

A artificialização da ética: Kant em meio a artefatos¹

Autor: Jean-Pierre Dupuy²

Tradução e notas: William de Siqueira Piauú; Alexandra Andrade Santana; Merielle do Espírito Santo Brandão Lauro Iane de Moraes; Edson Peixoto Andrade; Edilamara Peixoto de Andrade; Marcos Sávio Aguiar; José Lino da Cruz Junior; Salomão dos Santos Santana; Nelson Lopes Rodrigues; Ruan Gabriel Azevedo Silva.

¹ NT Traduzido a partir da obra DUPUY, Jean-Pierre. *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après 11 septembre* [Segunda parte: a artificialização da ética, capítulo II]. Paris: Bayard, 2002. *E-book* (não paginado). Ofereceríamos a seguinte divisão do texto: §§1-2 brevíssimo resumo da concepção rawlsiana de justiça a partir dos princípios da justiça; §§3- 6 trata do método; §§ 7-8 da forma dos princípios; §9 reconsideração do todo até o momento ou espécie de conclusão quanto à exposição da teoria de Rawls; §10 começa a explorar os problemas da argumentação de Rawls, o surgimento do problema a partir das imperfeições de pessoas de carne e osso, suas paixões destrutivas tais como a inveja ou o ressentimento; §11 surge a associação da inveja com o mal, o que no §13 se tornará “problema do mal”; §§ 12-14 críticas conclusivas.

² NT Jean-Pierre Dupuy (1941-) é um engenheiro e filósofo francês frequentemente reconhecido como politécnico, tanto pelo âmbito múltiplo de sua formação quanto por ter como selo da vida intelectual a *École Polytechnique* (Palaiseau-Paris), a qual frequentou formando-se em 1965; lecionando posteriormente filosofia política, social e ética da ciência e da tecnologia até 2006. Ainda na mesma instituição o intelectual francês fundou em 1982 o centro de ciências cognitivas e epistemologia, mundialmente conhecido como CREA. Tornando-se um centro de pesquisa mista em 1987, envolvendo modelagem nas ciências humanas (modelos de auto-organização de sistemas complexos) e filosofia da ciência com foco em epistemologia da cognição. A segunda instituição de ensino fundamental no currículo politécnico-filosófico de Dupuy é a *École des Mines (Mines Paris Tech - escola de engenharia francesa)* que possui destaque em pesquisa e parcerias internacionais como o Instituto de Tecnologia de Massachusetts (MIT), fundamental no currículo acadêmico do engenheiro e filósofo francês. No Instituto de Tecnologia da Califórnia, ele atua como professor de francês e pesquisador do Centro de Estudos da Linguagem e Informação (CSLI) da Universidade de Stanford. Dentre os acontecimentos fundamentais para a organização do seu pensamento filosófico, em 1981 o Colóquio de Cerisy marca o encontro entre ele e René Girard, do qual se torna discípulo. “É assim que em setembro desse mesmo ano de 1981, Dupuy convida os mesmos interventores, assim como os pesquisadores americanos, para um colóquio que acontece na Califórnia sobre o tema “*Disorder and order*”. Esse encontro terá um impacto importante sobre a comunidade stanfordiana. Em 1983, [René] Girard acabava justamente de ser nomeado em Stanford [...] e Dupuy se verá convidado [um ano após], 1984, para lecionar [também] em Stanford, lugar que ocupa até hoje.” [DOSSE, François. *O Império do sentido: A humanização das Ciências Humanas*. Tradução de Ilka Stern Cohen. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2018]. Jean-Pierre Dupuy é autor de mais de quarenta livros sobre temas contemporâneos, dentre eles, a obra *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après 11 septembre* (2002) onde seu interesse por filosofia política e desdobramentos de temas como o bem e o mal, justiça, homem, máquina, contrato social, sociedade, violência, economização, entre outros, interseccionam-se. Nele, o discípulo de René Girard perfaz uma análise da questão do bem e do mal nas sociedades ocidentais a partir de uma anatomia do atentado de 11 de setembro de 2001. Segundo Dupuy, o tema esquecido pelo pensamento social e político, a dialética do bem e do mal, é questão fulcral e de grande e catastrófico retorno a partir dos ataques em solo americano. Acontecimento este que infere outras perspectivas no mecanismo econômico e social. As questões levantadas estão centradas em: que humanidade estamos pensando em um mundo onde o mal não tem mais lugar? E, estamos condenados a viver em “sociedades-máquina” com homens-máquina? De “Rousseau e Dostoiévski em Manhattan” a “mecanização da mente”, Dupuy percorre nesta obra uma análise sobre a filosofia ocidental e suas velhas roupagens a partir de suas próprias perspectivas, logo, contemporâneas e assertivas.

[§1] Gastei muito tempo e energia trazendo para a França o pensamento do filósofo americano John Rawls³, que muitos consideram o Kant do século XX⁴; publicando primeiramente a versão francesa de seu livro principal, *A Theory of Justice (Uma teoria da justiça)*, publicado nos Estados Unidos [da América] em 1971⁵. Também acredito que contribuí para o surgimento dos estudos rawlseanos na França a partir do meu próprio trabalho. É certo que nunca escrevi nada sobre Rawls que não fosse crítico, mas mesmo quando descobri e observei o que considerava serem as deficiências do pensamento do filósofo de Harvard⁶, mostrei para com ele o mesmo respeito que para com a maioria dos filósofos do nosso tempo⁷. Receio que após [o advento de] 11 de setembro [de 2001] meu julgamento tenha mudado completamente (*du tout au tout*); hoje lamento ter feito tanto pela difusão desta obra. Ela diz respeito a um mundo possível, que seria povoado por zumbis razoáveis (*zombies raisonnables*), completamente estranhos à tragédia da condição humana, todavia esse mundo não é o nosso, ai de mim talvez [possa ser]. O irenismo (*irénisme*)⁸ ingênuo pomposo, acadêmico e de qualquer modo ridículo dos desenvolvimentos da “teoria

