

Imagem gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: Indigenous contemporary art, depicting fractured colonial power structures

DOI: 10.53981/destroos.v5i2.53559
DOSSIÊ PARA UMA CRÍTICA DA RAZÃO (DE)COLONIAL

UM DIÁLOGO INESPERADO?
QUANDO O UBUNTU ENCONTRA RAWLS

Fabricio Pereira da Silva 0000-0002-0266-4084
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Lucca Fantuzzi 0009-0008-1619-4520
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Resumo
A proposta deste artigo é estabelecer um diálogo entre duas perspectivas que, a princípio, parecem distantes entre si: a epistemologia sul-africana do *ubuntu* e a teoria da justiça do filósofo estadunidense John Rawls. Argumentamos que tanto Rawls, a partir de sua visão da justiça como equidade, quanto a perspectiva *ubuntu* na sua essência anti-humanista e comunitária convergem para a formulação de uma justiça social que preze o bem-estar geral e combata as desigualdades e a injustiça. Este argumento pode ser estendido na direção de um diálogo global entre saberes, sociedades e tradições civilizacionais distintas, de modo que a superação de uma concepção hegemônica pretensamente "universal" dê lugar a um efetivo "pluriverso".

Palavras-chave
Ubuntu, Rawls, justiça, epistemologias do Sul.

AN UNEXPECTED DIALOGUE? WHEN UBUNTU MEETS RAWLS

Abstract
The purpose of this article is to establish a dialogue between two perspectives that, at first, seem far apart: the South African epistemology of ubuntu and the theory of justice of the American philosopher John Rawls. We argue that both Rawls, from his vision of justice as equity, and the ubuntu perspective, in its anti-humanist and communal essence, converge to formulate a social justice that values general well-being and combats inequalities and injustice. This argument can be extended in the direction of a global dialogue between different forms of knowledge, societies, and civilizational traditions, so that the overcoming of a supposedly "universal" hegemonic conception gives way to an effective "pluriverse."

Keywords
Ubuntu, Rawls, justice, epistemologies of the South.

Submetido em: 18/07/2024
Aceito em: 02/08/2024

Como citar: SILVA, Fabrício Pereira da; FANTUZZI, Lucca. Um diálogo inesperado?: quando o ubuntu encontra Rawls. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, p. e53559, jul./dez. 2024.

Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

1. Introdução

Este artigo propõe colocar em diálogo ideias que num primeiro olhar poderiam parecer incomunicáveis: a epistemologia sul-africana banta angune do *ubuntu* e a teoria da justiça do filósofo estadunidense John Rawls. Reconhecemos que fazemos isso como uma provocação. Nutrimos alguma simpatia pelo debate decolonial, e defendemos algumas de suas premissas. No entanto, detectamos algum risco de que a "virada decolonial" possa estabelecer novos "abismos", em lugar de gerar um pensamento "pós-abissal".[1] Consideramos importante estabelecer diálogos de saberes efetivos e horizontais entre as mais diversas epistemologias, fomentando uma ecologia de saberes. Queremos que o *ubuntu* converse com Rawls em igualdade de condições, por duas razões. Primeiro, porque consideramos que os filósofos do *ubuntu* estão no mesmo patamar dos filósofos "ocidentais" (a África produz filosofia e ela tem o mesmo peso da filosofia "ocidental"). Segundo porque, ainda que interessados de um modo geral nas epistemologias do hoje denominado "Sul Global", não queremos negar o patrimônio epistemológico acumulado pelo "Ocidente", nem muito menos associá-lo direta e simplesmente à dominação e à violência. A superação do eurocentrismo epistemológico não deve gerar novos fundamentalismos, nem fragmentações e provincianismos.

As teorias decoloniais refletem criticamente sobre o senso comum e sobre pressuposições científicas referentes ao tempo, espaço, conhecimento e subjetividade, entre outras importantes áreas da experiência humana. Esta abordagem se explica por permitir a identificação e a explicação dos modos pelos quais sujeitos colonizados experienciam a colonização, ao mesmo tempo em que fornece ferramentas conceituais para avançar na descolonização. Para Maldonado-Torres,[2] o pensamento e a teoria decoloniais exigem um engajamento crítico com as teorias da modernidade, no sentido de promover uma ruptura à lógica espaço-temporal proposta pela modernidade europeia. Consideramos que epistemologias como o *ubuntu* permitem realizar essa ruptura, como veremos adiante.

Os teóricos decoloniais enfatizam a lógica colonialista de menosprezar e inferiorizar a produção de saberes distintos daquele produzido a partir da tradição cartesiana. A proposta dos estudiosos que têm como foco de análise as relações de colonialidade é a de descolonizar e desocidentalizar o conhecimento, é a de realocar no centro do debate as vozes subordinadas pelo epistemicídio produzido pela modernidade colonial. Eles propõem direcionar o olhar para outras epistemologias que não são baseadas no cartesianismo. Como afirma Maldonado-Torres, "é uma luta [pluriversal] que busca alcançar uma outra ordem mundial, pela criação de um mundo onde muitos mundos podem existir e coexistir".[3] A dimensão da chamada "colonialidade do saber" remete imediatamente ao *ubuntu*.

É com isto em mente que (já faz algum tempo) discutimos o *ubuntu*. É a esta lógica cartesiana de formação do sujeito e à concepção de tempo da modernidade que o *ubuntu* apresenta alternativas. Mas esta busca por alternativas não implica em descartar a produção de pensadores como Rawls que partem daquelas premissas. Um mundo onde

[1] Santos; Meneses, *Epistemologias do Sul*.
[2] Maldonado-Torres, *Analítica da colonialidade e da decolonialidade*.
[3] Maldonado-Torres, *Analítica da colonialidade e da decolonialidade*, p. 36.

muitos mundos podem existir e coexistir exige que esses mundos possam se relacionar e dialogar. Um pluriverso constitui um sistema, não planetas e galáxias isoladas que não se atraem gravitacionalmente, não interagem e nem se chocam. Partir de algumas das premissas defendidas pelos teóricos decoloniais igualmente não implica em considerar que esta corrente "inventou a pólvora". De fato, sabemos que há uma tradição mais do que secular de reflexões sobre o colonial e as relações colonizador/colonizado, a partir do que hoje nomeamos "Sul Global", que foram críticas a diferentes dimensões do eurocentrismo e desenvolveram essas argumentações, ainda que em outros termos. Voltar ao *ubuntu* e a seus filósofos é uma forma também de resgatar a reflexão multidimensional de descolonização do que parece ser um "sequestro" epistêmico atualmente exercido pela "maré decolonial", que procura apresentar os mais diversos intelectuais como antecipadores de um suposto ápice do pensamento crítico que seria o Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C).

