém, a desestabilizar os esquemas estabelecidos de cooperação. Daí que esses esquemas precisem ser mais desintrincheirados, flexíveis, revisáveis.

Em termos de ideais, igualdade de respeito e oportunidade são imperativos incondicionais, enquanto que desigualdades de circunstâncias ou resultados são criticáveis somente (e não é pouco) na medida em que minem a igualdade de respeito e oportunidade. A exclusão persistente de pessoas em situação de pobreza e privação absolutas destrói as possibilidades de autorrespeito e as capacitações para a inclusão. O reverso é a recompensa meritocrática superdimensionada a talentos extraordinários e dotações inatas que já encontrariam incentivos suficientes. Mas uma rígida igualdade de circunstâncias é improdutiva. A questão não é tolerar tanta desigualdade quanto possa beneficiar os que estão em maior desvantagem (a regra “maximin” de Rawls), mas difundir uma vida maior para todos, de modo que a tornar a autoconstrução da sociedade mais inclusiva em pessoas e mais acelerada pela expansão dos recursos e meios.

A definição de princípios da sociedade livre por Unger não é uma contradição performativa, pois tais princípios incorporam em sua substância o postulado da parcialidade e insuficiência de todas as ordens sociais diante das aspirações, capacidades e possibilidades individuais. Ao rejeitar a definição de princípios de justiça que possam transcender esquemas concretos de organização social e garantir certa “neutralidade” em relação a estes, Unger contrasta com a fundação rawlsiana da justiça. Mas também se opõe à concepção de uma corrente historicista do pragmatismo (Rorty), segundo a qual não é possível uma crítica normativa para além das expectativas e horizontes de sentido engendrados pelo próprio contexto específico em que se está inserido como uma realidade inescapável (UNGER, 2013).

Ainda, há importante contraste de Unger em relação às teorias críticas proponentes de versões de “democracia deliberativa”. Ao criticar a teoria do direito contemporânea, Unger (1996, p. 73) lança uma acusação que podemos tomar na forma de uma suspeita também sobre a teoria política normativa: trata-se de um “desconforto com a democracia” manifestado, entre outras modalidades, “em um ideal de democracia deliberativa como mais aceitável quanto mais perto em estilo de uma conversa cortês entre cavalheiros em uma sala de estar do século dezoito”. A questão aí é uma tentativa de idealizar filtros de um discurso não enviesado em favor dos interesses poderosos, enquanto não se identifica diretamente o que modificar na institucionalidade atual de uma democracia de massas contida no figurino de um liberalismo proto-democrático.

Um foco evidente da crítica é a teoria habermasiana da comunicação na esfera pública, normativamente aproximada a uma situação ideal de discurso. A questão de Habermas (1996) é encontrar uma fundamentação da legitimidade do direito para sociedades pluralistas, nas quais se dissolveu a cosmovisão compartilhada que permitia fundar o direito na metafísica ou na religião. Habermas encontra no processo democrático “a única fonte pós-metafísica da legitimidade”, já que este processo permite a livre circulação de opiniões, informações e argumentos, assegurando “um caráter discursivo à formação política da vontade” e sustentando “a suposição falibilista de que os resultados derivados do próprio procedimento são mais ou menos razoáveis” (HABERMAS, 1996, p. 448).

Tal fundamentação discursiva das autonomias pública e privada (esta garantindo ao sujeito espaço para perseguir sua própria concepção de bem, na linguagem rawlsiana) seria uma alternativa ao problema hobbesiano da formação da ordem social a partir da falta de coordenação de atores racionais que agem independentemente, bem como a Kant e Rawls, que atribuiriam uma capacidade moral aos sujeitos que se encontram no estado natural ou na posição original (HABERMAS, 1996, p. 449-451). O grau mais elevado em abstração no argumento habermasiano constitui o “princípio do discurso”, que condiciona a validade das normas ao assentimento hipotético dos potencialmente afetados; de outro lado, concretamente, a legitimidade do direito gerado depende da “eticidade democrática dos cidadãos e da cultura política liberal” (HABERMAS, 1996, p. 459-461). O “princípio da democracia” é, então, constituído na conjunção entre o “princípio do discurso” e a “forma jurídica” e aparece – o próprio princípio – como “núcleo de um sistema de direitos” (HABERMAS, 1996, p. 121, grifo no original).

Cabe reiterar que Honneth busca fornecer uma explicação alternativa à habermasiana, estendendo sua elaboração para além do Estado democrático de direito e cobrindo âmbitos de reconhecimento como o mercado e a família. Como elabora, porém, a dimensão institucional em sua teoria? Honneth, ao justificar seu avanço para além da esfera de reconhecimento estatal, na direção da “sociedade civil” (família e mercado), concebe que a justiça em termos de ação estatal apenas faz sentido pelo tipo de relação que a cidadania implica – a “consciência da autonomia política” em um modelo de deliberação como “livres e iguais” (HONNETH, 2009, p. 358). Assim, o direito é o campo de interferência legítima do Estado nas relações de reconhecimento e a autolegislação democrática afeta tais relações na medida em que modifica direitos subjetivos, inclui novos grupos sociais ou declara “realidades modificadas como circunstâncias juridicamente relevantes” (HONNETH, 2009, p. 357-358).