³ NT John Rawls (1921-2002), foi professor de filosofia moral e política na Universidade de Harvard entre os anos de 1962 a 1991. É considerado um dos mais influentes filósofos políticos estadunidenses em virtude da repercussão da publicação de *A Theory of Justice*, (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971, ed. rev. 1999). [Trad. bras. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997]. Nessa obra Rawls retoma a teoria contratualista dos filósofos políticos do século XVIII enquanto um procedimento de deliberação e apresenta a “justiça como equidade” como uma alternativa ao utilitarismo então dominante na filosofia moral anglo-saxônica. Sob o peso das apreciações e críticas, Rawls publica *Political Liberalism* (Nova York: Columbia University Press, 1993) [Trad. bras. *O liberalismo político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011], reunindo vários de seus ensaios e conferências publicadas desde 1978 com o objetivo de esclarecer e corrigir alguns aspectos de *Uma teoria da justiça*. Com *The Law of People* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999). [Trad. bras. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001], Rawls expande sua teoria da justiça do plano local para o plano global, cujo principal desafio era encontrar uma maneira de aplicar uma teoria declaradamente liberal tanto para povos liberais quanto não-liberais e assim alcançar uma paz duradoura. Em virtude de uma doença Rawls contou com a ajuda de Erin Kelly para publicar em 2002 sua última obra *Justice as fairness: a restatement* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002) [Trad. bras. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003]. Nela Rawls sistematiza numa “formulação única” as ideias revisadas e dispersas pelos artigos publicados desde 1974, mantendo os mesmos objetivos de *O liberalismo político*. Outras obras publicadas foram: *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999); *Lectures On The History Of Moral Philosophy*, ed. Barbara Herman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000) [Trad. bras. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005]; *Lectures on the History of Political Philosophy* ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007) [Trad. bras. *Conferências sobre a história da filosofia política*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012]; *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, ed. Thomas Nagel (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009).

⁴ NT Comparação em decorrência da forte influência da filosofia moral e política de Immanuel Kant (1724-1804) na teoria de John Rawls.

⁵ NA A tradução em francês foi um verdadeiro *tour de force*. Devemos isso ao talento de Catherine Audard e foi publicado em Seuil em 1987, dezesseis anos, portanto, depois do original!

⁶ NT Referência a John Rawls.

⁷ NA Nem todos eles, no entanto. Pouco antes de sua morte, em junho de 1984, em uma conversa particular, Michel Foucault ficou surpreso com a notoriedade de uma obra em que ele via sobretudo uma “impostura intelectual”. Na época, a palavra me chocou profundamente. Voltou à minha mente depois de 11 de setembro, e eu tive que dar algum crédito.

⁸ NT pacifista de religiões, por extensão consiliador.

da justiça”⁹ me parecem hoje uma falha contra o espírito. Não ver o mal pelo que ele é, é se tornar seu cúmplice.

[§2] A concepção rawlseana de justiça é sem dúvida a ilustração mais marcante disso que chamei mais acima¹⁰ de “a universalização da preocupação pelas vítimas”. Em tal concepção de justiça – a que Rawls chama de “justiça como equidade”¹¹ – a prioridade das prioridades é a sorte dos mais desfavorecidos (*défavorisés*¹²); é sua liberdade e bem-estar que devem se tornar o maior possível, mesmo que isso signifique desistir de melhorar a situação das bem mais numerosas classes médias, [e] mesmo que isso signifique aceitar [certas] desigualdades. Os princípios que expressam a justiça como equidade podem ser postos da seguinte forma resumida: toda desigualdade que não esteja a serviço dos mais desafortunados (*des plus mal lotis*¹³) é injusta, e isso em três domínios absolutamente hierárquizados; que são as liberdades e direitos fundamentais, inicialmente; as chances e as oportunidades, em seguida; [e] o acesso aos recursos e riquezas [tanto] econômicos [quanto] sociais, finalmente¹⁴. Os mais desafortunados (*les plus mal lotis*), portanto aqueles que têm mais chance de serem vítimas da sociedade, são “sagrados”¹⁵.

⁹ NT Aspas do tradutor.

¹⁰ NT Aspas do tradutor. A primeira ocorrência da expressão foi na Primeira Parte, “*Rousseau et Dostoïevski à Manhattan*”, Capítulo III “*Anatomie du 11 septembre 2001*”, no seguinte trecho “*Que le terrorisme islamique soit le reflet monstrueux de l’Occident chrétien qu’il abhorre est manifeste dans sa rhétorique victimaire. L’universalisation du souci pour les victimes révèle de la façon la plus éclatante que la civilisation est devenue une à l’échelle de la planète tout entière. Partout, c’est au nom des victimes de son camp, réelles ou prétendues, que l’on persécute, tue, massacre ou mutile. C’est, en bonne ‘logique’, au nom des victimes d’Hiroshima que les kamikazes islamiques ont frappé l’Amérique.*” (DUPUY, 2002, não paginado, grifo do tradutor).

