

Imparcialidade aberta e fechada*

Amartya Sen

(Prêmio Nobel de Economia 1998)

O papel da imparcialidade na avaliação dos julgamentos e disposições sociais tem sido reconhecido na filosofia moral e política. Aqui, pretendo discutir uma distinção básica entre duas formas muito diferentes de invocar a imparcialidade. Os procedimentos envolvem interpretações diferentes das demandas de imparcialidade, e podem, da mesma forma, apresentar implicações substantivas bastante diferenciadas. Essas abordagens serão designadas, respectivamente, imparcialidade *aberta* e *fechada*. A distinção muda conforme exista ou não a restrição do exercício da avaliação imparcial (ou, mais precisamente, a tentativa de restringi-lo) a um grupo fixo, que denominarei *grupo focal*.

Com a *imparcialidade fechada*, o procedimento para fazer julgamentos imparciais invoca apenas os membros do grupo focal. Por exemplo, o método rawlsiano de “justiça como equidade” faz uso do dispositivo de um “contrato original” entre os cidadãos de um determinado Estado¹. Nenhum estranho está envolvido neste processo contratual, nem participa do contrato original (seja diretamente ou através de representantes). Quanto aos membros do grupo focal, o “véu de ignorância” exige deles que ignorem sua identidade exata *dentro* deste grupo focal, o que pode ser uma maneira eficaz de superar predileções individuais no seu interior. Mas, mesmo sob o véu de ignorância, uma pessoa sabe que pertence ao grupo focal (e que não é alguém estranho a ele) e ninguém absolutamente insiste em invocar perspectivas que venham de fora do grupo. Como dispositivo de análise política estruturada, este procedimento não está ajustado para tratar da necessidade de superar preconceitos de grupo.

Diferentemente, no caso da *imparcialidade aberta*, o método de fazer julgamentos imparciais pode (e, em alguns casos, deve) invocar julgamentos *inter alia*

de fora do grupo focal. Por exemplo, no uso feito por Adam Smith² do dispositivo do “espectador imparcial”, a necessidade de imparcialidade requer que sejam invocados os julgamentos desinteressados de “qualquer espectador justo e imparcial”, que não pertence necessariamente ao grupo focal (às vezes, é melhor que não pertença). Ambas as abordagens exigem imparcialidade, mas através de procedimentos diferentes, os quais podem influenciar de modo substancial o alcance e os resultados dos respectivos métodos.

O contraste incide tanto sobre decisões individuais quanto sobre escolhas de grupo. No contexto individual, a imparcialidade aberta pretende remover as influências tendenciosas representada pelos objetivos, interesses ou preconceitos de um indivíduo, em oposição não apenas àqueles de outros membros de algum grupo do qual faça parte (podem ser muitos, como nacionalidade, classe, profissão, etc.), mas também aos de indivíduos estranhos a eles. A imparcialidade aberta é uma exigência para que os pontos de vista dos outros, quer eles pertençam ou não ao mesmo grupo específico, recebam uma atenção adequada.

A estratégia de Smith de invocar espectadores imparciais abre espaço para registrar as perspectivas que não são suplantadas pelas inclinações dos grupos a que cada pessoa pertence. As predileções do pensamento baseado no grupo devem ser identificadas, para que haja uma tentativa de suprimi-las. Em vista da poderosa influência, que pode estar implícita e nem sempre percebida com clareza, da condição de alguém e de suas filiações de grupo, é preciso examinar as perspectivas de espectadores em posições diferentes — distantes e próximos — para superar a parcialidade em geral³. Por outro lado, o “véu de ignorância”, conforme seja aplicado dentro de uma sociedade ou de um Estado específicos, nos dá um método para uma imparcialidade mais limitada — *intrasocial* ou *intraestatal* (com a suposição adicional de que um indivíduo seja visto primeiramente na qualidade de membro de um grupo definido de forma única e exclusiva, como uma nação ou um “povo”). Enquanto a imparcialidade, numa concepção geral, requer a eliminação de diferentes tipos de influências tendenciosas, cada modelo de imparcialidade fechada é concebido para lidar com uma fonte possível de preconceito — na forma de variações pessoais internas a um determinado grupo.

1. Temas principais

Examinarei algumas das diferenças entre as duas abordagens da imparcialidade e suas implicações. Entre outras coisas, usarei o argumento de que a imparcialidade fechada tem algumas limitações muito específicas. As dificuldades que afetam esta imparcialidade incluem as seguintes:

1. *Provincianismo metodológico*: a imparcialidade fechada é concebida para eliminar a parcialidade com relação aos interesses ocultos ou objetivos pessoais de indivíduos do grupo focal, mas não para tratar das limitações com relação aos preconceitos compartilhados ou às tendências do próprio grupo.

O provincianismo metodológico, na verdade, pode ou não ser visto como um problema. Em algumas abordagens dos julgamentos sociais, não há nenhum interesse especial em evitar inclinações de grupo — de fato, pode ocorrer mesmo o contrário. Por exemplo, algumas versões do comunitarismo podem até honrar a natureza “regional” dessas prioridades. O mesmo se aplica a outras formas de justiça local. Num caso extremo, quando os governantes talibãs do Afeganistão insistiram em que Osama bin Laden poderia ser julgado apenas por um grupo de sacerdotes islâmicos, todos comprometidos com a Shariah, a necessidade de haver alguma imparcialidade (contra a oferta de favores pessoais ou tratamento parcial para bin Laden) não foi negada — pelo menos não em princípio⁴. Em vez disso, o que se propôs foi que os julgamentos imparciais deveriam ser feitos por um grupo fechado de pessoas que aceitasse um código religioso e ético particular. Assim, não existiria, nesses casos, tensão entre a imparcialidade fechada e as normas de afiliação subjacentes.

Em outros casos, no entanto, quando um procedimento de imparcialidade fechada é combinado, de algum modo, com intenções universalistas, o provincianismo metodológico pode ser visto como uma dificuldade. É isso, como vou demonstrar, o que ocorre com a noção de “justiça como equidade” de Rawls. Apesar das intenções em geral inteiramente não provincianas da abordagem rawlsiana, o uso da imparcialidade fechada envolvido na “situação original” (com um programa de avaliação imparcial restrito apenas aos membros do grupo focal, sob um “véu de ignorância” com relação aos interesses e objetivos individuais) não inclui, na verdade, nenhuma garantia contra desvios ocasionados por preconceitos locais do grupo.

2. *Incoerência inclusiva*: inconsistências podem surgir potencialmente no exercício do “fechamento” do grupo, quando as decisões a serem tomadas por qualquer grupo focal podem influenciar o tamanho ou a composição do próprio grupo.

Por exemplo, quando o tamanho ou a composição da população de um país (ou de um Estado) é influenciado, direta ou indiretamente, pelas decisões tomadas na situação original (em especial, a escolha da estrutura social básica), o grupo focal deveria variar de acordo com as decisões que deveriam ser tomadas pelo próprio grupo. Disposições estruturais, como o “princípio da diferença”, não podem deixar de influenciar o padrão de intercâmbio social — e biológico — e assim geram populações diferentes. Isto não invalida a possível existência

de um “ponto fixo” (com premissas adequadas relativas à continuidade), de forma que as decisões de um dado grupo focal retornem exatamente ao próprio grupo. Mas o problema de uma possível incoerência não pode ser ignorado quando as decisões a serem tomadas por um determinado grupo focal influenciam a sua própria composição.

3. *Negligência exclusiva*: a imparcialidade fechada pode excluir a voz de indivíduos que não pertencem ao grupo focal, mas cujas vidas são afetadas por suas decisões. O problema não é resolvido adequadamente através das formulações das várias etapas da imparcialidade fechada, como no conceito de “direito dos povos” de Rawls.

Este problema não surgiria se as decisões tomadas pelo grupo focal (por exemplo, na situação original) não afetassem nenhum indivíduo fora dele. Isso seria bastante raro, a menos que os indivíduos vivessem num mundo de comunidades separadas por completo. Este tema pode ser especialmente problemático para o conceito de “justiça como equidade”, quando ele é usado para tratar da justiça além das fronteiras, já que a estrutura social básica escolhida para uma sociedade pode influenciar as vidas não apenas dos seus membros, mas também de outros (que não são contemplados pela situação original para aquela sociedade). Pode haver muita inquietação sem representação.

Na prática, os dois primeiros problemas (provincianismo metodológico e incoerência inclusiva) quase não têm recebido atenção sistemática, nem mesmo uma identificação adequada. O terceiro problema (negligência exclusiva), ao contrário, tem recebido muita atenção, de diversas formas.⁵ O próprio John Rawls⁶ trata deste problema, especificamente no contexto da justiça além das fronteiras, através de sua proposta do “direito dos povos”, que invoca uma segunda situação original entre representantes de Estados (ou “povos”) diferentes. Neste contexto, devemos ver claramente porque as demandas por “justiça global” podem diferir substancialmente daquelas por “justiça internacional”.⁷ Pretendo demonstrar que o dispositivo smithiano do espectador imparcial oferece critérios para a solução desta questão complexa.