Vale notar que a posição de Unger (1987a, p. 263-269) sobre a democracia implica não apenas a rejeição de um paradigma deliberativo ideal, mas também da versão do pluralismo de grupos organizados, que tende a interpretar os processos políticos democráticos como equivalentes à maximização de interesses buscada por atores racionais no mercado. Já se criticou esse modelo “agregativo” por tomar as preferências como dados exógenos ao processo político, carecendo de uma ideia de formação pública da vontade; e também por ser cético quanto à possibilidade de uma avaliação normativa das razões em jogo – daí, potencializar maiorias em desfavor de minorias e, sobretudo, ser institucionalmente conservador (YOUNG, 2000, p. 20-21). Em Unger, a questão-chave está em que o pluralismo de grupos organizados explica a estabilização de uma dada institucionalidade; mas na medida em que ela seja desestabilizada por alternativas postas em circulação pela teoria e pela política, os interesses entram em conflito ganham uma indefinição: podem ser reagrupados em vista das diferentes trajetórias e direções de mudança em vista das quais os indivíduos julgarão seus interesses na futura ordem social.

Unger nega que os arranjos sociais concretos ou modelos institucionais de decisão possam ser neutros, pois cada indivíduo é sempre infinito em relação a estruturas sociais finitas, fechadas em torno de seus pressupostos justificadores e de seus meios de atualização. Daí que o principal atributo de uma sociedade mais livre seja um maior grau de “revisabilidade” ou “corrigibilidade” de suas próprias estruturas (UNGER, 2014, p. 304-311; 1987a, p. 290-314). Essa autossubversão incorporada à própria configuração das instituições tem uma natureza dual: instituições que reforcem sua mudança e que mobilizem pessoas a transformá-las, indivíduos empoderados pela estrutura social a resistir diante desta e a transformar instituições e práticas.

103

Como coloca Simon (2014, p. 20), a exigência ungeriana de experimentação e diversidade na vida pública e privada, que visa a solapar tendências de enrijecimento das divisões sociais, está potencialmente em tensão com o postulado consensualista da democracia deliberativa de Habermas. Mas a pretensão iconoclasta e desestabilizadora da transcendência contextual pregada por Unger também pode sofrer de um problema semelhante ao apontado por Barry (1995) quanto à sustentação do modelo de Rawls por um “consenso sobreposto” entre concepções “razoáveis”. Esse consenso diz respeito à sustentação prática, não à justificação do modelo rawlsiano. Porém, na teoria de Unger, é difícil separar os dois momentos, pois a imaginação das instituições contempla formas e possibilidades de mobilização política que as conformem e sustentem na prática. Uma das questões aqui – como aponta Galston (1991, p. 60-65) – é a plausibilidade de que as pessoas adiram a uma estrutura autorrevisável em detrimento de uma que forneça a segurança de seus papéis e posições sociais entrincheirados. Há dificuldades até mesmo na conformação de tal estrutura, já que a formação de contextos requer a consolidação de certos hábitos e rotinas. Unger (1987a, p. 317), em todo caso, mantém como horizonte a possibilidade de estruturas que diminuam a distância entre os conflitos rotineiros dentro do contexto e os conflitos revolucionários sobre o contexto. É o que faz a democracia em relação às outras formas conhecidas de governo, ou o mercado em relação a uma organização econômica centralizada. Providenciam meios à própria correção da ordem política e econômica, diminuem a dependência em relação a tradições e diferenças herdadas, são uma moldura institucional para a imaginação e a inovação. Mas em que medida essas próprias formas institucionais não excluem ideais a que elas próprias dão sobrevida ou não deixam de realizar expectativas que elas mesmas reproduzem? Em que medida elas desperdiçam poderes e capacidades de criação, restringindo desnecessariamente o raio de autonomia individual e coletiva?

A questão não é postular a chegada a um estado de repouso em que já se tenha atingido a plena identificação entre o racional e o real. É dar vazão produtiva à insatisfação, ao excedente não aproveitado pela estrutura institucional, para fragmentária e progressivamente dar à luz formas institucionais mais capazes de habilitar a inovação e a cooperação, com maior abertura ao futuro e corrigibilidade à luz da experiência.

Importa contrapor não apenas a definição do ideal normativo nas teorias analisadas, mas a determinação das instituições que o amparam. Há que se reconhecer que Rawls deixa espaço significativo para a definição dos detalhes institucionais dentro da “forma ideal [...] à luz da qual os resultados acumulados dos processos sociais em operação devem ser limitados e ajustados” (RAWLS, 2005, p. 281). Assim, sua teoria poderia ser criticada pela indefinição institucional que acolhe e pela respectiva crença de que esquemas institucionais concretos podem ser formulados de modo mais ou menos externo à teoria, cabendo a esta apenas fornecer bases normativas para o juízo sobre aqueles esquemas.

