

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**NEUTRALIDADE E JUSTIFICAÇÃO EM JOHN RAWLS:  
Uma abordagem crítica ao procedimentalismo da justiça como  
equidade**

PABLO CAMARÇO DE OLIVEIRA

Florianópolis  
2019



PABLO CAMARÇO DE OLIVEIRA

**NEUTRALIDADE E JUSTIFICAÇÃO EM JOHN RAWLS:  
Uma abordagem crítica ao procedimentalismo da justiça como  
equidade**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia.  
Orientador: Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra

Florianópolis  
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor através do programa de  
Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC

Oliveira, Pablo Camarço de  
Neutralidade e justificação em John Rawls : uma  
abordagem crítica ao procedimentalismo da justiça  
como equidade / Pablo Camarço de Oliveira ;  
orientador, Delamar José Volpato Dutra, 2019.  
589 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis,  
2019.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Teoria da justiça de John Rawls.  
3. Liberalismo político. 4. Neutralidade e  
imparcialidade. 5. Secularismo, pluralismo e  
democracia. I. Dutra, Delamar José Volpato. II.  
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Pablo Camarço de Oliveira

**NEUTRALIDADE E JUSTIFICAÇÃO EM JOHN RAWLS:  
Uma abordagem crítica ao procedimentalismo da justiça como  
equidade**

Essa tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor” e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina

Florianópolis, 10 de abril de 2019.

---

Prof. Dr. Roberto Wu  
Coordenador do Curso

**Banca Examinadora:**

---

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra – Orientador  
Universidade Federal de Santa Catarina – PPGFIL

---

Prof. Dr. Denilson Luis Werle – Membro interno  
Universidade Federal de Santa Catarina – PPGFIL

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Julia Sichieri Moura – Membro interna  
Universidade Federal de Santa Catarina – PPGFIL

---

Prof. Dr. Glauco Barreira Magalhães Filho – Membro externo  
Universidade Federal do Ceará – PPGDIR



Este trabalho é dedicado a Deus (o Senhor dos Exércitos), a Jesus Cristo (o filho do Deus Vivo), aos meus amados pais e avós, à minha amada irmã, à Defensoria Pública do Estado do Maranhão e seus guerreiros incansáveis, bem como àqueles que sinceramente se alegraram e que se regozijarão com o êxito dessa jornada filosófica exaustiva.





## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a Deus. Pelo fôlego de vida e pelo seu cuidado em detalhes pequenos e grandiosos a cada manhã, dia após dia. Pela sua bondade em cuidar de cada filho e dar amor, direcionamento e correção a cada instante. Pela sua perseverança em nos fortalecer nos passos da peregrinação nesta vida que nos parecem impossíveis ou quando estamos exauridos. No início da minha juventude, ingressar numa universidade tão diferenciada como esta e concluir um doutorado em filosofia eram um sonho distante, que beirava o impossível. Assim, alegro-me como o salmista: seja louvado o nome do Senhor dos Exércitos, do nascimento do sol até o ocaso, pois está exaltado acima de todas as nações, com sua glória sobre os céus; quem é como esse Deus, que habita nas alturas, mas se curva para ver o que ocorre nos céus e na terra, do pó levanta o pequeno, e do monturo ergue o necessitado, para o fazer assentar com os príncipes do seu povo? (Salmo 113).

Agradeço também aos meus pais, pelo amor e cuidado genuínos que tiveram por mim desde antes do meu nascimento. Sem eles eu não seria o que sou hoje. Graças a eles que, com seu afeto, amor, dedicação, sacrifício e renúncias longânimas e perseverantes incutiram-me o senso de responsabilidade, de dignidade e de respeito desde tenra idade. Desde o início desse doutorado (em 2015), diversos episódios ameaçaram tirar a vida deles junto da minha: acidentes automobilísticos, incidentes em estradas, enfermidades graves e assalto à mão armada. Porém, do Senhor dos Exércitos veio o livramento, e só estamos hoje vivos pela permissão do Pai. Alegro-me de poder estar vivo e poder apresentar a eles ainda em vida esta conclusão de uma etapa bastante sofrida e exigente da minha existência. Que isso possa alegrá-los, coroando os sacrifícios que de longa data se propuseram para que eu pudesse avançar nos estudos. Que Deus seja engrandecido com essa tese. Agradeço também à minha irmã, que usufruiu do mesmo contexto familiar em que o amor é o fundamento da união.

Agradeço ao professor Delamar José Volpato Dutra, por ter sido um grande amigo e paciente orientador nesta jornada de doutorado. Sem a sua gentil acolhida desde antes do ingresso no curso, essa jornada não teria ocorrido. Agradeço ao professor Denilson Werle, pelas sugestões de melhora nesse texto, bem como por haver viabilizado meu período de Doutorado Sanduíche na Universidade de Colônia com o professor Wilfried Hinsch, que também me sugeriu melhoras textuais. Agradeço aos professores Denis Coitinho e Julia Moura pelas pacientes observações sobre a tese. Agradeço também ao professor Glauco Barreira pela disposição em participar da banca examinadora.

Agradeço à Defensoria Pública do Maranhão, instituição que me apoiou e me incentivou nos árduos estudos desse doutorado. Vários colegas cooperaram, cada um a seu modo, para o êxito deste projeto: Evaldo, Thyago,

Froes, Werther, Mariana, Emanuel, Peterson, Otávio, Lúcio, Jean, Gabriel, Alberto, Cristiano. É uma instituição que busca dar concreção ao princípio da diferença de John Rawls: prestar assistência jurídica gratuita aos hipossuficientes em uma pátria tão injusta e desigual como a nossa. É uma busca de equidade justamente para os que historicamente foram excluídos das benesses do sistema social brasileiro. E, por ser uma instituição voltada aos mais desfavorecidos da sociedade, é ainda detentora de menor atenção por parte do poder público, que deveria fortalecer a instituição para viabilizar a inclusão social. Porém, apesar da negligência dos poderes terrenos em expandir essa instituição tão essencial aos socialmente vulneráveis, os colegas da carreira perseveram numa jornada árdua e ao mesmo tempo gratificante em prol daqueles que o Estado e os detentores do poder deliberadamente excluíram.

Essa estruturação deficiente da Defensoria Pública, é explicada, em parte, pelo desinteresse e descompromisso sistemático dos líderes políticos em operar mudanças sociais inclusivas no longo prazo, caracterizando aquilo que já havia sido dito pelo expositor do Eclesiastes, que havia sido rei na antiguidade: “Depois, voltei-me e atentei para todas as opressões que se fazem debaixo do sol; e eis que vi as lágrimas dos que foram oprimidos e dos que não tem consolador; e a força estava da banda dos seus opressores, mas eles não tinham nenhum consolador” (Eclesiastes 4.1). Apesar disso, a mãe de um futuro rei da antiguidade aconselhava: “abre a tua boca a favor do mudo, pelo direito de todos os que se acham em desolação; abre a tua boca, julga retamente e faz justiça aos pobres e necessitados” (Provérbios 31:8-9). Que o anseio por inclusão social e o compromisso em fortalecer uma instituição que não recebe a devida atenção e o necessário aparelhamento para o seu papel sejam uma realidade nos futuros gestores de nosso país.

*Ó, Senhor, tu és o meu Deus; exaltar-te-ei e louvarei o teu nome, porque fizeste maravilhas; os teus conselhos antigos são verdade e firmeza. Pelo que te glorificará um povo poderoso, e a cidade das nações formidáveis te temerá. Porque foste a fortaleza do pobre e a fortaleza do necessitado na sua angústia; refúgio contra a tempestade e sombra contra o calor; porque o sopro dos opressores é como a tempestade contra o muro. E destruirá, neste monte, a máscara do rosto com que todos os povos andam cobertos e o véu com que todas as nações se escondem. Aniquilará a morte para sempre, e assim enxugará o Senhor Jeová as lágrimas de todos os rostos, e tirará o opróbrio do seu povo de toda a terra; porque o Senhor o disse. E, naquele dia, se dirá: Eis que este é o nosso Deus, a quem aguardávamos, e ele nos salvará; este é o Senhor, a quem aguardávamos; na sua salvação, exultaremos e nos alegraremos.*

Profeta Isaías, 765-681 a.C.  
Isaías 25 (fragmentos)



## RESUMO

Rawls pretendia, em sua teoria da justiça como equidade, apresentar uma justificação neutra ou imparcial dos princípios de justiça, sem apelar a uma doutrina moral ou metafísica abrangente controversa, rejeitando um modelo fundacionalista de justificação, de maneira a respeitar a discordância razoável sobre questões filosóficas e morais entre os cidadãos numa sociedade democrática pluralista. Para isso, buscou uma base pública comum de justificação num âmbito político, sem querer incorporar valores morais substantivos abrangentes que ensejariam uma natural discordância e uma resistência à aceitação de sua teoria. Nessa tese, avalia-se a controvérsia sobre o grau de êxito de Rawls quanto a essas pretensões. Uma leitura mais defensiva do modelo rawlsiano argumenta que: a) a justificação é coerentista, rejeitando o fundacionalismo; b) a teoria consegue apresentar princípios neutros e equitativos, mediante um procedimento também neutro e equitativo, respeitando a imparcialidade no trato dos cidadãos e o pluralismo de doutrinas; c) a justificação ocorre satisfatoriamente num âmbito político, num consenso sobre valores estritamente políticos, sem o apelo a elementos controversos de doutrinas morais abrangentes, religiosas ou não, a exemplo de concepções de bem ou intuições éticas substantivas; d) o procedimentalismo rawlsiano não impõe, previamente, uma concepção fundacional já adotada de justiça que vincula ou determina o resultado, antes, estabelece um procedimento considerado equitativo que conduz a um resultado neutro, a ser construído pelos próprios sujeitos envolvidos na inquirição. Em contraste, outra leitura, menos defensiva, apresenta uma contra-argumentação que vislumbra limitações do projeto rawlsiano, com as seguintes teses: a) a justificação apresenta elementos fundacionalistas, a despeito da pretensão coerentista; b) tanto o procedimento quanto os princípios dele resultantes são menos neutros e equitativos que o pretendido, limitando o grau de respeito à imparcialidade no trato dos cidadãos e ao pluralismo de doutrinas; c) a justificação extrapola o domínio estritamente político de razões amplamente compartilhadas, havendo algum apelo a elementos controversos e substantivos de doutrinas morais abrangentes específicas; d) o procedimentalismo está, desde o início, de um modo não irrelevante, previamente impregnado de algumas intuições fundacionais substantivas de justiça e de bem, o que acarreta a mitigação da neutralidade da inquirição; e) isso onera especialmente a integridade dos cidadãos razoáveis cujas doutrinas questionam os pressupostos do liberalismo rawlsiano, atenuando a pretensa neutralidade da teoria, que deveria estar mais afinada com o pluralismo razoável. O trabalho defende a segunda leitura, apontando elementos limitadores que precisariam ser superados para que a teoria de Rawls fosse neutra tanto quanto pretendida.

**Palavras-chave:** Fundacionalismo, neutralidade, igualdade de tratamento, justificação liberal, pluralismo.

## ABSTRACT

John Rawls intended in his theory of justice as fairness to present a neutral or impartial justification of the principles of justice without appealing to a comprehensive moral or metaphysical doctrine, rejecting a foundational model of justification in order to respect a reasonable disagreement about philosophical and moral issues in a pluralistic democratic society. For this objective, he seeks a common basis of political reasons justification, intending to do not incorporate substantive moral values about which there is a natural disagreement and a resistance to the acceptance. In this thesis, a controversy about whether or not Rawls was able to achieve the pretensions was evaluated. One trend is a defense of rawlsian theory, which basically maintains that, in justice as fairness: a) there is an coherent justification, rejecting foundationalism; b) it can generate a fair and neutral construction of principles of justice, respecting the impartiality about citizens and promoting respect for pluralism of doctrines; c) justification occurs in a satisfactory way in the political sphere, in a consensus on the strictly political dimensions, without invoking controversial grounds of comprehensive moral doctrines, religious or not religious, as, for example, conceptions of good or substantive ethical intuitions; d) rawlsian proceduralism does not imposes a previous foundational program of justice that should be adopted and that determine the outcome, rather, it creates a fair procedure in which citizens, by themselves, will construct a conception of justice according to fair constraints. In contrast, another approach, less defensive, presents a counter-argumentation that detects limitations of Rawlsian justification, with the following theses: a) justification presents foundational elements, despite the pretension for coherence; b) both the procedure and its outcome principles are less neutral and fair than intended, limiting the degree of neutrality in the treatment of the citizens and the pluralism of doctrines; c) justification goes beyond the strictly political domain of widely shared reasons, appealing to controversial and substantive issues from specific and excluding comprehensive doctrines; d) Rawlsian proceduralism is, from the beginning, in a non-irrelevant way, previously impregnated with some substantive moral intuitions about the right and the good, undermining the neutrality of the inquiry; e) this burdens especially the integrity of reasonable citizens whose doctrines and values question the assumptions of the Rawlsian approach, mitigating the alleged neutrality of his theory, which should be more committed to reasonable pluralism. This PhD dissertation advocates the second reading, pointing out limiting elements that would need to be overcome in order for Rawls's theory to be as neutral as intended.

**Key words:** Foundationalism, neutrality, equal treatment, liberal justification, pluralism.





## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS DOS TEXTOS

- DPOC – *The Domain of the Political and Overlapping Consensus* (O domínio do político e o consenso sobreposto)
- IMT – *The Independence of Moral Theory*
- IOC – *The Idea of an Overlapping Consensus* (A ideia de um consenso sobreposto)
- IPRR – *The Idea of Public Reason Revisited* (A ideia de razão pública revista)
- JFPnM – *Justice as Fairness: Political, not Metaphysical* (Justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica)
- JFR – *Justice as Fairness: a Restatement* (Justiça como equidade: uma reformulação)
- KCMT – *Kantian Constructivism in Moral Theory* (O construtivismo kantiano na teoria moral)
- PL – *Political Liberalism* (O liberalismo político)
- PRIG – *The priority of the Right and Ideas of the Good* (A prioridade do justo e as ideias do bem)
- RH – *Reply to Habermas*
- TJ – *A Theory of Justice* (Uma teoria da justiça)



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	21
<b>CAPÍTULO I</b> .....	29
<b>PRETENSÕES DE UMA TEORIA DA JUSTIÇA</b> .....	29
1.1 Justiça entre as considerações de vantagem mútua e de imparcialidade .....	29
1.2 Introdução ao liberalismo deontológico de Rawls .....	44
1.3 Problemas relacionados à justificação .....	79
1.4 A trajetória da análise da controvérsia .....	94
<b>CAPÍTULO II</b> .....	99
<b>CRÍTICAS INTERNAS AO PROCEDIMENTALISMO</b> .....	99
2.1 Críticas internas a <i>Uma teoria da justiça</i> : pressupostos do liberalismo deontológico .....	99
2.2 A concepção subjacente de pessoa e o subjetivismo moral .....	102
2.3 O acordo na posição original e os limites do liberalismo .....	116
2.4 Concepções excludentes impostas pela posição original .....	120
2.5 A justificação dos julgamentos morais considerados .....	128
<b>CAPÍTULO III</b> .....	139
<b>CRÍTICAS EXTERNAS AO PROCEDIMENTALISMO</b> .....	139
3.1 Uma contraposição ao emotivismo da cultura moral contemporânea .....	139
3.2 A fragilidade do projeto iluminista na justificação da moralidade contemporânea .....	145
3.3 A natureza humana e a necessidade das virtudes .....	153
3.4 Concepções morais subjacentes ao liberalismo .....	173
3.5 Uma concepção restritiva de autonomia .....	189
3.6 Justificação fundacionalista e procedimentalismo perfeito .....	199
<b>CAPÍTULO IV</b> .....	205
<b>AS REFORMULAÇÕES EM PROL DE UMA CONCEPÇÃO POLÍTICA</b> .....	205
4.1 A independência da teoria moral .....	205
4.2 A pretensão de uma proposta política e não metafísica .....	215
4.3 O acordo como um consenso sobreposto .....	236
4.4 A prioridade do justo sobre as ideias do bem .....	251
4.5 O domínio especificamente político e a estabilidade via consenso sobreposto .....	272
4.6 Principais diferenças entre <i>Uma teoria da justiça</i> e <i>O liberalismo político</i> .....	288
<b>CAPÍTULO V</b> .....	297
<b>PRETENSÕES DE O LIBERALISMO POLÍTICO</b> .....	297
5.1 Liberalismo político como uma concepção política de justiça .....	297
5.2 Procedimentalismo e autonomia .....	306
5.3 Um construtivismo especificamente político .....	311
5.4 A razão pública .....	320
5.5 Outros esclarecimentos sobre o liberalismo político .....	349
<b>CAPÍTULO VI</b> .....	359
<b>CONTROVÉRSIAS DO LIBERALISMO POLÍTICO</b> .....	359
6.1 Uma defesa do liberalismo político .....	359
6.2 O liberalismo político como uma doutrina moral abrangente .....	373

6.3 Questões sobre objetividade e privatização do bem .....	380
6.4 Questões sobre o equilíbrio reflexivo .....	386
CAPÍTULO VII .....	407
<b>APÓS O LIBERALISMO POLÍTICO</b> .....	407
7.1 A primeira crítica de Habermas .....	408
7.2 A resposta de Rawls a Habermas .....	421
7.3 A reformulação da ideia de razão pública.....	453
7.4 Controvérsias sobre a razão pública .....	481
7.5 Religião, secularismo e iluminismo no projeto de Rawls .....	495
7.6 Vallier e a tentativa de reconciliação entre religião e liberalismo .....	508
7.7 Forst e a proposta de inclusão e abertura para além do liberalismo e comunitarismo .....	518
7.8 Taylor e a esquiva dos extremos simplificadores do secularismo e da religiosidade .....	543
7.9 Por uma neutralidade mais aberta ao pluralismo .....	567
<b>VIII – CONCLUSÃO</b> .....	573
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	581

## INTRODUÇÃO

De acordo com a leitura de MacIntyre, o mundo moral antigo possuía uma estrutura de inquirição moral que fornecia elementos necessários e suficientes à produção de uma filosofia moral coerente e fundamentada. Na época da cultura homérica, havia um contexto de fundo (literatura heróica e homérica) que servia de diretriz aos seres humanos para que, em sua vida, no seu pensamento e na sua ação, pudessem ter de onde tirar finalidades que direcionavam o seu agir nos seus diversos papéis sociais concretos que lhe eram confiados. Posteriormente, mas ainda no mundo moral antigo, ocorreu o advento da tradição aristotélica na filosofia moral. Também nesse modelo aristotélico, havia uma estrutura de elementos necessários e suficientes a uma inquirição moral robusta. O homem era apresentado como situado socialmente, com diversos papéis a cumprir, devendo buscar cultivar as virtudes para conseguir dar conta de cumprir a sua finalidade.

Posteriormente, ocorreu o advento de outra tradição moral que também viabilizava os elementos necessários à formulação de uma filosofia moral robusta, substantiva e coerente: aqui MacIntyre se refere ao paradigma medieval. No modelo medieval, era pressuposta a natureza humana decaída ou indisciplinada, que necessitava da revelação e da operação divina para ser corrigida, e, uma vez devidamente educada e aperfeiçoada, poderia conduzir a uma situação melhor, em que a natureza humana poderia cumprir de maneira satisfatória os propósitos que lhe foram confiados. Assim, o homem, valendo-se da revelação divina, cultivando as virtudes, poderia se tornar alguém melhor, disciplinado e mais apto a cumprir sua finalidade na sua vida como um todo, nos seus diversos papéis sociais.

Com o advento do iluminismo, houve uma ruptura com a estrutura antiga e medieval de inquirição moral. Passou-se a compreender que o pressuposto de uma natureza humana decaída era um conceito aprisionador do potencial do homem. Além disso, também se compreendeu que o foco da correção humana e do esclarecimento adequado não deveria ser proveniente de uma revelação divina ou mesmo de uma divindade. Em vez disso, considerou-se que seria adequado abandonar tanto a concepção de natureza humana indisciplinada quanto a necessidade de uma revelação divina educadora ou de um ser divino criador e ordenador. O homem passou a ser considerado como passível de operar seu auto aperfeiçoamento por sua própria razão humana. Assim, os pressupostos anteriores – natureza humana indisciplinada e intervenção e revelação divinas como algo necessário à melhora do agir humano – foram abandonados. O novo esquema de inquirição moral passou a ser antropocêntrico: a razão humana seria competente para descobrir o que é necessário e como operar para tornar ainda melhor a natureza humana.

Na leitura de MacIntyre, esse rompimento efetuado com o iluminismo comprometeu a possibilidade de uma filosofia moral robusta, coerente, substantiva. A nova opção fragilizou substancialmente a possibilidade de uma inquirição moral satisfatória. O homem se desligou de noções teológicas e teleológicas. O liberalismo moderno, de feição deontológica, passou a buscar uma fundamentação moral abstraída dos papéis sociais concretos, numa tentativa de buscar normas morais universais e imparciais, válidas para todos os sujeitos racionais. A inquirição sobre o que é bom passou a ser encarada como uma questão de escolha ou preferência individual, sem referencial para avaliação de quão bom ou quão ruim possa ser uma determinada escolha. Na filosofia moral, em especial no liberalismo deontológico, o foco da discussão desviou-se das questões sobre o bem, e passou a focar nas questões do justo ou correto, que é anterior, prioritário e independente sobre o bem. Esse é o contexto de elaboração da filosofia kantiana.