¹¹ NT John Rawls denomina sua teoria da justiça com a expressão “*justice as fairness*” (justiça como equidade). Em um artigo publicado em 1958, John Rawls defendeu que apesar de parecerem termos sinônimos a equidade (*fairness*) constitui parte fundamental de uma concepção de justiça (*justice*). [Ver RAWLS, John. “Justice as Fairness”. *The Philosophical Review*, Vol. 67, No. 2 (Apr., 1958), pp. 164-194].

¹² NT Segundo Rawls a sociedade deve ser entendida como “sistema equitativo de cooperação” e como tal inclui “a ideia de reciprocidade ou mutualidade: todo aquele que cumprir sua parte, de acordo com o que as regras reconhecidas o exigem, deve-se beneficiar da cooperação conforme um critério público e consensual especificado”. (RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 8). Desta forma, todos os membros da sociedade são favorecidos por fazerem parte da cooperação, apesar de uns ganharem mais (mais favorecidos) e outros menos (menos favorecidos), não cabendo falar de desfavorecimento em termos da distribuição da riqueza social. O mesmo não pode ser dito quanto à distribuição dos talentos naturais e das “contingências e [...] consequências imprevisíveis” (*Ibidem*, p. 75) que são influenciados pela sorte. Como Dupuy utiliza “*bien/mal lotis*” num sentido de favorecidos ou desfavorecidos pela sorte, como numa loteria, decidimos traduzir “*bien lotis*” por “afortunados” e “*mal lotis*” por “desafortunados” para preservar o sentido de sorte e mantivemos “desfavorecidos” quando em francês for empregado “*défavorisés*”.

¹³ NT Ver nota anterior.

¹⁴ NT Os dois princípios da justiça são compostos de três partes que devem ser plenamente satisfeitos antes que o seguinte possa ser aplicado, o que John Rawls chamou de “ordem serial ou lexical”. (RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 46). O primeiro princípio possui uma parte e o segundo princípio, duas partes, sendo sua formulação final: “(a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e (b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro,

[§3] Vale a pena lembrar brevemente o método a partir do qual Rawls pretende demonstrar que essa concepção de justiça é a solução para o problema da justiça em uma sociedade “bem-ordenada”¹⁶, digamos, para recuperar sua [própria] expressão, uma sociedade democrática liberal¹⁷.

[§4] Imagine que os membros de uma sociedade estejam debatendo os princípios da justiça os quais devem satisfazer a estrutura fundamental da ordem social. Se, como é o caso em todas as instâncias deliberativas de uma sociedade democrática, cada um se apresenta com seus condicionamentos do ser social e histórico, movidos por interesses de classe ou status, e pronto para utilizar de astúcia ou de força para se colocar na melhor posição possível na negociação¹⁸ coletiva, é evidente que o acordo unânime é impossível. Mas, diz Rawls em bom kantiano, os seres assim motivados e submetidos à heteronomia de suas determinações específicas não agem tanto como indivíduos livres e racionais, mas como criaturas pertencentes a uma ordem inferior. Sua deliberação não tem, pois, qualquer valor ético, estando submetida à contingência de fatos naturais e sociais.

[§5] Ora, a solução imaginada por Rawls para fazer do contrato social¹⁹ um ato coletivo *equitativo*²⁰ é muito pouco kantiana. Não se trata de subtrair o domínio ético da

devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio de diferença)”. (RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 60).

¹⁵ NT Aspas do autor, certamente porque o adjetivo “sagrado” está sendo usado de forma figurada, sendo uma interpretação de Jean-Pierre Dupuy da forma como John Rawls trata os “menos favorecidos” em sua teoria da justiça.

¹⁶ NT Aspas do autor. John Rawls utiliza a expressão “bem-ordenada” para designar a sociedade “efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça” (RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 5).

¹⁷ NT John Rawls utiliza a expressão “sociedade democrática liberal” nos textos em que trata da expansão de sua teoria da justiça para o plano global, com o objetivo de distinguir as sociedades liberais das não liberais. [Ver RAWLS, John. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001]. Nas outras obras do autor o termo “liberal” está implícito nas ocorrências do termo “sociedade democrática”, uma vez que a “justiça como equidade é uma forma de liberalismo político”. (RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 56).

¹⁸ NT “Negociação” aqui se refere à situação hipotética pensada a partir dos modelos contratualistas. Ver também a nota seguinte.

¹⁹ NT O contrato social é uma abstração que surgiu no pensamento político do Século XVIII com pensadores como Hugo Grotius (1583-1645), Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). De forma geral, os contratualistas defendem a ideia de que as pessoas no estado de natureza celebrariam um acordo em que transfeririam parte de seus direitos naturais e liberdade para o Estado na figura do Soberano, constituindo assim a Sociedade Civil. John Rawls reintroduz a teoria contratualista na filosofia política contemporânea generalizando e elevando o experimento mental a uma maior abstração. A “posição original” é o equivalente rawlseano ao estado de natureza dos contratualistas modernos. [Ver RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 12 *et seq.*].