Mas seu compromisso com modelos específicos de sociedade é relativamente aberto, provavelmente mais aberto que a visão da “teoria crítica” da Escola de Frankfurt. Assim, por exemplo, não encontramos em Rawls (1999, p. 234-242) uma apologia de uma forma específica de economia de mercado, mas a admissão de variações, que incluem, como esquema institucional preferencial, a “democracia de cidadãos-proprietários” (“*property-owning democracy*”) teorizada por James Meade². Ocorre que, da perspectiva de Unger (1987a; 1987b), haveria uma indeterminação muito maior das formas institucionais – já que não há uma lista fechada de totalidades modulares de vida econômica, política e social. Assim, não só a “democracia dos cidadãos-proprietários”, o Estado capitalista de bem estar social ou o socialismo de mercado – formas que Rawls (1999, p. xiv-x; 2001, p. 136) discerne – seriam alternativas ao capitalismo *laissez-faire* e ao socialismo estatista. As alternativas seriam indeterminadas.

A questão é que, uma vez acolhida essa tese ungeriana, não se trata de uma “correção” marginal na teorização rawlsiana. O déficit sociológico na explicação contratualista vem à tona. Segundo a retomada contratualista de Rawls ou Habermas, as principais linhas da estrutura básica da sociedade, que institucionalizam as desigualdades de poder e riqueza, seriam definidas no interesse comum por procedimentos em que se expressa a razão pública, sem enviesamentos de interesses particularistas e vontades irrefletidas. Como agentes racionais, os cidadãos podem concordar na esfera pública com um mínimo denominador comum – instituições neutras, justas, capazes de sustentar e conviver com desacordos; na esfera privada é que estarão livres para expressar suas paixões, realizar seus projetos de vida e seguir sua própria concepção de bem. Essas formulações fogem à teoria social no sentido de que dependem o mínimo possível de fatos sobre sociedades reais e giram entorno de um conceito de pessoa antecedente a qualquer estrutura social (HAWTHORN, 1990, p. 91-96).

Na situação de laboratório da filosofia política, a deliberação do contrato social, decide-se a favor da solução institucional com a qual todos os potencialmente afetados poderiam concordar, uma vez ouvidos (Habermas); ou a favor da garantia das liberdades políticas fundamentais (“princípio da liberdade igual”) e do “princípio da diferença”, que permite as desigualdades em benefício dos menos privilegiados (Rawls). Esses princípios de justiça, porém, não de ser interpretados não apenas como parâmetro para julgar alocações de recursos dentro de dada estrutura social, mas como “macro princípios” a informarem a escolha de “sistemas sociais” (FREEMAN, 2013, p. 9). Aqui, a ilusão sociológica da lista fechada de “sistemas”, “regimes”, “modos” ou “tipos” de sociedade perde o sentido da transformação política: o avanço de certos interesses e ideais institucionalizados em um momento, contra interesses e ideais contrastantes consagrados em outra ocasião. O sincretismo das estruturas sociais abre e reabre oportunidades transformadoras. Reformas institucionais são fragmentárias: podem ser vislumbradas por meio de dispositivos mais ou menos intercambiáveis, e cada reforma pode ser mais ou menos independente de outras reformas análogas ao seu “espírito”. Daí que Unger tome a via de considerar, no plano dos ideais, um repertório amplo, não limitado a certa formulação canônica de liberalismo clássico com mecanismos de regulação e distribuição “sociais”; no plano das instituições, seu detalhamento (especialmente jurídico) revela dispositivos diversos pelos quais se pode modificar as formas de organização da política e da economia.

Paralelamente, caberia perguntar em que medida Honneth não recai também em um compromisso muito estreito com a autoridade clamada pelas próprias práticas sociais a que visa criticar, como na observação de Unger sobre Rawls e Habermas. Talvez nele

a armadilha historicista se revele em grau maior em grau maior, já que a ordem moral imanente das práticas de reconhecimento é tomada como germe da crítica teoricamente refletida. Afinal, seu esquema de análise (Honneth) demanda não apenas o postulado de justiça da inclusão dos sujeitos nas relações de reconhecimento desenroladas em cada contexto, mas também a substituição do procedimento teórico da situação inicial rawlsiana por uma “reconstrução normativa que revele histórico-geneticamente as normas morais fundamentais daquelas relações de reconhecimento” (HONNETH, 2009, p. 360). Essa via estreita a possibilidade de se criticar a normatividade observada segundo parâmetros racionais universalistas: ao contrário do que apregoa Unger, quando assume o postulado da transcendência dos indivíduos em relação a seus contextos, e então toma a transcendência de contextos (a corrigibilidade da estrutura social) como um bem.

Temos aqui um argumento negativo e uma proposição afirmativa. A crítica de Unger, como visto, dirige-se, por um lado, ao aprisionamento hermenêutico do intérprete dentro da própria cultura que ele avalia: seus traços potencialmente autoritários e opressivos podem vir a ser relevados em nome da autonomia coletiva. A mudança institucional encontra então vias bloqueadas para ser imaginada fora das expectativas e dinâmicas de conflito e consenso engendradas pela própria estrutura social que se quer criticar e transformar. De outro lado, há a técnica do apartamento entre a geração de princípios de moralidade política e a engenharia institucional que fornece os detalhes das estruturas sociais que se aproximam ou se distanciam dos critérios fornecidos pela concepção abstrata de justiça política. O risco aqui está justamente em tomar um repertório institucional estreito e contingente (a democracia e o mercado tal como existem especialmente no Atlântico Norte) como opção dentre outras concorrentes (outros “sistemas”), a se “pegar ou largar”.