Na próxima seção, a defesa de Smith da imparcialidade aberta será brevemente examinada. Na seção 3, considerarei a crítica feita por Rawls a Smith. A seção 4 investigará a complementaridade entre a argumentação de Smith e a de Rawls, abordará a análise de Rawls da objetividade na filosofia moral e política e o papel particular de um “padrão público de pensamento” que pode nos levar além da estrutura restrita de “justiça como equidade”. Nas seções 5 a 7, os três problemas identificados com relação à imparcialidade fechada serão analisados.

2. Adam Smith e o espectador imparcial

O conceito smithiano de “espectador imparcial” difere substancialmente da imparcialidade fechada da “justiça como equidade”. A idéia básica é apresentada de forma meticulosa por Smith em *Têoria dos sentimentos morais*, como sendo um requisito, no julgamento da própria conduta, que nos permite “examiná-la como imaginamos que um espectador imparcial o faria”, ou, tal como ele formulou numa edição posterior do mesmo livro: “para examinar a nossa própria conduta como imaginamos que qualquer outro espectador justo e imparcial a examinaria”.⁸

A insistência na imparcialidade presente na moderna filosofia moral e política tem, é claro, uma forte influência kantiana. Embora a exposição feita por Smith desta idéia seja menos lembrada, existem pontos substanciais de semelhança entre as abordagens de Kant e de Smith. A análise smithiana do “espectador imparcial” tem um certo direito de ser pioneira na empreitada geral de interpretar a imparcialidade e formular as demandas de equidade, à qual tanto se dedicou o mundo do iluminismo europeu. As idéias de Smith não foram influentes apenas entre os “pensadores iluministas”, como Condorcet (que foi também um pioneiro na teoria da escolha social)⁹, mas Immanuel Kant também teve contato com *Têoria dos sentimentos morais* (originalmente publicado em 1759), e o comentou numa carta a Markus Herz, em 1771 (um pouco anterior a seu *Princípio fundamental*, de 1785, e sua *Crítica da razão prática*, de 1788)¹⁰.

Existe, no entanto, algo que separa as vias entre a abordagem de Smith do “espectador imparcial” e o enfoque contratualista, do qual a “justiça como equidade” de Rawls é a aplicação mais preeminente. A necessidade de invocar como as coisas pareceriam a “qualquer espectador justo e imparcial” é uma exigência que deve produzir julgamentos que poderiam ser feitos igualmente por indivíduos desinteressados de outras sociedades. Baseado em juízos, o conceito de equidade de Smith é, neste sentido, mais universal do que uma teoria de justiça que dá prioridade ao Estado, com imparcialidade fechada. O caráter institucionalmente construtivo do sistema de Rawls também restringe até que ponto “estranhos” podem ser contemplados no exercício da avaliação imparcial.

Embora Smith se refira com freqüência ao espectador imparcial como “o homem que existe dentro do peito” (*the man within the breast*), uma das principais motivações de sua estratégia intelectual é questionar a validade de argumentos afastados do modo como as coisas parecem aos outros — tanto distantes quanto próximos. Ele coloca a questão assim:

Sozinhos, inclinamo-nos a sentir com muita intensidade o que quer que se relacione a nós mesmos... A conversa de um amigo nos leva a um estado de espírito melhor, a de um estranho, a outro ainda melhor. O homem que existe dentro do peito, o espectador abstrato e ideal de nossos senti-

mentos e conduta, exige freqüentemente ser despertado e lembrado de seu dever, pela presença do espectador real; e é sempre desse espectador, de quem podemos esperar pelo menos simpatia e indulgência, de quem é mais provável que aprendamos a mais completa lição de autocontrole (TMS, III.3.38: 153-54).

Esta forma de invocar a imparcialidade, incluindo “espectadores reais” (diferentes de contratantes sociais) tem um alcance muito diferente da imparcialidade na forma fechada da argumentação contratualista.

Smith requer que o espectador imparcial vá além de um raciocínio que pode — talvez imperceptivelmente — ser limitado por convenções locais de pensamento, e examine de forma deliberada, como num procedimento metódico, a aparência das convenções aceitas, segundo a perspectiva de um “espectador real” à distância. Esta questão, que será discutida mais adiante, é especialmente relevante para o questionamento do “provincianismo metodológico”. A justificativa de Smith para esse procedimento de imparcialidade aberta é a seguinte:

Não podemos examinar nossos próprios sentimentos e motivações, não podemos formar julgamentos sobre eles: a menos que nos afastemos, por assim dizer, de nossa própria posição natural, e procuremos enxergá-los como se estivessem a uma certa distância. Mas a única forma de fazermos isso é buscando vê-los através dos olhos de outras pessoas, ou como outras pessoas parecem vê-los (TMS, III.1.2: 110).

O raciocínio de Smith, portanto, não apenas admite como também exige o uso de espectadores imparciais à distância, e que o método de imparcialidade a ser usado deva ser aberto e amplo, em vez de fechado e restrito.

3. Sobre a interpretação rawlsiana de Smith

O argumento anterior indica que pode haver diferenças substanciais entre a imparcialidade aberta do espectador imparcial e a imparcialidade fechada do contrato social. Mas o espectador imparcial pode ser realmente a base de uma abordagem viável de uma avaliação moral ou política sem ser, direta ou indiretamente, parasitário de alguma versão da imparcialidade fechada, como o contratualismo? Na verdade, a questão foi abordada pelo próprio Rawls em *Uma teoria da justiça*, onde ele comenta a respeito do dispositivo geral do espectador imparcial (TJ: 183-92). Rawls interpreta esse conceito como um exemplo em particular da abordagem do “observador ideal” (TJ: 184). Vista desta maneira, a idéia permite alguma liberdade, como observa Rawls, com relação à maneira como podemos avançar para tornar o conceito mais específico. Ele argumenta

que, interpretando desta forma, “não existe conflito, até este momento, entre esta definição e a justiça como equidade” (TJ: 184-185). Realmente, “é bastante possível que um espectador idealmente racional e imparcial aprove um sistema social se e somente se ele satisfizer os princípios de justiça que seriam adotados no plano do contrato” (TJ: 184-185).

Esta certamente é uma interpretação possível do que seria um “observador ideal”, mas, conforme já vimos, não é de modo algum a concepção de Smith do “espectador imparcial”. É verdade que o espectador pode perceber o que poderia ser esperado se houvesse tal contrato, mas Smith requer que o espectador imparcial vá além disso e veja pelo menos como as questões se pareceriam se vistas pelos “olhos de outras pessoas” — da perspectiva dos “espectadores reais” distantes e próximos.

Na verdade, Rawls também observa que, “embora seja possível completar a definição do espectador imparcial com o ponto de vista do contrato, existem outras maneiras de dar a ele uma base dedutiva” (TJ: 185). No entanto, em seguida, Rawls passa a examinar mais os escritos de David Hume do que os de Smith. Não é de espantar que isto leve Rawls a considerar a alternativa de tornar o espectador imparcial dependente de “satisfações” geradas pela consideração solidária das experiências dos outros: “a força de sua aprovação é determinada pelo equilíbrio das satisfações às quais tenha solidariamente reagido” (TJ: 186). Isto, por sua vez, leva Rawls à interpretação de que o espectador imparcial possa ser, na verdade, um “utilitarista clássico” disfarçado. Uma vez feito este diagnóstico extremamente inusitado, a reação de Rawls, naturalmente, é previsível — e, como se poderia esperar, muito forte. Ele aponta que, já no primeiro capítulo de *Uma teoria da justiça*, havia discutido a razão pela qual “existe um sentido no qual o utilitarismo clássico não distingue as pessoas seriamente” (TJ: 187).

De fato, ao discutir a história do utilitarismo clássico, Rawls lista Smith entre seus primeiros proponentes, juntamente com Hume (TJ: 22-23, nota de rodapé 9). Trata-se, é claro, de um diagnóstico errôneo, já que Smith rejeitava firmemente a proposta utilitarista de basear as idéias de bem e de direito em termos de prazer e dor, e também desprezava a visão de que o raciocínio necessário para efetuar julgamentos morais complexos pudesse ser reduzido a uma simples contagem de prazer e dor. De modo mais geral, Smith criticava até mesmo a busca por algo que atuasse como um simplificador de nossos diversos interesses e prioridades:

Ao elevar todas as diferentes virtudes diante desta espécie de retidão, Epicuro favorecia uma inclinação, que é natural a todos os homens, mas que os filósofos em especial tendem a cultivar com peculiar predileção, como uma grandiosa forma de demonstrar sua engenhosidade, a inclinação de dar conta de todas as aparências com o mínimo possível de princí-

pios. E sem dúvida, ele alimentava essa inclinação mais ainda, quando relacionava todos os objetos primários de desejo e aversão naturais aos prazeres e às dores do corpo (TMS, VII.ii.2.14: 299).