Este artigo estrutura-se da seguinte forma. Na próxima seção apresentamos resumidamente as principais premissas (com suas controvérsias e contradições) do *ubuntu*. Optamos, politicamente, por começar a reflexão desde o Sul, não o contrário. Na seção seguinte abordamos, também resumidamente, as teorias da justiça de Rawls, considerando os aspectos que poderiam conversar melhor com o *ubuntu*. Finalmente, nas considerações finais, apresentamos reflexões acerca de nosso exercício analítico, bem como sobre para onde poderíamos seguir com isso. Tal comparação se sustenta na compreensão de que, cada qual à sua maneira, ambas vertentes teóricas interpretam a sociedade não como um grupo de indivíduos, mas como uma coletividade, onde as decisões de uns impactam na vida de outros. Este senso de coletividade, portanto, seria o fio condutor deste diálogo. Compreender a ética que guia os dois princípios de justiça e fazê-las dialogar é o objetivo deste artigo.

2. *Ubuntu*: uma noção em debate e em disputa

Ubuntu, expressão das línguas xhosa (*isiXhosa*) e zulu (*isiZulu*),[4] tem sido uma das noções mais recorrentes nos debates sobre África e os africanos nas últimas décadas. *Ubuntu* vem ganhando nos últimos anos os mais diversos usos e sentidos. Christian Gade,[5] que realizou uma interessante história do conceito, sugere que foi no período de transição do *apartheid* na África do Sul, mais precisamente entre 1993 e 1995, que *ubuntu* ganhou seus sentidos contemporaneamente hegemônicos. Principalmente, enquanto uma cosmologia particular que pode ser definida a partir do provérbio zulu *umuntu ngumuntu ngabantu* (vagamente traduzido para o português como "uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas"). O filósofo Augustine Shutte teve papel importante na associação de *ubuntu* ao provérbio com seu livro *Philosophy for Africa* [Filosofia para a África], publicado em 1993 na África do Sul e em 1995 nos EUA; bem como Desmond Tutu em *No future without forgiveness* [Não há futuro sem perdão], publicado em 1999 e com imediata circulação global. *Ubuntu* desde então foi também repetidamente associado a

[4] Genericamente, trata-se de duas línguas bantu (tronco linguístico que engloba centenas de idiomas falados do centro até o sul da África), mais especificamente do grupo de línguas *nguni* faladas no sul do continente.

[5] Gade, *The historical development of the written discourses on ubuntu*.

outra expressão de significado aproximado: "eu sou porque nós somos" ("*I am because we are*"). Pode-se afirmar que, "na África pós-colonial, *ubuntu* e seus equivalentes foram novamente invocados como parte de um projeto de descolonização, e também desfrutam de um apelo crescente, em outros lugares do mundo, como alternativa às noções dominantes de desenvolvimento, as quais ameaçam a conquista da justiça social e da sustentabilidade ambiental".[6]

Para o filósofo Mogobe Ramose,

> O *ubuntu* tem aspectos que vão além do conteúdo desses provérbios. Tem que ser discutido em um horizonte ontológico abrangente. Isto mostra como o *be-ing*[7] de uma pessoa africana não está apenas imerso na comunidade, mas no universo como um todo. Isto é expresso principalmente no prefixo *ubu-* da palavra *ubuntu*. Refere-se ao universo como sendo envolvido, contendo tudo. O tronco *-ntu* significa o processo da vida como o desdobramento do universo através de manifestações concretas em diferentes formas e modos de ser. Este processo inclui o surgimento do ser humano falante e conhecedor. Como tal, este ser é chamado "*umuntu*" ou, na língua Sotho do Norte, "*motho*", que é capaz de esforços para articular a experiência e o conhecimento do que é o *ubu-*. Assim, *-ntu* representa o lado epistemológico do ser.[8]

Um ponto recorrente nas definições sobre *ubuntu* passa por associá-lo em diferentes níveis à comunidade: ao comum, à solidariedade, à interdependência entre as pessoas.[9] Augustine Shutte[10] precisa que o conceito deveria ser associado à "comunidade", não a "coletivismo" – mais especificamente à concepção africana de comunidade. O autor afirma que tanto o individualismo quanto o coletivismo são duas concepções ocidentais, calcadas numa visão artificial da sociedade como agregação de indivíduos. Difeririam entre elas apenas quanto ao peso atribuído ao indivíduo ou à sociedade. Já *ubuntu* estaria associado ao comunalismo, que poderia ser vagamente associado a um "organicismo", e mais precisamente à "pessoa". Diferentemente de um organismo no qual cada órgão assume importância pelo que ele pode fazer de distinto em relação aos outros,

> na concepção africana de comunidade cada parte é o mesmo – uma pessoa. A coisa importante sobre cada pessoa é o que elas têm em comum, nomeadamente que elas são pessoas. Mesmo que isso possa soar estranho, só se pode fazer justiça com a concepção africana de comunidade visualizando-a como *uma única pessoa*. Cada indivíduo está então relacionado com a comunidade não como uma parte do todo, mas como uma pessoa está relacionada com elas mesmas. Cada membro individual da comunidade vê a comunidade como eles *mesmos*, como um com eles em caráter e identidade (itálicos no original).[11]

Para Shutte, *ubuntu* é uma ética, "é o nome para a qualidade adquirida de humanidade que é característica de uma pessoa plenamente desenvolvida e da