²⁰ NT O contrato social rawlseano, modulado na posição original, se caracteriza como um procedimento de representação que, a partir do véu de ignorância, cria as condições equitativas para um acordo (ato) equitativo. A justiça como equidade seria um exemplo da “justiça procedimental pura [que] se verifica quando não há critério independente para o resultado correto: em vez disso, existe um procedimento correto ou justo de modo

ordem da finalidade e dos interesses pelas coisas deste mundo, como acontece com o autor da *Crítica da razão prática*²¹. Os membros da sociedade deliberarão em condições equitativas, supõe Rawls, se eles estiverem desprovidos das informações que os levariam a influenciar os debates em um sentido favorável aos seus interesses particulares. Ele imagina, pois, uma situação inicial hipotética, a posição original, na qual cada um ignora tanto seu lugar na sociedade, seu *status* social e sua afiliação (*son appartenance*) de classe, quanto suas capacidades intelectuais e físicas, bem como suas inclinações de toda sorte e suas características psicológicas. Colocados sob esse véu de ignorância²², os membros da sociedade julgam como pessoas livres e racionais, em situação de igualdade. Mas suas motivações permanecem puramente interessadas. Rawls constrói precisamente seus membros da sociedade sob o véu de ignorância como artefatos (*des artefacts*) – essa é a expressão (“*artificial persons*”²³) que ele utiliza em seus textos mais recentes. Esses artefatos ignoram uma boa parte disso que sabem suas contrapartes em carne e osso. Eles são dotados de interesses e preferências que eles ignoram, mas eles sabem ao menos que enquanto artefatos, eles nem são invejosos nem benevolentes: eles não contrapõem (*portent*) nenhum interesse, nem negativo nem positivo, aos interesses de outras pessoas²⁴. Imagina-se mal, com efeito, uma máquina se colocando pela imaginação no lugar de uma outra. Mas o que faz a

que o resultado será também correto ou justo, qualquer que seja ele, contanto que o procedimento tenha sido corretamente aplicado”. (RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 92). [Ver *Idem*. [§24] p. 146-153].

²¹ NT O autor da *Crítica da razão prática* (1788) foi Immanuel Kant (1724-1804). Nessa obra, o autor dando continuidade às suas investigações sobre filosofia da moral iniciadas com a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1784), busca apresentar um princípio moral que fosse ao mesmo tempo universal e objetivo. Para isso Kant defende que a ética deve ter um fim em si mesmo e o motor da ação humana ética é a vontade livre autodeterminada. Desta forma Kant se afasta da filosofia dos sentimentos morais, bem como do utilitarismo que lhe sucede para os quais a ação humana ética é um meio para alcançar um bem, como a felicidade. Neste parágrafo, Dupuy coloca em cheque o kantismo de Rawls. [Ver HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Martins Fontes, 2005, p. 183-229].

²² NT O “véu de ignorância” é uma imagem que sintetiza as restrições impostas pelo modelo contratualista rawlseano às informações que as partes têm acesso na posição original. “Na posição original, não se permite que as partes conheçam as posições sociais ou as doutrinas abrangentes específicas das pessoas que elas representam. As partes também ignoram a raça e grupo étnico, sexo, ou outros dons naturais como a força e a inteligência das pessoas. Expressamos figurativamente esses limites de informação dizendo que as partes se encontram por trás de um véu de ignorância”. (RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 21-2). A adoção dessas restrições tem por objetivo impedir que as partes tivessem condições de negociar, no sentido usual, e dessa forma é possível garantir que o acordo seja equitativo, bem como que seja possível alcançar o consenso entre as partes em favor dos dois princípios da justiça. [Ver RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, [§25] p. 120-5.].

²³ NT “Pessoas artificiais”, o próprio autor coloca em inglês. Em *O liberalismo político*, Rawls apresenta as partes do contrato social como pessoas artificiais: “Em sua mera condição de autonomia racional, as partes são apenas *pessoas artificiais* que supomos ocupar a posição original enquanto dispositivo de representação. [...] Aqui, ‘artificial’ é entendido no antigo sentido de caracterizar algo como um artifício da razão, pois assim é a posição original”. (RAWLS, John. *O liberalismo político*. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 200, grifos nossos).

²⁴ NT Sobre a descrição das partes na posição original, ver RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, [§25] p. 153-161.

humanidade do homem, para sua bem-aventurança (*bonheur*) (a comunhão na alegria, a compaixão) e para a sua desgraça (*malheur*) (a inveja, o ciúme, o ressentimento), não é exatamente essa faculdade especular (*faculté spéculaire*)²⁵ que consiste em ver o mundo, incluindo a si mesmo, através dos olhos dos outros?

[§6] Tendo em vista que cada membro da sociedade se encontra exatamente na mesma posição em relação aos outros que cada um deles em relação a ele, o acordo sobre os princípios de justiça, que devem governar as estruturas básicas da sociedade²⁶, não podem ser senão unânime. A unanimidade é, pois, aqui uma necessidade lógica, que decorre das condições da posição original. Privados do conhecimento daquilo que poderia direcioná-los uns contra os outros, seus interesses, sua concepção de uma vida boa etc., as “pessoas artificiais” se determinam como um só homem. A tarefa à qual Rawls se aferra (*s’astreint tout*) ao longo de sua obra é a de mostrar que, nessas condições, o acordo desses artefatos se fará sobre os princípios hierárquizados de justiça que já enunciei acima²⁷.