Assim, a interpretação rawlsiana de Smith e seu uso do “espectador imparcial” é totalmente equivocada¹¹. Mais importante ainda, a abordagem do espectador imparcial não precisa, de fato, estar baseada nem no contratualismo rawlsiano nem no utilitarismo clássico de Bentham, as duas únicas opções consideradas por Rawls. Os tipos de preocupação moral e política diferenciadas que ele discute de forma tão esclarecedora são precisamente aqueles com que o espectador imparcial também tem de lidar, mas sem a insistência adicional (e, na perspectiva smithiana, arbitrária e inevitável) na imparcialidade fechada. Na abordagem do espectador imparcial, a necessidade da disciplina do raciocínio ético e político se mantém firme, e também a exigência da imparcialidade permanece suprema, e somente o “fechamento” da imparcialidade está ausente¹². O espectador imparcial pode trabalhar e esclarecer sem ser um contratante social ou um utilitarista camuflado.

4. Imparcialidade aberta e raciocínio rawlsiano

Ainda que o argumento para dar mais espaço à imparcialidade aberta não seja uma crítica específica do conceito rawlsiano de justiça como equidade, ele é, *inter alia*, uma demanda para ultrapassar essa estrutura extremamente bem sucedida de investigação política e moral. Devo enfatizar, no entanto, que a exploração da imparcialidade aberta pode, *inter alia*, se aproximar da disciplina de raciocínio que aprendemos a partir do trabalho do próprio Rawls.¹³ Por exemplo, na concepção “aberta” de imparcialidade, há um apelo a algum tipo de objetividade, para o qual a discussão de Rawls sobre a natureza da objetividade de argumentos morais e políticos é especialmente importante.

O uso que Smith faz do espectador imparcial está relacionado ao raciocínio contratualista de uma forma um pouco semelhante àquela pela qual os modelos de *arbitragem* justa (que pode ser feita por qualquer um) estão relacionados a modelos de *negociação* justa (na qual a participação é restrita aos membros do grupo do contrato original). Na análise smithiana, os julgamentos relevantes podem ter origem externa às perspectivas dos protagonistas da negociação; de fato, para Smith, podem vir de “qualquer espectador justo e imparcial”.

Existem, de fato, semelhanças significativas entre algumas partes do raciocínio de Rawls e o exercício da arbitragem justa envolvida na imparcialidade aberta. Apesar da forma “contratualista” da teoria rawlsiana da justiça, o contrato social não é o único dispositivo invocado por Rawls para desenvolver sua teoria¹⁴. De fato, boa parte do exercício reflexivo é anterior até mesmo ao momen-

to em que deveria ocorrer o contrato hipotético. O “véu de ignorância” pode ser visto como uma exigência meta-ética da imparcialidade, a qual deveria limitar as reflexões morais e políticas de qualquer pessoa, sendo o contrato invocado ou não. Além disso, enquanto o modelo do exercício da imparcialidade permanece “fechado” no sentido já discutido, fica claro que as intenções de Rawls incluem *inter alia* a eliminação do controle das influências arbitrárias relacionadas à história pregressa (bem como a vantagens individuais). Ao ver a “situação original” como um “dispositivo de representação”, Rawls procura abordar diversos tipos de arbitrariedade que podem influenciar nosso pensamento real, o qual deve estar sujeito à disciplina ética para alcançar um ponto de vista imparcial:

A situação original, com os traços formais que denominei “véu de ignorância”, é este ponto de vista... Essas vantagens eventuais e influências acidentais do passado não deveriam afetar um acordo sobre os princípios que devem regular as instituições da própria estrutura básica, do presente para o futuro (TJ: 23).

Realmente, dado o uso da disciplina do “véu de ignorância”, as partes (ou seja, os indivíduos sob este véu) concordariam entre si quando se tratasse de negociar um contrato. Percebendo isso, Rawls questiona se um contrato é absolutamente necessário, em vista da existência do acordo pré-contratual. Ele explica que, apesar do acordo que deveria precedê-lo, o contrato original tem um papel importante, porque o ato de contratar — mesmo na sua forma hipotética — é importante em si mesmo, e porque a contemplação do ato de contratar — com um “voto obrigatório” — pode influenciar as deliberações pré-contratuais que ocorrem:

Por que, então, a necessidade de um acordo quando não há diferenças para negociar? A resposta é que chegar a um acordo unânime sem um voto obrigatório não equivale a que todos cheguem a uma mesma escolha ou alcancem a mesma intenção. O fato de este ser um compromisso que as pessoas estão firmando pode afetar de maneira semelhante as deliberações de todos, de forma que o acordo resultante seja diferente da escolha que cada um teria de outro modo feito¹⁵.

Assim, o contrato original permanece importante para Rawls, e mesmo assim uma parte substancial do pensamento rawlsiano está relacionada com reflexões pré-contratuais, e, em alguns aspectos, segue em paralelo ao método de Smith que envolve a arbitragem justa. O que distingue o método rawlsiano da abordagem smithiana, inclusive nesta questão, é a natureza “fechada” do exercí-

cio participativo invocado por Rawls, a qual restringe o “véu de ignorância” aos membros de um dado grupo focal.

As observações de Rawls sobre a objetividade são particularmente relevantes para a abordagem smithiana. A questão da objetividade, que está intimamente ligada à imparcialidade aberta, tem algo em comum com a exigência freqüentemente repetida de que não se deveria apenas fazer justiça, mas também “fornecer os meios para isso”¹⁶. A racionalidade da exigência reside não apenas no argumento instrumental de que não acreditar na validade dos julgamentos feitos pelo sistema legal pode dificultar a *implementação* de decisões tomadas legalmente. Mas ela também apela, de modo mais fundamental, para a noção de que, se espectadores imparciais — próximos e distantes — com o melhor dos seus esforços, não puderem ver que um julgamento é justo, então, até mesmo sua *correção* pode ser posta em questão.

Ao perseguirmos estas exigências de compreensão e visibilidade públicas, podemos obter consideráveis indicações sobre a exposição rawlsiana da objetividade na ética e na filosofia política, especialmente a partir do foco na exigência de uma “estrutura pública de pensamento”: “olhamos objetivamente para nossa sociedade e nossa posição nela: compartilhamos um ponto de vista comum com os outros e não fazemos nossos julgamentos a partir de uma inclinação pessoal”¹⁷. Julgamentos de justiça não podem ser um assunto completamente particular — insondável para os outros — e a invocação rawlsiana de uma “estrutura pública de pensamento”, que em si não exige um “contrato”, é um movimento criticamente decisivo.

Esse movimento é posteriormente consolidado pelo argumento de Rawls, especialmente no seu *Liberalismo político*, de que o padrão relevante da objetividade dos princípios éticos é basicamente congruente com a possibilidade de defendê-los dentro de uma estrutura pública de pensamento (não há verificações):

Dizer que uma convicção política é objetiva é dizer que existem razões, especificadas por uma concepção política sensata e mutuamente reconhecível (satisfazendo estes fundamentos), suficientes para convencer todas as pessoas sensatas de sua sensatez (PL: 119).

Esta tese também tem uma ligação estreita com o argumento de Thomas Scanlon¹⁸ de que “refletir sobre certo e errado é, no nível mais básico, pensar sobre o que pode ser justificado perante os outros em bases tais, que eles, se adequadamente motivados, não podiam razoavelmente rejeitar” (*ibid.*:5).

Obviamente, o acordo pretendido não precisa ser em qualquer ponto total¹⁹. A concordância não precisa ir além de um arranjo parcial com articulação limitada, que pode ainda assim gerar declarações firmes e úteis. Os acordos

obtidos não devem exigir que somente uma determinada proposta seja mais justa que outra, mas talvez apenas que ela seja uma justiça plausível, ou pelo menos não seja abertamente injusta. Na verdade, as exigências de prática racional podem, de alguma maneira, conviver com um grande número de incompletudes e conflitos não resolvidos²⁰. O reconhecimento de algumas incompletudes não indica que tudo esteja perdido²¹. O acordo que pode surgir de uma “estrutura pública de pensamento” pode apresentar uma tolerância adequada.