[6] Le Grange, *Ubuntu*, p. 558.
[7] "Ser sendo", "existir através de". O hífen separando a palavra é sempre utilizado por Ramose (como em *human-ness*) para enfatizar que a construção do "eu" africano deve ser entendida como processo, como algo dinâmico.
[8] Ramose, *African philosophy through Ubuntu*, *apud* Kimmerle, *Prophecies and Protests*, pp. 81-82.
[9] Kimmerle, *Prophecies and Protests*; Munyaka; Motlhabi, *Ubuntu and its socio-moral significance*; Murove, *An African Environmental Ethic Based on the Concepts of Ukama and Ubuntu*.
[10] Shutte, *Philosophy for Africa*.
[11] Shutte, *Philosophy for Africa*, p. 94.

comunidade com outros, daí resultante. Compreende então valores, atitudes, sentimentos, relacionamentos e atividades, o amplo espectro de expressões do espírito humano".[12] Para o autor, apesar de ser uma ética constituída sob condições socioeconômicas distintas da África do Sul contemporânea, ela não estaria restrita ao passado: ainda viveria no presente, como algo renovado, expresso em pessoas e modos de vida, em famílias e empreendimentos de diversos tipos. Desse modo, não representaria um retorno a uma mítica "era de ouro", mas algo novo a ser descoberto, que deve ser (re)construído e adaptado à modernidade, posto em contato com outras tradições éticas.

Nesse sentido, Mogobe Ramose[13] afirma que *ubuntu* é a base da Filosofia Africana. Procura definir o termo a partir de uma densa análise etimológica e, dentre os autores que tratam do tema, é provavelmente o que mais busca se aproximar do que seriam suas pretensas raízes "originais":

> É melhor, filosoficamente, abordar este termo como uma palavra hifenizada, a saber, *ubu-ntu*. *Ubuntu* é na verdade duas palavras em uma. Consiste no prefixo *ubu-* e no radical *ntu-*. *Ubu-* evoca a ideia de ser-sendo [*be-ing*] em geral. É o envolvido ser-sendo antes de se manifestar na forma concreta ou no modo de ex-istência de uma entidade particular. *Ubu-* como ser-sendo envolvido está sempre orientado para o desdobramento, ou seja, incessante manifestação concreta e contínua através de formas e modos particulares de ser. Nesse sentido, *ubu-* é sempre orientado em direção ao *-ntu*. No nível ontológico, não há separação e divisão estritas e literais entre *ubu-* e *-ntu*. *Ubu-* e *-ntu* não são duas realidades radicalmente separadas e irreconciliavelmente opostas. Pelo contrário, eles se fundam mutuamente no sentido de que são dois aspectos do ser-sendo como uma un-icidade [*one-ness*] e uma total-idade [*whole-ness*] indivisível. Por conseguinte, *ubu-ntu* é a categoria ontológica e epistemológica fundamental no pensamento africano dos povos de fala bantu. É a indivisível un-icidade e total-idade da ontologia e epistemologia. *Ubu-* como a compreensão generalizada de ser-sendo pode ser considerado distintamente ontológico. Enquanto *-ntu* como o ponto nodal no qual o ser-sendo assume forma concreta ou um modo de estar no processo de contínuo desdobramento pode ser considerado distintamente epistemológico.[14;15]

Desse modo, "ser um ser-sendo humano [*human be-ing*] é afirmar sua humanidade através do reconhecimento da humanidade dos outros e, nessa base, estabelecer relações humanas com eles. *Ubuntu*, entendido como fazer-se humano [*humanness*]; uma atitude humana, respeitosa e polida com os outros constitui o sentido central desse aforismo [*umuntu ngumuntu nga bantu*]".[16] *Ubuntu* é um fazer-se humano, o autor enfatiza (*human-ness*). Também não se trata de humanidade (*humanity*) como defendido por Shutte, que segundo Ramose estaria buscando no conceito valores éticos passíveis de universalização para toda a humanidade, *insights* para uma vida melhor em comunidade.

---

[12] Shutte, *Philosophy for Africa*, p. 97.
[13] Ramose, *The philosophy of ubuntu and ubuntu as a philosophy*; Ramose, *The ethics of ubuntu*.
[14] Com isto, Ramose inverte a clássica formulação do filósofo ruandês Alexis Kagame sobre a visão de mundo bantu formulada em sua tese de doutorado *La philosophie Bantu-Rwandaise de l'Être* (*A Filosofia Bantu-Ruandense do Ser*, de 1955). Para este autor, que buscou aprofundar, a partir da própria perspectiva africana, o estudo de Tempels, *-ntu* era a força universal cósmica. Como se viu, para Ramose o conceito com maior nível de generalidade em *ubu-ntu* (o que remete à ontologia) seria *ubu-*, enquanto *-ntu* estaria associado à concretude (à epistemologia).
[15] Ramose, *The philosophy of ubuntu and ubuntu as a philosophy*, p. 271.
[16] Ramose, *The philosophy of ubuntu and ubuntu as a philosophy*, p. 272.

O maior divulgador do conceito, Desmond Tutu, também procurava estender a noção de *ubuntu* a toda a humanidade, a partir de uma ética e em seu caso como base de sua Teologia Negra:

> *Ubuntu* é a essência do ser humano. Ele fala de como a minha humanidade é alcançada e associada à de vocês de modo insolúvel. Essa palavra diz, não como disse Descartes, "Penso, logo existo", mas "Existo, porque pertenço". Preciso de outros seres humanos para ser humano. O ser humano completamente autossuficiente é sub-humano. Posso ser eu só porque você é completamente você. Eu existo porque nós somos, pois somos feitos para a condição de estarmos juntos, para a família. Somos feitos para a complementariedade. Somos criados para uma rede delicada de relacionamentos, de interdependência com os nossos companheiros seres humanos, com o restante da criação.[17]

Fica evidente então que a posição de Ramose diverge da de Shutte e de Tutu. Ramose afirma a africanidade do conceito (logo, sua particularidade), e defende que é por causa do *ubuntu* que a religião, a política e a lei africanas visariam sempre a "harmonia cósmica" a ser obtida através do consenso – a obtenção da paz através da realização da justiça. Podemos sugerir que a aproximação do *ubuntu* em relação a um humanismo, a uma ética universalizável, permite ao conceito dialogar melhor com uma concepção de justiça como a de Rawls do que a posição mais particularista ("provincializadora" no sentido de alguns teóricos decoloniais) de Ramose.