[§7] Nos interessemos pela forma desses princípios. Em cada um dos domínios onde se exerce a justiça (ainda uma vez, as liberdades fundamentais, inicialmente; as chances e as oportunidades, em seguida; [e] acesso a recursos econômicos e sociais e riqueza, finalmente)²⁸, se trata de fazer de modo que a parte menor seja a maior possível. Para o que diz respeito às duas primeiras dimensões [da liberdade e da oportunidade], não vemos em que

²⁵ NT A “especularidade” ou “ser humano especular” é uma teoria fundante do homem a partir do filósofo francês René Girard (1923-2015) considerado o “Darwin das ciências humanas”; de quem Jean-Pierre Dupuy é crítico, comentador e discípulo. Entende-se por “faculdade especular” um caractere do homem quanto ser desejante e mimético. A teoria mimética de René Girard consiste no fato dos sujeitos possuírem uma simetria mimética comportamental antropológica/ontológica. Já o historiador e sociólogo francês François Dosse define a especularidade como “uma teoria antropológica do homem concebido como um ser de desejo, um ser especular cujo comportamento mimético é ao mesmo tempo matriz do vínculo social e fonte de conflitos.” [Ver, DOSSE, François. *O Império do sentido: A humanização das Ciências Humanas*. Tradução de Ilka Stern Cohen. São Paulo. Editora Unesp Digital, 2018.]. Movidos por desejos miméticos com essa particularidade especular, em Girard, os homens possuem sentimentos adversos como ódio e amor, ciúme e inveja que se associam por natureza indissociável. Assim, entre um sujeito e o outro, dá-se que por relação de *mimeses* surge o sujeito (modelo) e o mediador (discípulo). Essa relação é estabelecida pelo desejo de um objeto em comum e se perfaz pela instabilidade, havendo trocas de posição entre eles; porém se realiza necessariamente por isonomia. [Ver, VINOLO, Stéphane. *René Girard: do mimetismo à hominização*. Tradução de Rosane Pereira e Bruna Beffart. São Paulo: Realizações Editora, 2011]. Inicialmente Girard trata o desejo mimético classificado por ele como “desejo triangular” no livro *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (1961), desenvolvendo obras posteriores e mais estruturadas sobre o tema como a obra *Shakespeare: Teatro da Inveja* (1990). [Ver, GIRARD, René. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. Trad. Lília Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações Editora, 2009.] e [GIRARD, René. *Shakespeare: Teatro da Inveja*. Tradução de Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2010.]

²⁶ NT Segundo Rawls, “o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade, ou mais exatamente, a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social. Por instituições mais importantes quero dizer a constituição política e os principais acordos econômicos e sociais”. (RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 7-8).

²⁷ NT Cf. nota 15 acima.

²⁸ NT Cf. nota 15 acima.

uma desigualdade de partilha contribuiria de qualquer maneira que seja para a maximização da parte dos mais desafortunados (*plus mal loti*). A justiça rawlseana implica, pois, a igualdade. Mas não se segue o mesmo no que concerne à justiça propriamente econômica²⁹. É significativo que Rawls nomeie o critério de justiça próprio a esse domínio de “princípio de diferença”.

[§8] Se a justiça econômica se reduzisse à partilha de um bolo de tamanho fixo, o princípio da diferença levaria à partilha igual entre todos os membros da sociedade, como nos convenceríamos facilmente³⁰. Mas a metáfora de confeitaria, essa torta de creme de economistas vulgares, é enganosa; e se um bolo econômico existir é na verdade um bolo bastante curioso, desde que seu tamanho depende da maneira, pois, como ele é partilhado. Existem, com efeito, desigualdades naturais e sociais irreduzíveis, que se traduzem por diferenças de produtividade³¹. O objetivo, para Rawls, não é tanto o de querer a todo custo suprimi-las, mas sim as colocar a serviço de todos, e [assumindo] os mais desfavorecidos como prioridade. Devido a essas diferenças de produtividade, chega um momento em que uma política de transferência do mais produtivo para os outros desencoraja os primeiros de produzir, reduz, pois, o que é transferível, e termina por prejudicar (*nuire*) [até] os mais desfavorecidos, na busca por mais justiça se voltando contra si mesmos. É precisamente neste ponto de inflexão que o princípio da diferença exige que nos situemos. Este ponto se traduz, pois, em “desigualdades legítimas³²”. Rawls se encontra aqui preso em um fogo cruzado. À sua direita, se questiona o seu igualitarismo, acusando-o de conferir prioridade absoluta aos mais desfavorecidos. À [sua] esquerda, os críticos lhe reprovam por legitimar desigualdades. A esses últimos, em todo caso, Rawls pode responder o seguinte: uma situação mais igualitária traria contra ela a unanimidade dos membros da sociedade. Em comparação com a partilha exigida pelo princípio da diferença, [numa situação igualitária] os mais afortunados se encontrariam em uma posição pior, uma vez que mais lhe seria retirado (*prendrait*), mas seria o mesmo para os menos afortunados, desde que, por definição, é o princípio da diferença que

²⁹ NT Dupuy chama atenção para o fato de que apesar de Rawls almejar reconciliar as reivindicações de liberdade e de igualdade acaba cedendo às demandas de maior liberdade em detrimento da igualdade na esfera econômica.

³⁰ NA Trata-se de tornar a menor parte o maior possível. Se o compartilhamento for desigual, haverá uma parcela menor do tamanho menor que a parte igual. Portanto, o compartilhamento igual é mais justo.

³¹ NT Eis o engodo, a estranheza da metáfora da confeitaria que dará nas desigualdades legítimas!

³² NT Rawls não fala em “desigualdades legítimas”, mas em desigualdades sociais e econômicas “aceitáveis” (RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 173), ou “permissíveis” (RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 67), que seriam aquelas que ao satisfazerem as condições do segundo princípio da justiça resultaria numa condição melhor para todos em relação àquela advinda de uma condição de igualdade absoluta. [Ver: RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, [§11] p. 64-9]

maximiza sua sorte. Se pode, pois, dizer que o princípio da diferença seleciona a situação mais igualitária que seja compatível com um princípio de racionalidade mínima, o que significa que uma transformação social que melhora a sorte de uns sem tornar pior a de outros deve ser considerada vantajosa para a coletividade³³.