Em termos afirmativos, Unger oferece um valor capaz de guiar “externamente” o juízo sobre os arranjos sociais, uma visão do caráter desses arranjos e da forma de sua mudança e uma proposta do lugar da teoria como informante dessa transformação. O valor é a autonomia individual reforçada por estruturas que fornecem as próprias ferramentas para sua correção ou substituição e potencializada por estruturas que se reproduzem sem marcar hierarquias e divisões acentuadas entre pessoas (compare-se, por exemplo, a sociedade de castas com a sociedade de classes, e esta com os grupos políticos de uma democracia liberal).

Vale notar que, em suas propostas programáticas, Unger (1987a: 441) projeta um cenário relativamente distante da situação histórica em que foram desenhados, justamente na tentativa de não se constringer pelas opções institucionais já realizadas. Esse distanciamento, que visa a ampliar os limites da imaginação das instituições atenuando os preconceitos de quem está projetando o futuro hoje, não é um prognóstico de probabilidade, mas uma extrapolação especulativa de possibilidades já atualmente emergentes, embora apenas realizadas de modo marginal e embrionário (UNGER, 2015, p. 75). Para ganharem escala, essas soluções institucionais desviantes precisam mudar o contexto mais amplo da política e da economia; ao se transformarem em soluções dominantes, terão mudado seu figurino original.

Essa estratégia programática, ao mesmo tempo, dificulta a crítica das propostas e reforça as desconfianças sobre o grau de flexibilidade e autotranscendência que os contextos formadores ou complexos institucionais imaginados por Unger poderiam sustentar. Autores como Sunstein (1990) e Ackerman (1992, p.125-126, nota 3) apontaram dúvidas sobre uma falta de admissão da importância da estabilização (“criação do contexto”)

como contraponto a um programa tão focado na desestabilização (“transcendência do contexto”). Essa é a crítica-padrão e a dúvida generalizada lançada à teoria de Unger: até onde levar o imperativo (prático e moral) da plasticidade social? (e.g. Kymlicka, 1994, p. 279; Galston, 1991, p. 63-65; Holmes, 1993, p. 174). A dúvida e a crítica não são surpreendentes se partirmos do diagnóstico de Walzer (1990, p. 14): o superliberalismo é uma oposição interna aos esforços do pensamento político liberal, de Locke a Rawls, de “fixar e estabilizar a doutrina para por fim à perpetuidade da liberação liberal”.

Uma resposta possível a tal crítica e a tal dúvida é reafirmar a precedência da desestabilização. Outra é afirmar a parcialidade do programa: ele só foca o que é preciso mudar, pressupondo alguma permanência das instituições atualmente dominantes na organização da política, da economia e da sociedade civil, instituições estas que já são demasiado estabilizadoras, justificando o contraponto da desestabilização, que não é suficientemente suprido por elas.

A imaginação de cenários institucionais alternativos – ainda “levada adiante muitas etapas no futuro, faltando todos os passos intermediários da transição” (UNGER, 1996, p. 125) – parece ser uma terceira opção e pode ser interpretada como a resposta de Unger àquele tipo de crítica.

Esses programas remotos não são nem predições nem planos. São apenas ampliações institucionalmente imaginadas de nosso repertório familiar de opções sociais, experimentos de pensamento a serviço de ajuste, movidos alguns passos adiante do limite até onde normalmente os carregamos no cotidiano da argumentação política e jurídica. (UNGER, 1996, p. 138)

Assim, Unger (1996, p. 135-170) projetou o futuro das instituições liberais socialdemocratas em três direções possíveis – uma análise detalhada que aqui exemplifico apenas muito sumariamente. A primeira direção é uma “socialdemocracia ampliada”. Ela limitaria a transmissão hereditária de vantagens econômicas e culturais e fortaleceria a provisão pública desses capitais. O Estado se aliaria a pequenas e médias empresas em redes de cooperação competitiva apoiadas financeira e tecnicamente. Instituições intermediárias da sociedade civil seriam fortalecidas.

O segundo cenário é o de uma “poliarquia radical”, uma espécie de “comunitarismo liberal” em que os grupos intermediários seriam os protagonistas da vida política, econômica e cultural, recebendo competências e condições para a autogestão. Para a manutenção do aspecto liberal desse comunitarismo, seriam necessárias formas de controle sobre o fechamento e imunização dos grupos e comunidades – por exemplo, a desagregação das faculdades que compõem um direito subjetivo e sua atribuição a diferentes titulares, apostando na concorrência e na tensão como propulsores do experimentalismo e da descentralização.

A terceira opção – preferida de Unger – é a de uma “democracia mobilizadora”, correspondente à “democracia empoderada”, cujas instituições foram imaginadas mais detalhadamente em sua ampla teoria programática desenvolvida anteriormente (UNGER, 1987a). A autonomia individual e a descentralização econômicas são reforçadas, por exemplo, pela fragmentação do direito de propriedade tradicional, com direitos condicionais, temporários e sobrepostos que permitiriam políticas de ampliação da titularidade econômica. Uma democracia de alta energia aumentaria a mobilização popular por reformas eleitorais e nos meios de comunicação, plebiscitos programáticos e apelo a eleições antecipadas em caso de impasse entre os poderes.