Veremos agora como isso se relaciona com uma concepção alternativa de tempo e de relação com a natureza. Munyaradzi Felix Murove destaca a relacionalidade, a interdependência no ato de humanizar-se, no processo de humanização associado à concepção do *ubuntu*. Uma pessoa é uma pessoa a partir de outra pessoa na medida em que o processo de humanização é derivado da relacionalidade com os outros: alguém só se torna plenamente humano em contato com outras pessoas. O autor insiste também na interconexão entre passado, presente e futuro, entre imortalidade e mortalidade que atravessariam o conceito. Esta conexão dá-se exatamente através "dos valores morais que foram herdados, preservados e passados para as futuras gerações. Valores são imortais na medida em que promovem uma existência harmoniosa entre o passado, o presente e o futuro".[18] Murove igualmente destaca que a relação totêmica da geração do presente com os ancestrais (que são também parte do presente e, nesse sentido, "mortos-vivos") leva a uma concepção integrada com o mundo natural, uma relacionalidade com o entorno derivada da necessidade de garantir recursos para que as futuras gerações possam seguir cultuando os ancestrais.

Ao demonstrar-se enquanto uma epistemologia relacional anti-humanista, o *ubuntu* apresenta-se como uma expressão de solidariedade entre humanos, a natureza e o cosmos. Remete a uma concepção de tempo e a uma relação com o meio ambiente alternativas às da modernidade ocidental. *Ubuntu* se relaciona a uma concepção circular de tempo, na qual as gerações passadas, presentes e futuras estão interconectadas – distinta, portanto, das noções de progresso ou de evolução que marcam a modernidade. Além disto, alimenta uma concepção holística da relação ser humano/natureza – alternativa à separação entre os dois que é típica da modernidade.

[17] Tutu, *Deus não é cristão e outras provocações*, p. 42.
[18] Murove, *An african environmental ethic based on the concepts of ukama and ubuntu*, p. 319.

Afirmar que o *ubuntu* é alternativo à modernidade não implica em defender que ele não possa estar no interior da modernidade, inserido e adaptado a ela – ainda que, no limite, com potencial para propor uma "contramodernidade"). *Ubuntu* não é necessariamente exterior à modernidade, "não-moderno". Menos ainda "pré-moderno" ou "pós-moderno", ideias que reforçariam a noção de tempo como progresso com a qual o conceito não dialoga. Adicionalmente, defini-lo como "pré-moderno" associaria o *ubuntu* irremediavelmente ao passado, e como "pós-moderno" remeteria a escolas teóricas com as quais ele não tem associação direta (no máximo afinidades eletivas). Considerar que o *ubuntu* está contemporaneamente inserido na modernidade – com potencial de propor uma "contramodernidade" a partir de seu interior com potenciais para alimentar uma "transmodernidade" – é o que nos leva a considerar factível e a propor seu diálogo com um autor tão modernista quanto Rawls.

O *ubuntu* se apresenta como uma contribuição fundamental num contexto de fomento de uma ecologia dos saberes. Este resgate intelectual, político, cultural, literário e, sobretudo, filosófico do conceito tem sido utilizado na contemporaneidade, a partir de uma leitura decolonial, contrária aos modelos de desenvolvimento capitalista e à lógica de acumulação perpétua que têm sido responsáveis pelo aumento significativo da desigualdade social no mundo: "nossa obrigação moral é cuidar dos outros, porque, quando eles são prejudicados, nós somos prejudicados. Essa obrigação se estende à vida como um todo, pois tudo no cosmos está relacionado: quando prejudico a natureza, sou prejudicado".[19]

Além de seu apelo ecológico (de fato por causa dele, na medida em que natureza e humanidade são entendidos como integrados), vimos que *ubuntu* prioriza a relacionalidade, a solidariedade, a harmonia e a comunidade. É, portanto, um conceito focado na justiça social, numa leitura não ocidentalizada. É neste sentido que se dá a tentativa de relacionar os dois conceitos – o *ubuntu* da filosofia africana e a *justice as fairness* da teoria da justiça de John Rawls. Em ambos, há a compreensão da importância da comunidade e do alinhamento dos indivíduos em prol da justiça e da igualdade.

3. Para não jogar fora o bebê junto com a água do banho, ou o que Rawls tem a ver com *ubuntu*

Afinal, o que determina que uma sociedade seja justa e outra não? Quais os princípios éticos que guiam sociedades consideradas justas? Na primeira parte de seu livro *Uma teoria de justiça*, o filósofo político estadunidense John Rawls fala sobre o conceito de justiça a partir de uma ótica de equidade. Para o autor, "a justiça nega que a perda de liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros";[20] ou seja, todos os indivíduos de uma sociedade que se propõe justa estão no mesmo patamar, independente de características particulares.

O argumento que Rawls desenvolve é de que, para que haja um funcionamento adequado de determinada sociedade, são necessários dois elementos: a justiça social, no entendimento de que os indivíduos devem ter, ao mesmo tempo, direitos e deveres para

[19] Le Grange, *Ubuntu*, p. 559.
[20] Rawls, *Uma teoria da justiça*, p. 4.

com aquela sociedade no intuito de promover o bem-estar geral; e uma efetiva regulação das instituições em prol daquilo que se entende por justo no consenso geral.