Em períodos mais recentes, pode-se destacar a teoria da justiça de John Rawls. A abordagem de Rawls, por ser afinada com alguns contornos do projeto moral kantiano, transpõe alguns ideais do iluminismo: a) a busca de uma inquirição moral centrada em questões de justiça, abstraída das contingências dos papéis sociais particulares e das variadas concepções éticas sobre o que é uma vida boa; b) a busca de uma concepção de justiça que possa ser neutra ou imparcial, isto é, que possa ser fundamentada sem depender de uma variedade de concepções éticas irreconciliáveis entre si, dado o fato inequívoco do pluralismo no mundo contemporâneo; c) a tentativa de oferecer uma fundamentação para normas de justiça em bases razoáveis aceitáveis por todos para todos, sem apelo indevido a instâncias metafísicas ou teológicas, que estão situadas numa esfera alheia às questões de justiça, na qual a teoria rawlsiana não quer propor nenhum critério metafísico de validade ou de verdade.

Esse propósito de buscar uma justificação neutra, sem apelo ético, ou sem necessidade de uma inquirição metafísica típica de doutrinas morais gerais e abrangentes, manifesta-se em diversos elementos da teoria rawlsiana especificamente moldados para essa finalidade. Nesse sentido, a posição original se apresenta como um procedimento de deliberação equitativa e imparcial, em que sujeitos submetidos a um véu da ignorância vão deliberar sobre os princípios de justiça para a estrutura básica de uma sociedade que se pretende justa e imparcial. Rawls pressupõe, assim, que nesse procedimento neutro, o resultado da inquirição – princípios de justiça – será também neutro e satisfatório. A estratégia de justificação também se apresenta no método do equilíbrio reflexivo, em que os juízos morais ponderados, dos mais simples e concretos aos mais sofisticados, confrontam-se com os princípios mais gerais de justiça, num processo de idas e vindas, com revisões, até que, atingido um ponto de harmonia entre os princípios e os juízos dos diversos níveis de

generalidade, se atinja a justificação satisfatória. Esse ajuste mútuo de juízos sugere também uma justificação coerentista dos princípios de justiça, evitando o apelo a um fundamento moral abrangente como suporte para a justificação de princípios. Trata-se de evitar uma postura fundacionalista.

Com as reformulações de sua teoria, Rawls enfatizou que sua proposta é voltada para questões de justiça num âmbito estritamente político, que é um domínio mais específico e restrito dentro da ampla esfera moral. Assim, ele quis evitar o apelo a doutrinas metafísicas gerais e abrangentes, esquivando-se de questionamentos filosóficos controversos, em discussões e áreas alheias aos propósitos especificamente políticos, voltados para a estrutura básica de uma sociedade democrática. A estratégia passou a ser buscar uma justificação com base apenas em princípios e ideais políticos amplamente compartilhados. Em vez de uma fundamentação forte, com pretensão de verdade, ele preferiu uma justificação mais modesta, pragmática, ancorada na aceitação recíproca por parte dos cidadãos convidados a aderirem ao seu modelo. Para os fins do fórum público de debate sobre questões de justiça, os cidadãos devem cumprir o dever de civilidade, utilizando-se de fundamentos políticos compartilhados para as questões básicas, abstendo-se, no geral, de apelar a valores morais abrangentes, de aceitação controversa. Assim, o debate é conduzido dentro dos limites da razão pública, que é voltada para o foro especificamente político público.

Rawls refinou o conceito de neutralidade para esclarecer os objetivos de sua teoria. Ele distinguiu a neutralidade processual da neutralidade de objetivos. A neutralidade processual caracteriza um procedimento como suscetível de ser legitimado ou justificado sem precisar recorrer a valores morais, ou, caso se precise apelar a valores, eles também precisam ser neutros, a exemplo da imparcialidade ou do tratamento igual a casos semelhantes. Rawls considerou que sua teoria não é processualmente neutra: ela incorpora algo mais que valores meramente processuais, como concepções de pessoa e de sociedade, e ideias de bem (embora puramente políticas), tendo como ponto de partida ideias intuitivas reputadas fundamentais. Já a neutralidade de objetivos se desdobra em três situações distintas: I) o Estado deve assegurar a todos os cidadãos uma oportunidade igual de efetivar sua concepção de bem particular, livremente escolhida; II) o Estado não deve agir de maneira a tornar uma concepção particular de bem mais provável de ser adotada pelos cidadãos, em detrimento de outras doutrinas abrangentes; III) o Estado não deve favorecer ou promover uma doutrina abrangente particular mais do que outra, ou conceder mais assistência aos adeptos de uma doutrina abrangente em particular. A primeira situação não constitui pretensão de Rawls: a sua tese de prioridade do justo sobre o bem traz limites às concepções de bem, encarando como admissíveis aquelas que respeitarem os princípios de justiça. A segunda situação também não constitui pretensão de sua teoria, uma vez que ele compreendeu que

princípios de justiça trazem certas restrições que acabam por encorajar algumas concepções, enquanto outras concepções são desencorajadas. Para Rawls, não há mundo social sem perdas, pois nenhuma sociedade pode incluir todos os modos de vida. A terceira situação é a que veicula a sua pretensão de neutralidade: para Rawls, enquanto a estrutura básica for regida por sua concepção política de justiça, suas instituições não favorecerão intencionalmente uma doutrina abrangente particular, e, se houver algum efeito estimulador de uma dada concepção de bem, ele é apenas acidental ou incidental, mas não diretamente almejado e efetivado.

Portanto, a neutralidade que Rawls pretendeu fazer cumprir em sua proposta tem o objetivo de que sua concepção de justiça não favoreça ou promova intencionalmente uma determinada doutrina abrangente, ou ainda que não conceda uma assistência privilegiada e discriminatória dos adeptos de uma determinada doutrina abrangente. Em outras palavras, ele não quer um tratamento seletivo (e inaceitavelmente discriminatório) propositadamente dirigido à promoção de uma dada concepção particular de bem, em detrimento de outras que seriam prejudicadas e inaceitavelmente discriminadas.

A meu ver, essa é uma pretensão válida de neutralidade, compatível com as promessas de um liberalismo democrático que se pretenda afinado com o pluralismo de doutrinas. O objetivo dele em cumprir tal neutralidade é evitar o uso do Estado para a promoção intencional e seletiva de uma doutrina abrangente, ao passo que os adeptos de outras doutrinas abrangentes seriam inaceitavelmente discriminados. Então meu objetivo mais amplo é avaliar como Rawls tentou fazer cumprir essa promessa de neutralidade ao longo do desenvolvimento e das reformulações de sua teoria. Juntamente a isso, pretendo ingressar nas várias controvérsias sobre ter ele conseguido, e em que medida, dar conta do cumprimento da neutralidade em sua teoria.

Para realizar esse objetivo de avaliar como e o quanto Rawls conseguiu efetivar a sua promessa de neutralidade em seu liberalismo político, precisarei cumprir objetivos menores ou intermediários, como estágios encadeados rumo ao propósito da inquirição. Esses objetivos intermediários são: a) expor o contexto do advento das formulações iniciais rawlsianas, para apontar o contraste entre o que ele pretendeu propor e a abordagem de filosofia moral e/ou política que era, até então, recorrente; b) apresentar o núcleo das formulações rawlsianas, descrevendo como ele pretendeu operacionalizar a neutralidade nos diversos elementos de sua teoria; c) expor as críticas e comentários com implicações específicas na questão da neutralidade que foram apresentados à medida que ele formulou e apresentou seus primeiros escritos; d) expor e analisar, em ordem preferencialmente cronológica, as reformulações que Rawls foi operando ao longo das décadas em sua teoria; e) ingressar nos debates e controvérsias que foram suscitados inclusive nas reformulações, especialmente focadas nos elementos mais



diretamente relacionados às questões da neutralidade; f) apresentar o contraste entre a leitura que sustenta o êxito de Rawls quanto à neutralidade pretendida e a perspectiva dos que vislumbram elementos em sua teoria que atenuam a possibilidade de efetivamente cumprir as pretensões de neutralidade.

Diversos autores foram utilizados para a avaliação dessas questões. Dentre outros comentadores, intérpretes e críticos que foram relevantes nesta tese, aponto alguns, exemplificativamente: Catherine Audard, Samuel Freeman, Denis Silveira, Nythamar Oliveira, Brian Barry, Kenneth Baynes, Norman Daniels, Paul Graham, David Lyons, Thomas Nagel, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Gerald Gaus, Stephen Macedo, Patrick Neal, Kevin Vallier, David Reidy, Paul Weithman, Jürgen Habermas, Rainer Forst.

Essa discussão ingressa numa questão relevante para a filosofia política contemporânea: a possibilidade de a teoria de justiça de Rawls, prometida como um liberalismo democrático afinado com os anseios do pluralismo, conseguir cumprir a promessa de neutralidade como uma não promoção intencional e seletiva de determinadas concepções de bem, por parte das instituições e de sua concepção de justiça. Duas hipóteses principais se manifestam aqui. Uma primeira hipótese é a leitura do projeto rawlsiano que conclui, após o exame da teoria, que ele teve êxito em seu projeto de neutralidade, tal como prometido. Os autores que convergem com as conclusões dessa primeira hipótese apontam que: a proposta rawlsiana segue uma justificação coerentista, pragmatista, estritamente política, neutra ou imparcial, independente de doutrinas abrangentes, sem o apelo a uma concepção previamente dada de justiça. Em contraste, uma segunda hipótese, conclui, a partir do exame de diversos elementos da teoria rawlsiana, que há diversos pontos da teoria que, considerados em conjunto, atenuam ou mitigam a compreensão de que ele efetivamente conseguiu cumprir o propósito de viabilizar a neutralidade tal como prometido. Entre esses pontos, eles apontam que há elementos que indicam uma justificação com características fundacionalistas, ancoradas em alguns elementos morais abrangentes, o que mitiga a leitura neutra ou imparcial do projeto rawlsiano, que em vez de se manter estritamente político, acaba assumindo alguns pressupostos morais abrangentes que comprometem a justificação de sua teoria. Ou seja, para essa segunda hipótese, Rawls incorreu em limitações no seu modelo de justificação, de maneira que a neutralidade efetivada é mais limitada ou menos ampla do que ele pretendia.

Particularmente, inclino-me à segunda hipótese, não porque eu não considere importante a neutralidade prometida: para mim, a promessa de neutralidade feita por Rawls é válida e desejável para nossas democracias liberais contemporâneas. Porém, a meu ver, o exame de alguns elementos conduzem a uma compreensão que mitiga a possibilidade de Rawls cumprir

integralmente a sua promessa de neutralidade. E acredito que isso ocorra não porque Rawls desejasse um projeto não neutro, mas porque alguns pontos relacionados à justificação de sua teoria apresentam alguns pressupostos controversos, brechas e interpretações que fragilizam o potencial de neutralidade pretendido pela teoria. É como se ele desejasse operar um empreendimento, mas incorresse em efeitos limitantes indesejáveis, que mitigam a proporção do seu êxito quanto a esse aspecto em particular. Ou, dito de outro modo, há limitações não insignificantes no modelo rawlsiano de justificação, que mitigam o seu potencial de neutralidade, uma vez que tais limitações também acarretam limitações sobre quão neutro o liberalismo político consegue ser.

Caso se conclua conforme a segunda hipótese, o efeito prático é que, tendo efetivado um projeto de neutralidade mais limitada ou mitigada do que originalmente prometido, o modelo rawlsiano não seria interpretado como sendo tão exitoso quanto a esse ponto, tal como defende a leitura mais defensiva, que conclui pela primeira hipótese. Não sendo tão exitoso, ele não proporcionaria a neutralidade na intensidade prometida, o que ensejaria questionamentos sobre a legitimidade por parte de concepções de bem que se sintam eventualmente prejudicadas ou não suficientemente acolhidas pelo seu liberalismo político. E esse é um debate relevante para a filosofia política.

Assim, caso se opte pela compreensão de que a neutralidade do projeto rawlsiano é um pouco mais limitada do que a sua pretensão, pode-se avaliar se as críticas apresentadas propõem alternativas mais ou menos afinadas com a pretensão de operar uma abordagem com maior grau de neutralidade. Se as críticas forem mais problemáticas que o modelo rawlsiano, no sentido de oferecerem uma abordagem alternativa que dificulta ainda mais a busca da neutralidade, é de se pensar na possibilidade de optar preferencialmente pela abordagem rawlsiana, procedendo a correções ou modificações pontuais que potencializem a possibilidade de incrementar o grau de neutralidade a ser obtido. Ou, se as críticas apresentarem um modelo alternativo ainda mais afinado com a neutralidade, parece-me preferível atentar para as propostas alternativas.

Antecipo, porém, que uma porção considerável das críticas à neutralidade rawlsiana apresentadas nesse trabalho foram provenientes de autores comunitaristas. Alguns deles, ao criticar a neutralidade rawlsiana, acusando-a de ser insensível demais ao contexto comunitário, seguiram uma via extremada: optar pela vivência ética das comunidades particulares como o fundamento para as normas de justiça. Porém, tal abordagem acaba correndo o risco de se distanciar ainda mais da neutralidade. Ou, em outras palavras: eles podem criticar Rawls, dizendo que seu modelo não segue a neutralidade; porém, o modelo alternativo que propõem, distancia-se ainda mais do ideal de neutralidade desejável. Sendo esse o caso (conforme compreendo ao final da tese), parece-me mais preferível optar pelo modelo

que menos se distancia do ideal de neutralidade (no caso do debate liberalismo contra comunitarismo, o liberalismo parece estar menos distante). Porém, em vez de uma mera adesão simplista, que fecha os olhos às objeções mais sérias, pode-se atentar para algumas abordagens que incrementem ou potencializem melhor a aproximação do ideal de neutralidade, abrindo mão de alguns elementos mais restritivos do liberalismo rawlsiano.



## CAPÍTULO I

### PRETENSÕES DE *UMA TEORIA DA JUSTIÇA*

Neste capítulo, inicio apresentando uma discussão sobre teorias da justiça como vantagem mútua e teorias da justiça como imparcialidade. Aí se aponta que a proposta de Rawls engloba elementos de ambas as perspectivas, o que o compromete, de alguma maneira, com o objetivo de ser uma teoria de justiça que não destoa da busca pela imparcialidade. Apresento, em seguida, um breve histórico da produção rawlsiana, que culminou com a sua primeira grande obra *Uma Teoria da Justiça* em 1971. Alguns artigos rawlsianos posteriores também serão incluídos nessa análise. Elementos centrais de sua teoria são destacados e esclarecidos: posição original, véu da ignorância, equilíbrio reflexivo, procedimentalismo puro, respeito à autonomia, pretensões de neutralidade ou imparcialidade. Explicados os elementos centrais, avanço para uma discussão que constitui o cerne da presente tese: a apresentação de duas correntes interpretativas rivais sobre a justificação efetuada por Rawls. De um lado, há a tese que sustenta que a justificação é coerentista, mantendo-se neutra ou imparcial diante de outras concepções de tradições rivais, o que configura uma leitura defensiva do projeto rawlsiano. Em contraste com essa leitura, levanto a hipótese de que a justificação apresenta elementos fundacionalistas, o que pode mitigar o respeito a neutralidade ou à imparcialidade diante de outras concepções de bem, o que configura uma leitura crítica (menos defensiva) do projeto rawlsiano, na medida em que sustenta que Rawls foi mais limitado quanto à pretensão de se manter imparcial ou neutro na sua proposta. Esse capítulo me permite iniciar apresentando os primeiros argumentos que respaldam a hipótese de justificação com alguns caracteres fundacionalistas, pois o argumento rawlsiano da congruência do justo e do bem, como necessário à estabilidade de sua teoria, já prenuncia que a neutralidade sobre as concepções de bem de outros cidadãos pode ser mais limitada do que Rawls pretendia efetuar.

#### **1.1 Justiça entre as considerações de vantagem mútua e de imparcialidade**

John Rawls formulou a teoria da justiça denominada “justiça como equidade”. Já no prefácio de *Uma teoria da justiça* (doravante denominada TJ), publicada em 1971, ele manifestava sua insatisfação com o predomínio, em grande parte da filosofia moral do século XX, de concepções utilitaristas e intuicionistas acerca da justiça. Ele também manteve a pretensão de distanciamento de ambas também em *O liberalismo político* (doravante

denominado PL<sup>1</sup>), publicado em 1993. Para ele, o utilitarismo trazia problemas como algumas obscuridades no princípio da utilidade, além de algumas incongruências entre muitas de suas implicações e as convicções morais da cultura política democrática contemporânea. Quanto ao intuicionismo, ele manifestou<sup>2</sup>, dentre outros pontos, sua contrariedade à pressuposição de que os princípios e juízos morais primeiros, quando satisfatoriamente elaborados, serem encarados como afirmações verdadeiras (em vez de razoáveis) a respeito de uma ordem independente de valores morais, obtidas sem qualquer contribuição significativa da utilização criativa da razão.

Opondo-se às duas correntes, ele apresentou, em TJ, uma terceira alternativa que, para ele, seria mais coerente com nossos juízos morais e políticos sistematizados, e que serviria para constituir a base moral mais apropriada para se pensar as principais questões de uma sociedade democrática: uma concepção de justiça amparada na teoria tradicional do contrato social de Locke e Rousseau, com uma argumentação marcadamente inspirada em Kant. A filiação kantiana da proposta do contratualismo de Rawls, portanto, verifica-se nos seguintes<sup>3</sup> elementos, destacados por Nythamar Oliveira: a) um procedimentalismo em que a justiça é concebida como imparcialidade, em oposição a modelos hobbesianos nos quais a justiça é apresentada como regimentos de interesses ou barganha; b) uma argumentação deontológica, na qual a posição original serve como teste de universalizabilidade; c) um liberalismo constitucional, com a reapropriação dos ideais de liberdade e tolerância, de John Locke, e de igualdade e vontade geral, de Jean-Jacques Rousseau.

Há uma diferença entre teorias de justiça como imparcialidade e como regimento de interesses e vantagens. Nessa discussão, indaga-se sobre qual é a base motivacional para que as pessoas ajam com justiça, tornando-as seres preocupados com instituições e normas justas? Essa pergunta sobre o escopo da justiça levanta uma série de discussões. Nesse sentido, Brian Barry sustentou que há duas categorias distintas<sup>4</sup> de teorias de justiça, definidas pela natureza da situação a partir da qual há de se obter o acordo.

A primeira categoria fundamenta sua argumentação nas circunstâncias de justiça: considerando as pretensões conflitantes dos indivíduos, busca-se superar os desentendimentos interpessoais mediante um

---

<sup>1</sup> Portanto, as referências a *Uma Teoria da Justiça* e a *O Liberalismo Político* serão feitas, respectivamente, utilizando as abreviaturas “TJ” e “PL”.

<sup>2</sup> Cf. TJ, §7º (pp. 36-44) e PL, III, §1º (pp. 135-143). A contraposição entre a postura rawlsiana e o intuicionismo será mais detalhadamente exposta no capítulo em que se apresenta o liberalismo político.

<sup>3</sup> Cf. OLIVEIRA, 2003, p. 17.

<sup>4</sup> Cf. BARRY, 2001, p. 288.

ponto de acordo conveniente a todos, que é constituído pela interação dos esforços das partes visando seu autointeresse. Aqui, cada sujeito envolvido busca o melhor estado final para si mesmo, de maneira tal que o acordo resultante não é de índole intrinsecamente cooperativa. Assim apresentada, e tendo em conta a maneira como as circunstâncias de justiça estão dadas, todas as partes envolvidas – inclusive as injustas ou desonestas – podem se beneficiar ao se apartarem do estado de desacordo que é encarado como mais danoso a todos. Esta corrente é apresentada por Catherine Audard sob o título de “justiça como vantagem mútua” (*justice as mutual advantage*)<sup>5</sup>.

Há diversas propostas de justiça como vantagem mútua, tanto entre os antigos, quanto entre os modernos<sup>6</sup>. Nesse modelo, as pessoas têm

---

<sup>5</sup> “O primeiro aspecto do conceito de justiça é prudencial, e sua base motivacional seria a vantagem mútua esperada ou a promoção de nosso bem-estar, a um custo aceitável para nós mesmos e para os outros. [...]. Justiça representa um sacrifício racional e prudencial de parte do nosso bem em prol de um bem maior: mais segurança e estabilidade. Sua base motivacional é, assim, firmemente fundamentada na "benesse" ou "utilidade" da justiça. [...]. Nesse sentido limitado, a justiça equivale a ordem. Isso significa estabilidade ou segurança medidas pelo avanço do bem das pessoas individuais e pela prevenção de conflitos destrutivos entre eles. Mesmo as pessoas injustas, que não podem atuar motivadas pela própria justiça (...) vão reconhecer a virtude da justiça como uma fonte indireta de vantagem mútua. Isso leva a um bem menor (...) do que aquele obtido caso estivéssemos totalmente livres para agir, mas para um bem maior do que aquele que seria obtido se estivéssemos ameaçados o tempo todo pelas pretensões/perseguições dos outros membros” (AUDARD, 2007, pp. 35-36, tradução minha).