Vale aqui, mais uma vez, um contraste com Rawls. Em sua concepção, para preservar um “fórum público” livre e aberto a todos, em que diferentes grupos de opinião possam expressar suas concepções de bem público, é necessário preservar o “valor equitativo de todas as liberdades políticas iguais”; com esse escopo, medidas de compensação associáveis ao princípio da diferença são requeridas: trata-se, por exemplo, em uma sociedade que permita a propriedade privada dos meios de produção, de promover a ampla distribuição da propriedade e da riqueza e de garantir verbas públicas regulares para a sustentação de um debate público mais independente de interesses particularistas (RAWLS, 1999, p. 198). Instituições justas assim estruturadas e que beneficiassem a todos promoveriam “um desejo de agir de forma justa”, gerando “seu próprio apoio” (RAWLS, 1999, p. 399).

Rawls não se exime de sugerir reformas institucionais: o faz, por exemplo, no que concerne às “instituições de fundo para a justiça distributiva” (RAWLS, 1999, p. 242-251) e quando trata de tributação, financiamento público eleitoral e outras medidas que garantam o “valor equitativo das liberdades políticas iguais” (RAWLS, 2001, p. 135-179). Assim também faz observações sobre a “democracia dos cidadãos proprietários”, sistema social que melhor encarnaria o ideário do liberalismo igualitário (RAWLS, 2001, p. 135-138). Porém, sua teoria explicitamente se dirige à justificação no nível dos princípios, o que comporta um agnosticismo institucional acentuado: não delimita com exatidão qual espectro de instituições é a melhor realização dos princípios de justiça. Quando algum arranjo institucional é discutido, vale menos como determinação da solução institucional ótima ou ideal e mais como exemplo da possibilidade prática de combinação das exigências de princípio no desenho da estrutura básica da sociedade. Esses exemplos podem ser até mesmo descartados à luz de uma crítica que mostre sua inaptidão para alcançar os resultados distributivos pretendidos ou que revele alternativas institucionais mais condizentes com os propósitos almejados.

O agnosticismo institucional de Rawls, que o leva a focar-se em uma análise de princípios de justiça mais ou menos isolada de seus modos alternativos de concretização na “estrutura básica da sociedade”, está ligado a um estilo kantiano de raciocínio moral. Nessa tradição, aponta Unger (2007, p. 4-6), parte-se da própria experiência mundana, discernindo seus pressupostos e os mobilizando para o julgamento e a reformatação da experiência. Isso implica a composição de um quadro normativo fixo diante do qual se poderia julgar a aproximação ou distanciamento das instituições e práticas reais. O contraponto a esta filosofia moral é o estilo hegeliano, que identifica formas sucessivas de consciência e organização social, cuja história deverá prover a solução final das contradições e também o único parâmetro com o qual se poderia julgar, em retrospecto, as instituições e culturas.

A oposição de Unger a essas correntes é clara: não há parâmetros normativos fixos nem uma teleologia a partir da qual se possa controlar o juízo sobre as instituições e práticas. Só é possível julgá-las à luz dos interesses, ideais e formas de experiência que consagram ou marginalizam, mas este juízo deve se voltar, reflexivamente, para a própria revisão das instituições. Afinal, o centro normativo dessa proposta é a contingência de todas as estruturas sociais e o impulso para a reforma e desestabilização destas em desfavor da consolidação das diferenças que cada estrutura consagra.

Partindo do reconhecimento de que a abstração tanto das ideologias quanto do discurso filosófico moral precisa ser armada pelos materiais e métodos das ciências sociais para que possa atingir o detalhamento necessário à crítica e proposição de instituições

(UNGER, 1996, p. 2-6), Unger apresenta, além de um programa normativo (“superliberal” ou “experimentalista democrático”), uma diretriz metodológica: a visão da “imaginação institucional”. Suas aplicações específicas em disciplinas sociais como o direito e a economia são um tema complementar – que foge, porém, aos limites deste artigo.

108

5. Considerações finais

Um dos pontos que a discussão encetada neste artigo permitiu ilustrar consiste em como a concepção do caráter normativo das teorias sociais e políticas determina as “sugestões” institucionais avançadas a partir da construção oferecida. Assim, de um lado, Rawls aposta no papel da teoria como elaboração de um modelo normativo que traz parâmetros razoavelmente independentes de contextos empíricos de justiça. De outro lado, Habermas e Honneth procuram “reconstruir” as práticas sociais (o Estado democrático de direito, para Habermas; as relações privadas, também, para Honneth) e delas, por meio de um “autorreflexão”, extrair critérios normativos para a crítica e reorientação das mesmas práticas. É revelador o diagnóstico de Unger (1996, p. 170-182), apontado na introdução deste texto, sobre os problemas enfrentados por essas diferentes correntes teóricas na solução do grande dilema que se lhes apresenta, qual seja, o de um compromisso entre historicismo e racionalismo.