[§9]³⁴ A boa sociedade rawlseana é [por um lado] uma sociedade que todos concordam publicamente em reconhecer justa, e que lança tão longe quanto possível as condições de uma verdadeira equidade na igualdade de oportunidades. É por outro [lado] uma sociedade desigual, onde as desigualdades estão correlacionadas com as diferenças de aptidão, de talentos e de competências, que elas tornam, pois, visíveis. Não deve haver erro aqui. Se, em tal sociedade, os mais talentosos e os mais produtivos são favorecidos, não é de todo que se recompensa seus “méritos”, méritos que seriam constituídos pelos dons que receberam da natureza e que eles fizeram frutificar por seus esforços. Rawls não tem palavras suficientemente duras para fustigar a noção de que qualquer mérito se associaria à essas características. Não, se os mais dotados recebem mais, é unicamente para os incitá-los a desempenhar (*jouer*) seu papel em um esforço coletivo cuja finalidade ética é melhorar ao máximo a sorte dos mais desafortunados.

[§10] Parece neste ponto que Rawls sente que seu edifício está ameaçando desabar. Ele dedica, com efeito, desenvolvimentos importantes para se convencer, por falta de nos convencer, de que desigualdades “legítimas” não criarão, nas pessoas de carne e osso – [pessoas] que se escondem sob o invólucro de metal que reveste os autômatos³⁵ do véu de ignorância –, uma inveja (*envie*), um ressentimento que tornaria insuportável³⁶ essa sociedade todavia considerada justa.³⁷ A interrogação é meritória, mas entretanto extraordinária, [assim]

³³ NT O que Rawls argumento é que tomando como referência uma situação inicial hipotética de divisão igualitária de direitos e deveres, renda e riqueza, é possível conceber uma situação em que “certas desigualdades de riqueza e diferenças de autoridade colocam todos em melhores condições do que nessa posição inicial hipotética, então elas [as desigualdades] estão de acordo com a concepção geral”. (RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 67), logo seria preferível escolher a segunda situação desigual em detrimento da primeira situação igualitária. Cabe acrescentar que a vantagem coletiva advinda das desigualdades sociais e econômicas “aceitáveis” não é um resultado necessário, mas o resultado da inclusão de uma “idéia mais profunda de reciprocidade” implícita no princípio de diferença. [Ver RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 69-70; [§36] p.173-5].

³⁴ NT Para nós esse é o parágrafo fundamental de virada para a subjetividade com relação a como ver e se sentir nessa sociedade!

³⁵ NT Essa ideia de que as partes da posição original se comportariam como máquinas (autômatos) não parece estar presente nos textos rawlseanos. Cf. nota 24 acima.

³⁶ NT Sociedade na qual não se possa viver (*inivable*), daí termos traduzido por insuportável.

³⁷ NT. Eis o ponto fundamental da crítica de Dupuy e que será retomada pelo filósofo esloveno Slavoj Žižek (1949) em seu livro *Como ler Lacan* (Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 49). Segundo Žižek, Dupuy teria se baseado no *insight* lacaniano – de que “o desejo do homem é o desejo do outro”, e de que “inveja e ressentimento são elementos constitutivos do desejo humano” (*Idem*, p. 48-9) – para explicitar que na sociedade idealizada por Rawls haveria uma “explosão descontrolada de ressentimento” (*Ibidem*), como veremos nos próximos parágrafos.

como o é o método empregado. Rawls resolve, em um primeiro momento, o problema da justiça para uma sociedade de autômatos e, em um segundo momento, ele verifica que se ele substituir seus autômatos por humanos, as imperfeições deles (o fato, por exemplo, que eles estão por vezes sujeitos a paixões destrutivas, como a inveja (*l'envie*)) não comprometerão a estabilidade da bela construção (*la belle construction*) concebida para artefatos. Por que ele não pôs de imediato o problema da justiça para pessoas reais? Somente as pessoas reais são suscetíveis de sofrer com a injustiça do mundo, e sem senso de injustiça a idéia mesma de justiça perde toda a consistência.

[§11] Rawls pressente talvez isso que ele não chega a articular filosoficamente. É precisamente *porque*³⁸ sua boa sociedade se mostra publicamente como justa que aqueles que se encontram em situação de inferioridade não podem senão só sentir (*éprouver*) ressentimento. Isso seria dar provas de uma ingenuidade inadmissível em um adulto normalmente constituído que toma as palavras do invejoso ao pé da letra. O invejoso manifesta o que Rawls chama de “inveja desculpável”, ele se revolta contra isso que ele diz ser a injustiça profunda (*foncière*) de uma sociedade que o relegou ao lugar que ele ocupa³⁹. Mas se a inveja é o mal que nos atormenta com essa força implacável que a literatura tem descrito, é precisamente [por]que o invejoso acredita tudo ao contrário de seu discurso. Ele está persuadido de sua própria insignificância, ele não duvida um instante que o Outro mereça sua boa fortuna. A boa sociedade rawlseana é uma sociedade moderna e laica, que sabe que a ordem social não chega a ela [a partir] de alguma exterioridade, mas resulta das instituições de base das quais está dotada deliberadamente, no curso do contrato social estabelecido (*mise en scène*) pela posição original⁴⁰. O problema de uma sociedade que se emancipa de toda a tutela *vis-à-vis* de toda exterioridade, é que ela não oferece nenhuma possibilidade para aqueles que se encontram em estado de inferioridade de atribuir seu infortúnio a um causa situada para além de sua esfera pessoal. Essa sociedade é o paroxismo⁴¹ do individualismo no sentido de que o indivíduo, “desencarnado (*désencastré*)”, desvinculado (*dégagé*) de todas as subordinações e todos os pertencimentos que constituem o mundo tradicional, é o receptáculo único de [seus] valores [individuais]. Desde então, o valor dos homens é lido em (*s'y lit*) sua condição, sem nenhuma circunstância atenuante. Como aqueles que estão na base da escada

³⁸ NT Itálico do próprio autor.