<sup>6</sup> Um exemplo antigo de proposta de teoria de justiça como vantagem mútua é aquele defendido por Glauco em seu discurso contra Sócrates, no livro II da *República*: “quando as pessoas praticam ou sofrem injustiças umas das outras, e provam de ambas, lhes parece vantajoso, quando não podem evitar uma coisa ou alcançar a outra, chegar a um acordo mútuo, para não cometerem injustiças nem serem vítimas delas. Daí se originou o estabelecimento de leis e convenções entre elas e a designação de legal e justo para as prescrições da lei. Tal seria a gênese e essência da justiça. [...] Sentiremos melhor como os que observam a justiça o fazem contra vontade, por impossibilidade de cometerem injustiças, se imaginarmos o caso seguinte. Demos o poder de fazer o que quiser a ambos, ao homem justo e ao injusto; depois, vamos atrás deles, para vermos onde a paixão leva cada um. Pois bem! Apanhá-los-emos, ao justo, a caminhar para a mesma meta que o injusto, devido à ambição, coisa que toda a criatura está por natureza disposta a procurar alcançar como um bem; mas, por convenção, é forçada a respeitar a igualdade” (PLATÃO, 2007, pp. 45-46, s.359). Um exemplo mais moderno desta perspectiva é apresentado por David Hume, em *An Enquiry concerning the principles of morals*, no sentido de que “a justiça é algo útil à sociedade, e, portanto, o seu mérito é proveniente tão-somente de sua utilidade pública, tendo em vista as consequências benéficas desta virtude” (HUME, 1809, p. 231, tradução minha). Para ele, as regras de justiça entre os homens dependem inteiramente das condições desfavoráveis e estados particulares de escassez em que os homens

motivações não morais para seguir o conjunto de princípios de conduta cuja adoção é mais vantajosa para todos, desde que as outras pessoas também internalizem tais princípios estabelecidos. Assim, se cada indivíduo não optasse pela adoção de tais princípios sociais, nem pudesse confiar que os outros também seguiriam tais regramentos, haveria uma série de problemas<sup>7</sup> que todos se veriam obrigados a enfrentar. Dessa perspectiva, “restrições recíprocas, selecionadas de maneira inteligente, conduzem à vantagem mútua. [...] As vantagens que cada um de nós usufrui da moralidade vêm, principalmente, de os outros abraçarem princípios morais” (SAYRE-MCCORD, 2000, pp. 260-261, tradução minha). Porém, no que diz respeito ao modo de se abordar as questões de justiça, uma perspectiva centrada na mera busca da vantagem mútua, como a hobbesiana, torna a defesa de uma moralidade que precisa apelar para nossas considerações de vantagem e consideração sobre os outros preponderantemente contingente, o que traz duas fragilidades<sup>8</sup> dessa perspectiva: I) o conteúdo dos princípios morais torna-se contingente, uma vez que se fundamenta sobre a existência e a forma de nossas preocupações com os outros; II) a força do argumento legitimador dos princípios morais será tão contingente como são as preocupações e interesses reais daqueles a quem são endereçados. Assim, para quem quer se esquivar desses dois problemas, há uma possibilidade de propor uma abordagem diferente no que diz respeito ao enfrentamento das questões atinentes à justiça.

Deste modo, apresenta-se uma segunda categoria de teorias da justiça que se portam de maneira diferente em relação às teorias da justiça como vantagem mútua – aqui exemplificadas por Glauco, Hume e Hobbes –, conduzindo as suas fundamentações em considerações mais propriamente morais, evitando a busca limitada às meras vantagens ou conveniências decorrentes de um acordo de interesses conflitantes entre si ou de circunstâncias de escassez. Segundo Brian Barry, esta segunda abordagem

---

estão colocados, de modo que sua origem e existência está atrelada à utilidade pública resultante da observância regular e estrita<sup>6</sup> dessas regras por parte das pessoas. Para reforçar sua tese, ele argumentou supondo um experimento mental em que não houvesse escassez e nem desentendimentos ou discórdias entre os homens: “Anule, em qualquer circunstância considerável, a condição dos homens: produza extrema abundância ou extrema necessidade; implante no peito humano moderação e humanidade perfeitas, ou voracidade e malícia perfeitas; ao tornar a justiça totalmente inútil, você destrói totalmente a sua essência, e suspende sua obrigatoriedade sobre a humanidade” (HUME, 1809, p. 236, tradução minha). Outro exemplo seria a proposta de Hobbes, embora seu foco não estivesse nas questões de justiça: a proposta dele para a obediência, por parte das pessoas, às regras sociais é próxima desta perspectiva de justiça como vantagem mútua.

<sup>7</sup> Cf. SAYRE-MCCORD, 2000, pp. 260-261.

<sup>8</sup> Cf. SAYRE-MCCORD, 2000, p. 262.



concentra a discussão nas circunstâncias morais<sup>9</sup> de imparcialidade: aqui, torna-se importante representar a situação de eleição das regras justas com características tais que se possa assegurar, de algum modo, que os interesses de todas as partes sejam tomados em igual consideração. Catherine Audard denomina essa abordagem sob o título de “justiça como imparcialidade” (*justice as impartiality*). Nesse tipo de abordagem, o primeiro exemplo é a proposta de Kant<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Cf. BARRY, 2001, p. 288.

<sup>10</sup> O título da obra em inglês (que serviu para extração das citações e referências deste tópico) é *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, na tradução de Mary Gregor. Cf. KANT, 1997, p. 19. Nesse sentido, Kant, em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, contrariamente ao posicionamento de Hume, não aceitou partir de considerações empíricas – tais como escassez de recursos e dificuldades provenientes dos possíveis conflitos humanos – para que se buscasse fundamentar normas morais de justiça. Para Kant, não é adequado buscar explicar as ações humanas como limitadas apenas aos próprios interesses e inclinações individuais, pois estas posturas desconsideram a relevância da moralidade como uma consideração digna de respeito pelo homem na motivação de suas ações. Princípios empíricos, segundo Kant, não são totalmente aptos para constituírem a base das leis morais, pois estas devem manter uma universalidade para todos os seres racionais, indistintamente: “a necessidade prática incondicional (...) torna-se um nada se a sua base é tomada a partir da *constituição especial da natureza humana* ou a partir das circunstâncias contingentes em que ela é situada (KANT, 1997, p. 48, tradução minha). Kant rejeitou elementos empíricos para a motivação das ações porque pretendeu fugir daquilo que acusou de heteronomia – a vontade não fornecer a lei a si mesma, indo além de si mesma para buscar uma lei subordinada a uma propriedade de algum objeto –, pretendendo se aproximar daquilo que denominou autonomia. Assim, ele considerou apropriado agir com autonomia, de maneira que a vontade (“razão prática”) – e não algum objeto fora dela – seja a suprema legisladora de si mesma. Nesse sentido: “De maneira contrária, o imperativo moral e, portanto, categórico diz: eu deveria agir de tal ou tal maneira, mesmo que eu não quisesse nada mais. Por exemplo, o primeiro diz [*referindo-se a quem age de modo heterônomo*]: eu não deveria mentir se eu quero manter a minha reputação; mas este último diz [*referindo-se a quem age de modo autônomo*]: eu não deveria mentir, mesmo que isso não me traga um mínimo descrédito. Este último deve, portanto, abstrair-se de todos os objetos na seguinte medida: eles – os objetos – não têm nenhuma influência em toda a vontade, de modo que a razão prática (a vontade) pode não apenas administrar um interesse que não pertence a ele, mas pode simplesmente mostrar sua própria autoridade de comando como suprema legisladora de si mesma. Assim, por exemplo, eu deveria tentar promover a felicidade dos outros, não como se a sua existência trouxesse consequência para mim (seja por causa da inclinação imediata ou por causa de alguma afabilidade indireta através da razão), mas simplesmente porque uma máxima que exclui esta postura não pode ser incluída como uma lei universal para a volição de um sujeito” (KANT, 1997, pp. 47-48, tradução minha).

Um outro exemplo de abordagem da justiça como imparcialidade é o projeto de Rawls. Nesse sentido, Catherine Audard identificou a caracterização dos delineamentos da justiça como imparcialidade dentro da proposta rawlsiana, enfatizando uma valoração intrínseca da própria justiça:

Um segundo aspecto do conceito de justiça para Rawls é ético e não se refere apenas ao fato de que uma sociedade seja ordenada, mas também ao quão bem ordenada ela seja. Imparcialidade ou equidade como a exigência de que "tratemos igualmente os casos semelhantes e diferentemente os casos distintos" é uma base motivacional para a justiça, na medida em que sabemos que as leis não são tendenciosas ou arbitrárias. [...] O que é distintivo na justiça como um valor moral é que o sistema de regras que ela estabelece não é dependente de seus resultados e dos benefícios que ele produz para alguns. É um sistema publicamente acordado que é valorizado em si mesmo, que pode sobreviver a conflitos interpessoais, mesmo que ele pudesse ferir interesses pessoais. A justiça é um imperativo moral que caracteriza as sociedades bem ordenadas que não estão satisfeitas apenas com a estabilidade e com a ordem, mas que reclamam uma ordem justificada. (AUDARD, 2007, pp. 36-37, tradução minha<sup>11</sup>).

Ressalte-se, que essa preocupação de Rawls com a imparcialidade ao enfrentar problemas de justiça é um dos caracteres de sua filiação kantiana. Mas, se por um lado há uma forte inspiração kantiana, Rawls também apresentou uma caracterização própria para a sua proposta de justiça como equidade. É nesse sentido que se pode dizer que a teoria de Rawls é análoga (guardando afinidade, mas não sendo igual) à de Kant. Rawls aceita mais elementos contingentes que Kant, visando uma teoria aplicável a seres do

---

<sup>11</sup> Cf. original: "A second aspect of the concept of justice for Rawls is ethical and refers not only to the fact that a society is ordered, but also to how well it is ordered. Impartiality or fairness as the requirement that we "treat like cases alike and different cases differently" is a motivational basis for justice, as we know that the laws are not biased or arbitrary. [...] What is distinctive of justice as a moral value is that the system of rules it establishes is not contingent on its outcomes and on the benefits that it yields for some. It is a publicly agreed system that is valued in itself, that can survive interpersonal conflicts, even if it might hurt personal interests. Justice is a moral imperative that characterizes well-ordered societies that are not satisfied simply with stability and order, but that call for a justified order".

mundo real, e não do mundo não fenomênico<sup>12</sup>. Ainda na distinção entre Kant e neokantianos (especialmente Rawls e Habermas), é relevante trazer a comparação feita entre esses autores por Kenneth Baynes<sup>13</sup> em cinco elementos distintivos: a) autonomia, b) publicidade, c) acordo ou concordância entre os sujeitos, d) relação entre justo e bem e, por último, d) a questão da justificação.

---

<sup>12</sup> Cf. SANDEL, 2000, pp. 56-61. Sandel explicou que, apesar das semelhanças entre Kant e Rawls, há um ponto de distinção significativo, que repercute nas circunstâncias de justiça: I) na perspectiva kantiana, a atuação moral do homem deve ser realizada acima das influências heterônomas e determinações contingentes de suas condições naturais e sociais, o que conduz à conclusão de que se deve atuar de acordo com um princípio dado apenas pela razão prática; II) assim, as circunstâncias consideradas relevantes na inquirição sobre a justiça, para Kant, devem estar contidas num plano puramente ideal e abstrato, sem considerações empíricas, concretas ou contingentes; III) deste modo, na proposta kantiana, no levantamento das circunstâncias a considerar no debate sobre a justiça, não são admissíveis aquelas circunstâncias presentes na sociedade humana que tornam a justiça necessária (como definiu Hume, com alguma leve influência também sobre Rawls), pois só se admitem as condições da deliberação presentes em um domínio ideal abstraído a partir da sociedade humana, que torna possível a moralidade e a justiça em geral: o território do reino dos fins, acima do mundo fenomênico. Sandel explicou que Rawls considerou que a perspectiva puramente kantiana seria insatisfatória como base para a justiça humana, pois seria aplicável apenas a seres humanos separados de suas circunstâncias humanas reais e concretas, o que implicaria tratá-los como agentes que deixaram de ser humanos. A eleição de princípios a partir de um sujeito estritamente noumênico poderia, da perspectiva de Rawls, ser arbitrária. Rawls preferiu que sua proposta pudesse ter a liberdade de utilizar, a seu gosto, suposições contingentes e fatos gerais. Assim, a inquirição rawlsiana buscou manter a prioridade do justo sobre o bem e apelava para a eliminação das contingências entre as pessoas no processo de inquirição sobre questões de justiça, mas também admitiu considerações empíricas das circunstâncias da justiça: Rawls se valeu de certas preferências e desejos humanos generalizados para a derivação dos princípios de justiça (o que caracterizaria, da perspectiva kantiana, uma inaceitável heteronomia), afastando-se as contingências que diferenciam arbitrariamente as pessoas entre si e possam, de alguma maneira, repercutir de maneira indesejável na adequada deliberação sobre a justiça. Rawls admitiu, portanto, uma contingência mais global, com atributos comuns aos seres humanos como tais, pois os princípios de justiça que Rawls buscou eram para ser aplicados a seres humanos do mundo real, e não para seres transcendentes e incorpóreos abstraídos do mundo.

<sup>13</sup> Cf. BAYNES, 1992, pp. 3-8. Essa distinção é útil porque permite um panorama que aponta algumas diferenças entre Kant, Rawls e Habermas. Escolhi apontar também algumas características de Habermas porque, mais à frente, nesta tese, será abordado o debate entre Rawls e Habermas. Além disso, destaco que o livro de Baynes é de 1992, portanto, publicado antes de PL de Rawls, de maneira que suas análises estão ancoradas mais precisamente em TJ e em alguns escritos rawlsianos posteriores.

Quanto ao primeiro elemento (a), Kant buscou derivar o princípio moral supremo (o imperativo categórico) a partir de uma análise da razão prática pura, de maneira que agir com autonomia implica agir a partir de princípios que refletem nosso eu noumênico (numênico), com leis que nós damos a nós mesmos agindo a partir de máximas que podem ser universalizadas sem contradição. Agir de maneira autônoma é agir conforme a lei moral, pelo dever: a concepção kantiana de autonomia mantém uma rígida distinção entre o sujeito numênico e o fenomênico, e a razão prática é colocada em forte oposição às inclinações, necessidades e desejos empíricos. Busca-se a ausência ou supressão de desejos e paixões, de maneira que o sujeito numênico é racional, reflexivo e livre de conflitos morais. O exercício da autonomia é geralmente encarado como um processo monológico em que o sujeito, deliberando sozinho, e frequentemente contra grandes disputas, conforma suas paixões e desejos em conformidade à lei moral *a priori*. Já para Rawls, a oposição entre razão e desejo é menos intensa: a autonomia não significa construir máximas para a vontade em conformidade a uma lei moral *a priori*, mas agir a partir de princípios que refletem nossa concepção de nós mesmos como sujeitos morais livres e iguais. Embora a posição original prive as partes dos desejos particulares, elas ainda utilizam uma lista de bens sociais primários na escolha dos princípios de justiça. Os princípios que expressam nossa autonomia não necessariamente suprimem todas nossas circunstâncias históricas e sociais. Nas descrições rawlsianas das concepções modelo de pessoa e sociedade bem-ordenada, ele reconhece a natureza social das pessoas mais profundamente que Kant: inclusive, na constatação de que quem somos ser influenciado pela sociedade em que vivemos, ele aponta a estrutura básica da sociedade como objeto primário da justiça. Contudo, ainda há espaço para a crítica de que as duas capacidades morais fundamentais dos sujeitos (racionalidade e razoabilidade) ainda não apreende adequadamente a dimensão intersubjetiva da autonomia moral. Além disso, a posição original parece minimizar a importância do reconhecimento intersubjetivo das normas para sua validade. Os sujeitos da posição original ainda não discutem exatamente as regras sociais que normatizarão a sua vida social, de maneira que os princípios de justiça são construídos em concordância com uma regra *maximin* monológica de escolha sob condições de incerteza. Em contraste, para Habermas, a concepção de autonomia moral não é apresentada como um teste monológico de normas por meio da aplicação do imperativo categórico, ou por meio da tomada de decisões a partir de uma situação hipotética de escolha: aqui, a concepção de autonomia está conectada à noção de razão e agir comunicativo, compreendida como a capacidade de refletir criticamente sobre os desejos, preferências e máximas de ação, englobando a capacidade de avaliar as consequências de buscar máximas da perspectiva daqueles que poderiam ser afetados por elas, bem como a capacidade de ingressar num argumento discursivo com outros sobre a validade de normas contestadas ou

de interpretações necessárias. Aqui há um processo dialógico em que necessidades e interesses são sujeitos a comunicações interpretativas e argumentação discursiva. Não se assume que os desejos ou preferências individuais são pré-fixados ou dados de antemão, ou que eles estão necessariamente em relação de oposição ou de indiferença à razão.

Quanto ao segundo elemento (b), o princípio da publicidade, em Kant, é introduzido como um princípio da razão prática que ostenta um status transcendental: ele funciona como um critério ou padrão para avaliar a legislação e a política pública da soberania política. Sua aplicabilidade era pequena porque na então sociedade burguesa nascente, a esfera pública estava acessível a poucos que detinham o status de cidadãos ativos. Já para Rawls, a noção de publicidade é mais inclusiva e tem um escopo mais amplo: sua teoria requer que a sociedade seja regulada por princípios que sejam publicamente conhecidos, cuja justificação seja feita em referência a uma noção de razão pública livre, e que, em concordância com a condição de publicidade completa, os princípios e sua justificação sejam aceitáveis a cada membro da sociedade. A publicidade em Rawls especifica um ideal de uma aceitação pública não ideológica de normas e instituições sociais. Em contraste, para Habermas, a condição de publicidade não é limitada ao uso como um critério ou padrão de avaliação de normas legais ou de princípios básicos de justiça, pois requer sua personificação/encarnação institucional. Ele apresenta uma versão intersubjetiva ou pública do imperativo categórico kantiano, mas requerendo que a validade das normas sociais sejam testadas em discursos reais, efetivos, em vez dos meros experimentos hipotéticos conduzidos monologicamente. Sua construção, portanto, é mais enfática em encorajar e sustentar uma ampla ordem de instituições que, em conjunto, constituem uma esfera pública ativa e robusta. Portanto, a publicidade é mais proeminente em Habermas.

Quanto ao terceiro elemento (c), as diferentes concepções de publicidade conduzem a diferenças quanto ao status e função do contrato social (ou noção de acordo ou concordância entre os sujeitos) nas três teorias. Para Kant a ideia de um contrato social, funciona, assim como a condição de publicidade, como uma ideia da razão prática que serve, primeiramente, como um teste para avaliação da legitimidade da legislação. Para Rawls, a noção de acordo (alusão ao contrato social) serve para um papel mais profundo, uma vez que diz respeito a como sujeitos que se encaram de uma perspectiva apropriada (como pessoas morais livres e iguais) devem concordar com os princípios de justiça na posição original que servirão para regular a estrutura básica da sociedade. Então, em Rawls e Kant, a noção de acordo social está intimamente ligada à noção de razão prática (em vez de uma mera razão instrumental ou escolha racional auto-interessada). Já para Habermas, a noção de acordo, sendo baseado num mútuo reconhecimento, é localizado desde o início na estrutura da ação comunicativa e, então, representada,

subsequentemente, num princípio básico mais exigente da ética discursiva, segundo o qual uma norma somente é válida se puder ser aceita por todos os interessados como participantes em um discurso prático; além disso, em contraste com a tradição do contrato social, a noção de acordo não deve permanecer inteiramente contrafactual, pois busca identificar caminhos em que esse ideal possa ser institucionalizado dentro de uma esfera pública efetivamente em funcionamento.

Quanto ao quarto elemento (d), as diferentes concepções de autonomia, publicidade e acordo conduzem a diferentes perspectivas sobre como se diferenciar o justo e o bom, ou a separação entre o que é matéria de justiça (pretensão de todos) e o que é matéria de perseguição individual de uma concepção particular de vida boa dentro dos limites dados pela justiça. Para Kant, o princípio universal de justiça confere a cada cidadão o igual direito de perseguir seus próprios fins compatíveis com uma igual liberdade de todos: “os princípios de justiça ou direito devem ser definidos independentemente de (e anteriormente a) concepções particulares de vida boa” (BAYNES, 1992, p. 7). Kant continuou a manter a distinção em fundamentos *a priori* em referência a conceitos da razão prática pura, além da distinção entre os sujeitos numênicos e fenomênicos. Rawls também argumentou pela prioridade do justo sobre o bem, mas como os princípios de justiça decorrem de uma situação hipotética de escolha em vez de serem meramente deduzidos dos conceitos da razão prática, a distinção ocorre de outra maneira: o justo ainda é definido em referência a uma concepção modelo de pessoa, mas há também a introdução de um catálogo de bens primários como condições sociais gerais necessárias à sua efetiva realização. Na abordagem de Rawls, “a distinção entre o justo e o bom é baseada não em fundamentos *a priori*, mas é relativo a argumentos mais 'empíricos' sobre quais condições sociais são necessárias ao exercício da autonomia moral” (BAYNES, 1992, p. 7). Habermas também mantém a distinção entre os dois conceitos, mas busca efetua-los dentro do discurso prático: a distinção não se baseia num direito natural básico nem em referência a uma lista estipulada de bens primários, mas, em vez disso, dentro do processo de necessidade de interpretação comunicativa e argumentação discursiva, “a satisfação daquelas necessidades e interesses cuja validade é reconhecida por todos os interessados tem prioridade sobre a perseguição das concepções particulares da vida boa” (BAYNES, 1992, p. 7).