Entretanto, poder-se-ia pensar que outra séria dificuldade pode surgir em algum lugar, relacionada com uma questão diferente, na tentativa de estender a “estrutura pública de pensamento” de Rawls para além das fronteiras de um país ou de um Estado. A compreensão e o pensamento podem cruzar fronteiras geográficas? Embora alguns sejam evidentemente tentados pela crença de que não podemos seguir uns aos outros através das fronteiras de uma dada comunidade, uma nação em particular ou uma cultura específica (uma tentação que tem sido alimentada especialmente pela popularidade de algumas versões do separatismo comunista), não existe razão para supor que a comunicação interativa e a participação pública podem ser buscadas apenas dentro dessas fronteiras (ou dentro dos limites do que pode ser encarado como “um povo”). Smith viu a possibilidade de que o espectador imparcial atraia a compreensão das pessoas, tanto distantes quanto próximas.

Este tema foi muito importante nas preocupações intelectuais dos autores iluministas. Enquanto comentava a importância da comunicação ampliada para a expansão do alcance do nosso senso de justiça, Hume²² observou:

(...) supondo que várias sociedades distintas mantenham um tipo de intercâmbio por conveniência e vantagem mútua, as fronteiras da justiça se ampliam ainda mais, em proporção à amplitude das visões dos homens e à força de suas mútuas conexões (*ibid.*:25).

A possibilidade de existir comunicação e conhecimento que atravessem fronteiras não deveria ser mais absurda hoje do que era no século XVIII de Smith. De fato, neste mesmo momento, com o mundo engajado em discussões e debates sobre a inaceitabilidade — e as origens — do terrorismo mundial, é difícil pensar que não podemos compreender uns aos outros além das fronteiras de nossos Estados²³. No entanto, é a perspectiva firmemente “aberta”, invocada pelo “espectador imparcial” de Smith, que pode estar precisando de um pouco de reafirmação. Ela pode ser importante para nossa compreensão das exigências de imparcialidade na filosofia moral e política neste mundo interconectado em que vivemos.

5. *Provincianismo metodológico*

É fácil perceber que o véu de ignorância, tal como é definido por Rawls, não traz, enquanto método, um obstáculo ao favorecimento dos interesses de um grupo local. Suas implicações extensivas serão discutidas mais adiante (na seção 7). Mas a limitação da estrutura fechada da imparcialidade pode ir muito mais além, já que também não há aqui obstáculo metodológico contra a suscetibilidade a preconceitos locais. O exercício rawlsiano envolve um raciocínio institucional entre pessoas “nascidas na sociedade na qual vivem suas vidas” (PL: 23). Causa preocupação a ausência de uma insistência metodológica para que haja um escrutínio detalhado dos valores locais, que podem, num exame mais profundo, revelar-se idéias preconcebidas e inclinações que são comuns num grupo focal.

O contraste com o método de Smith que envolve o “espectador imparcial” é especialmente relevante. Smith observou, num capítulo intitulado “Sobre a influência do costume e dos modos sobre os sentimentos de aprovação e desaprovação moral”, que

(...) as situações diferentes de diversas épocas e países podem (...) dar um caráter diferente ao conjunto daqueles que neles vivem, e seus sentimentos com relação ao grau particular de cada virtude, que é ou vergonhosa ou louvável, varia, de acordo com esse grau que é comum em seu próprio país e em sua própria época (TMS, V.2.7: 204).²⁴

De fato, pode muito bem ocorrer que o que é considerado perfeitamente natural e normal numa sociedade não pode sobreviver a um exame com bases mais amplas e menos limitadas²⁵. Smith oferece diversos exemplos de pensamento provinciano, dominado pela tradição local dos costumes.

(...) o assassinato de recém-nascidos era uma prática permitida em quase todos os estados da Grécia, mesmo entre os educados e civilizados atenienses; e sempre que as condições dos pais os tornavam inadequados para criar a criança, abandoná-la à mercê da fome ou dos animais era visto sem culpa ou censura... O costume ininterrupto tinha autorizado tal prática tão completamente, nessa época, que não apenas os princípios vagos do mundo toleravam essa prerrogativa bárbara, como também a doutrina dos filósofos, que deveriam ter sido mais justos e precisos, era guiada pelos costumes estabelecidos e, como em muitas outras ocasiões, em vez de censurar, apoiava o horrível abuso, com considerações forçadas de utilidade pública. Aristóteles comenta essa prática como algo que os magistrados deveriam apoiar com

freqüência. Platão tem a mesma opinião e, apesar do amor pela humanidade que parece animar todas as suas obras, em nenhum momento aponta essa prática como reprovável (TMS, V.2.15: 210).

A insistência de Smith de que devemos, *inter alia*, ver nossos sentimentos “a partir de uma certa distância” é, portanto, motivada pelo objetivo de examinar não apenas a influência de interesses ocultos, mas também o impacto de tradições e costumes arraigados. Embora o exemplo de Smith do infanticídio tenha permanecido tristemente relevante em algumas sociedades ainda hoje, muitos outros exemplos seus são relevantes para outras sociedades contemporâneas. Isso se aplica, por exemplo, à insistência de Smith de que “os olhos do restante da humanidade” devam ser invocados para compreender se “uma punição parece justa”²⁶. O exame “à distância” pode ser útil diante de práticas tão diferentes como são o apedrejamento de mulheres adúlteras no Afeganistão do Talibã, o aborto seletivo de fetos do sexo feminino na China, na Coreia e em regiões da Índia²⁷, e o uso da pena capital (com ou sem a oportunidade de comemoração pública) nos Estados Unidos. Uma avaliação imparcial requer não apenas evitar o impacto de interesses individuais velados, como também um exame rigoroso dos sentimentos morais e sociais provincianos, que podem influenciar as idéias e os resultados em “posições originais” isoladas geograficamente.

Na parte da análise de Rawls relacionada à importância de uma “estrutura pública de pensamento” e à necessidade de “olhar a sociedade e nosso lugar nela de forma objetiva” (TJ: 516-17), há, de fato, muitos aspectos em comum com o raciocínio smithiano. E, contudo, o método das “situações originais” segregadas, atuando num isolamento planejado, não é favorável à garantia de um exame adequadamente objetivo das convenções sociais e sentimentos provincianos, que podem influenciar a escolha de regras na situação original. Quando Rawls diz que “nossos princípios e convicções morais são objetivos na medida em que chegamos a eles e os testamos, admitindo um ponto de vista geral”, ele está tentando abrir espaço para um exame aberto, porém, mais adiante, na mesma frase, esse espaço fica parcialmente bloqueado pela forma metodológica da exigência: “e ao avaliar os argumentos a favor através das restrições expressas pela concepção da situação original” (TJ: 517).

Rawls insiste na natureza fechada da “situação original”:

(...) Presumo que a estrutura básica seja a de uma sociedade fechada: isto é, devemos encará-la como sendo auto-suficiente e como não tendo relação com outras sociedades... Que uma sociedade seja fechada é uma abstração considerável, justificada apenas porque isto permite que nos concentremos em certas questões principais, livres dos detalhes furtivos (PL: 12).

Rawls observa uma limitação nessa abordagem: “Em algum momento, uma concepção política de justiça deve tratar das relações justas entre os povos, ou do direito dos povos, como eu diria”. Esta questão é efetivamente tratada numa obra posterior de Rawls (*O direito dos povos*), e será examinada mais tarde neste ensaio (na seção 7). Mas as “relações justas entre povos” constituem um tema completamente diferente da necessidade de fazer um exame aberto, através de um procedimento não provinciano, dos valores e práticas de qualquer sociedade ou Estado. A formulação fechada do programa da “situação original” de Rawls cobra um preço alto pela ausência de qualquer garantia metodológica de que os valores locais estarão sujeitos a um exame aberto, e o que se perde é mais do que um “simples detalhe”.

O “véu de ignorância” rawlsiano na “situação original” é um dispositivo muito eficiente para fazer as pessoas enxergarem para além de seus interesses e objetivos pessoais velados. Entretanto, ele faz muito pouco para garantir um exame aberto dos valores locais e possivelmente provincianos. Há algo a aprender com o ceticismo de Smith sobre a possibilidade de ir além das premissas locais — ou mesmo dos fanatismos implícitos — “a menos que nos retiremos, por assim dizer, de nossa posição natural e procuremos vê-las de uma certa distância.” O procedimento smithiano inclui, como resultado, a insistência de que o exercício da imparcialidade deva ser aberto (em vez de regionalmente fechado), já que “não podemos fazer isso de outra forma senão pela tentativa de vê-lo com os olhos de outras pessoas, ou como outras pessoas o veriam” (TMS, III.1.2: 110). Mesmo que o “véu de ignorância” rawlsiano lide de forma efetiva com a necessidade de remover a influência de interesses velados e inclinações pessoais dos diversos indivíduos dentro do grupo focal, ele se abstém de invocar o exame (nas palavras de Smith) “dos olhos do restante da humanidade”. Algo mais que um “blecaute da identidade” *dentro* dos limites de um grupo focal local seria necessário para abordar este problema. É neste sentido que o dispositivo interno ao processo da imparcialidade fechada de “justiça como equidade” pode ser visto como provinciano (apesar das intenções ecumênicas de Rawls).