A partir desta ótica, a da justiça como equidade (*justice as fairness*), Rawls vai na contramão do argumento utilitarista, o que justifica pela "fragilidade da doutrina utilitarista como fundamento das instituições da democracia constitucional".[21] Rawls expõe suas críticas ao utilitarismo na concepção de um entendimento de justiça que era injusta com um grupo para beneficiar uma parcela de indivíduos: "não acredito que o utilitarismo possa explicar as liberdades e direitos básicos dos cidadãos como pessoas livres e iguais, uma exigência de importância absolutamente primordial para uma consideração das instituições democráticas".[22]

Rawls defende, em lugar disso, a tese de um contrato social, pensado a partir de um exercício de abstração – o princípio da posição original, ou "*status quo* inicial". Este exercício, grosso modo, permitiria aos indivíduos da sociedade deixarem de lado suas particularidades, graças ao "véu da ignorância" gerado a partir daquele exercício de abstração. Nesta condição, eles priorizariam leis que beneficiassem o geral, e não o individual, na medida em que desconheceriam seu lugar social concreto. Nas palavras do autor,

> Na justiça como equidade a posição original de igualdade corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social. Essa posição original não é, obviamente, concebida como uma situação histórica real, muito menos como uma condição primitiva da cultura. É entendida como uma situação puramente hipotética caracterizada de modo a conduzir a uma certa concepção de justiça. (...) Os princípios da justiça são escolhidos sob um véu de ignorância. Isso garante que ninguém é favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais. Uma vez que todos estão numa situação semelhante e ninguém pode designar princípios para favorecer sua condição particular, os princípios da justiça são resultado de um consenso ou ajuste equitativo.[23]

Em outras palavras, percebe-se a preocupação rawlsiana com a imparcialidade no momento de distribuição dos princípios de justiça. Afinal, se cada parte priorizará o bem-estar geral em detrimento de seus benefícios próprios, abandona-se a lógica utilitarista de maximizar seus ganhos. Além disso, o filósofo demonstra a cooperação dos indivíduos de uma sociedade para a construção de um consenso acerca do que se entende por justo. A criação desse consenso, por sua vez, estaria atrelada a uma encruzilhada: ora beneficia-se princípios de justiça que beneficiem a todos, ora as desigualdades econômicas e sociais entram no cerne do debate e acabam por determinar o que é justo ou não. De tal modo, a argumentação de Rawls encontra no "véu de ignorância" um caminho argumentativo, já que, com as particularidades desconsideradas, priorizar-se-á a igualdade entre as partes e a percepção de que todos são moralmente iguais, para que não haja desfavorecidos.[24]

A partir das condições de neutralidade, o acordo determinante do princípio de justiça dá caminho a duas opções, conforme demonstra Thiry-Cherques:

---

[21] Rawls, *Uma teoria da justiça,* p. 14
[22] Rawls, *Uma teoria da justiça*, p. 14.
[23] Rawls, *Uma teoria da justiça*, p. 35.
[24] Vita, *A justiça igualitária e seus críticos*. Mario, *Saúde como questão de justiça*.

> a) o da liberdade: cada pessoa deve ter direito igual ao mais amplo sistema de liberdades básicas. A justiça é dada, antes de tudo, pela liberdade de opinião e de consciência, igual para todos e que impera acima dos interesses econômicos, das aspirações político-sociais e das convicções religiosas. A liberdade deve ser a mais ampla, compatível com as liberdades alheias. Esse princípio é prioritário em relação a todos os outros; b) o da diferença: segundo o qual as desigualdades socioeconômicas só podem ser consideradas justas se produzirem uma compensação, um reequilíbrio das situações, em especial para os membros menos favorecidos da sociedade. De modo que as desigualdades, para serem justas, obedecem a duas condições: propiciar o maior benefício aos menos favorecidos e garantir o acesso a cargos e posições em condições equitativas, isto é, em que as oportunidades e vantagens sejam acessíveis a todos, igualando a atribuição de direitos e de deveres.[25]

Portanto, a teoria rawlsiana demonstra tanto um pluralismo – ao conceber como factual uma sociedade composta por heterogeneidade e diversidade de pensamentos e interesses – quanto uma tendência à formulação de um "equilíbrio reflexivo",[26] no sentido em que os indivíduos na posição original e cegos pelo véu da ignorância acabarão priorizando um equilíbrio entre perdas e ganhos, levando, assim, a um consenso sobreposto e à estabilidade.

É perceptível, também, a priorização pelo que é justo ao invés do que é bom. Neste ponto, Rawls afirma:

> Essa prioridade do justo em relação ao bem acaba sendo a característica central da concepção da justiça como equidade. Impõe certos critérios ao modelo da estrutura básica como um todo; esses critérios não devem gerar tendências e atitudes contrárias aos dois princípios de justiça (isto é, a determinados princípios que desde o início têm um conteúdo definido) e devem assegurar que as instituições justas são estáveis. Assim certos limites iniciais são estabelecidos para dizer o que é bom e quais formas de caráter são moralmente dignas, e igualmente que tipos de pessoas os seres humanos deveriam ser. Qualquer teoria da justiça estabelece alguns limites dessa natureza, isto é, os limites que se exigem para que os seus princípios primeiros possam ser satisfeitos em quaisquer circunstâncias. O utilitarismo exclui aqueles desejos e tendências que, se incentivados ou permitidos num dado caso concreto, levariam a um menor saldo líquido de satisfação. (...) É apenas uma característica da doutrina utilitária essa grande dependência dos fatos e contingências naturais da vida humana para determinar que formas de caráter moral devem ser incentivadas numa sociedade justa. O ideal moral da justiça como equidade está mais profundamente incorporado nos princípios fundamentais da teoria ética. Isso é típico das concepções do direito natural (a tradição contratualista) em comparação com a teoria da utilidade.[27]

É importante ressaltar dois pontos. Em primeiro lugar, Rawls contrapõe-se ao que chama de "utilitarismo clássico", baseado em autores como Jeremy Bentham, James Mill, e Henry Sidgwick. Em segundo lugar, Rawls não considera que o utilitarismo seja automaticamente uma doutrina individualista, sendo este caráter variável a depender da interpretação e do caminho de reflexão estabelecido, pois, conforme apontado pelo autor, tal doutrina prioriza o maior saldo líquido a se obter em dada situação e o menor custo a se pagar. Vemos então que o argumento de Rawls não é exatamente anti-individualista, apesar de sua preocupação com a vida em sociedade e com a justiça social. O indivíduo

[25] Thiry-Cherques, *John Rawls: a economia moral da justiça*, p. 554.
[26] Thiry-Cherques, *John Rawls*.
[27] Rawls, *Uma teoria da justiça*, pp. 59-60.

não deixa de ser sua base analítica (sua unidade de análise), e ele não chega a assumir explicitamente uma posição contrária à lógica utilitária, mais particularmente ao cálculo utilitarista individual, como base analítica.