Quanto ao quinto elemento (e), os tipos de justificações oferecidas para os fundamentos normativos diferem nos três filósofos. Para Kant, a validade da lei moral e da concepção de autonomia repousam, em última instância, num fato da razão não demonstrável. Para Rawls, o processo do equilíbrio reflexivo substitui essa ideia como um método de justificação: os dois princípios de justiça e as concepções modelo de sociedade bem-ordenada e de pessoa (com respectivas representações na posição original) referem-se

a ideias profundamente enraizadas na nossa cultura pública que todos aceitariam sob devida reflexão. Habermas, como Rawls, rejeita a possibilidade de fundações últimas, contudo, evita a interpretação relativista que recaiu sobre Rawls, fundamentando seus princípios básicos em uma reconstrução de pressuposições pragmáticas inevitáveis de discurso e argumentação.

Dessa comparação<sup>14</sup> proposta por Baynes, conclui-se que Kant parte da razão prática pura (em oposição à razão do mero autointeresse da justiça como vantagem mútua), e as concepções de contrato social ou legitimidade da lei moral dependem do consenso de cidadãos vistos como pessoas morais livres e iguais, que também são ideias da razão prática pura, numa argumentação monológica. Rawls continua o projeto kantiano, mas introduzindo uma interpretação procedimental do imperativo categórico e da concepção de autonomia, providenciando uma justificação mais convincente baseada no método do equilíbrio reflexivo, evitando, assim, a necessidade de um apelo kantiano às noções de um sujeito numênico transcendental. Os princípios rawlsianos também não são defendidos em referência a modelos de escolha racionais neutros, mas com referência a concepções modelo de pessoa e sociedade. Embora a argumentação de Rawls seja menos monológica que Kant, há ainda um caráter menos dialógico que o de Habermas, que também dá continuidade ao projeto kantiano, mas sem apelar para o transcendental, defendendo que somente as normas que possam ser aprovadas por todos os sujeitos afetados como participantes no discurso prático podem pretender o status de validade.

Com isso, esclarece-se a diferença entre as teorias da justiça como vantagem mútua (Glauco, Hume e Hobbes) e teorias da justiça como imparcialidade (Kant e Rawls). Conclui-se também que Rawls apresentou alguns pontos em que se apartou da postura estritamente kantiana.

Para Barry, as duas abordagens possuem escopos diferentes<sup>15</sup>: a) a vantagem mútua se ajusta mais ao conceito ordinário de contrato, pois há um estado de coisas que só se pode obter após esse acordo entre os sujeitos; b) a imparcialidade atenua significativamente a necessidade de acordo tal como num contrato, pois a noção de vantagem mútua (característica preponderante de um contrato com muitos interesses conflitivos) perde espaço para uma motivação presumidamente mais alinhada com a razoabilidade buscada na inquirição. Ele considerou que as teorias da justiça como imparcialidade propiciam resultados mais satisfatórios<sup>16</sup> do que as teorias da justiça como

---

<sup>14</sup> Cf. BAYNES, 1992, pp. 3 e 8.

<sup>15</sup> Cf. BARRY, 2001, pp. 289-290.

<sup>16</sup> Cf. BARRY, 2001, p.301. “A busca de uma base para um acordo espontâneo com os outros exige o abandono da parcialidade. Pode-se encontrar um fundamento comum, se é que se pode, somente quando todos adotam um ponto de vista imparcial

vantagem mútua, pois enquanto a teoria da vantagem só é sustentada pelas partes na medida em que possam ser beneficiadas (já que elas rejeitariam normas que lhes desfavorecessem diretamente), as teorias da imparcialidade veiculam a exigência moral de que o acordo <sup>17</sup> deve ser respeitado, prevalecendo inclusive sobre o maior interesse pessoal de amplo alcance de alguma parte eventualmente desfavorecida em uma situação específica. A imparcialidade também requer que cada sujeito justifique suas próprias ações perante os demais valendo-se de bases com as quais os demais sujeitos não podem razoavelmente rejeitar. Além disso, as seguintes teses favorecem a opção pela abordagem da imparcialidade: a) é melhor que o fundamento para agir esteja baseado em razões que sejam razões válidas para qualquer um, para além de nossa própria perspectiva individualizada; b) a busca de um ponto de vista em que expomos nossas demandas em relação com as demandas dos outros facilita o reconhecimento de que somos um como qualquer outro, afastando o *status* de superioridade ou inferioridade de uns sobre os outros, eliminando favoritismos arbitrários; c) um sujeito em busca de um princípio imparcial que governe a vida de todos não poderia subscrever um princípio visando favorecer a si em detrimento dos demais, pois os demais potencialmente prejudicados podem razoavelmente rejeitar tal motivação.

Barry enquadrou a proposta de Rawls como filiada à justiça como imparcialidade. Rawls disse, a respeito da posição original, o seguinte: “a ideia aqui é simplesmente tornar nítidas para nós mesmos as restrições que parece razoável impor a argumentos que defendem princípios de justiça e, portanto, aos próprios princípios” (TJ, §4º, p. 20). Assim, a constituição da posição original é justificada em argumentos que não são meras deduções da ideia de racionalidade <sup>18</sup>, mas condições que incorporam as restrições aceitáveis para o debate:

A construção da posição original de Rawls está ancorada em considerações morais substantivas em ambas finalidades. Eu mostrei como as características

---

[...] E se perguntarmos o que estamos dizendo sobre uma atitude ou de uma instituição, quando dizemos que é injusta, a resposta geral é, eu sugiro, a seguinte. Estamos dizendo que ela não pode ser defendida publicamente, que os princípios da distribuição, nesta instância, poderiam ser razoavelmente rejeitados por aqueles a quem eles prejudicam” (BARRY, 2001, pp. 309 e 310, tradução minha).

<sup>17</sup> Cf. BARRY, 2001, pp. 302-309.

<sup>18</sup> Com essa interpretação, Barry eliminou a interpretação da posição original como uma situação em que as partes perseguem sua própria concepção de bem, pois, para uma tal descrição, sem que se utilizasse o véu da ignorância, mesmo que a busca dos princípios estivesse atenta às considerações de equidade, “os princípios seriam eles mesmos, contraditoriamente, resultados de um processo de vantagem mútua que reflete o poder de barganha das partes” (BARRY, 1995, pp. 57-58).



da posição original devem incorporar as restrições razoáveis. [...] A versão da posição original apresentada por Rawls é a sua contribuição para a busca de equilíbrio reflexivo: 'ele representa a tentativa de acomodar dentro de um esquema tanto as condições filosóficas razoáveis sobre os princípios, quanto os nossos juízos ponderados de justiça'. Seria difícil imaginar uma declaração mais explícita das intenções de Rawls, ou uma que torne mais clara quão longe ele anda de uma marca como um racionalista puro. (BARRY, 1995, pp. 54 e 55, tradução minha<sup>19</sup>).

Apesar da opinião de Barry, há uma controvérsia sobre o enquadramento da abordagem rawlsiana nessa divisão entre os dois distintos tipos de teorias da justiça. Nesse sentido, o próprio Rawls, em PL, afirmou conciliar as duas perspectivas como se fossem complementares:

A ideia de reciprocidade situa-se entre a ideia de imparcialidade, que é altruísta (ser movido pelo bem geral), e a ideia de benefício mútuo, no sentido da obtenção de vantagens por todos em relação à situação presente ou esperada para o futuro, sendo as coisas como são. Da maneira entendida pela justiça como equidade, a reciprocidade é uma relação entre os cidadãos expressa pelos princípios de justiça que regulam um mundo social onde todos se beneficiam, julgando-se por um padrão apropriado de igualdade definido com respeito a esse mundo. Isso traz à tona um outro ponto, ou seja, que a reciprocidade é uma relação entre cidadãos numa sociedade bem-ordenada (§6) expressa por sua concepção política e pública de justiça. Portanto, os dois princípios de justiça, mais o princípio da diferença (§1.1), com sua referência implícita à divisão igual como padrão de comparação, expressam uma ideia de reciprocidade entre os cidadãos. Finalmente, essas observações deixam claro

---

<sup>19</sup> Cf. original: "Rawls's construction of the original position is anchored in substantive moral considerations at both ends. I have shown how the features of the original position are supposed to embody reasonable constraints. [...] The version of the original position put forward by Rawls is his contribution to the search for reflective equilibrium: 'it represents the attempt to accommodate within one scheme both reasonable philosophical conditions on principles as well as our considered judgments of justice'. It would be hard to imagine a more explicit statement of Rawls's intentions, or one that made it clearer how wide of the mark is the depiction of him as a pure rationalist."

que a ideia de reciprocidade não é a ideia do benefício mútuo (PL, Conferência I, §3º, p. 59).

Em reforço desta leitura na qual Rawls aplicou a si mesmo como uma teoria de reciprocidade (um posicionamento intermediário entre as duas abordagens já destacadas), ele afirmou que: “Barry acha que a justiça como equidade oscila de forma indecisa entre a imparcialidade e o benefício mútuo, enquanto Gibbard acha que ela se encontra entre essas duas concepções, na ideia de reciprocidade. Acho que Gibbard tem razão” (PL, p. 59, n. 18). Portanto, do ponto de vista de Rawls, manifestado em PL, a justiça como equidade estaria situada a meio caminho entre as duas posturas de justiça apontadas por Barry, conjugando elementos de ambas. Apesar disso, Barry continuou insistindo no enquadramento da proposta rawlsiana como uma teoria da justiça como imparcialidade, uma vez que, para ele, prepondera um vetor eticamente orientado que vela pela imparcialidade como um requisito indispensável<sup>20</sup> para a aceitabilidade da sua proposta. Catherine Audard discordou desse posicionamento de Barry, aproximando-se da postura de Gibbard e do próprio Rawls, sustentando que as duas perspectivas sobre teorias de justiça são conciliáveis, admitindo-se uma terceira vertente de teorias da justiça, que foi a que Gibbard e Rawls denominaram “justiça como reciprocidade” (*justice as reciprocity*), enquadrando a proposta rawlsiana como um nítido exemplo desta vertente. Para Audard, o modelo de Rawls combina de maneira original, sem compromissos excessivos que levariam a extremos inviáveis, os dois aspectos de vantagem mútua e de imparcialidade, de tal modo interligados que não é possível separá-los<sup>21</sup> da maneira simplista como a da classificação dual de Barry.

---

<sup>20</sup> “Rawls segue a sugestão de Gibbard no sentido de que sua própria teoria é melhor visualizada como uma postura de justiça como reciprocidade. Além da terminologia, não há nada de novo aqui, uma vez que TJ está repleta de referências a uma sociedade como um “esquema de cooperação para benefício mútuo”. Justiça é, portanto, de acordo com Rawls, sobre a repartição dos ganhos da cooperação. No entanto, a linha de referência a partir da qual os ganhos são calculados deve, ela mesma, ser equitativa, e Rawls toma uma base inicial minimamente justa para ser uma base minimamente igual. Assim, a postura não pode ser uma teoria de justiça como reciprocidade autossuficiente/independente, porque requer a importação de uma diretriz básica eticamente orientada, e as razões para isso não podem ... vir da ideia de reciprocidade em si” (BARRY, 1995, p. 59, tradução minha).

<sup>21</sup> “Contra essas afirmações, eu gostaria de dizer, primeiramente, que, para Rawls, o aspecto prudencial da justiça não é totalmente coberto pela ideia de auto-interesse e de interesse mútuo, como Barry, em última instância, reconhece. [...]. Em segundo lugar, sua compreensão do aspecto moral da justiça é distintivo, não equiparando simplesmente a justiça com a imparcialidade, pois Rawls rejeita os pressupostos densamente altruístas de tal conceito. Em vez disso, o conceito de justiça de Rawls

Em reforço dessa conclusão, Audard argumentou que a concepção de justiça como reciprocidade conjuga, de maneira indissociável, três aspectos: 1) um traço de racionalidade, com a respectiva base motivacional na vantagem mútua, preocupada com interações individuais; 2) um traço de considerações morais, referente a como uma sociedade é satisfatoriamente ordenada, com a respectiva consideração à imparcialidade no tratamento das pessoas; 3) um aspecto social, com uma respectiva base motivacional em nossos interesses de ordem mais elevada por um esquema de cooperação justo ou equitativo, com a busca dos bens primários que permitam a realização das faculdades morais superiores, no caso de Rawls. Uma teoria que seja focada primariamente em apenas um dos dois primeiros aspectos, seria enquadrada, respectivamente, no primeiro ou segundo grupo teórico dentro da classificação dual de Barry. Em contraste, uma terceira teoria advém do foco no terceiro aspecto, ao invés de se limitar, de maneira excludente, às duas perspectivas anteriores, englobando as duas dimensões simultaneamente, centrando-se nos aspectos sociais da natureza humana e da razoabilidade como elementos constitutivos<sup>22</sup> de um mundo social valorizado enquanto elo de ligação entre as pessoas.

A meu ver, Rawls veiculou, no seu liberalismo político, a preocupação com os três aspectos – o benefício de todos os indivíduos envolvidos, um padrão de razoabilidade apropriado para avaliação, uma interação social intersubjetiva estável entre cidadãos e sociedade – destacados acima por Audard. A originalidade e o foco de Rawls na reciprocidade como distinta da mera vantagem mútua ou da mera imparcialidade tornou-se ainda mais relevante em PL, em especial na passagem que destaquei acima, na qual Rawls afirmou que o razoável (com sua ideia de reciprocidade) não é equivalente ao altruísmo (agir exclusivamente em favor dos interesses dos outros) nem à preocupação consigo mesmo (mover-se somente pelos próprios fins e afetos): em uma sociedade razoável, todos têm seus próprios fins racionais, que pretendem realizar, e todos estão dispostos a propor termos equitativos, razoavelmente

---

inclui ambos os aspectos, mas de uma forma inovadora, que ele denomina "justiça como reciprocidade", que combina, de maneira mais satisfatória, o compromisso para consigo mesmo e para com os outros, no ideal de justiça [...]. Minha interpretação sustenta que, para Rawls, assim como para Sidgwick [...], os dois aspectos da razão prática, o prudencial ou racional e o ético ou razoável (PL: 48-54), são inseparáveis, mas não podem ser traduzidos nos dois conceitos simplistas de vantagem mútua e imparcialidade. Justiça como a reciprocidade é a concepção que, para ele, combina o valor prudencial de cooperação com o valor moral do igual respeito, de tratar uns aos outros de maneira imparcial. Rawls é claramente inspirado em uma longa tradição da filosofia política bastante ciente do entrelaçamento dessas duas dimensões, e não quer sacrificar uma em prol da outra" (AUDARD, 2007, pp. 37-38, tradução minha).

<sup>22</sup> Cf. AUDARD, 2007, p. 38.

aceitáveis, de modo que todos possam beneficiar-se e aprimorar o que cada um poderia fazer se estivesse sozinho. Assim, essa sociedade razoável, nos termos rawlsianos, não é uma composição de santos ou egoístas, mas faz parte de nosso mundo humano comum, dentro do nosso alcance. Isto aponta para uma faculdade moral – encarada como “uma virtude social essencial” – que “está por trás da capacidade de propor, de aceitar, e, depois, de motivar-se a agir em conformidade com os termos equitativos de cooperação por seu próprio valor intrínseco” (PL, Conferência II, §1º, p. 98).

Nessa controvérsia sobre o enquadramento da justiça como equidade, concordo com a classificação apontada por Gibbard, Audard e pelo próprio Rawls, conforme explicitamente enunciado no PL. Todavia, o foco aqui é ressaltar que, a despeito da controvérsia, constata-se que a imparcialidade é uma pretensão levada significativamente a sério na justiça como equidade (mesmo que se posicione como o dualismo de Barry). Isso serve para indicar a preocupação rawlsiana com considerações de imparcialidade, não só em TJ, como também em PL. Tal postura preocupa-se em assegurar um trato imparcial, neutro ou equitativo aos diversos sujeitos interessados em deliberações sobre quais devem ser as normas de justiça para a estrutura básica de uma sociedade, buscando respeitar as demandas frequentemente conflitantes entre os diferentes sujeitos interessados.

Portanto, está patente a pretensão de se velar pela imparcialidade da deliberação rumo aos princípios de justiça. No próximo tópico, são apresentados elementos de TJ que servem como um refinamento dos meios como ele pretendeu efetivar sua pretensão de imparcialidade.

## **1.2 Introdução ao liberalismo deontológico de Rawls**

A teoria da justiça como equidade apresenta uma pretensão normativa, pois se propõe a definir o método que viabiliza uma inquirição imparcial apta a construir os princípios de justiça que sejam aceitáveis para nós. Como Rawls se propôs a responder perguntas que brotam das discussões sobre a justiça, ainda que suas respostas fossem restritas ao particular âmbito de obtenção de um consenso sobre a estrutura básica da sociedade, elas remetem a questões que têm suscitado posicionamentos contrapostos ao longo de séculos, pelas mais variadas tradições filosóficas: há a tentativa de conciliar a concepção de liberdade dos antigos com a dos modernos, bem como o liberalismo de Locke com o republicanismo de Rousseau, além da pretensão de assegurar considerações de imparcialidade na inquirição. Rawls,

em KCMT<sup>23</sup>, exemplificou as dificuldades que deveria enfrentar ao encarar um impasse tal como o que se dá entre as liberdades antigas e as modernas<sup>24</sup>.

Ressalte-se que, antes de TJ, Isaiah Berlin havia afirmado, em 1962, que não surgira nenhuma obra dominante<sup>25</sup> de teoria política no século XX, faltando uma abordagem mais robusta que encarasse o desafio de tratar das questões básicas da deseabilidade junto da exequibilidade. Eduardo Bello destacou que na década que antecedeu o lançamento de TJ, Hegel e Marx dominavam a filosofia de um lado, enquanto Wittgenstein e Quine dominavam o outro polo da filosofia: Rawls ousou ao retomar a teoria tradicional do contrato social de Locke e Rousseau, propondo uma abordagem com traços marcantemente kantianos, como uma alternativa ao utilitarismo que prevalecia, à época, no fornecimento das respostas às demandas sobre a justiça<sup>26</sup>.

Rawls, portanto, quis conceber um método que viabilizasse a construção de uma concepção satisfatória do justo, bem como o estudo de como esse método funcionaria no procedimento que serviria para levar ao seu conteúdo (resultado da aplicação do método). Qual é o principal objeto da justiça? Na abordagem rawlsiana, é, genericamente, a estrutura básica da sociedade<sup>27</sup>, porque é dela que emanam e de onde são sentidos todos os

---

<sup>23</sup> Utilizarei KCMT para referir ao artigo “*O construtivismo kantiano na teoria moral*”.

<sup>24</sup> Ele se referiu ao impasse entre “duas tradições do pensamento democrático, uma associada com Locke, a outra com Rousseau. Se utilizar a distinção feita por Benjamin Constant entre a liberdade dos Modernos e a liberdade dos Antigos, eu direi que a tradição derivada de Locke dá prioridade à primeira, isto é, às liberdades civis, e em particular à liberdade de consciência e de pensamento, a certos direitos básicos da pessoa e aos direitos de propriedade e de associação. Ao contrário, a tradição oriunda de Rousseau atribui a prioridade às liberdades políticas iguais para todos e aos valores da vida pública e considera as liberdades civis como subordinadas. Claro está que essa oposição é, em grande parte, artificial e historicamente inexacta. Porém ela serve para fixar as ideias e nos permite ver que uma simples acomodação entre essas duas tradições (mesmo que cheguemos a nos pôr de acordo quanto à melhor interpretação de cada uma) seria pouco satisfatória. De um modo ou de outro, devemos encontrar uma formulação pertinente da liberdade e da igualdade, bem como de sua prioridade relativa, que esteja enraizada nas noções mais fundamentais de nossa vida política e que esteja de acordo com a nossa concepção da pessoa” (RAWLS, 2000, p. 52).

<sup>25</sup> Cf. PETTIT, 2005, p. 13-19.

<sup>26</sup> Cf. BELLO, 2004, pp. 103-104.

<sup>27</sup> No §14 de TJ, intitulado “A igualdade equitativa de oportunidades e a justiça procedimental pura”, Rawls reafirmou que o objeto primário da justiça é a estrutura da sociedade, assim definida: “a estrutura básica é um sistema público de regras que definem um esquema de atividades que conduz os indivíduos a agirem juntos visando produzirem uma maior quantidade de benefícios e atribuindo a cada um certos direitos reconhecidos a uma parte dos produtos. O que uma pessoa faz depende do que as

efeitos profundos da interação social. Consideram-se os princípios que sujeitos livres e racionais aceitariam após deliberar numa posição inicial de igualdade (a posição original). Esses princípios regulam todos os pactos sociais supervenientes (pois o contrato social inicial seria a escolha dos princípios) e são escolhidos sob um véu da ignorância. Na posição original, as pessoas escolheriam os princípios de justiça que devem governar a estrutura básica da sociedade. Esta se traduz no meio pelo qual as instituições políticas, sociais e econômicas se estruturariam sistematicamente para atribuir direitos e deveres aos cidadãos, determinando suas possíveis formas de vida<sup>28</sup> – projetos e metas individuais, ideias de bem, senso de justiça, etc.