O mote do superliberalismo é a transcendência dos contextos. Essa transcendência é tanto o objeto quanto o método. A fluidez das trocas de mercados e acordos políticos em uma sociedade liberal são a imagem condensada que deveria ser estendida para toda a sociedade, colocando sob pressão e risco os papéis, hierarquias e distinções sociais, remodelando-os e atenuando-os. É a “micropolítica” da paixão, das relações interpessoais. De outro lado, a “macropolítica” das instituições governamentais precisaria ser suprida não só de negociações e acirramento de conflitos, mas também de ideais programáticos. Aqui a transcendência dos contextos assume a forma teórica de um método de mapeamento das formas alternativas das instituições e de sua crítica, tomando por justificção a capacidade de conformar um esquema institucional – um setor da estrutura sob a qual vivemos – mais “desentrançado”, isto é, ele mesmo mais aberto à crítica e à revisão, bem como mais fiel aos interesses e valores que se reconhece como mais importantes em um dado contexto, sob condições situadas de um conflito político real sobre as formas de vida. Aqui, o ideal “superliberal” tem como aliado o método da “imaginação institucional”. Esse método, porém, pode servir para gerar cenários institucionais diferentes, seja devido aos “dados de entrada” analisados (a variedade institucional, a tradição jurídica, a trajetória política analisada), seja devido à visão política que os guie à jusante – em que direção se podem moldar os interesses e ideais, as instituições e práticas atuais? Qual a trajetória de transformações cumulativas que os poderia conduzir nessa direção? Há um ideal abertamente ideológico e contestável a ser postulado pelo “imaginador institucional”: à luz dessa hipótese e do delineamento aproximativo das formas institucionais que esse ideal poderia tomar e dos interesses que ele sustentaria, vislumbram-se no presente passos e experiências fragmentárias cujo aprofundamento consequente conduziria à transformação política imaginada. Na política, luta-se por essa transformação.

Há aqui uma dependência do contexto de que parte o analista. Há um compromisso realista: se é certo que transformações institucionais coevoluem ao lado de mudanças de “consciência”, é também prudente considerar que não pressuponha ruptura abrupta

nem no repertório conhecido de formas de organização da política, da economia e de outros âmbitos sociais, nem na “natureza humana” (por menos que ela não seja um resíduo ontológico, por mais que seja conformada historicamente pelas instituições). A mudança institucional é concebida como fragmentária e contingente, como atestaria uma visão da evolução social normativamente cética. Diante dela, a vulnerabilidade da visão ungeriana pode estar em superestimar o quanto um contexto institucional é transparente a seus agentes de reforma, o quanto mudanças fragmentárias dependem de uma variação, seleção e restabilização de estruturas que tais agentes em grande medida não podem controlar e o quanto o caráter fragmentário das reformas as torna facilmente reversíveis, bem como improváveis de serem perseguidas cumulativamente, no decorrer do tempo histórico, segundo uma direção de mudança normativamente pré-determinada. A contingência das trajetórias de transformação estrutural opõe resistência a programas e projetos definidos de antemão.

Por outro lado, a construção teórica de Unger permite superar o obstáculo que autores críticos do paradigma distributivista apontam: focar a questão da justiça social como padrão alocativo de bens (como recursos, renda, posições sociais, empregos), deixando de lado pretensões de crítica e revisão da estrutura social e do contexto institucional que determinam substancialmente os padrões distributivos (YOUNG, 1990, p. 15-38). Mas também a teoria normativa de Unger apresenta propostas institucionais ligadas de modo mais ou menos frouxo à parte descritiva da teoria e concebe que se pode realizá-las apenas pelos resultados cumulativos da experimentação democrática na vida social.

Há, porém, uma ancoragem historicista. Em que medida o caminho do “superliberalismo” – o compromisso com a realização dos ideais liberais pela imaginação de alternativas às próprias instituições canônicas do programa liberal – apresenta-se como um programa coerente com as pretensões programáticas da teoria? Apenas na medida em que tal programa encontre enraizamento no contexto que se quer transformar (potencialmente, na cultura mundial propelida por semânticas ocidentais: religiosas, artísticas, políticas, filosóficas) e represente avanço no sentido de aumentar sua corrigibilidade e inclusividade, ampliando liberdades, meios criativos e usos inovadores.

A questão controversa não está portanto na pretensão teórica de, em abstrato, em coordenar a pretensão historicista de ancoragem do potencial crítico e autossubversivo em dada cultura particular com a pretensão racionalista de encontrar parâmetros supra-históricos para a estruturação de um modo de ordenação que possa ser julgado como justo, a despeito das preferências subjetivas e dos interesses enviesados. Dois são então os problemas básicos.

A questão é mais bem colocada na comparação entre duas estratégias teóricas. A primeira (rawlsiana e habermaniana) é gerar um parâmetro normativo “neutro”, “procedimental”, pelo apelo a uma situação hipotética de deliberação na qual todos consentiriam com a forma dada de organização política. A esse parâmetro de justiça é anexado um exercício de engenharia institucional que consiste em identificar quais instituições dadas melhor se aproximam a uma estrutura social impessoal, que trate a todos como igualmente livres em abstrato. O resultado é claro: admite-se o próprio repertório institucional canônico que historicamente sustenta essas pretensões de liberdade igual: o cardápio da democracia parlamentar e da economia de mercado tal como organizadas com os mecanismos corretivos socialdemocratas.