Porém, nosso filósofo coloca a dimensão da justiça no centro de suas reflexões, valoriza a sociedade justa – que não é entendida como um agregado de indivíduos atomizados. As diferentes versões de *ubuntu* que vimos acima fazem o mesmo, destacando a centralidade da justiça. Mas o fazem a partir de um olhar que parte prioritariamente da comunidade enquanto unidade de análise, e menos do indivíduo (ainda que não o exclua). Adicionalmente, este se forma a partir de suas relações sociais, constrói seu *self* a partir dos outros, devendo ser entendido mais como "pessoa" em relação com outras pessoas do que como o indivíduo mais propriamente liberal, calculista, cartesiano, iluminista, "eurocêntrico" do qual parte Rawls (como, aliás, não poderia deixar de ser). De todo modo, não é impossível argumentar, por um lado, que o indivíduo de Rawls não pode prescindir de uma dimensão social ética, pois ele se desenvolverá e viverá melhor numa sociedade justa; ou, por outro lado, que o *ubuntu* na modernidade pode dialogar (ou melhor, não pode prescindir) da dimensão individual, aí incluída a liberdade individual – como argumentam diversos dos autores que desenvolvem o *ubuntu* contemporaneamente.

Tendo estabelecido, portanto, uma ideia geral do que Rawls trabalha na *justice as fairness*, tentamos estabelecer uma via de diálogo entre a proposta de justiça social rawlsiana e uma outra epistemologia acerca do mesmo conceito: a justiça social sob a lente da filosofia africana do *ubuntu*. Este exercício comparativo e dialógico já foi realizado por alguns autores. Paul Nmodim e Austin Okigbo fizeram, neste sentido, um estudo de caso a partir de um grupo de apoio ao combate da AIDS / HIV, o *Sinikithemba*, e, mais especificamente, do coral que dele se originou (o *Siphithemba*).[28] O grupo surgiu na cidade de Durban em 1997, e tratava pacientes positivados para o vírus HIV. Nohlanhla Mhlongo, a coordenadora do grupo, foi responsável pelo encorajamento dos pacientes – a maioria sem renda básica, por terem perdido seus empregos – a montarem um microempreendimento de fabricação de contas para joias e marcenaria em geral. Conjuntamente, o projeto ganhou um contorno musical, transformando-se em coral. Este caso estudado pelos autores os auxiliou a compreender o funcionamento da filosofia *ubuntu* na prática, no sentido das falas de Mhlongo sobre a importância do trabalho conjunto e do senso de comunidade dos pacientes e organizadores do grupo de apoio.

Neste panorama, os autores realizaram um esforço intelectual de alinhar as duas perspectivas, a rawlsiana e a do *ubuntu*, e perceberam semelhanças e complementaridades. Eles argumentam que a individualidade é contemplada no *ubuntu,* no sentido em que, apesar do foco no comunitarismo, a individualidade não se perde, somente em casos de atos desumanos e/ou injustos. Da mesma forma, apesar de contemplar a individualidade, o *justice as fairness* rawlsiano se aplica em comunidades funcionais, e prioriza a formulação de um princípio de justiça que seja focado no equilíbrio reflexivo do bem-estar geral.

Nmodim e Okigbo argumentam que no grupo de apoio os trabalhadores / pacientes recebiam todos a mesma quantia e tinham o mesmo acesso ao fundo fiduciário da conta criada para ajudar os familiares dos enfermos, e isso garantia a continuidade do projeto, bem como o bem-estar de seus membros. O princípio da diferença em Rawls tornaria

[28] Nnodim; Okigbo, *Justice as Fairness and Ubuntu*.

possível que os membros da sociedade recebam os benefícios e arquem com os pesos da cooperação social, minimizando as mazelas daqueles que estariam na base da pirâmide social. Porém, sem que desfrutassem além da conta, o que ocorreria caso o princípio da justiça se originasse da vontade daqueles que detém mais condições.

A citação a seguir é longa, mas consideramos expressar muito bem as potencialidades de aproximação entre *ubuntu* e Rawls. Nas palavras de Nmodim e Okigbo,

> Em ambos, a justiça como equidade e o *ubuntu*, vemos que a falta de justiça se manifesta na forma de pobreza abjeta, desrespeito à dignidade e liberdade das pessoas, o que ameaça a estabilidade da sociedade. Portanto, ukuphila (bem-estar), como discutido acima, pressupõe que o bem-estar coletivo reside no bem-estar dos membros individuais da comunidade, por exemplo, através da propriedade comunal da terra. É à luz disso que a falta de terra e o desempoderamento de várias formas representam perigos para a realização do *ubuntu*. Da mesma forma, falhas de mercado resultantes de mercados não regulamentados ou descontrolados, ou do turbo-capitalismo, tornam a justiça como equidade inatingível. Tais forças de mercado criam extrema desigualdade, alienação dos trabalhadores, pobreza e desumanização das pessoas. Ao tratar os diversos talentos dos indivíduos que compõem a sociedade como ativos compartilhados, a justiça como equidade, assim como o *ubuntu*, incorpora o espírito do comunalismo. Uma questão que pode surgir à luz das realidades econômicas modernas é como terras de propriedade individual ou outros recursos materiais podem ser legitimamente tratados como ativos comuns. Opinamos que a distribuição igualitária e a igualdade de oportunidades não exigem desapossar os indivíduos de seus talentos naturais e recursos conquistados com esforço. Em vez disso, ambos os sistemas reconhecem que a concentração excessiva de recursos e meios de subsistência nas mãos de alguns, não obstante o fato de que alguns indivíduos, seja por circunstâncias naturais ou sociais, contribuem menos para a sociedade do que outros, resultaria ultimamente em acrimônia, que então leva à desintegração social.[29]

Cabe, por fim, mencionar que na reformulação do conceito de justiça como equidade realizada por Rawls em *Justice as fairness – A reinstatement*, o autor trata mais profundamente da questão da cooperação social. Ele a apresenta a partir de três princípios: a compreensão de que cooperação social funciona como um fundamento superior à simples atividade social coordenada; que a ideia de cooperação inclui termos justos de cooperação, ou seja, é necessário um consenso dos participantes na aceitação e na aplicação destes termos, priorizando a mutualidade e a reciprocidade; e, o fundamento do benefício racional. Percebe-se a presença dos três elementos no estudo de caso apresentado por Nmodim e Okigbo.