Essa posição original proposta por Rawls é hipotética<sup>29</sup> (não é uma deliberação do nosso cotidiano, mas um dispositivo de representação), mas as premissas lá embutidas seriam, segundo ele, aceitáveis por todos nós. Seria possível chegar naturalmente ao véu da ignorância por meio da exclusão do conhecimento individual das contingências de cada um, que criam disparidades entre os homens e que lhes inclinaria a orientarem-se pelos seus preconceitos e interesses particulares. Partindo-se de uma posição original em que as partes são iguais, éticas, e capazes de bem entender quaisquer princípios propostos e agir em conformidade com eles, seria aceitável definir “os princípios da justiça como sendo aqueles que pessoas racionais preocupadas em promover seus interesses consensualmente aceitariam em condições de igualdade nas quais ninguém é consciente de ser favorecido ou desfavorecido por contingências sociais e naturais” (TJ, §4°).

Assim, “a ideia intuitiva da justiça como equidade é considerar que os princípios primordiais da justiça constituem, eles próprios, o objeto de um acordo original em uma situação inicial adequadamente definida” (TJ, p. 127). Esses princípios representam a solução para o problema de escolha apresentado pela posição original. Eles indicam o norte que pessoas racionais interessadas em promover seus interesses aceitariam nessa posição inicial de igualdade, para delimitação das regras mais básicas para a necessária associação social (posterior e real). A posição original é um estado de deliberação em que as pessoas são igualmente representadas como sujeitos dignos por sujeitos hipotéticos, que são as partes ou companheiros da posição

---

regras públicas determinam a respeito do que ela tem direito a fazer, e os direitos de uma pessoa dependem do que ela faz. Alcança-se a distribuição que resulta desses princípios honrando os direitos determinados pelo que as pessoas se comprometem a fazer à luz dessas expectativas legítimas” (TJ, p. 90). Uma vez que a estrutura básica da sociedade constitui o objeto principal da justiça como equidade, Rawls organizou o método de inquirição das questões propostas partindo de uma interpretação da sociedade como um empreendimento cooperativo que propicia vantagem para todos.

<sup>28</sup> Cf. OLIVEIRA, 2003, p. 14

<sup>29</sup> Cf. TJ, §4°, p. 24.

original, de modo que o resultado da inquirição equitativa entre as partes não sofra as arbitrárias influências das contingências ou das demais forças sociais que viciam as possibilidades de uma deliberação mais imparcial no mundo efetivo e real. Assim, a posição original é o *status quo* inicial apropriado à condução da elaboração de consensos equitativos. Para Rawls, uma concepção de justiça é mais razoável que outra quando sujeitos racionais nessa situação inicial escolhem seus princípios para o papel de justiça ao invés dos princípios presentes em outras concepções rivais.

A partir desta perspectiva, a questão da justificativa se resolve com a solução de um problema de deliberação: “precisamos definir quais princípios seriam racionalmente adotados dada a situação contratual. Isso associa a questão da justiça à teoria da escolha racional” (TJ, §4º, p. 19). É pressuposto também que a escolha dos princípios ocorre em circunstâncias determinadas, pois sua abordagem pretende apresentar uma descrição particular da situação inicial que já incorpore as restrições – consideradas razoáveis e de ampla aceitação – que sejam direcionadas à argumentação em defesa dos princípios de justiça. Dentre as restrições embutidas, Rawls apontou as seguintes: a) ninguém deve ser favorecido ou desfavorecido pela sorte natural ou pelas particularidades das circunstâncias sociais em que inserido o indivíduo; b) é impossível adaptar princípios às condições de um caso pessoal; c) inclinações e aspirações particulares e concepções individuais de bem não devem afetar os princípios adotados. Para exemplificar a aceitabilidade dessas condições, Rawls indicou<sup>30</sup> que se um homem soubesse que era rico, ele poderia considerar racional defender como princípio que vários impostos a favor do bem-estar social fossem injustos; ao passo que, se ele soubesse que era pobre, muito provavelmente iria racionalmente defender exatamente o contrário. Deste modo, para representar essas restrições desejáveis, imagina-se uma situação hipotética na qual todos estejam privados desse tipo de informação. Fica, assim, excluído o conhecimento dessas contingências que criam disparidades entre os homens e os inclinam a se orientarem conforme seus preconceitos e interesses próprios, alinhados com suas contingências. Com este artifício, “chega-se ao véu de ignorância de maneira natural” (TJ, §4º, p. 21). Todas as partes na posição original são consideradas iguais, ou seja, todas têm os mesmos direitos no processo de deliberação e eleição dos princípios. Isso serve para “representar a igualdade entre os seres humanos como pessoas éticas, como criaturas que têm uma concepção de seu próprio bem e que são capazes de ter um senso de justiça” (TJ, §4º, p.21). Com isto, Rawls concluiu que:

Juntamente com o véu de ignorância, essas condições definem os princípios de justiça como sendo aqueles

---

<sup>30</sup> Cf. TJ, §4º, p. 21.

que pessoas racionais preocupadas em promover seus interesses consensualmente aceitariam em condições de igualdade nas quais ninguém é consciente de ser favorecido ou desfavorecido por contingências sociais e naturais (TJ, p. 21).

O véu da ignorância é o artifício teórico que busca assegurar as condições para a delimitação da noção mais imparcial possível de justiça, trazendo restrições ao conhecimento das partes da posição original. É uma situação em que “ninguém sabe qual é o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou o seu status social; além disso, ninguém conhece a sua sorte na distribuição de dotes naturais e habilidades, sua inteligência e força, e assim por diante” (TJ, p. 147). Além disso, nenhum sujeito da posição original conhece a sua concepção do bem, as particularidades do seu plano de vida racional, e nem mesmo os traços característicos de sua psicologia. Porém, os sujeitos da posição original sabem que representam pessoas que possuem concepções de bem e um respectivo plano de vida racional, e, na condição de representante delas, devem considerar o desejo das pessoas representadas em ver assegurada a possibilidade de cumprir sua concepção de bem no mundo social.

O véu da ignorância é um recurso restritivo, aplicado à posição original, que garante que as partes elegerão os princípios de justiça sem que saibam que posição efetivamente ocuparão na sociedade, com a pretensão de corrigir desvios e injustiças dos acordos do mundo prático institucional<sup>31</sup>. Ele

---

<sup>31</sup> Para se compreender a relevância desse recurso, atente-se, como contraste, para as negociações reais comumente verificáveis entre pessoas reais racionais: como cada pessoa sabe dos dons e talentos de que dispõe, além de conhecer as vantagens que sua posição social permite, há, na conclusão dos acordos, uma certa imposição de um poder de barganha dos mais abastados sobre aqueles em situações mais desfavorecidas. No momento em que se considera que isso é uma distorção indesejável na busca de normas justas de convivência social, surge a necessidade de se proceder a uma correção do efeito indesejado dessa postura de os mais desfavorecidos serem prejudicados em acordos firmados com pessoas mais favorecidas. Com esse propósito, Rawls imaginou um contrato hipotético equitativo, em que esse poder de barganha não estivesse presente para gerar as distorções indesejáveis. Para conseguir isto, algumas restrições devem ser aplicadas às partes hipotéticas para assegurar uma situação equitativa de deliberação: uma delas é, exatamente, o desconhecimento (pelos sujeitos hipotéticos) das contingências e particularidades das partes envolvidas (sujeitos reais representados). A eliminação do conhecimento, pelos sujeitos hipotéticos, de tais informações, portanto, viabiliza excluir, nas deliberações e pactos a efetuar, várias concepções que fossem racionalmente tendenciosas para os interesses específicos de apenas alguns setores sociais, que teriam à sua disposição um poder maior de negociação ou mesmo de imposição, tal como ocorre nas decisões institucionais da prática social e política, ou ainda nos contratos do mundo real.



serve, assim, para cumprir o propósito rawlsiano de viabilizar delimitações equitativas tais que a deliberação e o respectivo acordo resultante daquela situação inicial também seja equitativo. Nesta situação, a deliberação das partes direciona-se à escolha dos dois princípios de justiça de Rawls, que devem regulamentar a estrutura básica da sociedade. Esse consenso é obtido, ressalte-se, em uma situação de equilíbrio reflexivo. Visando anular os efeitos injustos das contingências específicas que colocam os homens em situação de disputa (inclinando-os a explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício), Rawls determinou que as partes da posição original (enquanto representantes hipotéticos de pessoas morais racionais) não conhecem<sup>32</sup> certos tipos de fatos particulares: I) ninguém sabe seu lugar na sociedade, nem sua posição de classe ou status social, nem sua própria sorte na loteria da distribuição arbitrária dos dotes naturais e habilidades como inteligência e força; II) ninguém conhece suas próprias concepções particulares de bem e as particularidades de seu plano de vida racional, e nem mesmo os traços de sua psicologia, a exemplo de uma postura mais otimista e perseverante ou pessimista; III) as partes desconhecem os traços de sua própria sociedade, aí incluindo detalhes como nível de produção econômica ou cultural e posição política, ou até mesmo os talentos que são por ela mais valorizados por meio de maiores recompensas; IV) as pessoas também não sabem a que geração pertencem, pois há problemas também entre as relações dos interesses de uma geração anterior com as pretensões de uma geração posterior, em questões como escassez de recursos, por exemplo.

Na medida do possível, o único fato particular que os sujeitos conhecem é que sua sociedade está sujeita às circunstâncias de justiça<sup>33</sup> e a

---

<sup>32</sup> Cf. TJ, §24, p. 147.

<sup>33</sup> As circunstâncias de justiça, abordadas no §22 de TJ, podem ser definidas “como as condições normais sob as quais a cooperação social é tanto possível quanto necessária” (TJ, §22, p. 136). Há dois tipos de circunstâncias: as objetivas e as subjetivas. As circunstâncias objetivas são a coexistência simultânea de muitos indivíduos em um território geograficamente definido, tendo eles capacidades físicas e mentais similares, sendo cada um vulnerável a ataques e sujeitos a ver frustrados seus planos na eventualidade de uma união de forças dos outros. Além disso, há uma condição de escassez moderada implícita: os recursos naturais ou de outros tipos não são abundantes a ponto de tornarem desnecessário um esquema de cooperação, e nem as condições são tão difíceis a ponto de condenarem empreendimentos vantajosos ao insucesso. As circunstâncias subjetivas são os aspectos relevantes dos sujeitos de cooperação: embora as partes tenham interesses e necessidades aproximadamente semelhantes ou frequentemente complementares – o que torna possível a cooperação mutuamente vantajosa –, cada uma das partes têm seus próprios planos de vida ou concepções do bem dignos de reconhecimento. Essa diversidade de concepções de bem leva as partes a terem objetivos e propósitos diferentes, havendo uma diversidade de crenças filosóficas, políticas, religiosas e sociais, motivando-as a fazer

quaisquer consequências resultantes disso. Todavia, considera-se também que elas conhecem os fatos genéricos<sup>34</sup> sobre a sociedade humana: entendem as relações políticas e princípios da teoria econômica, conhecem a base da organização social e as leis que regem a psicologia humana. De fato, não há limites para a informação genérica que seja apta a interferir na escolha dos princípios, tais como as referentes às leis e teorias gerais, uma vez que as concepções de justiça devem ser ajustadas às características dos sistemas de cooperação que devem regular, não havendo razão para a exclusão desses fatos. Rawls também destacou<sup>35</sup> que as partes da posição original sabem que as circunstâncias de justiça se verificam, além de pressupor que as partes tentam promover a sua concepção de bem da melhor maneira possível, de maneira que, ao fazerem isso, elas não estão ligadas entre si por vínculos morais prévios, sendo mutuamente indiferentes. Também ressaltou que não faz nenhuma suposição restritiva a respeito das concepções que as partes têm do bem, exceto que elas são planos racionais a longo prazo.

Todavia, não é só a partir da posição original que se obtém o resultado, havendo mais um aspecto que deve ser levado em consideração: “há um outro aspecto para a justificativa de uma determinada descrição da posição original, que consiste em observar se os princípios eventualmente escolhidos combinam com nossas ponderações sobre a justiça ou se as ampliam de um modo aceitável” (TJ, §4º, p. 22). Isto é, deve-se observar se a aplicação desses princípios é coerente com os julgamentos que fazemos intuitivamente ou nos quais depositamos confiança e que são referentes à estrutura básica da sociedade. Ou ainda, se nossas opiniões atuais são vacilantes, os princípios representariam uma solução que nós poderíamos aceitar como adequados após reflexão. A título de exemplo, Rawls<sup>36</sup> afirmou que podemos acreditar que a intolerância religiosa e a discriminação racial são injustas, e que, já tendo cada um de nós examinado tais questões com o devido cuidado, isso nos leva a um juízo imparcial que está imune a uma

---

reivindicações conflitantes em relação aos recursos naturais e sociais disponíveis. As suas exigências, portanto, são merecedoras de uma igual satisfação. Deste modo, é visível como TJ inclui, em suas considerações, elementos como as circunstâncias de Hume, enfatizando, sinteticamente, o destaque à condição de escassez moderada e de conflito de interesses como circunstâncias que devem estar presentes para que se torne oportuna e necessária a virtude da justiça. Note-se, portanto, que, mesmo admitindo moderadamente o uso de elementos empíricos em sua argumentação (que Kant consideraria ilegítimos), Rawls mantém a preocupação de só trazer elementos empíricos mais genéricos, afastando os elementos empíricos mais concretos que implicariam uma interferência arbitrária e indesejável no debate que se pretende equitativo.

<sup>34</sup> Cf. TJ, §24, pp. 146-147.

<sup>35</sup> Cf. TJ, §22, pp. 138-139.

<sup>36</sup> Cf. TJ, §4º, p. 22.

distorção provocada por uma atenção excessiva aos nossos próprios interesses pessoais: assim ocorrendo, “essas convicções são pontos fixos provisórios com os quais consideramos que qualquer concepção da justiça deve coincidir” (TJ, §4º, p.22). Assim, deve-se buscar um equilíbrio entre nossos juízos de opinião e os princípios de justiça, e enquanto houver divergência entre eles, devemos poder revisar ambos em um processo de avanços e recuos até se atingir um ponto de equilíbrio em que há coerência entre os princípios de justiça e nossas convicções devidamente apuradas e ajustadas. Portanto, o equilíbrio reflexivo também tem um papel significativo na justificação de uma determinada descrição da posição original: trata-se de “observar se os princípios eventualmente escolhidos combinam com nossas ponderações sobre a justiça ou se as ampliam de um modo aceitável” (TJ, p.22). Pode-se, assim, avaliar uma interpretação dessa situação inicial pela capacidade de seus princípios em atender às nossas convicções mais profundas e em oferecer orientações. Nessa procura pela descrição mais adequada da situação inicial, parte-se de dois extremos:

Começamos por descrevê-la de modo que represente condições geralmente partilhadas e preferivelmente genéricas. Observamos então se essas condições têm força suficiente para produzir um conjunto significativo de princípios. Em caso negativo, procuramos outras premissas igualmente razoáveis. Mas em caso afirmativo, e se esses princípios às nossas ponderadas convicções sobre a justiça, então até este ponto tudo está correto. Deve-se, porém, supor que haverá discrepâncias. Nesse caso temos uma escolha. Podemos ou modificar a avaliação da situação inicial ou revisar nossos juízos atuais, pois até mesmo os julgamentos que provisoriamente tomamos como pontos fixos estão sujeitos a revisão (TJ, §4º, pp. 22-23).

É nesse ponto de TJ que se verifica o papel do “equilíbrio reflexivo”. Veja-se a argumentação da parte final do §4º de TJ: sendo natural que haja inicialmente essas discrepâncias (acima mencionadas) quanto aos princípios a escolher, procede-se a uma revisão dos juízos e elaboram-se julgamentos provisórios, que culminam em pontos ainda sujeitos a revisão. Em seguida, avança-se e recua-se quanto aos pontos de julgamento, às vezes alterando as condições das circunstâncias em que se deve obter o acordo original, às vezes modificando os nossos próprios juízos e conformando-os aos novos princípios. Reiterando tal procedimento, encontra-se uma configuração da situação inicial que, ao mesmo tempo, expressa pressuposições razoáveis e produz princípios que combinam com nossas convicções devidamente

apuradas e ajustadas. “Trata-se de um equilíbrio porque finalmente nossos princípios e julgamentos coincidem; e é reflexivo porque sabemos com quais princípios os nossos julgamentos se conformam e conhecemos as premissas das quais derivam” (TJ, p. 23).

Contudo, mesmo sendo atingido, esse equilíbrio não é necessariamente estável, pois está sujeito a alterações decorrentes de outro exame das condições impostas à situação contratual e de casos particulares que recomendem a revisão dos julgamentos. Mas, pelo menos, fez-se o possível para tornar coerentes e justificar nossas convicções sobre justiça social, além de se ter atingido uma concepção da posição original. Isso aponta outra interpretação da posição original, que pode ser vista como o resultado da aplicação desse roteiro hipotético de deliberação: ela representa a tentativa de acomodar, num único sistema, tanto os pressupostos filosóficos razoáveis impostos aos princípios, quanto os nossos juízos ponderados sobre a justiça. Aqui também há a ressalva de que os princípios não são almejados como verdades necessárias ou evidências que possam derivar desse tipo de verdade. Como argumentou Rawls: “uma concepção de justiça não pode ser deduzida de premissas axiomáticas ou de pressupostos impostos aos princípios; ao contrário, sua justificativa é um problema de corroboração mútua de muitas considerações, do ajuste de todas as partes numa única visão coerente” (TJ, p. 23). Trata-se de uma afirmação que busca uma justificação coerentista em vez de fundacionalista.

Assim, os princípios se justificam porque foram aceitos consensualmente numa situação inicial de igualdade, ressaltando-se que: a) essa posição original é puramente hipotética; b) as premissas incorporadas na posição original são aceitáveis por nós ou, ao menos, podemos nos convencer a aceitá-las mediante raciocínio filosófico. Portanto, em TJ, uma forma de considerar a construção da posição original é tomá-la como um recurso de exposição que resume o significado de todos esses postulados e nos auxilia a extrair as suas consequências<sup>37</sup>. Assim procedendo, os dois princípios de justiça resultantes<sup>38</sup> são assim enunciados em TJ: 1º) cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível<sup>39</sup> com um sistema semelhante de liberdades para todas as

---

<sup>37</sup> Cf. TJ, §4º, p. 24.

<sup>38</sup> Cf. TJ: §§3º, 11 e 46.

<sup>39</sup> Ou seja, ao mencionar a compatibilidade, a intenção veiculada por esta formulação é a de garantir que todas as liberdades básicas (a exemplo da liberdade política, da liberdade de expressão e reunião, liberdade de consciência e de pensamento, liberdades pessoais, direito à propriedade privada, e a proteção contra a prisão e a detenção arbitrárias) sejam atribuídas, em grau máximo, de maneira igual a cada pessoa, em condições compatíveis com a coexistência dos direitos igualmente assegurados a todos.

outras; 2º) as desigualdades econômicas e sociais (de riqueza ou de autoridade, por exemplo) devem ser ordenadas de tal modo que, concomitantemente, (a) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos, obedecendo às restrições do princípio da poupança justa, e (b) sejam vinculadas a posições e cargos abertos a todos em condições de igualdade equitativa (efetiva) de oportunidades. Destaquem-se as duas regras de prioridade: I) pela primeira (prioridade da liberdade), os princípios de justiça devem ser classificados em ordem lexical<sup>40</sup> e, portanto, as liberdades básicas só podem ser restringidas em nome da liberdade; II) pela segunda (prioridade da justiça sobre o bem-estar e sobre a eficiência), o segundo princípio de justiça é lexicalmente anterior ao princípio da eficiência e ao princípio da maximização da soma de vantagens; e a igualdade equitativa de oportunidades é anterior ao princípio da diferença. Esta ordenação dos princípios em série lexicográfica implica algo:

Tal prioridade traduz decerto a chamada primazia do justo sobre o bem, características de modelos deontológicos (moral do dever), em contraposição a modelos teleológicos e utilitaristas (éticas das virtudes e morais hedonistas) [...] Assim, a inviolabilidade das liberdades individuais está assegurada acima de todos os ajustes sociais envolvendo questões de oportunidades e desigualdades, de forma a evitar o sacrifício de indivíduos (OLIVEIRA, 2003, pp. 18-19).

Como se pode perceber, a partir feição de liberalismo deontológico, Rawls apresentou, em TJ, objeções contra teorias utilitaristas e perfeccionistas, que priorizam o bem (*good*) sobre o justo (*right*): essas teorias são teleológicas porque posicionam um fim que devemos perseguir<sup>41</sup>. Essa formulação é amparada em W. D. Ross, que define o bem (*good*) como aquilo que é valioso perseguir, ao passo que o justo (*right*) é aquilo que é

---

<sup>40</sup> A ordem lexical é no sentido de haver uma ordenação serial, havendo a prioridade de um princípio antecedente sobre um segundo princípio. A necessidade de ordem lexical decorre do fato de outras teorias morais elegerem um único princípio como prioritário, enquanto a justiça como equidade elege dois princípios prioritários, necessitando efetuar uma relação precisa de preponderância entre os dois. É esclarecedor observar a afirmação de Rawls no sentido de que os dois princípios listados são um caso especial de uma concepção mais geral de justiça que pode ser assim enunciada: “todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais da auto-estima – devem ser distribuídos igualmente, a não ser que uma distribuição desigual de um ou de todos esses valores traga vantagem para todos” (TJ, §11, p. 66).