6. Incoerência inclusiva e plasticidade do grupo focal

O fato de os membros do grupo focal terem um *status*, no exercício contratual, que não é compartilhado pelos não-membros cria problemas, mesmo quando restringimos nossa atenção a apenas uma sociedade — ou um “povo”. O tamanho e a composição da população podem ser alterados com políticas públicas (sejam elas ou não “políticas populacionais” específicas) e as populações podem variar até mesmo de acordo com a “estrutura básica” da sociedade. Qualquer reestruturação das instituições econômicas, políticas ou sociais, tais como “a estrutura básica da

sociedade” (incluindo regras como o “princípio da diferença”) tenderia a influenciar o tamanho e a composição do grupo daqueles que vão nascer, através de mudanças no casamento, nas relações, na coabitação e em outros parâmetros de reprodução.²⁸ O grupo focal que estaria envolvido na escolha da “estrutura básica” seria influenciado por essa escolha, e isto torna o “fechamento” deste grupo para a imparcialidade fechada um exercício potencialmente incoerente²⁹.

Para ilustrar o problema da plasticidade do grupo, suponhamos que existam duas estruturas institucionais *A* e *B*, com capacidade para comportar, respectivamente, cinco milhões e seis milhões de pessoas. Quem, devemos perguntar, está incluído na *situação original* (SO), na qual as decisões sociais são tomadas, que, *inter alia*, escolheriam entre *A* e *B* e assim influenciariam o tamanho e a composição dos respectivos grupos populacionais? Suponhamos que o grupo maior, de seis milhões, seja o grupo focal incluído na SO, e suponhamos também que a estrutura institucional escolhida na SO correspondente tenha sido a de *A*, o que leva a uma população real de cinco milhões de pessoas. Mas, então, o grupo focal foi especificado de forma errada. (Podemos perguntar também: como aquelas pessoas que não existem — que, na verdade, nunca existiram — participam da SO?) Se, por outro lado, o grupo focal fosse formado pelas cinco milhões de pessoas, como seria se a estrutura institucional escolhida na SO correspondente fosse a de *B*, levando a uma população real de seis milhões? Novamente, teríamos um grupo focal especificado de forma errada. Além disso, um milhão de pessoas adicionais não participaram da SO, que deveria ter decidido sobre as estruturas institucionais que iriam influenciar amplamente suas vidas (não apenas se eles viriam a nascer ou não, mas também sobre *outros* aspectos). Se as decisões tomadas na SO influenciam o tamanho e a composição da população, e se o tamanho e a composição da população influenciam a natureza da SO, então, não há como assegurar que o grupo focal associado à SO seja caracterizado de forma coerente.

A dificuldade anterior permanece, mesmo se considerarmos a chamada versão “cosmopolita” ou “global” da “justiça como equidade” de Rawls, que inclui todos os povos do mundo num grande exercício contratual. O problema da plasticidade populacional não depende de especificações sociais e existiria mesmo se considerássemos um “povo” entre muitos ou todos os povos em conjunto.

No entanto, quando o sistema rawlsiano é aplicado a um “povo” em particular, surgem novos problemas. Nascimentos e mortes dependem da estrutura básica da sociedade, e essa dependência tem paralelo na influência dessa estrutura nos movimentos populacionais de um país para outro. Esta preocupação geral tem alguma semelhança com um dos motivos apresentados por Hume³⁰ para o ceticismo, a respeito da relevância conceitual, bem como da força histórica, do “contrato original”:

A face da terra muda constantemente, com pequenos reinos se transformando em grandes impérios, impérios se dissolvendo em reinos menores, com o estabelecimento de colônias, a migração de tribos... Onde está o acordo mútuo ou associação voluntária tão alardeados? (*ibid.*: 279)

Neste contexto, não se trata de discutir apenas (não em primeiro lugar) o fato de que o tamanho e a composição da população se modificam continuamente, mas sim que essas mudanças são dependentes das estruturas sociais básicas que deveriam ser atingidas, num raciocínio contratual, precisamente na situação original.

Entretanto, devemos examinar depois se a dependência do grupo focal em relação à estrutura social básica representa realmente um problema para a justiça como equidade de Rawls. O grupo focal precisa realmente determinar a estrutura social básica através da SO correspondente? A resposta, é claro, é um sim bastante direto, e se é que as partes da SO devem corresponder exatamente ao grupo focal (a saber, todos — e somente — os membros do Estado ou sociedade). Mas por vezes Rawls fala da “situação original” como sendo “simplesmente um dispositivo de representação”³¹. Assim, pode ser tentador argumentar que não precisamos supor que todos, nem mais nem menos, na sociedade ou Estado, têm de tomar parte do contrato original, e poder-se-ia dizer, portanto, que o fato de os grupos focais dependerem das decisões tomadas na SO não deve ser um problema.

Não acredito que esta seja uma refutação adequada do problema da incoerência inclusiva, por duas razões. Em primeiro lugar, o uso feito por Rawls da idéia de “representação” não equivale à organização de um conjunto inteiramente novo de pessoas (ou sombras) como partes da SO, diferentes das pessoas reais daquele Estado. Na verdade, são as *mesmas* pessoas, sob o “véu da ignorância”, que são vistas como “representando” a si mesmas (mas por trás do véu). Rawls explica isto da seguinte forma:

Expressa-se isto metaforicamente dizendo que as partes estão por trás de um véu de ignorância. Em suma, a situação original é simplesmente um dispositivo de representação (*ibid.*: 401).³²

De fato, a justificativa feita por Rawls da necessidade de um contrato, o qual invoca (conforme observado antes) “o compromisso que as pessoas estão firmando”,³³ indica a participação concreta (ainda que sob o véu de ignorância) das pessoas envolvidas no contrato original.

Em segundo lugar, ainda que os representantes fossem pessoas diferentes (ou sombras imaginárias), eles teriam de representar o grupo focal de pessoas

(por exemplo, através do véu de ignorância de poder ser um membro qualquer do grupo focal). Portanto, a variabilidade do grupo focal estaria refletida na variabilidade das pessoas representadas na situação original³⁴.

Este problema não seria importante: 1. *se* o tamanho da população não fizesse nenhuma diferença quanto à forma como a estrutura básica da sociedade pode ser organizada (escala completamente invariável) e 2. *se* cada grupo de indivíduos fosse exatamente como qualquer outro em termos de suas prioridades e valores (valores completamente invariáveis). Nenhum destes fatores é fácil de admitir sem fazer restrições adicionais à estrutura de qualquer teoria substantiva de justiça³⁵. A plasticidade do grupo, portanto, permanece um problema para o exercício da imparcialidade fechada, aplicada a um *dado* grupo focal de indivíduos.

Contudo, devemos perguntar também se a abordagem smithiana do espectador imparcial não sofre da mesma maneira da incongruência que deriva da plasticidade de grupo, e se não o faz, por que não? Ela não é da mesma maneira afetada exatamente porque o espectador imparcial não pertence a um dado grupo focal. De fato, o “espectador abstrato e ideal” de Smith é um “espectador” e não um “participante” de qualquer exercício contratual com base num grupo. Não existe um grupo contratante e não existe nem mesmo a insistência de que os avaliadores (ou árbitros) devam estar em harmonia com o grupo afetado. Ainda que permaneça o problema bastante difícil de como um espectador imparcial pode vir a decidir sobre assuntos como o tamanho variável da população (um assunto ético de profunda complexidade),³⁶ o problema da incoerência e da incongruência no “fechamento inclusivo” no exercício contratual não tem um análogo direto no caso do espectador imparcial.

7. Negligência exclusiva e justiça global

Volto-me agora para o problema da negligência exclusiva. Já que as decisões tomadas sobre a estrutura básica de uma sociedade *S* (e o que resulta delas) podem afetar as vidas das pessoas em outras sociedades, como *T*, existe uma assimetria no exercício da imparcialidade fechada que envolve apenas os cidadãos de *S*, sem que nenhum papel seja atribuído às pessoas de *T*. Não é difícil ver aí uma lacuna. Na verdade, problemas criados por essa formulação assimétrica de justiça têm devidamente recebido uma atenção racional.³⁷

O próprio Rawls analisou essa assimetria, invocando outra “situação original”, desta vez envolvendo representantes de “povos” diferentes.³⁸ Com algum excesso de simplificação, que não é importante no presente contexto, as duas “posições originais” podem ser vistas como sendo, respectivamente, *intranacionais* (entre indivíduos de uma nação) e *internacionais* (entre representantes de várias

nações). Ambos são exercícios de imparcialidade fechada, mas os dois juntos dão conta de toda a população mundial³⁹.