4. Reflexões finais

Ao falar sobre a ética da qualidade de vida, o filósofo estadunidense radicado na África do Sul Thaddeus Metz (outro importante divulgador do *ubuntu*) fornece-nos uma perspectiva alternativa: a da justiça enquanto uma questão de amor.[30] O filósofo contrasta a visão individualista e racional da justiça, na medida em que se alinha à filosofia relacional, que fundamenta as prescrições institucionais no valor dos relacionamentos ou das propriedades relacionais. O argumento de Metz é o de que a justiça distributiva deva

[29] Nmodim; Okigbo, *Justice as fairness and ubuntu*, p. 87.
[30] Metz, *Distributive justice as a matter of love*.

ser concebida como função de um certo tipo de amor. Para que o Estado seja plenamente justo, as pessoas deveriam ser respeitadas em virtude da sua capacidade de fazer parte de um relacionamento amoroso – não numa interpretação literal cuja referência estaria numa ideia de romanticismo, mas sim, numa concepção familiar de amor, fundamentando assim uma alternativa às concepções individualistas de justiça.

Em *Distributive justice as a matter of love: A relational approach to liberty and property,* publicado no livro *Love and justice,* de 2019, Metz estabelece uma política normativa do amor, cujas bases seriam fruto de duas correntes filosóficas principais: a ética anglo-americana para uma concepção de amor; e o pensamento subsaariano pós-independência, que concerne no discurso de um "amor político" ou uma "política familiar". Seu intuito é apresentar, a partir desta junção, uma visão familiar de amor, que promova uma norma básica para governar a distribuição de liberdades civis e riqueza econômica pelo Estado.

Se em Rawls, a justiça se demonstra através do "véu de ignorância" e da ideia da imparcialidade e da neutralidade, Metz aborda um lado mais subjetivo e menos racional, priorizando os laços amorosos entre as pessoas e a busca pela manutenção da qualidade de vida e do bem-estar das pessoas amadas. Em muito, esta concepção de amor se relaciona com o conceito de "família estendida" comum à filosofia *ubuntu*. As "famílias estendidas", como Augustine Shutte afirma,[31] não são limitadas a laços consanguíneos, mas sim a uma noção de comunidade. O esforço de Metz por colocar em diálogo duas concepções de amor como base para uma noção de justiça se insere no que ele realiza em toda sua profícua agenda de reflexões, e vai na mesma direção do que procuramos fazer neste artigo.

Neste mesmo sentido, esperamos ter argumentado com sucesso que é possível estabelecer diálogos profícuos entre concepções que poderiam parecer contraditórias à primeira vista, na medida em que tanto a argumentação de Rawls sobre justiça como equidade quanto a perspectiva *ubuntu* na sua essência anti-humanista e comunitária convergem para a formulação de uma justiça social que preze o bem-estar geral e combata as desigualdades e a injustiça. A visão de indivíduo (ou de pessoa) das diferentes versões de *ubuntu* e as críticas à racionalidade cartesiana poderiam se acercar mais às reflexões de autores comunitaristas. Mas é notável que, no que concerne à centralidade da justiça (social) como base da vida em sociedade, *ubuntu* e Rawls estão mais próximos.

Mas será que as concepções de justiça de ambos seriam semelhantes? Vejamos a definição de "justiça restaurativa", baseada no *ubuntu* e elaborada na transição do *apartheid* sul-africano, e que foi apresentada por Tutu quando presidiu a Comissão Sul-Africana de Verdade e Reconciliação (a experiência sul-africana de "justiça transicional", formada para discutir os crimes do período do *apartheid*). Naquele contexto, Tutu propôs uma justiça "restaurativa" em lugar de "retributiva", sugerindo que a primeira estava inscrita nas tradições africanas e especificamente na ideia de *ubuntu*:

> justiça retributiva – na qual um Estado impessoal impõe uma punição com pouca consideração pelas vítimas e dificilmente alguma pelo perpetrador – não é a única forma de justiça. Defendo que há outro tipo de justiça, justiça restaurativa, que foi característica da jurisprudência tradicional africana. Aqui a principal preocupação não é retribuição ou punição, mas, no espírito do *ubuntu*, a cura de violações, a correção de desequilíbrios, a restauração de relações rompidas. Esse tipo de justiça

[31] Shutte, *Philosophy for Africa*.

> busca reabilitar tanto a vítima quanto o perpetrador, a quem deve ser dada a oportunidade de ser reintegrado à comunidade que ele ou ela feriu com sua ofensa.[32]

Seria tentador associar Rawls a uma "justiça retributiva" na medida em que esta estaria mais associada aos Estados modernos ocidentais. É evidente que foi a partir dessa realidade (por mais que nosso filósofo tenha procurado abstrair-se dela) que Rawls formulou suas teses. Mas será que sua visão de justiça se difere ou contradiz a noção de uma justiça pela "cura de violações", "correção de desequilíbrios", "restauração de relações rompidas", "reabilitação da vítima e do perpetrador"? Não temos condições de aprofundar este debate nestas páginas, mas não nos parece ser o caso. De todo modo, percebe-se que a ecologia dos saberes potencializa complementariedades e debates entre epistemologias aparentemente díspares, mas que possuem pontos de relação.