<sup>41</sup> Cf. GRAHAM, 2007, p. 35.

obrigatório (ROSS, 1998, p.3). O justo é uma qualidade referente à ação, enquanto que o bom é um qualificativo ligado à qualidade do fim ou objeto que se persegue. A diferenciação entre os dois pode ser visualizada por meio da análise da motivação<sup>42</sup> do agente: se a adesão ou o respeito aos princípios de justiça decorre de o agente os haver (hipoteticamente) escolhido, o justo é anterior e prioritário em relação ao bem; porém, se a adesão do agente aos princípios de justiça ocorre porque os fins ou objetos escolhidos possuem um valor intrínseco, o bem é anterior e prioritário em relação ao justo. Sobre TJ, Paul Graham, afirmou que, “no núcleo desta teoria há a ideia de que o procedimento valida o resultado” (GRAHAM, 2007, p. 35). Desta maneira, a escolha desempenha um papel fundamental ao explicar porque somos obrigados a respeitar um conjunto de princípios políticos de justiça: é a isso que se denomina construtivismo<sup>43</sup>. A opção pelo construtivismo possui vantagem sobre outros métodos alternativos de formulação porque “os princípios podem ser, ao menos hipoteticamente, reconhecidos pelos agentes como produto de suas próprias ações (escolha), tornando-os mais propensos e motivados a respeitá-los” (GRAHAM, 2007, p. 35).

Outro ponto relevante é a questão do procedimentalismo. Em TJ, Rawls apontou uma classificação segundo a qual uma concepção de justiça procedimental pode ser enquadrada como perfeita, como imperfeita ou, ainda, como pura<sup>44</sup>. A justiça procedimental perfeita possui um critério independente e anterior para a consagração de uma divisão justa, sendo, adicionalmente, possível criar um procedimento que, com certeza, conduzirá ao resultado desejado. Já na justiça procedimental imperfeita, embora também haja um critério independente para a avaliação do resultado reputado como correto ou justo, não há um processo factível que, com certeza, conduza a tal resultado. Em contraste com ambas, surge a justiça procedimental pura: aqui não há critério independente para o resultado correto ou justo; em vez disso, surge um procedimento correto ou justo cujo resultado será também correto ou justo, seja ele qual for, desde que respeitada a aplicação do procedimento. A justiça procedimental pura foi, assim, a postura declaradamente defendida<sup>45</sup> por Rawls para a sua abordagem de TJ. Isso conduz à necessidade de se efetivar uma configuração equitativa do procedimento na posição original que fosse apto a conduzir a deliberação entre as partes a um resultado justo. Assim, Rawls procedeu às delimitações de uma estrutura básica justa, que pressupõe uma constituição política justa e uma organização justa das instituições econômicas e sociais: apenas com tais configurações é que se poderia dizer que houve o cumprimento do pré-

---

<sup>42</sup> Cf. GRAHAM, 2007, p. 36.

<sup>43</sup> Cf. GRAHAM, 2007, p. 35.

<sup>44</sup> Cf. TJ, §14, pp. 89-95.

<sup>45</sup> Cf. TJ, § 14.

requisito do procedimento justo<sup>46</sup>. Ele sugeriu a ideia de que a distribuição justa pode ser encarada como decorrente de uma questão de justiça procedimental. Dentre as três opções de proceduralismo, ele optou pela modalidade pura, opondo-se à perfeita<sup>47</sup> e à imperfeita<sup>48</sup>. As exemplificações

---

<sup>46</sup> Cf. TJ, §14.

<sup>47</sup> Rawls ilustra um caso de proceduralismo perfeito com o exemplo de um grupo de pessoas que pretendem atingir a divisão justa de um bolo: a solução mais óbvia é determinar que a pessoa que reparte o bolo seja a última a receber seu pedaço, permitindo aos demais escolherem suas respectivas fatias antes dele. O sujeito que for repartir o bolo vai tentar dividi-lo em porções, pois desse modo ele assegura a si mesmo a maior parte possível (pois caso cortasse um pedaço maior, alguém iria escolher tal pedaço antes dele). Nesse exemplo bastante simplificado, deixando em segundo plano algumas outras questões técnicas e outras considerações menores e irrelevantes, Rawls apontou os dois traços característicos da justiça procedimental perfeita: I) há um critério independente para uma divisão justa, que é definido em separado e antes de o processo ocorrer; II) é possível criar um procedimento que, certamente, viabilizará o advento do resultado pretendido. Embora reconhecendo que devem ser feitas algumas suposições adicionais para deixar o exemplo mais preciso, ele considerou tal tarefa irrelevante nesse momento, pois o objetivo era simplesmente enfatizar que “o essencial é que haja um padrão independente para decidir qual resultado é justo e um procedimento que, com certeza, conduzirá a ele” (TJ, p. 91). Apesar de seus atrativos, ele reconheceu que esse proceduralismo perfeito é “bastante raro, para não dizer impossível, em casos de interesses muito mais concretos” (TJ, §14, p. 91). Afinal, para questões mais profundas, afetas à fundamentação das normas sociais mais fundamentais, em que há pretensões conflitantes e até excludentes sobre a avaliação da justiça dos ganhos, é mais complicado estipular, previamente, um critério já dado ou fixado do que seja justo.

<sup>48</sup> Em contraste, o proceduralismo imperfeito, foi exemplificado por Rawls com o julgamento do processo criminal, em que um acusado de um crime é denunciado e o juiz necessita decidir conforme o que o acusado tenha praticado. Nesse caso, é bastante claro que “o resultado almejado é que o réu seja declarado culpado se, e somente se, ele cometeu o crime de que é acusado” (TJ, p. 91). Com esse propósito, o legislador estipula um procedimento para julgamento criminal que vai buscar estabelecer os parâmetros de verdade que serão considerados na apuração da culpa ou da inocência do acusado: a doutrina jurídica processual vai examinar os atos processuais e elementos mais adequados para a viabilização desse propósito, a exemplo da determinação da sequência de depoimentos de acusação e de defesa perante o magistrado, confiando na produção de resultados adequados ou corretos na maior parte do tempo, embora reconhecendo que não ocorrerão sempre. Aqui, portanto, Rawls compreendeu que é impossível determinar as regras legais de maneira tal que os atos de um processo criminal sempre conduzam ao resultado correto (a descoberta da verdade sobre a conduta do acusado): mesmo que a lei seja cuidadosamente cumprida pelo magistrado, e ainda que os procedimentos sejam devidamente conduzidos, pode-se chegar a um resultado errado, condenando-se um inocente ou absolvendo-se um culpado. A injustiça, segundo Rawls, não decorre da falha humana, mas de uma combinação fortuita de circunstâncias que frustram a

que ele fornece para cada caso de procedimentalismo facilitam a compreensão de sua escolha.

Diferentemente dessas duas modalidades de procedimentalismo (perfeito e imperfeito), na justiça procedimental pura não há critério independente para o resultado correto: “em vez disso, há um procedimento correto ou justo que, tendo sido corretamente aplicado, conduz a um resultado também correto ou justo, qualquer que seja ele” (TJ, §14, p. 92). Ele exemplificou com vários jogadores que fazem apostas em uma série de rodadas de um mesmo jogo, seguindo as regras e consentindo com o seu resultado: se as sucessivas apostas forem justas, sem trapaças, a distribuição final do dinheiro após a última rodada é justa, qualquer que seja a distribuição. Neste exemplo, todas essas distribuições finais possíveis são justas, uma vez que as circunstâncias contextuais eram justas e aceitas livremente. Há, porém, uma característica distintiva do procedimentalismo puro (que pode significar uma dificuldade adicional): o processo direcionado para a obtenção do resultado justo deve ser realmente levado a cabo (conduzido conforme suas regras), pois não há critério prévio, anterior e independente em referência ao qual se pode demonstrar que um resultado definitivo é justo. Ele destacou que sua conclusão não permite afirmar que um estado particular de coisas é justo porque poderia ter sido alcançado pela obediência a um processo justo: isso seria ir muito longe (além de suas pretensões), pois permitiria que qualquer pessoa argumentasse que quase todas as distribuições de bens podem ser vistas como justas ou equitativas porque poderiam ser decorrências de jogos justos. O que efetivamente torna (no exemplo utilizado) o resultado final das apostas justo é que ele tenha sido produzido após uma série de apostas justas (cada rodada seguia rigorosamente as regras aceitas por todos). Um procedimento considerado equitativo confere o caráter de equitativo ou justo ao resultado dele decorrente apenas quando ele é efetivamente<sup>49</sup> cumprido. Deste modo, é dentro do procedimento que as circunstâncias contextuais –

---

finalidade das normas legais estipuladas. Deste modo, valendo-se desse exemplo, Rawls concluiu que “a marca característica da justiça procedimental imperfeita é que, embora haja um critério independente para produzir o resultado correto, não há processo factível que, com certeza, leve a ele” (TJ, §14, p. 92). No âmbito da filosofia política, Rawls informou que, no utilitarismo, há, a princípio, um critério independente para julgar todas as distribuições, que é ancorado na produção do maior saldo líquido de satisfação: nessa proposta, as instituições são encaradas como organizações sociais mais ou menos imperfeitas, moldadas para a consecução desse objetivo já previamente especificado. Apesar de o utilitarismo, segundo Rawls, ter esse critério prévio, nem sempre os resultados serão atingidos pelo arranjo social: “uma vez que esses programas de ação social estão sujeitos às inevitáveis restrições e obstáculos do cotidiano, a estrutura básica é um caso de justiça procedimental imperfeita”(TJ, §14, p. 95).

<sup>49</sup> Cf. TJ, § 14, pp. 92-93.



pensadas para as particularidades daquele empreendimento – vão definir como o procedimento é justo.

Rawls compreendeu que no questionamento referente à estrutura básica da sociedade, o mais adequado é optar pela justiça procedimental pura. Por que? Para Rawls, a vantagem prática de se optar pelo proceduralismo puro é que torna-se desnecessário o controle da infundável variedade de circunstâncias, bem como das posições relativas particulares de pessoas mutáveis dentro de uma sociedade. Isso permite evitar os erros (e as consequentes dificuldades e complexidades emergentes) de focalizar a atenção sobre as posições relativas variáveis dos indivíduos e de exigir que toda mudança, considerada como uma transação única e isolada, seja em si mesma justa. O foco da deliberação está na organização da estrutura básica da sociedade, que passa a ser analisada e julgada de um ponto de vista geral. Deste modo as distribuições de vantagens não são avaliadas primeiramente através do confronto entre uma quantia disponível de benefícios e necessidades dadas de indivíduos determinados: a alocação dos itens produzidos ocorre em conformidade com o sistema público de regras, que determina o que é produzido, quanto é produzido, e por que meios. Esse sistema também determina reivindicações legítimas que, quando respeitadas, criam a distribuição resultante. Deste modo, na justiça procedimental pura, a correção da distribuição está fundada na justiça do esquema de cooperação social do qual ela surge e na satisfação das reivindicações de indivíduos nele engajados. Uma distribuição não pode ser julgada separadamente do sistema de que resulta ou abstraída das ações individuais realizadas de boa-fé à luz de expectativas<sup>50</sup> estabelecidas.

Essa opção pelo proceduralismo puro, naturalmente, cria o ônus de delimitar um procedimento de deliberação que possa ser considerado equitativo. Afinal, para que se possa aplicar “a noção de justiça procedimental pura às partes distributivas, é necessário construir e administrar imparcialmente um sistema justo de instituições” (TJ, §14, p. 93). Por esse motivo, apenas quando há a referência ao contexto de uma estrutura básica justa, que inclui uma constituição política justa e uma organização justa das instituições econômicas e sociais, é que se pode afirmar haver o pré-requisito<sup>51</sup> do procedimento justo. Rawls destacou que a sabedoria da reflexão social consiste na construção de instituições formuladas de uma tal maneira que não surjam dificuldades incontroláveis com muita frequência (o que explicaria sua opção pelo proceduralismo puro voltado à estrutura básica da sociedade), com a aceitação da necessidade de utilização de ideias e de princípios claros e simples. Em meio a essas noções mais simples, a

---

<sup>50</sup> Cf. TJ, § 14, pp. 93-94.

<sup>51</sup> Cf. TJ, § 14, p. 93.

justiça como equidade abrange<sup>52</sup> estrutura básica, véu de ignorância, ordem lexical dos princípios, posição menos favorecida, procedimentalismo puro, dentre outros.

Resta claro, portanto, que Rawls declarou, em TJ a pretensão de se afastar do procedimentalismo perfeito. Esta opção pode estar na pretensão de não ter que se envolver em maiores dificuldades que surgiriam ao se optar por um procedimentalismo perfeito, por exigir uma definição prévia do justo, uma concepção que é repleta de controvérsias. O procedimentalismo puro, sendo mais modesto, preocupa-se em delimitar um procedimento justo que legitime seus resultados também como justos. Essa escolha se traduz, de um ponto de vista prático, como uma simplificação teórica. Por outro lado, a rejeição ao procedimentalismo imperfeito está não só na dificuldade de eleger o critério prévio de justiça, como também na esterilidade de se delimitar um procedimento de representação de debate sobre justiça que não conduza a um resultado necessariamente justo. Afinal, cabe lembrar que Rawls se preocupou em buscar uma maneira justa de se pensar a estrutura básica da sociedade. O seu ônus argumentativo fica centrado nos contornos que ele traz ao procedimento visando torná-lo equitativo e apto para a produção de resultados também equitativos, justificados para os sujeitos envolvidos.

A opção pelo procedimentalismo puro, que pretende o esboço de um procedimento equitativo, correlaciona-se, também, com a questão da autonomia dos sujeitos. Para compreender isso, é necessário considerar o artigo rawlsiano de 1980, intitulado<sup>53</sup> “*Kantian Constructivism in Moral Theory*”. Ali, ao tratar da posição original, Rawls afirmou que a mesma é carregada de “um grau muito elevado de justiça processual pura” (KCMT, p. 58), argumentando que, quaisquer que sejam os princípios selecionados pelas partes na lista possível, eles serão justos. Reiterou sua oposição à justiça processual perfeita, destacando que “a característica essencial da justiça procedimental pura é a ausência de um critério independente de justiça: o que é justo se define apenas pelo resultado do próprio procedimento” (KCMT, p. 58). Até aqui, não houve acréscimos a TJ.

Todavia, Rawls trouxe<sup>54</sup> um novo comentário: um dos motivos para apresentar a posição original como caracterizada pelo procedimentalismo

---

<sup>52</sup> Cf. TJ, § 14, p. 95

<sup>53</sup> Esse artigo está em inglês no *Collected Papers* de John Rawls. Há também uma coletânea de alguns artigos de Rawls compilados em francês por Catherine Audard em seu *Justice et Démocratie*. Essa coletânea de Audard foi traduzida para o português como *Justiça e Democracia*, tendo sido o artigo mencionado traduzido como *O construtivismo kantiano na teoria moral* (que será apresentado como KCMT, nas citações). Esta versão em português foi a que serviu de base para as referências indicadas neste tópico.

<sup>54</sup> Cf. KCMT, p. 58.

puro é a possibilidade de explicar em que sentido as partes hipotéticas, enquanto agentes racionais do processo de construção, são igualmente autônomas. Os princípios de justiça são construídos por um processo de deliberação, que é conduzido pelos próprios sujeitos hipotéticos (partes) na posição original. Como o processo deliberativo é conduzido pelas próprias partes, o peso apropriado das argumentações em favor (ou em desfavor) dos diferentes princípios a eleger é fornecido pelas ponderações efetuadas pelos próprios agentes. Assim:

Recorrer à justiça processualística pura na posição original significa que, em suas deliberações, os parceiros não precisam aplicar os princípios de justiça estabelecidos anteriormente e que, portanto, eles não estão limitados por um cerceamento deste tipo. Em outras palavras, não existe instância exterior à perspectiva própria dos parceiros que os limite em nome de princípios anteriores e independentes para julgar as questões de justiça que se podem apresentar para eles enquanto membros de uma determinada sociedade (KCMT, pp. 58-59).

Acerca disso, Freeman esclareceu<sup>55</sup> que esse procedimento de inquirição (a posição original) incorpora os requisitos formais e substantivos do raciocínio prático, que são as concepções ideais de pessoas como livres, morais, racionais e razoáveis, e da sociedade bem-ordenada com uma concepção política de justiça que todos aceitam. Como o procedimento deliberativo construtivista incorpora esses requisitos, ele tem um status validador do resultado. Desse modo, para Freeman, diferentemente do que se verifica no realismo moral ou no intuicionismo racional, não há, na proposta rawlsiana, um padrão de correção independente desse raciocínio conduzido corretamente por este ponto de vista objetivo (o procedimento com os requisitos incorporados), de modo que a objetividade do julgamento é que define os padrões de avaliação das verdades morais. Diferentemente do que se veicula na pretensão de Rawls, o realismo incorre no seguinte: a) inverte esta prioridade e explica a objetividade de julgamentos com base na possibilidade de eles satisfazerem condições necessárias para averiguação de verdades morais anteriores; b) sustenta que os julgamentos são moralmente corretos ou verdadeiros em uma maneira que representam fatos morais, ou princípios ou valores morais que são anteriores ao raciocínio prático.

Assim surge uma primeira concepção de autonomia das partes, que se verifica no “fato de serem livres para dar sua concordância a qualquer concepção de justiça que lhes seja proposta com base em sua avaliação racional das probabilidades que ela terá de favorecer os seus interesses”

---

<sup>55</sup> Cf. FREEMAN, 2007, pp. 292-293.

(KCMT, p. 60). Ressalte-se, também, que nas deliberações a efetuar, “os agentes não precisam aplicar nem levar em conta princípios de justiça particulares: eles devem tomar sua decisão respeitando apenas o que ordenam os princípios de racionalidade, nos limites de sua situação” (KCMT, p. 60). A racionalidade que embasa a decisão é assim conceituada por Catherine Audard, no glossário de *Justiça e Democracia*<sup>56</sup> (p. 381): “em TJ, Rawls considera a pessoa racional como aquela que classifica um conjunto de opções a seu dispor de acordo com a sua efetividade em promover seus propósitos”.

O termo *autonomia*, quando aplicado às partes, se refere tanto<sup>57</sup> aos seus interesses quanto aos cerceamentos aos quais estão submetidas. Para Rawls, na posição original, as partes hipotéticas são representantes (ou guardiões) de pessoas que são cidadãos de uma sociedade bem-ordenada. As pessoas morais (que são os cidadãos) possuem duas faculdades morais e dois interesses superiores que consistem na realização e no exercício dessas faculdades: I) a primeira faculdade, referente ao senso de justiça, para agir segundo eles, e não meramente de acordo com eles; II) a segunda faculdade é a capacidade de formar, revisar e defender de modo racional uma concepção de bem. Os dois interesses superiores, correspondentes a essas duas capacidades, animam as pessoas: eles são superiores no sentido de que “dada a maneira pela qual se define a concepção modelo de pessoa, esses interesses governam a nossa vida no grau mais elevado e de maneira eficaz” (KCMT, p. 61). Da perspectiva de Rawls, isso significa que esses interesses governam a nossa deliberação e a nossa conduta como pessoas morais. Além disso, como as partes hipotéticas (sujeitos da posição original) representam as pessoas morais, elas são, também, “movidas por esses mesmos interesses que buscam garantir o desenvolvimento e o exercício das faculdades morais” (KCMT, p. 61).

As pessoas morais representadas pelas partes hipotéticas são pessoas morais desenvolvidas, isto é, cidadãos que possuem uma concepção particular de bem que determina seus fins últimos. Contudo, as partes hipotéticas, que estão na posição original, não sabem o conteúdo dessas concepções de bem, embora saibam que seus representados possuem uma concepção concreta de bem. Isso produz nelas uma terceira motivação, “isto é, um interesse mais elevado que busca proteger e efetivar sua concepção de bem da melhor forma que possam, seja ela qual for” (KCMT, p. 61).

---

<sup>56</sup> A obra *Justiça e Democracia* é uma compilação de artigos escritos por Rawls, mas com organização de Catherine Audard, com algumas notas explicativas trazidas pela autora em diversos pontos.

<sup>57</sup> Cf. KCMT, p. 60.

Diante desses três interesses reguladores, defronta-se com o problema de como constituir a posição original de maneira que as partes, na condição de representantes de pessoas detentoras destes interesses, cheguem a um acordo. Aqui Rawls introduziu a análise dos bens primários: ao estipular que as partes avaliam as concepções de justiça com relação a suas preferências por esses bens primários, elas ficam dotadas de desejos suficientemente específicos para que suas deliberações cheguem a um resultado preciso. A ideia diretora<sup>58</sup> sobre os bens primários é que eles são definidos ao se indagar quais as condições sociais e os meios gerais polivalentes necessários ao desenvolvimento e exercício das duas faculdades morais, bem como para a concretização eficaz de uma concepção de bem (ou seja, a busca dos fins últimos escolhidos por cada pessoa, que não excede certos limites).