A segunda estratégia está em assumir o juízo normativo como ancorado em determinadas semânticas que *a priori* não podem reivindicar uma autoridade superior a tradições concorrentes: por exemplo (como faz Unger), em ideologias contestáveis (como o liberalismo e o socialismo), certas cosmovisões religiosas (como as religiões monoteístas) e concepções de personalidade (como o modernismo). A defesa de uma dessas visões é justificável, mas jamais chega a razões terminativas que possam “derrotar” outras orientações normativas. O método está em tomar essas visões – assim vagas e ambíguas como se apresentam na sociedade –, explorar sua indeterminação interna e precisá-las por referência às instituições que se pretendem por elas justificadas e que são tomadas como suas encarnações. Os ideais podem então ser revisados, os interesses associados não de ser discutidos e as configurações institucionais alternativas defendidas em um concurso contestável de visões, interesses e ideais – não há um plano analítico superior que a filosofia política possa ocupar, como observadora externa e desengajada das controvérsias ideológicas reais das arenas políticas. As disciplinas sociais – a teoria social, a filosofia política, o direito, a economia – obviamente dão instrumentos para informar empírica e normativamente o debate, qualificando o discurso. Mas essa diferença de grau não autoriza sua pretensão de “pureza teórica” diante de discursos que se poderia apenas registrar e sopesar com uma neutralidade e uma racionalidade superiores. Mobilizar os estudos sociais para a imaginação institucional, vale frisar pela última vez, é proposta metodológica diferente de um programa político substantivo.

110

A vantagem comparativa da proposta metodológica de Unger está na possibilidade maior de fuga à órbita do repertório institucional dominante, particularmente informado por certas tradições do Atlântico Norte (apesar da abstração de suas teorias, pense-se na força paradigmática que o constitucionalismo alemão e a democracia americana representam para a determinação dos arranjos institucionais no horizonte de Habermas e Rawls). A teorização política não está condenada a tão somente aperfeiçoar os pressupostos e dispositivos da hipótese alegórica do contrato social do início da era moderna. Mesmo a aposta na autointerpretação de grupos em “luta pelo reconhecimento” (Honneth) parece negar ao teórico a tarefa de observar variedades institucionais e imaginá-las recombinações e modificadas, em favor de uma retração a uma posição de observador de observadores – deixando o teórico impotente para a análise e crítica das instituições defendidas, combatidas ou mesmo não vislumbradas por esses grupos e horizontes históricos.

Identificar as formas atuais de organização da democracia e do mercado como aproximações imperfeitas aos ideais de um liberalismo com um toque “social” é o compromisso de verossimilhança genericamente comum à teorização política do final do século vinte. O problema é reduzir a teoria política a uma apologia de certas instituições dadas, em vez de construí-la como exercício exploratório de alternativas institucionais. O risco é oscilar entre a idolatria (veneração das instituições existentes como esgotamento dos ideais que elas em certa medida consagram) e a utopia – a projeção de um cenário idílico de associação de cidadãos e produtores verdadeiramente livres, que por seu irrealismo serve de alibi para um conservadorismo e uma posição defensiva de preservação das “conquistas civilizatórias” social-liberais.

Um déficit sociológico subsiste como pano de fundo desse erro teórico. Ele consiste em subestimar a indeterminação institucional da política e da economia (o amplo espectro de formas pelas quais se pode garantir autodeterminação política e descentralização da iniciativa econômica), e resignar-se a uma narrativa catastrófica de “sistemas sociais”

(se não mais capitalismo e socialismo, “variedades de capitalismo”, do laissez-faire ao capitalismo de estado) vistos como módulos que se sucedem segundo alguma lógica histórica mais ou menos opaca.

Ao lado da proposta metodológica, Unger apresenta uma visão política substantiva, um programa de estado por assim dizer. Apenas uma discussão detalhada de cada uma de suas propostas (para uma síntese delas, ver UNGER, 1998) poderia fazer jus à análise das fraquezas e vantagens, dos seus riscos e oportunidades. Parece que a melhor forma de entendê-lo, porém, é como um passo adiante para a mudança institucional de contextos que já garantiram uma organização em bases livres e democráticas. É, nesse sentido, um programa pós-liberal. A institucionalidade liberal e socialdemocrata é ponto de partida, mas não de chegada. Ela mesma, é certo (pela exclusão social, pela apatia e pelos impasses da política, pela concentração econômica, pelas divisões marcadas de classes e barreiras étnicas, nacionais e sexuais), coloca obstáculos (ou não os remove suficientemente) para a execução da “tarefa”. Dessa distância, porém, não sucede uma retirada da visão normativa, mas sua afirmação perante a realidade renitente.

De qualquer modo, como já ressaltado, há um claro problema de sustentação, de apoio político, uma vez que o programa que Unger chamou nos anos de 1980 de “superliberal” tende a, de modo iconoclasta, solapar as próprias bases (os interesses privilegiados, os ideais consagrados, as rotinas de trocas e argumentação, as identidades grupais) das quais depende sua institucionalização. É importante a qualificação (que Unger adotou a partir dos anos 90) de “experimentalismo democrático”, pois, em termos de estratégia política, o caráter gradual e progressivo das reformas – que pode se apoiar em certa base social para uma reforma, em outros grupos para outras mudanças – pode diminuir essa tensão entre proposta imaginada e apoio prático. De outro lado, a sustentação de uma trajetória de mudanças que apenas ganham sentido a partir de seu efeito combinado é sempre arriscada, já que não pode ser pré-programada e orientar o futuro desde o presente. Mas então, das dificuldades da teoria, chega-se aos obstáculos da política prática – com o paradoxo de que as próprias mudanças propugnadas pela teoria é que abririam melhor caminho à concretização de suas propostas. Mais uma vez, o experimentalismo da reforma institucional e o estilo fragmentário da mudança dos quadros institucionais dados é o risco e é a oportunidade.