A idéia de um exercício global de imparcialidade aberta, que trate todos os indivíduos de forma análoga, pode parecer profundamente “não realista” pela maneira como o mundo de hoje se organiza. Aqui, há com certeza uma lacuna institucional. Podemos não obstante invocar as percepções e as instruções geradas por uma “estrutura pública de pensamento” que atravesse fronteiras, como fez Smith (entre muitos outros). Quanto a esta questão, pretendo apenas observar que a relevância ética e a influência prática das discussões mundiais não são totalmente condicionais para a existência de um fórum planetário bem organizado para acordos institucionais de grande porte⁴⁰.

Mais imediatamente, mesmo no mundo politicamente dividido em que vivemos, devemos dar mais reconhecimento ao fato de que pessoas diferentes em países diferentes não precisam operar apenas através de relações internacionais (ou “inter-povos”). O mundo está dividido, com certeza, mas de formas variáveis, e a divisão da população mundial em “nações” ou “povos” diferentes não é a única possibilidade⁴¹. E a divisão nacional também não tem qualquer prioridade superior sobre outras classificações (como presumido implicitamente no “direito dos povos”).⁴²

Relações interpessoais que atravessam fronteiras ultrapassam as interações internacionais de muitas formas. A “situação original” de nações ou “povos” poderia ser restrita de modo singular para lidar com muitos dos efeitos da ação humana além das fronteiras. Para abordar ou examinar os efeitos da operação de corporações transnacionais, é preciso vê-las como são, ou seja, corporações que atuam sem fronteiras, tomando decisões comerciais sobre registros, domicílios fiscais e assuntos correlatos que venham a surgir, seguindo a conveniência dos negócios. Dificilmente elas se enquadrariam no modelo de um “povo” causando impacto em outro.

De forma análoga, os laços que unem seres humanos em relações de dever e interesse além das fronteiras não precisam agir *através* das coletividades das respectivas nações. Por exemplo, uma ativista feminista nos Estados Unidos que quer fazer alguma coisa para remediar certos aspectos da condição feminina, digamos, no Sudão, tenderia a recorrer a um senso de afinidade que não precisa apelar para a solidariedade da nação americana com os problemas da nação sudanesa. Sua identidade como mulher, ou como pessoa (homem ou mulher) movida por preocupações feministas, pode ser mais importante num contexto em particular do que sua nacionalidade, e a perspectiva feminista pode ser introduzida por um exercício de “imparcialidade aberta”, sem que seja “posterior” a identidades nacionais. Outras identidades, que podem ser particularmente invocadas em outros exercícios de “imparcialidade aberta”, podem envolver classe,

idioma, literatura, profissão, etc., e podem fornecer perspectivas diferentes e contrárias quanto à prioridade de políticas baseadas na idéia de nação.

Mesmo a identidade como ser humano, talvez a mais básica delas, pode ter o efeito, quando reconhecida por inteiro, de ampliar de forma correspondente nosso ponto de vista. As imposições que podemos associar a nossa humanidade não podem ser mediadas pelo fato de pertencermos a comunidades menores, tais como “povos” ou “nações” específicos. De fato, as demandas normativas por uma orientação dada pela “humanidade” ou “humanismo” podem fundamentar o sentimento de pertencermos à categoria mais ampla de seres humanos — independentemente de nacionalidades, seitas ou filiações tribais (tradicionalistas ou modernas)⁴³.

Os efeitos comportamentais do comércio mundial, da cultura mundial, política mundial, da filantropia mundial e até dos protestos mundiais (como aqueles vistos recentemente nas ruas de Seattle, Washington, Melbourne, Praga, Quebec ou Gênova) constroem relações diretas entre os seres humanos — com seus próprios padrões e as respectivas inclusões e prioridades relacionadas a diversas classificações. Essa ética pode, é claro, ser apoiada, examinada ou criticada de formas diferentes, até pela invocação de outras relações intergrupais, mas as relações intergrupais não precisam estar confinadas às relações internacionais (ou ao “direito dos povos”) — nem mesmo guiadas por ela. Elas podem envolver muitos grupos diversos, com identidades que variam de uma percepção de si mesmo como executivo ou operário, mulher ou homem, defensor do livre-arbítrio ou conservador ou socialista, pobre ou rico, ou membro de algum grupo profissional (como médicos e advogados)⁴⁴. Coletividades de muitos tipos diferentes podem ser invocadas. A justiça internacional — mesmo na forma mais afinada do “direito dos povos” — simplesmente não é adequada à justiça mundial.

Esta questão se relaciona também com as discussões contemporâneas sobre os direitos humanos. A noção de direitos humanos fundamenta nossa humanidade compartilhada. Estes direitos não derivam de ser cidadão de nenhum país nem de pertencer a nenhuma nação, mas imagina-se que sejam demandas ou direitos de todos os seres humanos. Eles diferem, portanto, dos direitos constitucionalmente criados, garantidos para pessoas específicas (como cidadãos americanos ou franceses). Por exemplo, pode-se afirmar o direito humano de um indivíduo não ser torturado nem sujeito a ataques terroristas, independentemente do país do qual se é cidadão e também independentemente do que o governo daquele país, ou de qualquer outro, deseje oferecer ou apoiar.

Para superar as limitações da “negligência exclusiva”, pode-se utilizar a idéia da imparcialidade aberta embutida numa abordagem universalista — do tipo que se relaciona de perto com o conceito smithiano do espectador imparcial. Essa estrutura ampla da imparcialidade esclarece especialmente porque as

considerações sobre os direitos humanos básicos, incluindo a importância de salvaguardar liberdades civis e políticas elementares, não precisam ser dependentes de cidadania e nacionalidade e podem não ser institucionalmente dependentes de um contrato social obtido em termos nacionais. Também não há necessidade de supor um governo mundial, nem mesmo de invocar um hipotético contrato social global. As “obrigações imperfeitas” associadas ao reconhecimento desses direitos humanos podem ser vistas como recaindo amplamente sobre qualquer um que esteja em condições de ajudar⁴⁵.

O papel libertador da imparcialidade aberta permite que diferentes tipos de perspectivas livres de preconceitos e de tendenciosidades sejam levados em consideração, e nos encoraja a nos beneficiarmos das percepções oferecidas por espectadores imparciais em diferentes posições. Do exame conjunto dessas percepções pode emergir com vigor uma certa compreensão comum, mas não é preciso supor que todas as diferenças advindas de perspectivas diferentes possam ser resolvidas de forma semelhante. Conforme foi discutido anteriormente (na seção 4), uma orientação sistemática para decisões sensatas pode originar-se de ordenações incompletas, que refletem conflitos não resolvidos. De fato, como tornou claro a literatura recente sobre a “teoria da escolha social”, que permite formas moderadas de resultados (como ordenações sociais parciais), os julgamentos sociais não se tornam inválidos ou irremediavelmente problemáticos como consequência de o processo de avaliação deixar muitos pares sem definição e muitos conflitos não resolvidos⁴⁶.

Para o surgimento de uma compreensão compartilhada e útil de muitas questões substantivas sobre direitos e deveres (e também sobre o certo e o errado), não há necessidade de insistir em que devemos chegar a acordos sobre ordenações completas ou divisões universalmente aceitas sobre o que é justo ou injusto. Por exemplo, uma disposição comum de lutar pela abolição da fome, do genocídio, do terrorismo, da escravidão, do sistema de castas, do analfabetismo, de epidemias, etc., não requer que exista um acordo igualmente amplo definindo a fórmula apropriada para direitos de herança, programas de imposto de renda, níveis de renda mínima, limites de prazo ou leis de direitos autorais. Discernir a relevância básica das diferentes perspectivas — algumas harmônicas, outras divergentes — das pessoas no mundo (com todas as suas diferenças) faz parte da compreensão que a imparcialidade aberta tende a gerar. Não há nada especialmente derrotista neste reconhecimento.

8. Um comentário conclusivo

Este ensaio se preocupou com diferenciar duas formas de abordar as demandas da imparcialidade na filosofia moral e política. O procedimento da im-

parcialidade fechada, exemplificado em particular pelos dispositivos contratualistas aplicados a grupos fechados, pode envolver uma abordagem estritamente parcial da imparcialidade. Ele padece, como consequência, de inúmeros problemas, sendo um deles a “negligência exclusiva”. Esta deficiência já recebeu alguma atenção, mas pode ser investigada mais a fundo através do dispositivo smithiano dos “espectadores imparciais”, que difere radicalmente do procedimento do contratualismo dualista conforme descrito no “direito dos povos” (por exemplo, intranacional e internacional), e também de propostas grandiosas de um único gigantesco contrato mundial.