Portanto, percebe-se que Rawls manteve, na sua inquirição, “as necessidades sociais e as circunstâncias da existência humana numa sociedade democrática” (KCMT, p. 63). Além disso, a concepção que define as pessoas morais como detentoras de certos interesses superiores bem delimitados, condiciona, da perspectiva de Rawls, a definição dos bens primários. Deste modo, esses bens não são compreendidos “como meios gerais essenciais à consecução de quaisquer fins últimos, que um estudo empírico permitiria atribuir (...) às pessoas” (KCMT, p. 63). Relembre-se que a busca desses bens primários não resulta<sup>59</sup> de um levantamento puramente psicológico, estatístico ou histórico, mas de uma concepção de

---

<sup>58</sup> Cf. KCMT, pp. 61-63. Esses são os bens primários apontados por Rawls: “**(I)** As liberdades básicas (liberdade de pensamento e liberdade de consciência etc.) são as instituições do contexto social necessárias para o desenvolvimento e o exercício da capacidade de escolher, de revisar e de efetivar racionalmente uma certa concepção do bem. Do mesmo modo, essas liberdades permitem o desenvolvimento e o exercício do senso da justiça em condições sociais caracterizadas pela liberdade. **(II)** A liberdade de movimento e a livre escolha de sua ocupação, num contexto de oportunidades diversas, são necessárias para a consecução de fins últimos e para a eficácia da nossa decisão de revisá-las e modificá-las se o desejarmos. **(III)** Os poderes e as prerrogativas das funções e dos postos de responsabilidade são necessários para desenvolver as diversas capacidades autônomas e sociais do eu (*self*). **(IV)** A renda e a riqueza, consideradas no sentido amplo, são meios polivalentes (providos de um valor de troca) que permitem concretizar, direta ou indiretamente, quase todos os nossos fins, sejam eles quais forem. **(V)** As bases sociais do respeito por si mesmo são constituídas pelos aspectos das instituições básicas que são, em geral, essenciais para os indivíduos a fim de que eles adquiram uma noção verdadeira de seu próprio valor enquanto pessoas morais e para que sejam capazes de concretizar os seus interesses de ordem mais elevada e de fazer progredirem os seus próprios fins com entusiasmo e autoconfiança” (KCMT, pp. 62-63).

<sup>59</sup> Cf. KCMT, pp. 63-64.

pessoa com seus respectivos interesses superiores. Rawls considerou os bens primários como pertinentes e relevantes para a questão da autonomia racional:

Observamos que essa autonomia depende certamente, em parte, dos interesses que mobilizam os parceiros e não apenas pelo fato de eles estarem ligados por algum princípio de justiça autônomo e anterior. Se os parceiros fossem movidos somente por impulsos de ordem inferior, como, por exemplo, a alimentação e a bebida, ou por certas vinculações a esse ou àquele grupo de pessoas, associação ou comunidade, nós os consideraríamos como heterônomos, e não como autônomos. Contudo, na base do desejo pelos bens primários encontram-se interesses superiores da personalidade moral e a necessidade de garantir nossa própria concepção do bem (seja ela qual for). Desse modo os parceiros não fazem mais do que assegurar e efetivar as condições necessárias para o exercício das faculdades que os caracterizam enquanto pessoas morais. É certo que uma motivação assim não é nem heterônoma nem egocêntrica. Esperamos e até queremos que as pessoas se preocupem com as suas liberdades e oportunidades a fim de efetivar essas faculdades e pensamos que, ao renunciar a isso, elas carecem de respeito por si mesmas e demonstram fraqueza de caráter. (KCMT, pp. 64-65).

As partes da posição original são autônomas de dois<sup>60</sup> pontos de vista: I) ao efetuarem suas deliberações, os agentes não precisam aplicar nem seguir princípios de justiça que sejam prévios e anteriores, conforme preconizado pelo procedimentalismo puro; II) os sujeitos são descritos como motivados por seus interesses superiores, que são aqueles que têm por objeto suas faculdades morais já explicadas, bem como se preocupam em efetivar as concepções de bem determinadas (dos cidadãos, que são representados), ainda que elas sejam desconhecidas para as partes hipotéticas, em razão do véu da ignorância. “Dada a existência do véu de ignorância, os parceiros só podem ser movidos por esses interesses superiores, que, por sua vez, eles devem concretizar por meio de sua preferência pelos bens primários” (KCMT, p. 65). O véu da ignorância também está ligado ao papel de que as pessoas sejam representadas como pessoas morais, e não como pessoas beneficiadas ou prejudicadas pelas suas contingências sociais arbitrárias: elas ficam situadas numa situação igual e equitativa, de maneira que a “única característica pertinente ao estabelecimento dos termos básicos de

---

<sup>60</sup> Cf. KCMT, p. 65.

cooperação social é a posse das facultade morais mínimas e apropriadas que constituem a personalidade moral” (KCMT, pp. 67-68). Como o objeto primeiro da justiça é a estrutura básica da sociedade – “o conjunto das suas principais instituições e a maneira pela qual elas se organizam para formar um sistema único” (KCMT, p. 68) – justifica-se a necessidade de situar as partes equitativamente, e limitar suas informações pelo véu da ignorância. Afinal, apenas quando a estrutura básica satisfaz às exigências da justiça do contexto social, é que se pode considerar que uma sociedade trata seus membros como pessoas morais iguais<sup>61</sup>.

Enquanto a autonomia racional é aplicada às partes da posição original (agentes artificiais apenas racionalmente autônomos), consideradas agentes de construção, a autonomia completa, por sua vez, “se efetiva com os cidadãos de uma sociedade bem ordenada no curso da sua vida cotidiana” (KCMT, p. 65). Mesmo assim, apesar de a autonomia completa se efetivar na vida prática dos cidadãos (pessoas morais), ela deve figurar de maneira apropriada na posição original. Os cidadãos alcançam sua autonomia completa quando<sup>62</sup>: aprovam os princípios primários que seriam eleitos na posição original, reconhecem publicamente o procedimento que viabiliza o acordo, agem com base nesses princípios e em conformidade com os imperativos de seu senso de justiça. Convém, portanto, observar como Rawls diferenciou as noções de racional e de razoável, explicando, primeiro, como ambas estão caracterizadas nas pessoas representadas (cidadãos de uma sociedade bem ordenada), para, em seguida, ilustrar como, paralelamente, as duas noções também se fazem presentes nos contornos da posição original.

A *racionalidade* – correlata ao desejo que as pessoas representadas têm de efetivar e exercer suas facultades morais, bem como garantir o avanço de sua concepção de bem – é traduzida, na posição original, com a especificação dos interesses superiores das partes, com as deliberações sendo conduzidas pelos princípios de escolha racional. Já a *razoabilidade* – correspondente à reciprocidade ou mutualidade entre as pessoas beneficiárias da cooperação social – fica incorporada às disposições da posição original que situam as partes simetricamente umas em relação às outras, estando elas obrigadas a adotar uma concepção pública da justiça, devendo avaliar seus princípios considerando essa condição. A partir da distinção entre o razoável e o racional, no âmbito da convivência entre os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada, veja-se como Rawls tratou da relação entre os dois conceitos, enfatizando que o razoável pressupõe o racional e também o condiciona:

O Razoável pressupõe e condiciona o Racional. Ele define os termos equitativos da cooperação que seriam

---

<sup>61</sup> Cf. KCMT, p. 68.

<sup>62</sup> Cf. KCMT, p. 66.

aceitos por todos os membros de um grupo qualquer, constituído por pessoas identificáveis separadamente, cada um deles possuindo e exercendo as duas faculdades morais que indicamos. Todos têm uma concepção do seu bem, que permite definir onde está a sua vantagem racional, e cada um tem, de forma geral, um senso efetivo da justiça, isto é, a capacidade de respeitar os termos equitativos da cooperação. O Razoável pressupõe o Racional porque, sem as concepções do bem que mobilizam os membros do grupo, a cooperação social não teria sentido algum, como tampouco o teriam as noções de justo e de justiça, ainda que uma cooperação desse tipo concretize valores que vão muito além do que podem propor concepções do bem tomadas isoladamente. O Razoável condiciona o Racional porque os seus princípios limitam e até mesmo, tomado num sentido kantiano, limitam de modo absoluto os fins últimos que podem ser visados (KCMT, p. 68).

Em paralelo, atente-se a como Rawls adaptou essas observações, traduzindo, agora para o âmbito da posição original, os contornos das relações entre o razoável e o racional:

Dessa maneira, na posição original, consideramos que o Razoável é expresso pelo conjunto dos cerceamentos aos quais estão submetidas as deliberações dos parceiros (enquanto agentes racionais de um processo de construção). Os representantes desses cerceamentos são a condição de publicidade, o véu de ignorância e a simetria da situação dos parceiros uns em relação aos outros, bem como a estipulação de que a estrutura básica seja o objeto primeiro da justiça. Os princípios de justiça habituais são exemplos de princípios razoáveis, e os princípios correntes da escolha racional constituem exemplos de princípios racionais. A maneira de representar o Razoável na posição original conduz aos dois princípios de justiça. Esses princípios são construídos, na teoria da justiça como equidade, como sendo o conteúdo que teria o Razoável para a estrutura básica de uma sociedade bem ordenada. (KCMT, pp. 68-69).

Com isso, percebe-se que a opção pelo procedimentalismo puro, em conexão com as restrições da posição original, transparecem a pretensão de Rawls em preservar, de um lado, a autonomia completa dos cidadãos de uma



sociedade bem-ordenada, bem como, de outro lado, a autonomia racional dos sujeitos hipotéticos da posição original. Tal pretensão de autonomia seria prejudicada caso a abordagem rawlsiana fosse proposta, no que diz respeito ao papel construtivo das partes, como uma questão de imposição ou de mero reconhecimento de princípios de justiça que fossem anteriores e independentes das deliberações construídas pelos agentes (procedimentalismo perfeito). Caso houvesse um princípio de justiça anterior já estipulado, o debate proposto pelas partes às próprias partes seria encarado como já restringido no campo das possibilidades a levantar, confrontar, argumentar e decidir. E essa restrição arbitrária da extensão e do alcance das propostas a serem sugeridas pelas partes seria encarada como uma determinação prévia marcantemente heterônoma (violadora da autonomia). Tanto a posição original desrespeitaria a autonomia racional das partes envolvidas, que estariam limitadas a reconhecer uma concepção prévia de justiça, como a proposta rawlsiana violaria a autonomia completa dos cidadãos, obrigando-os a acolherem, previamente à inquirição, um princípio de justiça já previamente dado e escolhido, de definição altamente controversa.

Todavia, há um problema no âmbito de TJ, em especial na sua terceira parte, referente à questão da estabilidade, que diz respeito à congruência do justo e do bem. Rawls considerou que, sob certas circunstâncias sociais, a justiça pode ser parte do bem humano. Na terceira parte<sup>63</sup> de TJ, intitulada “objetivos”, Rawls explicou que apresentaria uma teoria mais detalhada sobre o bem, que já foi usada antes para caracterizar os bens primários e os interesses das pessoas da posição original, para, depois, utilizar-se da psicologia moral e da aquisição do sentimento de justiça, e, finalmente, avançar para o argumento da congruência entre a justiça e o bem, em prol da estabilidade de sua teoria. Ele indagou: atingida a concepção adequada de justiça e as instituições necessárias para realizá-la, como motivar pessoas racionais de modo a fazê-las sustentar e apoiar essas instituições? Ou, considerando as propensões humanas, como elas poderiam subordinar a busca individual de seus bens aos requerimentos da justiça? A resposta<sup>64</sup> considera que as pessoas em uma sociedade bem-ordenada, mediante a psicologia moral delineada, adquirem a motivação pelo senso de justiça, isto é, o desejo efetivo de aplicar e respeitar o que a justiça como equidade requer. Esse senso é encarado como sendo contínuo com nossos sentimentos naturais e constitui uma parte normal da vida humana numa sociedade bem-ordenada. A conclusão é que o senso de justiça é compatível com o bem da pessoa, podendo ser, inclusive, parte constituinte dele. Acerca disso, “Rawls assumiu que só se pode esperar que as pessoas ajam consistentemente e a partir de

---

<sup>63</sup> Cf. TJ, cap. VII, §60 e ss; FREEMAN, 2003, pp. 279-280.

<sup>64</sup> Cf. TJ, cap VIII, §69 e ss; FREEMAN, 2003. pp. 280-281.

uma motivação moral de justiça se a justiça for compatível com o bem delas” (FREEMAN, 2003, p. 283).

Como em TJ, há a prioridade do justo sobre o bem, há também uma concepção correlata de autonomia que serve de suporte ao projeto de índole deontológica. Audard destacou ser equivocado<sup>65</sup> interpretar essa doutrina mais profunda da autonomia como o ponto inicial da teoria rawlsiana: “o objetivo de TJ é providenciar uma justificação satisfatória para os princípios que fornece, de maneira que a defesa da autonomia é indireta” (AUDARD, 2007, p. 40). Partindo da distinção entre duas dimensões que não podem ser confundidas, a dimensão das coisas que devem existir por seu próprio valor (o bem), e a dimensão das ações que deveríamos realizar (o justo), surge uma diferenciação entre várias doutrinas filosóficas, referente a como se dá o manejo<sup>66</sup> destas duas ordens distintas: as doutrinas éticas deontológicas sustentam a prioridade do justo sobre o bem, ao passo que as doutrinas éticas teleológicas derivam o justo do bem. As doutrinas teleológicas sustentam a existência de um bem supremo ou primário (assim entendido o mais importante e indispensável), de um fim último ou de um *télos*, sendo o justo definido como meramente aquilo que maximiza aquele fim fundamental (a exemplo do prazer ou da felicidade em algumas teorias). Essas doutrinas teleológicas são rejeitadas por Rawls<sup>67</sup>, porque se a noção de justo não passa de uma derivação da noção de bem, viola-se a autonomia: “para Rawls, as doutrinas teleológicas relacionam o direito/justo e o bom em um caminho equivocado, pois elas podem deixar sem nenhum espaço a autonomia como a capacidade de alguém escolher os próprios fins e o próprio bem” (AUDARD, 2007, p. 41, tradução minha).

Em contraste, as doutrinas deontológicas, como a de Kant<sup>68</sup>, sustentam a prioridade do justo sobre o bem como a prioridade da liberdade

<sup>65</sup> Cf. AUDARD, 2007, p. 40.

<sup>66</sup> Cf. AUDARD, 2007, p. 40.

<sup>67</sup> Cf. AUDARD, 2007, p. 41.

<sup>68</sup> Cf. como exemplo, a seguinte citação de Kant, dentro de seu *Theory and Practice* de 1792: “Ninguém pode me obrigar a ser feliz de acordo com a sua concepção do bem-estar dos outros, pois cada um pode buscar a sua felicidade no caminho que lhe aprouver, desde que ele não infrinja a liberdade dos outros de perseguir os seus respectivos propósitos [...] ele deve estar de acordo com os outros terem o mesmo direito que ele busca para si mesmo” (KANT, 1991, p. 74). Também, de Kant, destaco o seguinte fragmento de seu *Perpetual Peace*, escrito em 1795: “as máximas políticas adotadas não devem ser influenciadas pela perspectiva de quaisquer benefícios ou felicidade que poderiam advir ao Estado que se propusesse a segui-los [...] elas devem ser influenciadas apenas pelo puro conceito de dever legítimo, ou seja, por uma obrigação cujos princípios são dados *a priori* pela razão pura. (KANT, 1991, pp. 123–124). Ocorre que a prioridade da justiça, tal como formulada por Kant, é baseada em “um argumento transcendental obscuro que opõe o mundo empírico dos *phenomena*,

individual sobre fins empíricos e heterônomos, a exemplo da felicidade. As propostas deontológicas não especificam o bem independentemente do justo, e não interpretam o justo como aquilo que meramente maximiza o bem, distanciando-se<sup>69</sup>, por exemplo, do consequencialismo visível no utilitarismo. O foco está no dever e no valor moral da obrigação em si. A prioridade do justo sobre o bem significa, no fim, “a aceitação da ideia de que os interesses que exigem a violação da justiça não tem nenhum valor. Não tendo absolutamente nenhum mérito, eles não podem anular as reivindicações de justiça” (TJ, §6º, p. 34). Assim, a justiça não pode ser simplesmente instrumental para uma ordem social ou para ganhos pessoais na implementação de uma concepção particular de bem, pois a justiça possui um valor em si mesma, como um imperativo independente que pode nos motivar a agir de modo justo. Nessa perspectiva, a capacidade de agir de acordo com a justiça expressa a concepção de pessoas como autônomas e como merecedoras de um igual respeito. Audard apontou a influência dessa postura nas atuais democracias como um reconhecimento moral da dignidade e da personalidade humana como livre e autônoma, ao não comprometer os cidadãos com a imposição de alguma concepção tradicional, hierárquica ou particular de bem ou felicidade<sup>70</sup>. Porém, Rawls, diferentemente de Kant, tentou desconectar o aspecto de primazia da justiça da necessidade de uma defesa direta da autonomia individual (com inadequados apelos ao dualismo transcendental), trazendo uma abordagem com uma defesa apenas indireta da autonomia:

---

referente às coisas como elas nos aparecem no tempo e no espaço, com o mundo inteligível dos *noumena*, referentes às coisas como elas são em si mesmas” (AUDARD, 2007, p. 43). Paralelamente a isso, “a prioridade da justiça expressa a prioridade do sujeito noumênico sobre o mundo causal e empírico” (AUDARD, 2007, p. 44). Segundo Audard, embora ciente da dificuldade de sustentar essa dicotomia metafísica entre mundo sensível e mundo inteligível para tratar da moral – que obriga a apelar à ideia de “fato da razão” –, Kant sustentou que o ditado *fiat justitia, pereat mundus* – que implicaria deixar a justiça reinar, ainda que com o perecimento dos clamores do mundo – seria verdadeiro, a despeito de parecer exagerado, pois é “um princípio de justiça que deveria ser encarado como uma obrigação de todos, justamente para não negar ou diminuir os direitos invioláveis de qualquer sujeito” (KANT, 1991, p. 123).

<sup>69</sup> Cf. AUDARD, 2007, p. 42.

<sup>70</sup> “Tal concepção de autonomia é o ideal moral regulador das democracias contemporâneas e da proteção das liberdades básicas iguais e dos direitos iguais, em contraste com as sociedades hierárquicas ou tradicionais. Ela expressa um reconhecimento moral da dignidade humana e da personalidade baseada em sua natureza como livre e autônoma que substitui quaisquer outras preocupações, tais como bem-estar ou a felicidade na qualificação de uma boa sociedade” (AUDARD, 2007, pp. 42-43, tradução minha).

No entanto, Rawls desprende-se de Kant assim que rejeita consistentemente qualquer apelo ao argumento transcendental com o intuito de resolver as antinomias de liberdade. Ele, em vez disso, construiu um argumento muito sofisticado para superar as dificuldades de Kant e para desconectar a primazia da justiça da defesa liberal de autonomia individual. A defesa da autonomia é indireta. É o resultado de um processo de justificação que se dirige aos próprios poderes de julgamento das pessoas e suas capacidades para a escolha, que é "doutrinariamente autônoma" nesse sentido. A doutrina inovadora de Rawls é tanto teórica quanto praticamente uma defesa da autonomia que não pode ser vista como a imposição de um bem ou valor dominante (AUDARD, 2007, p. 44, tradução minha<sup>71</sup>).

Quando Rawls defendeu o respeito à autonomia individual, ele não estaria elegendo a própria autonomia como um bem que prevaleceria sobre o justo? As explicações mostram que Audard compreendeu que não, pois, segundo ela, a defesa apenas indireta dessa autonomia não significa a imposição de um bem ou valor dominante. Freeman, por sua vez, também forneceu uma resposta negativa, argumentando que a prioridade da justiça apresentada por Rawls em TJ apresenta algumas ideias correlatas<sup>72</sup> com PL, a exemplo da compreensão de que, em uma sociedade bem ordenada, a justiça é boa para as pessoas individualmente, porque o exercício das duas faculdades morais implica a sua prática como um bem. Em TJ, isso se manifesta por meio do uso de uma psicologia moral que usa um princípio aristotélico. No §64 de TJ, Rawls usou uma concepção de bem como racionalidade que era, segundo ele, “apenas formal” ou “fraca” (TJ, p. 469). A concepção de bem utilizada seria fraca o suficiente para não caracterizar a escolha de um bem ou concepção de vida específicos de maneira a não desconfigurar o caráter deontológico do seu projeto liberal. Nesse sentido:

---

<sup>71</sup> Cf. original: “However, Rawls detaches himself from Kant as he consistently rejects any appeal to the transcendental argument in order to solve the antinomies of freedom (LHMP: 86–8). He has instead built up a very sophisticated argument to overcome Kant’s difficulties and to disconnect the primacy of justice from the liberal defence of individual autonomy. The defence of autonomy is indirect. It is the outcome of a justificatory process that addresses people’s own powers of judgement and capacities for choice, that is “doctrinally autonomous” in that sense. Rawls’ innovative doctrine is both theoretically and practically a defence of autonomy that cannot be seen as the imposition of a dominant good or value”.

<sup>72</sup> Cf. FREEMAN, 2007, pp. 272-273.

A definição do bem é puramente formal. Simplesmente afirma que o bem de uma pessoa é determinado por um plano racional de vida que ela escolheria com racionalidade deliberativa a partir de um grupo superior de planos [...] Ainda não podemos deduzir, da simples definição de planos racionais, que tipos de objetivos esses planos tendem a encorajar (TJ, §65, pp. 469-470).