A discussão do *ubuntu* como um notável exemplo de epistemologia/cosmovisão relacional originada do Sul Global deu-se no sentido de apontar caminhos alternativos à tradição cartesiana e humanista de produção de saberes e de determinação de modos de viver. Uma epistemologia como o *ubuntu* têm como motores a solidariedade e a harmonia. Ademais, leva em conta a integração entre a geração presente, as passadas e as futuras; e destas com a natureza da qual fazem parte, que pode ser entendida como detentora de emoções, consciência, e consequentemente direitos. É nestes sentidos – intergeracionais e biocêntricos – que o *ubuntu* rompe com a lógica espaço/temporal (cartesiana) da modernidade, tanto criticada pelos teóricos decoloniais. A crítica decolonial se dedicou a denunciar que a invalidação de vozes subalternizadas pelas relações de colonialidade têm sido responsáveis pela ampliação de desigualdades sociais em todos os países do globo, além de atacar e explorar a natureza de forma predatória e abusiva. A busca, portanto, de outras epistemologias e cosmovisões que pensem a sociedade a partir de uma matriz de cooperação, solidariedade, harmonia, confluência, biointeração e relacionalidade é fundamental para que se criem outros mundos para se conviver e coexistir.

É evidente que esta lógica é diversa daquela da qual parte Rawls ao formular sua concepção de justiça. Mas pudemos ver que, mesmo partindo de bases tão diversas, chegamos a concepções que não se contradizem radicalmente, e que poderiam produzir resultados sociais equitativos. Isso permite nutrir uma ponta de esperança à possibilidade de construção de uma sociedade efetivamente democrática, que no final das contas era a grande aspiração de Rawls. Seria possível chegar a um acordo partindo-se de premissas notoriamente distintas. Este argumento pode ser estendido na direção de um diálogo global entre saberes, sociedades e tradições civilizacionais distintas, de modo que a superação de uma concepção hegemônica pretensamente "universal" desse lugar a um efetivo "pluriverso" – não a uma Babel ensurdecedora. Certamente haveria algum diálogo se Tutu e Rawls tivessem se encontrado.

[32] Tutu, *No future without forgiveness*, pp. 51-52.

Referências

GADE, Christian B. N. The historical development of the written discourses on *ubuntu*. *South African Journal of Philosophy* [Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Wysbegeerte], v. 30, n. 3, pp. 303-329, 2011.

KIMMERLE, Heinz. Ubuntu and communalism in African philosophy and art. *In*: HEUVEL, Henk; MANGALISO, Mzamo; BUNT, Lisa van Den (coords.). *Prophecies and Protests*: Ubuntu in Glocal Management. Amsterdam: Rozenburg Publishers, pp. 79-92, 2006.

LE GRANGE, Lesley, Ubuntu. *In*: Acosta, Alberto *et al*. (org). *Pluriverso*: um dicionário do pós-desenvolvimento. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante, 2021.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. *In*: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (eds.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

MARIO, Camila Gonçalves de. *Saúde como questão de justiça*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

METZ, Thaddeus. Distributive justice as a matter of love: A relational approach to liberty and property. *In*: DALFERTH, Ingolf U. (ed.). *Love and Justice* (Claremont Studies in Philosophy of Religion). Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.

MUNYAKA, Mluleki; MOTLHABI, Mokgethi. Ubuntu and its socio-moral significance. *In*: MUROVE, Munyaradzi Felix (ed.). *African Ethics*: an anthology of comparative and applied ethics. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press, 2009.

MUROVE, Munyaradzi Felix. An African environmental ethic based on the concepts of Ukama and Ubuntu. *In*: MUROVE, Munyaradzi Felix (ed.). *African Ethics*: an anthology of comparative and applied ethics. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press, 2009.

MUROVE, Munyaradzi Felix. Globalization and African Renaissance: an ethical reflection. *In*: COETZEE, P. H; ROUX, A. P. J. (eds.) *The African Philosophy Reader*. 2. ed. Nova Iorque/Londres: Routledge, 2003.

NNODIM, Paul; OKIGBO, Austin. Justice as Fairness and Ubuntu: Conceptualizing Justice through Human Dignity. *Ethical Perspectives*, Leuven, v. 27, n. 1, 2020.

RAMOSE, Mogobe. Ecology through Ubuntu. *In*: MUROVE, Munyaradzi Felix (ed.). *African Ethics*: an anthology of comparative and applied ethics. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press, 2009.

RAMOSE, Mogobe. The ethics of ubuntu. *In*: COETZEE, P. H; ROUX, A. P. J. (eds.) *The African Philosophy Reader*. 2. ed. Nova Iorque/Londres: Routledge, 2003a.

RAMOSE, Mogobe. The philosophy of ubuntu and ubuntu as a philosophy. *In*: COETZEE, P. H; ROUX, A. P. J. (eds.) *The African Philosophy Reader*. 2. ed. Nova Iorque/Londres: Routledge, 2003b.

RAWLS, John. *Justice as Fairness*: a restatement. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1971].

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SHUTTE, Augustine. *Philosophy for Africa*. Milwaukee: Marquette University Press, 1995.

THIRY-CHERQUES, H. R. John Rawls: a economia moral da justiça. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 26, n. 3, pp. 551-564, set. 2011.

TUTU, Desmond. *Deus não é cristão e outras provocações*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2012.

TUTU, Desmond. *No future without forgiveness*. Londres: Random House, 1999.

VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

SOBRE OS AUTORES

Fabricio Pereira da Silva
Professor da graduação e da pós-graduação em Ciência Política pela UNIRIO, e do mestrado em estudos contemporâneos da América Latina na Universidade da República (UDELAR) no Uruguai. *E-mail*: fabriciopereira31@gmail.com.

Lucca Fantuzzi
Estudante de Pós Graduação em Ciência Política pela UNIRIO, pesquisador do CAIPORA (Centro de Análise de Instituições, Políticas e Reflexões da América e da África) e do GRISUL (Grupo de Relações Internacionais e Sul Global). *E-mail*: lucca.fantuzzi@gmail.com.