(Recebido para publicação em dezembro de 2016)

(Reapresentado em agosto de 2017)

(Aprovado para publicação em setembro de 2017)

Cite este artigo

AMATO, Lucas Fucci. Justiça social e instituições: a visão de Unger comparada ao liberalismo igualitário e à teoria crítica. **Revista Estudos Políticos**: a publicação eletrônica semestral do Laboratório de Estudos Hum(e)anos (UFF). Rio de Janeiro, Vol. 8 | N. 2, pp. 90-114, Dezembro 2017. Disponível em: <http://revistaestudospoliticos.com/>.

Notas

1. Doutorando em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: lucasfamato@gmail.com

2. As principais referências explícitas de Unger (1987a, 595, 635) no espectro liberal são Constant, Tocqueville, Wilhelm von Humboldt, Herzen e Mill. Mas seu programa também se inspira em outras referências, como o radicalismo pequeno-burguês e o ideal socialista de auto-organização coletiva. 112
3. Para uma comparação desse modelo com o “fundo rotativo de capital” proposto por Unger, ver Amato, 2016.

Referências bibliográficas

- ACKERMAN, Bruce. *The future of liberal revolution*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- AMATO, Lucas Fucci. “Os direitos de propriedade como instituição para o desenvolvimento democrático”. *Revista Direito UERJ*, n. 30, 2016.
- BARRY, Brian. “John Rawls and the search for stability”. *Ethics*, 1995, vol. 105, n. 4, pp. 874-915.
- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso, 2003.
- FREEMAN, Samuel. “Property-owning democracy and the difference principle”. *Analyse & Kritik*, 2013, vol. 35, n. 1, pp. 9-36.
- GALSTON, William. *Liberal purposes: goods, virtues, and diversity in the liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- HABERMAS, Jürgen. *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.
- HAWTHORN, Geoffrey. “Practical reason and social democracy: reflections on Unger’s *Passion and Politics*”. In: LOVIN, Robin W.; PERRY, Michael J. (eds.). *Critique and construction: a symposium on Roberto Unger’s Politics*. New York: Cambridge University Press, 1987, pp. 90-114.
- HOLMES, Stephen. *The anatomy of antiliberalism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- HONNETH, Axel. “A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo”. *Civitas*, 2009, vol. 9, n. 3, pp. 345-368.
- KYMLICKA, Will. “Communitarianism, liberalism, and superliberalism”. *Critical Review*, 1994, vol. 8, n. 2, pp. 263-284.
- POGGE, Thomas W. “On the side of distributive justice: reflections on Cohen and Murphy”. *Philosophy & Public Affairs*, 2000, vol. 29, n. 2, pp. 137-169.
- RAWLS, John. *Political liberalism*. 2 ed. Chichester, NY: Columbia University Press, 2005.
- _____. *Justice as fairness: a restatement*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2001.

- _____. *A theory of justice*. 2 ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. 113
- RORTY, Richard. "The priority of democracy to philosophy". In: _____. *Objectivity, relativism, and truth: philosophical papers volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 175-196.
- SIMON, William H. "Critical theory and institutional design: David Trubek's path to new governance". In: BÚRCA, Gráinne de; KILPATRICK, Claire; SCOTT, Joanne (Eds.). *Critical legal perspectives on global governance: liber amicorum David M. Trubek*. Oxford: Hart, 2014, pp. 15-24.
- SUNSTEIN, Cass. "Routine and revolution". In: LOVIN, Robin W.; PERRY, Michael J. (Eds.). *Critique and construction: a symposium on Roberto Unger's Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 46-70.
- UNGER, Roberto Mangabeira Another time, a greater task. In: _____. *The Critical Legal Studies Movement: another time, a greater task*. London: Verso, 2015, pp. 3-75.
- _____. *The religion of the future*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2014.
- _____. *The task of political theory*. Address to The American Political Science Association in Chicago, 2013. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=nYhljV2sVsY>>. Acesso em 30 nov. 2013.
- _____. *The self-awakened: pragmatism unbound*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2007.
- _____. Introduction to the new edition. In: _____. *False necessity: anti-necessitarian social theory in the service of radical democracy*. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. xvii-cxxix.
- _____. *Democracy realized: the progressive alternative*. London: Verso, 1998.
- _____. *What should legal analysis become?* London: Verso, 1996.
- _____. *False necessity: anti-necessitarian social theory in the service of radical democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987a.
- _____. *Social theory: its situation and its task*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987b.
- _____. *The Critical Legal Studies Movement*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1986.
- _____. Postscript. In: _____. *Knowledge and politics*. 2 ed. New York: Free Press, 1984a, pp. 337-341.
- _____. *Passion: an essay on personality*. New York: Free Press, 1984b.
- _____. *Knowledge and politics*. New York: Free Press, 1975.
- VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. 2 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

WALZER, Michael. "The communitarian critique of liberalism". *Political Theory*, 1990, vol. 18, n. 1, pp. 6-23. 114

YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.