A imparcialidade fechada preservada na abordagem contratualista também pode padecer de outros problemas sérios, incluindo o “provincianismo metodológico” e a “incoerência inclusiva”. Estas limitações ainda não receberam muita atenção, e portanto demandam uma identificação maior e mais clara, e uma parte substancial deste artigo foi dedicada a elas, especialmente ao provincianismo metodológico. Para lidar com cada um destes problemas, a alternativa da imparcialidade aberta tem algum mérito, que não é compartilhado pela imparcialidade fechada com sua formulação provinciana. O espectador imparcial realmente tem algo a nos dizer — hoje ainda mais do que no mundo da época de Smith.

Amartya Sen
Trinity College / Cambridge

Notas

* Este ensaio deriva das minhas Conferências Weston (“Democracy and Social Justice”) no Curso de Ética da Universidade de Stanford, ministradas em 15 e 16 de janeiro de 2001. Tirei grande proveito de conversas com Akeel Bilgrani e Tomas Scanlon, e também dos comentários de Kenneth Arrow, G. A. Cohen, John Deigh, Nick Denver, Barbara Fried, Isaac Levi, Mozaffar Qizilbash, Emma Rothschild, Debra Satz, Patrick Suppes, Kotaro Suzumura e Bernard Williams. Este ensaio foi publicado originalmente em *The Journal of Philosophy*, v. XCIX, n. 9, setembro de 2002, pp. 445-69. Tradução para o português de Renata Cantanhede e revisão técnica de Noéli Correia de Melo Sobrinho (N. do E.).

1. John Rawls, *A theory of justice* (Cambridge: Harvard, 1971) – doravante TJ; e *Political liberalism* (New York: Columbia, 1993) – doravante PL.

2. *Theory of moral sentiments* (1759; edição revista, 1790; reedição, Nova York: Oxford, 1976), doravante TMS.

3. Ver TMS, livro III. Conforme será discutido, o procedimento smithiano difere substancialmente de outro, que é sugerido com frequência como uma “correção” ao sistema de Rawls e que invoca um gigantesco exercício contratual, envolvendo todas as pessoas do mundo, por vezes considerado a versão “cosmopolita” ou

“global” da justiça como equidade; sobre isto, ver Thomas W. Pogge, *Realizing Rawls* (Ithaca: Cornell, 1989).

4. A referência aqui é apenas aos princípios de justiça que os governantes talibãs invocavam, e não ao que efetivamente praticavam.

5. Ver, por exemplo, Charles R. Beitz, *Political theory and international relations* (Princeton: University Press, 1979); e também Pogge; e Brian Barry, *Theories of Justice*, Volume 1 (Berkeley: California UP, 1989).

6. *The law of peoples* (Cambridge: Harvard, 1999).

7. Tentei identificar estas questões em “Global justice: beyond international equity”, in Inga Kaul, I. Grunberg e M.A. Stern, eds, *Global public goods: international cooperation in the 21st century* (New York: Oxford, 1999), p. 116-25, e também em “Justice across borders”, in *Global justice and transnational politics*, Pablo de Greiff e Ciaran Cronin, eds. (Cambridge: MIT, 2002), p. 37-51, originalmente apresentada como uma palestra para as Celebrações do Centenário da De Paul University, em Chicago, em setembro de 1998.

8. TMS III.1.2: a versão estendida aparece na sexta edição. Com relação às questões de ênfase, ver a discussão em D.D. Raphael, “The impartial spectator”, in Andrew S. Skinner and Thomas Wilson, eds, *Essays on Adam Smith* (New York: Oxford, 1975), pp. 88-90. Sobre a centralidade destas questões para as perspectivas iluministas, especialmente os trabalhos de Smith e Condorcet, ver Emma Rothschild, *Economic sentiments: Smith, Condorcet and the Enlightenment* (Cambridge: Harvard, 2001).

9. Sobre a importância do papel de Condorcet na teoria da escolha social, ver Kenneth Arrow, *Individual values and social choice* (New York: Wiley, 1951: extended edition, 1963). Comento a contribuição de Condorcet e sua influência sobre a moderna teoria da escolha social (iniciada por Arrow) em minha conferência do Nobel: “The possibility of social choice”, *American Economic Review*, XCIX (June 1999): 349-78.

10. Ver Raphael and Mactie, “Introduction”, in Smith, TMS (reedição, 1976), p. 31. É irrelevante, acredito, que Kant tenha escolhido referir-se ao orgulhoso escocês como “o inglês Smith”.

11. Dado a autoridade de Rawls na história do pensamento e sua extraordinária generosidade em apresentar as visões de outros, não é característico que ele preste tão pouca atenção aos escritos de Smith, especialmente TMS. Em seu abrangente *Lectures in the history of moral philosophy* (Barbara Herman, ed. [Cambridge: Harvard, 2000]), Smith é mencionado cinco vezes, mas essas referências de passagem são restritas a Smith ser: 1. protestante, 2. amigo de Hume, 3. habilidoso no uso das palavras, 4. um economista bem sucedido e 5. o autor de *A riqueza das nações*, publicado no mesmo ano (1776) em que morreu Hume. Em geral, é interessante perceber quão pouca atenção o Professor de Filosofia Moral de Glasgow, tão influente no pensamento econômico e filosófico de sua época (incluindo Kant), recebe dos filósofos morais contemporâneos.

12. Já argumentei em outro artigo – “Consequential evaluation and practical reason”, *Journal of Philosophy*, XCVII, 9 (Setembro 2000): 477-502 – que há

razões para prestar mais atenção à idéia kantiana de “obrigações imperfeitas” (relativamente negligenciadas na filosofia moral e política contemporânea), que envolve argumentação mais ampla, com algumas semelhanças com o espectador imparcial de Smith, em vez de perceber a perspectiva kantiana como sendo principalmente restrita ao contexto das “obrigações imperfeitas” ou às construções contratualistas.

13. Devo aproveitar esta oportunidade de registrar minha profunda dívida para com Rawls, já que minha compreensão de filosofia moral e política (e também da economia do *welfare*) foi profundamente influenciada pelo que aprendi com ele, como é reconhecido em meus trabalhos *Collective choice and social welfare* (São Francisco: Holden-Day, 1970; reedição Amsterdam: North-Holland, 1979); *On economic inequality* (New York: Oxford, 1973; edição ampliada, 1997); *On ethics and economics* (New York: Blackwell, 1987); *Inequality re-examined* (Cambridge: Harvard, 1992).

14. Este, de fato, é um momento especialmente bom para reexaminar o alcance extraordinário do raciocínio rawlsiano, já que tivemos a sorte de poder contar, nos últimos três anos, com um verdadeiro festival de contribuições recentes de Rawls, que consolidaram e ampliaram seus escritos anteriores. Ver Rawls, *Collected papers*. Samuel Freeman, ed. (Cambridge: Harvard, 1999); *The law of peoples* (1999); *Lectures on the history of moral philosophy* (2000); *A theory of justice* (Cambridge: Harvard, edição revista, 2000); *Justice as fairness: a restatement*, Erin Kelly, ed. (Cambridge: Harvard, 2001).

15. Rawls, “Reply to Alexander and Musgrave”, in *Collected papers*, pp. 232-53, aqui p. 249; ver também Tony Laden, “Games, Fairness and Rawls’ *A theory of justice*”, *Philosophy and public affairs*, XX (1991): 189-222.

16. Este é um dos principais temas explorados em minhas Conferências Wessons na Universidade de Stanford, “Democracy and Social Justice” (janeiro de 2001).

17. TJ: 516-17; mais extensamente, ver TJ: 513-20, e PL: 110-16.

18. *What we owe to each other* (Cambridge: Harvard, 1998): ver também seu “Contractualism and utilitarianism”, in Sen and Bernard Williams, eds. *Utilitarianism and beyond* (New York: Cambridge, 1982), pp. 103-28.

19. Como Rawls coloca, “dados os inúmeros obstáculos ao acordo sobre julgamento político, mesmo entre pessoas sensatas, não devemos chegar a acordos todo o tempo, talvez nem mesmo na maior parte das vezes” (PL: 118).

20. Discuti a relevância de incompletudes e ordenações parciais em *Collective choice and Social Welfare: On economics inequality*. “Internal consistency of choice”, *Econometrica*, LXI (1993): 495-521; “Maximization and the act of choice”, *Econometrica*, LXV (1997): 745-75; “Consequential evaluation and practical reason”. Para uma abordagem diferente mas relacionada da incompletude, ver Isaac Levi, *Hard choices* (New York: Cambridge, 1986), e *The covenant of reason: Rationality and the commitments of thought* (New York: Cambridge, 1997).