³⁹ NT Sobre o problema da inveja, ver, RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, [§§80-1] p. 589-602.

⁴⁰ NT Sobre o contrato social rawlseano, ver nota 20 acima.

⁴¹ NT Segundo o *Dicionário Oxford* (online), paroxismo é o “momento de maior intensidade de uma dor ou de um acesso” ou a “recorrência ou intensificação súbita dos sintomas de uma afecção [doença]”. Aqui Dupuy refoça a ideia de que a sociedade rawlseana seria patologicamente individualista e que o sintoma seria a explosão de ressentimento.

poderiam culpar outros que não eles mesmos por sua inferioridade? Ao que acrescenta Rawls, que eles devem, em princípio, se mostrar reconhecedores de que eles não são mais infelizes do que são, e em render graças aos seus semelhantes mais favorecidos! Nesta sociedade, a inveja em campo aberto, também nada permite se abrigar.⁴²

[§12] É somente com relação a essa ameaça terrível que se pode compreender a insistência de Rawls quanto ao fato que ninguém tem mérito pelos talentos que recebeu da natureza, nem mesmo pelos esforços que faz para desenvolvê-los. Tudo isso, escreve Rawls, é arbitrário de um ponto de vista moral – e essa caracterização não lhe será perdoada por seus colegas liberais. O arbitrário é para a modernidade aquilo que a ordem necessária das coisas é para a tradição: o que escapa ao [nosso] domínio, isso pois que não temos para responder, isso do que não podemos nos apropriar, esse é o lugar da exterioridade. Se se compreende bem Rawls, e para caricaturar com esforço (*à peine*), o pobre, em sua sociedade boa, não teria que sofrer de nenhum complexo de inferioridade porque ele saberia que, se ele é pobre, é porque ele [mesmo] é degenerado (*taré*)⁴³; quanto ao rico, ele não teria motivos para se sentir superior porque ele saberia que tanto os seus talentos quanto as suas aptidões não são senão meios, que ele recebeu da natureza, sem outro valor senão funcional, de tornar a sociedade mais justa. Para impedir a via da inveja, seria necessário, pois, suprimir o mérito⁴⁴ – isto é, [suprimir] a diferença no valor individual.

[§13] A solução rawlseana para o problema do mal é de uma ingenuidade confusa. Os dois conjuntos de forças desencadeados por aquilo que Tocqueville⁴⁵ chamou de a “igualdade

⁴² NT Eis as consequências terríveis da suposta sociedade bem-ordenada e justa construída por Rawls.

⁴³ NT Em Rawls, os pobres (menos favorecidos) recebem menos em uma sociedade justa principalmente por duas razões: a) em virtude de serem desfavorecidos quanto à classe social de origem, aos talentos naturais e à boa ou má sorte ao longo da vida; e b) por escolha individual por não exercerem trabalhos mais produtivos ou por não se empenharem em desenvolver seus talentos naturais. [Ver RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. [§16] p. 77-81 e [§21] p. 105-8].

⁴⁴ NT Sobre a supressão do mérito como um meio de evitar a inveja, afirma Rawls: “Ora, muitos aspectos de uma sociedade bem-organizada trabalham para mitigar ou até mesmo impedir essas condições [de sentimentos de angústia e inferioridade]. [...] Podemos acrescentar que as maiores vantagens de alguns são dadas em troca de benefícios compensadores em prol dos menos favorecidos; e ninguém supõe que os que têm uma parte maior têm mais mérito de um ponto de vista moral.” (RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 596).

⁴⁵ NT Alexis de Tocqueville (1805-1859) foi um filósofo e historiador liberal francês. Em abril de 1831, Tocqueville realizou com seu amigo, o magistrado Gustave de Beaumont (1802-1856), uma viagem para os Estados Unidos da América com o objetivo inicial de examinar as instituições penitenciárias americanas. Além do relatório sobre o sistema prisional americano, essa viagem rendeu à Tocqueville observações sobre as consequências sociais de uma democracia, que ele utilizou para a publicação de dois livros: *De la démocratie en Amérique I* (1835) (In: TOCQUEVILLE, Alexis de. *Oeuvres, II*, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1992) [Trad. bras. *A democracia na América. Livro I: leis e costumes: de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005] e *De la démocratie en Amérique, II* (1840). (In: TOCQUEVILLE, Alexis de. *Oeuvres, II*, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1992) [Trad. bras. *A democracia na América. Livro II: sentimentos e opiniões: de uma profusão de sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer entre os*

das condições”, ódio à exterioridade de um lado, o refluxo de todos os valores na esfera individual de outro, não é possível deixa-los escapar e pretender pará-los no caminho. Os obstáculos que se direcionam [contra] à sua passagem redobram seu vigor. Rawls está inconvenientemente preso no fogo cruzado: o indivíduo moderno e o mundo de concorrência de uma parte e o espírito crítico e desmistificador da outra. Em sua voracidade, [por um lado,] o indivíduo moderno não aceita que se pretenda retirar toda uma parte dele mesmo: seus dons, seus talentos, seus esforços – em uma palavra, seu “mérito”. Os vencedores não desejam que se os prive de seu prestígio, nem os perdedores de seus tormentos. E o perdedor é o primeiro a pensar bem no fundo de si mesmo que seu fracasso não é senão justiça. Para esta profundidade não existe jamais “inveja desculpável”⁴⁶. Quanto para o espírito crítico desmistificador [, por outro lado] – essa sociologia do tipo Bourdieu⁴⁷ que nós temos todos alguma parte em nós [mesmos] – não pode permitir, sem exercer sua ironia mordaz, uma tentativa de legitimação das desigualdades sociais que retorna no fim das contas a um dado extra social, a saber, às desigualdades da natureza.

[§14] O erro filosófico fundamental de Rawls é o de crer que existe uma solução para o problema da justiça e que essa solução resolve com um mesmo golpe isso que nós chamamos aqui de o problema do mal⁴⁸. O erro, a própria falta, é a de crer que uma sociedade justa e que se diga tal é uma sociedade que corta [bem] na raiz o ressentimento. O São Jorge da geometria moral se envaidece de derrotar o dragão da inveja. Que presunção fatal, como teria dito Hayek⁴⁹! Fatal, porque afasta o que se pode e deve fazer [, a saber]: estando

americanos. São Paulo: Martins Fontes, 2000]. Para Tocqueville, o que caracteriza a democracia é a “igualdade das condições”, não em sentido material (fruto de observação), mas como um princípio que rege a organização social democrática. O texto é recheado de comparações entre uma sociedade democrática igualitária e uma sociedade aristocrática desigual. As consequências sociais e individuais da “igualdade das condições” aparecem dispersas ao longo do texto como na seguinte citação: “Quando as condições são iguais, cada um se isola em si mesmo e esquece o público. Se os legisladores dos povos democráticos não procurassem corrigir essa funesta tendência ou a favorecessem, com a idéia de que ela desvia os cidadãos das paixões políticas e os afasta assim das revoluções, é possível que eles próprios acabem produzindo o mal que querem evitar e que chegaria um momento em que as paixões desordenadas de alguns homens, ajudados pelo egoísmo ininteligente e pela pusilanimidade da maioria, acabassem forçando o corpo social a passar por estranhas vicissitudes”. (TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América. Livro II*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 321).

⁴⁶ NT Retomada da discussão feita no § 11 quanto à expressão “inveja desculpável”.

⁴⁷ NT O sociólogo francês Pierre Bourdieu (1930-2002) defende que as desigualdades são fundadas principalmente pelas relações simbólicas (culturais), no entanto reconhece que há também uma origem natural (orgânica): “A força particular da sociodicéia masculina lhe vem do fato de ela acumular e condensar duas operações: *ela legitima uma relação de dominação inscrevendo-a em uma natureza biológica que é, por sua vez, ela própria uma construção social naturalizada*”. (Bourdieu, Pierre. *A dominação masculina*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002, p. 33, grifo do autor).

⁴⁸ NT se refere ao que acabou de dizer no §13 e que já vinha preparando desde ao menos o §11.

⁴⁹ NT Referência ao livro do economista e filósofo austríaco Friedrich August von Hayek (1899-1992), *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism* (Illinois: The University of Chicago Press, 1988) [Trad. bras. *Os erros fatais do Socialismo: por que a teoria não funciona na prática*. Barueri, SP: Faro Editorial, 2017 e *A*

entendido que não supriremos o ressentimento, a única questão pertinente é saber como se pode minimizar ou adiar (*différer*) os [seus] efeitos, os canalizar frente a formas benignas e mesmo produtivas etc. É na escala internacional – a propósito da qual o rawlseanismo não tem estritamente nada de interessante a dizer⁵⁰ – que essa tarefa deve ser doravante empreendida e exitosa, sob pena que o 11 de setembro de 2001 não seja senão o começo de uma série de atos mais atrozes uns que os outros.

arrogância fatal: os erros do socialismo. Porto Alegre, RS: Editora ORTIZ, 1995]. Nesta obra Hayek defende que a sociedade, e todos os elementos que a compõe, é o resultado espontâneo de várias ações individuais e como tal todas as tentativas de determinar as instituições sociais tentem a fracassar pelo fato de não termos conhecimento suficiente para prever ou direcionar o resultado de tais ações, como acontece nas teorias socialistas e nas tentativas de construir uma sociedade justa como a rawlseana. A “arrogância fatal” está em acreditar na racionalidade e que “o homem seria capaz de moldar o mundo ao seu redor de acordo com seus desejos”. (HAYEK, Friedrich. *A arrogância fatal: os erros do socialismo*. Porto Alegre, RS: Editora ORTIZ, 1995, p. 46-7). Sobre a sociedade bem-ordenada rawlseana, Hayek afirma: “Só precisamos perguntar [...] qual teria sido o efeito se, numa época anterior, uma força mágica tivesse o poder de, digamos, impor um credo igualitário ou meritocrático. Imediatamente reconhecemos que tal acontecimento teria tornado impossível a evolução da civilização. Um mundo Rawlsiano (Rawls, 1971) portanto jamais poderia se tornar civilizado: reprimindo a diferenciação que é obra da sorte, ele frustraria a descoberta de novas possibilidades. Num mundo como este seríamos privados dos únicos sinais que podem dizer a cada um o que deve fazer agora, como resultado de milhares de mudanças das condições em que vivemos, a fim de manter o fluxo da produção e, se possível, aumentá-lo.” (*Ibidem*, p. 105).

⁵⁰ NT Dupuy desqualifica a versão global da teoria de Rawls publicada em *O direito dos povos* (São Paulo, Martins Fontes, 2001).