21. De fato, mesmo quando uma incompletude não é apenas temporária (solucionável com base em futuros exames e discussões), mas na verdade alega ser “assertiva” (expressando a visão de que as alternativas *não podem* ser ordenadas ou classificadas com base numa harmonia de princípios não rejeitáveis), isso

pode ser também uma alegação afirmativa (não uma expressão de derrota). Estas questões são examinadas mais detalhadamente em “Justice and assertive incompleteness”, a segunda Conferência Rosenthal na Northwestern University Law School (1998), e “Incompleteness and reasoned choice”, ensaio mimeografado escrito para um livro em homenagem a Isaac Levi (2002).

22. *An enquiry concerning the principles of morals* (1777; reedição, La Salle, IL: Open Court, 1966).

23. Em outro artigo, tentei discutir o papel das interações interculturais na história das culturas (incluindo a emergência da “civilização ocidental” e da “ciência ocidental”): “Civilized imprisonments”, in *The New Republic* (June 10, 2002): 28-33.

24. Smith observou que “os efeitos do costume e da moda... sobre os sentimentos morais da humanidade” freqüentemente refletem a variabilidade das circunstâncias que demandam prioridades diferentes, de modo que não podemos, em geral, “reclamar que os sentimentos morais do homem estejam grosseiramente pervertidos” (p. 209). Mas também observou que, por vezes, valores locais apresentam grande necessidade de um exame mais aberto.

25. O papel crítico de referência e exame comparativos suplementa a inclusividade ética de uma abordagem não provinciana; sobre isso, ver Martha Nussbaum with Respondents, *For love of country* (Boston: Beacon, 1996).

26. Smith, *Lectures on jurisprudence*, R.L. Meek, D.D. Raphael and P. G. Stein, eds. (New York: Oxford, 1978; reedição Indianapolis: Liberty, 1982), p. 104.

27. Ver meu artigo “The many faces of gender inequality”, *The New Republic* (September 17, 2001): 35-40; versão longa, *Frontline* (November 2001): 4-14.

28. Sobre isto, ver Derek Parfit, *Reasons and persons* (New York: Oxford, 1984).

29. Este assunto foi discutido em meu artigo “Normative evaluation and legal analogues”, apresentado numa conferência sobre “Normas e a lei”, na School of Law of Washington University in St. Louis (Março 2001).

30. “On the original contract”, republicado em Hume, *Selected essays*, Stephen Copley and Andrew Edgar, eds. (New York: Oxford, 1996), pp. 274-91.

31. “Justice as fairness: political not metaphysical”, in *Collected papers*, p. 401.

32. Como Rawls afirma em outra obra (PL: 23): “A justiça como equidade reformula a doutrina do contrato social... os termos justos da cooperação social são concebidos conforme acordo feito por aqueles nele engajados, ou seja, por cidadãos livres e iguais que nasceram na sociedade na qual vivem.”

33. “Reply to Alexander and Musgrave”, in *Collected papers*, p. 249.

34. Antecipando uma possível linha de resposta, devo enfatizar que este problema não é absolutamente semelhante à dificuldade de representar membros da geração futura (vistos como grupo fixo). Há aqui certamente também um problema (por exemplo, o quanto pode ser admitido sobre o raciocínio da futura geração, já que ela ainda não existe), contudo, esta é uma questão diferente. Existe uma distinção entre (i) o problema do que pode ser suposto sobre o acordo das futuras gerações a serem representadas (vistas como grupo fixo) e (ii) a impossibilidade de ter um grupo fixo a ser representado na escolha da estrutura básica da sociedade, quando o conjunto de pessoas reais deve variar dependendo da estrutura escolhida.

35. É importante evitar um engano, que já encontrei na tentativa de apresentar este artigo, que assume a forma do argumento de que populações diferentes não podem ser importantes para a SO de Rawls, já que cada indivíduo é exatamente igual a qualquer outro sob o “véu da ignorância”. O ponto a observar é que, embora o “véu de ignorância” torne *indivíduos diferentes dentro de um grupo* ignorantes de seus respectivos interesses e valores (tornando todos iguais no exercício deliberativo do *como se* para um dado grupo), ele não tem, por si mesmo, a implicação de fazer *grupos diferentes de indivíduos* terem exatamente a mesma configuração de interesses e o mesmo conjunto de valores. De modo mais geral, para tornar o exercício da imparcialidade fechada totalmente independente do tamanho e da composição do grupo focal, o alcance substantivo desse exercício tem de ser rigorosamente empobrecido.

36. A complexidade seria ainda maior, se fosse necessário que esses julgamentos assumissem a forma de organizações *completas*, mas, como já foi discutido, isto não é necessário para uma estrutura pública de pensamento útil, nem para a tomada de decisões públicas baseadas na “maximalidade” (sobre isto, ver meu artigo “Maximization and the act of choice”, *Econometrica*, LXV (1997): 745-75).

37. Ver, por exemplo, Beitz; Pogge; e Pogge, ed., *Global justice* (Malden, MA: Blackwell, 2001).

38. “The law of peoples”, in Stephen Shute and Susan Hurley, eds., *On human rights* (New York: Basic, 1993), pp. 41-82, e *The law of peoples*.

39. Isto não elimina, é claro, a assimetria entre grupos diferentes de indivíduos afetados, já que diferentes Estados são contemplados com recursos e oportunidades diferentes, e deveria haver um contraste claro entre dar conta da população mundial através de uma seqüência de imparcialidades priorizadas e fazê-lo através de um exercício abrangente de imparcialidade (como na versão “cosmopolita” da SO rawlsiana).

40. Sobre isto, ver meu artigo “Consequential reasoning and practical reason”.

41. É interessante notar que a prioridade de uma partição específica da população global tenha sido proposta em discussões políticas isoladas, dando a posição mais vantagem, respectivamente, a várias categorizações individuais *diferentes*. A categorização subjacente ao chamado “choque de civilizações” é um exemplo de uma partição rival (ver Samuel P. Huntington, *The clash of civilizations and the remaking of the world order* [New York: Simon and Schuster, 1996]), já que categorias baseadas em nação ou Estado não coincidem com outras de cultura ou civilização. A simples coexistência dessas reivindicações rivais ilustra por que nenhuma dessas supostamente fundamentais putativas pode suplantar com facilidade a relevância rival de outras.

42. Uma questão relacionada é a da tirania que é imposta através do privilégio de uma suposta identidade “cultural” ou “racial” sobre outras identidades ou sobre questões não baseadas em identidades: sobre isto, ver K. Anthony Appiah and Amy Gutman, *Color consciousness: the political morality of Race* (Princeton: University Press, 1996); e Susan Moller Okin, with Respondents, *Is multiculturalism bad for women?* (Princeton: University Press, 1999). Também discuto esta questão nos

trabalhos *Reason before identity* (New York: Oxford, 1998) e “Other People”, *Annual British Academy Lecture 2000*; versão curta publicada em *The New Republic* (December 18, 2000): 23-30.

43. Existe uma questão relacionada, que não é central para a presente discussão mas que pode ser importante para vermos a forma e o alcance de argumentos normativos baseados em identidade. Quando usada na forma de um raciocínio baseado em identidade que inclui reciprocidade ou relações mútuas, considerações podem ser atribuídas a outros precisamente com base no argumento de que são “colegas” em alguma categoria relevante – estreita ou ampla. Essa linha de raciocínio pode, no entanto, ser distinguida de argumentos que não utilizam o critério de *participação compartilhada* do sujeito e do objeto, mas mesmo assim podem invocar normas éticas (de, digamos, “humanidade”), as quais pode-se esperar que venham a guiar o comportamento de qualquer ser humano. A identidade do protagonista pode ser importante mesmo quando nenhuma importância especial é dada ao compartilhamento dessa identidade por outros. Investiguei essa distinção em “Other People” e a discuti mais a fundo em minhas palestras sobre “The future of identity”, no Pardee Center da Universidade de Boston (2001-2002).

44. De forma semelhante, ativistas dedicados trabalhando para organizações não governamentais mundiais (como a Oxfam, Anistia Internacional, Médicos sem Fronteiras, Human Rights Watch e outras) se concentram explicitamente em afiliações e associações que atravessam fronteiras nacionais.

45. Argumentos em defesa desta perspectiva foram apresentados em meu artigo “Consequential evaluation and practical reason”.

46. Ver Arrow, Sen, and Kotaro Suzumura, eds., *Social Choice Re-examined* (Amsterdam: Elsevier, 1997).