Então, a partir disso, considerando a teoria “fraca” do bem, Rawls pôde fazer uso do princípio aristotélico no §65 de TJ. Veja-se como esses pontos se correlacionam:

O princípio aristotélico afirma o seguinte: em circunstâncias iguais, os seres humanos sentem prazer ao pôr em prática as suas capacidades (sejam elas habilidades inatas ou treinadas), e esse prazer cresce na medida em que cresce a capacidade posta em prática, ou a sua complexidade. A ideia intuitiva aqui é a de que os seres humanos têm mais prazer em alguma atividade na medida em que se tornam mais competentes em sua execução, e, de duas atividades que desempenham igualmente bem, preferem aquela que exige uma maior capacidade para discriminações intrincadas e sutis [...] Parece inevitável que, se quisermos encontrar nosso caminho, devemos seguir nossa inclinação natural e os ensinamentos legados por nossa experiência anterior. [...] O princípio aristotélico é um princípio motivacional. Explica muito dos nossos maiores desejos, e também por que preferimos fazer certas coisas e não outras, exercendo constantemente uma influência sobre o fluxo de nossas atividades. Além disso, expressa uma lei psicológica que governa mudanças no padrão de nossos desejos (TJ, §65, pp. 471-473).

Para Rawls, “aceitando-se o princípio aristotélico como um fato natural, será geralmente racional, em vista de outras suposições, desempenhar e treinar capacidades plenamente desenvolvidas” (TJ, p. 474). Contudo, ele apresentou algumas ressalvas<sup>73</sup> para evitar a interpretação errônea do

---

<sup>73</sup> Cf. TJ, § 65, pp. 474-476. As ressalvas são: I) ele expressa apenas uma tendência, e não um padrão invariável de escolha; II) ele não afirma a preferência por algum tipo particular de atividade: define, apenas, que, em circunstâncias iguais, certas atividades serão preferidas em razão do maior repertório de capacidades pressupostas. Deste modo, “como o princípio aristotélico é uma característica dos desejos humanos como agora se configuram, os planos racionais devem levá-lo em consideração” (TJ, p. 478).

princípio. Na teoria fraca do bem, o papel do princípio aristotélico é “afirmar um fato psicológico profundo que, juntamente com outros fatos genéricos e com a concepção de um plano racional, explica nossos juízos ponderados de valor” (TJ, p. 478). Ao pressupor o princípio aristotélico, tornamo-nos mais capazes de explicar quais coisas são boas para os seres humanos, além de o princípio ocupar uma posição central na psicologia moral<sup>74</sup> que está implícita na justiça como equidade. A capacidade de um senso de justiça está entre nossas capacidades mais elevadas: ela envolve a habilidade de entender, aplicar e agir a partir dos princípios de justiça e em conformidade com eles. Desta maneira, uma vez que todos possuem essa capacidade de um senso de justiça em uma sociedade bem-ordenada, torna-se racional, para cada um, desenvolver essa capacidade como parte de seu próprio plano de vida. Essa prioridade da justiça sobre o bem, portanto, pode ser compreendida, da perspectiva de uma pessoa racional e moral, como a capacidade de um senso de justiça prevalecendo<sup>75</sup>, como interesse primário ou regulador, sobre os demais fins ou propósitos.

Essa prioridade, contudo, pode, suscitar duas objeções: I) embora todas as pessoas possam deter as mesmas capacidades naturais, estas capacidades podem estar presentes em graus variáveis em cada indivíduo, de modo que as capacidades cujo desenvolvimento seriam racionalmente defendidas pelas pessoas variariam de uma para outra de acordo com suas contingências; o princípio aristotélico, assim, consideraria racional para cada indivíduo desenvolver algumas capacidades mais elevadas, contudo, o rol de habilidades individuais a desenvolver varia entre os indivíduos; como sustentar, então, que a capacidade para a justiça deveria ocupar um lugar nos planos racionais de todos os indivíduos, considerando que, embora alguns indivíduos pretendam desenvolver essa capacidade, outros podem simplesmente não ter essa mesma pretensão? II) o que garante que a capacidade de justiça fosse a suprema reguladora dos demais fins? E se consideramos que um indivíduo, também coerente com o princípio aristotélico, escolher outro valor ou virtude como o supremo regulador de seus outros fins, sacrificando inclusive a justiça quando ela conflitasse com seu fim maior? Freeman tentou reconstruir uma possível argumentação rawlsiana contra tais objeções, considerando que, conforme a interpretação construtivista, a justiça é “construída como aqueles princípios que seriam justificados e aceitos por todas as partes sob condições que as caracterizassem como pessoas morais iguais, racionais e livres” (FREEMAN, 2007, p. 274). A posição original, assim, é um recurso hipotético que especifica<sup>76</sup> essas condições para a deliberação sobre os princípios de justiça: “ela é uma

---

<sup>74</sup> Cf. TJ, § 65, pp. 478-479.

<sup>75</sup> Cf. FREEMAN, 2007, p. 273.

<sup>76</sup> Cf. TJ, §4°.

interpretação procedimental da nossa natureza como seres racionais iguais e livres (FREEMAN, 2007, p. 274). Assim, conjugando a concepção rawlsiana de pessoa, a interpretação construtivista da justiça como equidade e o princípio aristotélico, Freeman<sup>77</sup> conjecturou, mediante uma reconstrução, que Rawls argumentaria (em 12 etapas<sup>78</sup>) em prol da congruência entre justo e bem e, simultaneamente, contra a primeira objeção.

---

<sup>77</sup> Cf. FREEMAN, 2007, pp. 274-276. Nesse ponto da exposição, Freeman esclareceu que utilizou os §§ 40, 85 e 86 de TJ, além de outros argumentos pontuais verificados em diversos outros parágrafos da obra. Tudo isto está assim fragmentado porque, segundo Freeman (ver nota de rodapé 36 da p. 504), não houve uma sistematização desse argumento por parte do próprio Rawls. Cf. também FREEMAN, 2003, pp. 292-295.

<sup>78</sup> As 12 etapas da argumentação são as seguintes: (1) As pessoas, vistas como agentes morais, são, por sua natureza, seres racionais morais, iguais e livres. Agentes racionais numa sociedade bem-ordenada (aqui referenciada como “SBO”) concebem a si mesmos nesta postura como pessoas primariamente morais. (2) Membros racionais de uma SBO possuem o desejo não arbitrário de expressar sua natureza como pessoas morais livres e iguais. Isso implica que: (3) Membros de uma SBO desejam ter um plano racional de vida consistente com a sua natureza, o que implica uma preferência fundamental por condições que os capacitem a um modo de vida que expresse sua natureza de seres racionais iguais e livres. (4) Ter um plano racional de vida compatível com esse desejo de expressar sua natureza – de seres racionais iguais e livres – requer que as pessoas ajam a partir de princípios que seriam escolhidos caso essa natureza fosse um elemento decisivo. Essa é a função da posição original: ela especifica condições que caracterizam ou representam os indivíduos como pessoas morais livres e iguais na interpretação construtivista. (5) Nessa interpretação construtivista, a posição original desempenha o papel de tornar vívidas para nós as restrições que parece razoável considerar na deliberação das partes pela escolha dos princípios de justiça. Como uma tentativa de redesenhar, por meio de um contexto, o conceito de imparcialidade e de simetria das partes, ela incorpora condições de equidade que você e eu presumivelmente achamos apropriados para um acordo sobre princípios que regularão a estrutura básica da sociedade. (6) O desejo normalmente efetivo de aplicar os princípios que seriam aceitos numa posição original de igualdade e de agir conforme esses princípios constitui o senso de justiça. (7) Tomados em conjunto, os argumentos (4), (5) e (6), sugerem que o desejo de agir de maneira a expressar a natureza dos sujeitos como seres racionais, livres e iguais é, na prática, afirmar o mesmo desejo como a vontade de agir de acordo com princípios de justiça aceitáveis a partir de uma posição inicial de igualdade. (8) Assim, para que indivíduos em uma SBO possam cumprir seus desejos racionais de realizar sua natureza como seres racionais, livres e iguais, requer-se que eles ajam sobre e a partir de seu senso de justiça. (9) Pelo princípio aristotélico mencionado, é racional realizar a natureza dos sujeitos afirmando o seu senso de justiça. Da aplicação do princípio aristotélico segue-se que esta expressão da natureza dos sujeitos é um elemento fundamental do bem dos indivíduos de uma SBO. (10) O senso de justiça é, em virtude do seu conteúdo, (um desejo por) uma disposição reguladora suprema: ele requer que se dê

A partir da reconstrução, Freeman concluiu que o senso de justiça pertence à nossa natureza<sup>79</sup> da seguinte maneira: em TJ, Rawls apoiou a perspectiva kantiana de que as pessoas são livres, iguais e racionais, e que, em uma sociedade bem-ordenada, elas consideram-se publicamente como tal; contudo, para Rawls, diferentemente de Kant, a natureza de ser racional, livre e igual é a sua personalidade moral<sup>80</sup>. A personalidade moral é caracterizada, em Rawls, pelas faculdades morais (as capacidades de raciocínio prático aplicado às questões de justiça), que incluem: a) a capacidade para um senso de justiça, ou seja, poder compreender, aplicar e agir a partir das exigências e dos princípios de justiça; b) a capacidade para uma concepção do bem, que

---

prioridade estrita aos princípios do direito e da justiça nos planos da deliberação e da ação. (11) Afirmar o senso de justiça implica reconhecê-lo e aceitá-lo como supremo, adotando-o como um desejo regulador de ordem mais elevada no plano racional de alguém. (12) Ter a justiça como um fim de ordem mais elevada é a expressão mais adequada de nossa natureza como seres racionais iguais e livres, bem como moralmente autônoma. A autonomia é, assim, um bem intrínseco para as pessoas morais, livres e iguais.

<sup>79</sup> Cf. FREEMAN, 2007, p. 276.

<sup>80</sup> Cf. TJ, §§ 77 e 85. Aqui reside uma diferença significativa entre Kant e Rawls. Kant distinguiu entre “natureza do ser moral” que é comum a todos, transcendental, e “personalidade moral”, ou seja, o modo como aquele indivíduo realiza a natureza moral. A “personalidade moral” é algo que caracteriza um sujeito, e que decorre de possuir uma natureza moral (“transcendental”) e de exercê-la. Rawls explicou, em *História da Filosofia Moral*, que, para Kant, ao lado de nossa livre faculdade de escolha, há três predisposições originais ao bem, que constituem a natureza humana: a) a predisposição à animalidade, quando somos vistos como seres vivos, e caracterizada como um amor-próprio físico e puramente mecânico; b) a predisposição à humanidade, quando somos vistos não só como seres vivos, mas também como seres racionais, e caracterizada como um amor-próprio que, embora físico, ao mesmo tempo compara e julga nossa própria felicidade em relação à felicidade alheia; c) a predisposição à personalidade, quando somos vistos não apenas como seres racionais, mas também como seres comprometidos ou responsáveis. Essa predisposição à personalidade contém dois aspectos: I) a capacidade de entender e aplicar de maneira inteligente a lei moral; II) a capacidade de respeitar essa lei como um motivo suficiente, em si mesma, para nossa livre faculdade de escolha. Cf. RAWLS, *História da Filosofia Moral*, 2005, pp. 333-335. Distanciando-se de Kant, Rawls ressaltou, na justiça como equidade, “a observação de que as exigências mínimas que definem a personalidade ética referem-se a uma capacidade e não à realização dela” (RAWLS, TJ, §77, p. 565). Ou seja, para Rawls basta que o sujeito tenha esta capacidade, mesmo que não a desenvolva. Acrescente-se a seguinte observação: “Como eu já disse, a personalidade moral se caracteriza por duas aptidões: uma para a concepção de bem, e a outra para um senso de justiça. Quando realizadas, a primeira se expressa por meio de um plano racional de vida, e a segunda por um desejo determinante de agir conforme certos princípios do justo” (RAWLS, TJ, §85, p. 623).



implica poder formular, rever e buscar um plano racional de vida. Tais capacidades constituem um diferencial para a razão prática humana:

A ideia de Rawls é que, do ponto de vista prático, ao agirmos como agentes racionais e morais, nós consideramos a nós mesmos e aos outros como agentes livres, capazes de determinar nossas ações, ajustando os nossos desejos, e moldando os nossos fins, tudo de acordo com as exigências dos princípios morais e racionais: "uma vez que vemos as pessoas como capazes de dominar e ajustar as suas necessidades e desejos, elas são consideradas responsáveis por fazê-lo" [...] Além disso, não vemos nossas vidas como uma questão de acaso, simplesmente imposta a nós por nossas situações. Em vez disso, dentro dos limites das circunstâncias que enfrentamos, normalmente vemos nossas ações e vidas como sob nosso controle. É em virtude das capacidades para a personalidade moral que somos capazes de decidir quais fins e atividades devemos perseguir, e podemos tornar esses fins em um plano de vida coerente e cooperativo que está de acordo com os princípios da escolha racional e com os princípios de justiça (FREEMAN, 2007, pp. 276-277, tradução minha<sup>81</sup>).

Ocupando esse papel central, as faculdades morais constituem nossa natureza como pessoas morais. Porém, segundo Freeman, sustentar essa perspectiva não acarreta uma carga metafísica a Rawls, pois isso significa simplesmente que, quando somos encarados em nossa capacidade de agentes engajados em planejar nossos propósitos em contextos sociais, o que é mais relevante em nossa condição de sermos agentes sobre esses fins são as

---

<sup>81</sup> Cf. original: "Rawls's idea is that from a practical point of view, when acting as rational and moral agents, we regard ourselves and others as free agents, capable of determining our actions, adjusting our wants, and shaping our ends, all according to the demands of rational and moral principles: "Since we view persons as capable of mastering and adjusting their wants and desires, they are held responsible for doing so." [...] Moreover, we do not see our lives as a matter of happenstance, simply imposed on us by our situations. Instead, within the limits of the circumstances we confront, we normally see our actions and lives as under our control. It is by virtue of the capacities for moral personality that we are able to decide what ends and activities we should pursue, and can fashion these ends into a coherent and cooperative life-plan that accords with principles of rational choice and principles of justice".

faculdades morais<sup>82</sup>. Ao argumentar que o senso de justiça pertence à nossa natureza, “Rawls pode sustentar que afirmá-lo implica exercer uma capacidade que é fundamental para o nosso ser” (FREEMAN, 2007, p. 276). Assim, aplicando-se o princípio aristotélico, as pessoas conferem a si sua natureza de seres racionais, livres e iguais, e isso integra o seu próprio bem, de maneira tal que a concretização do senso de justiça vai propiciar o seu próprio bem-estar. Assim se responde à primeira objeção, concluindo-se que realizar a natureza de alguém implica agir em conformidade com o senso de justiça e a partir dele. O desenvolvimento do senso de justiça (bem como a capacidade de uma concepção de bem) é uma condição para que as pessoas sejam seres morais racionais que são capazes de assumir responsabilidades por suas ações e tomar parte nos benefícios da vida social<sup>83</sup>.

E sobre a segunda objeção: mesmo que a justiça fosse pressuposta como um bem, por que ela deveria ser a reguladora de todos os outros valores e propósitos? Partindo da consideração de que agir em concordância com as demandas de justiça é uma maneira de expressar nossa natureza prática de seres racionais livres e iguais na interpretação construtivista de TJ, ilustre-se

---

<sup>82</sup> Cf. FREEMAN, 2007, p. 277. Essa perspectiva rawlsiana, portanto, é o oposto de uma perspectiva ancorada em um sujeito puramente naturalístico, como um organismo físico ou objeto cujo comportamento é determinado por uma combinação de forças: caso fosse esta a maneira de encararmos uns aos outros, estaríamos nos tratando como meros objetos naturais, situados fora do reino da responsabilidade pelos desejos, escolhas e atitudes tomadas. Tal postura naturalística seria inadequada a um contexto específico voltado a uma deliberação equitativa construtiva de princípios de justiça aptos a reger, com razoabilidade, a estrutura básica de uma sociedade bem-ordenada. Afinal, em deliberações sobre os princípios de justiça, não é sob esta perspectiva (puramente naturalística ou mecanicista) “que encaramos a nós mesmos nos contextos práticos que envolvem deliberação e ação, mesmo que alguns de nós pudéssemos, em outros contextos, imaginarmo-nos como puramente naturalísticos” (FREEMAN, 2007, p. 277).

<sup>83</sup> Cf. FREEMAN, 2007, p. 278. Imaginem-se, exemplificativamente, pessoas que desenvolveram seu senso de justiça, mas não desenvolveram suas capacidades para outros tipos de finalidades como dança, poesia, matemática: elas podem falhar nas atividades que exigem essas capacidades, mas, na condição de detentoras de responsabilidade e beneficiárias da participação social, podem, ainda, viver igualmente bem em uma sociedade bem-ordenada e engajadas em outros propósitos diferentes dos apontados. Em contraste, imagine-se, agora, outra hipótese distinta: pessoas que desenvolveram essas capacidades “secundárias”, mas não desenvolveram as capacidades morais para a justiça e as capacidades para serem racionais, são, simplesmente, inaptas a uma vida social plena, estando elas próprias se excluindo dos benefícios da sociedade cooperativa e regida por princípios razoáveis de justiça, ao mesmo tempo em que são pressionadas a aprender e perseguir um modo de vida mais condizente com as exigências de razoabilidade de uma sociedade bem-ordenada sobre seus cidadãos.

um exemplo prático, em que uma pessoa é moralmente motivada por um senso de justiça e está deliberando sobre o peso que dará à justiça no seu plano de vida: ela pretende ser uma pessoa justa, mas também pretende ser leal à sua família e às suas amizades, ser bem-sucedida em sua carreira profissional, ser devota à sua religião, e desenvolver certo talento como música amadora (estes são os fins primários que marcam a estrutura de sua vida). Nesse caso, se, após uma deliberação completa, ela confere ao senso de justiça uma posição de importância igual àquela por ela conferida aos demais fins? Se as pessoas em geral agissem e raciocinassem deste modo, e esta postura fosse publicamente<sup>84</sup> conhecida, então “as pessoas não veriam as ações dos outros conforme os parâmetros de uma sociedade bem-ordenada” (FREEMAN, 2007, p. 280), ocasionando, nas pessoas, a insuficiência da motivação de agir de maneira razoável, o que prejudicaria a estabilidade da sociedade. Assim, se concluir ser racional dar ao senso de justiça uma estatura de ordem mais elevada nos planos racionais (prioridade da justiça): “diferentemente dos outros desejos, há algo especial sobre o desejo de ser uma pessoa justa, que o torna supremo regulador de todos os demais desejos, independente dos desejos ou escolhas de uma pessoa” (FREEMAN, 2007, p. 280).

Uma maneira de assegurar essa prioridade é estabelecer que há o desejo de ser um certo tipo de pessoa. Isso implica que os desejos de primeira ordem de uma pessoa conformem-se a um ideal a que ela aspira ser/responder. Havendo o desejo de viver por um ideal, alguém não pode alcançá-lo caso esse ideal seja colocado no mesmo plano dos outros ideais de relevância apenas secundária. Assim, Rawls apontou uma maior intensidade do desejo de agir conforme o ideal de justiça:

Dada essa relação, o senso efetivo da justiça, isto é, o desejo de agir a partir de princípios de justiça, não está no mesmo plano que as inclinações naturais. É um desejo de ordem superior, eficaz e regulador, de agir a partir de certos princípios em razão de seu vínculo com uma concepção da pessoa livre e igual. Um desejo desse tipo não é heterônomo; de fato, saber se um desejo é heterônomo é decidido por seu modo de origem e por seu papel no interior do eu, bem como por seu objeto. Ora, nesse caso o desejo é efetivamente o de ser um certo tipo de pessoa em conformidade com a concepção dos cidadãos completamente autônomos de uma sociedade bem ordenada (KCMT, 2000, p. 74).

---

<sup>84</sup> Cf. FREEMAN, 2007, pp. 279-280.

Da perspectiva de Rawls, esse desejo regulador não configura uma postura heterônoma: agir priorizando a justiça é a própria maneira de expressar a liberdade humana frente ao acaso e às contingências. Portanto, esse é um desejo completamente diferenciado dos demais, pois até sua realização se dá de maneira distinta daquela como se alcançam os demais desejos:

Mas o desejo de expressar nossa natureza de seres racionais livres e iguais só pode ser concretizado se agirmos concedendo prioridade absoluta aos princípios do justo e da justiça (...). Como os princípios são determinantes, o desejo de agir em conformidade com eles só é satisfeito na medida em que for, ele próprio, determinante em relação a outros desejos. É agindo de acordo com essa precedência que expressamos a nossa liberdade em relação à contingência e ao acaso (...). Esse sentimento não se pode concretizar se estiver vinculado a alguma condição e se for ponderado em relação a outros objetivos apenas como mais um desejo entre outros. É um desejo de, acima de tudo, agir de certas maneiras, um esforço que traz em si sua própria prioridade. Outros objetivos podem ser alcançados através de um plano que permite um lugar para cada um deles, já que a sua satisfação é possível independentemente de seu lugar na ordenação. Mas o mesmo não acontece com o senso do justo e da justiça (TJ, § 86, pp. 639-640).

Rawls nitidamente optou, em TJ e em KCMT, pela precedência da justiça sobre os demais objetivos pessoais e interesses específicos de concepções particulares de bem. O senso de justiça é apresentado como “um desejo de que todos os desejos e objetivos de alguém se conformem aos requerimentos reguladores da justiça” (FREEMAN, 2007, p. 281). Diante da identidade prática entre o senso de justiça e o desejo de expressar nossa natureza (conforme o argumento ‘6’ da conjectura de Freeman), a conclusão seria a de que não poderemos expressar nossa natureza se seguirmos um plano que veja o senso de justiça como nada mais do que um mero desejo a ser contrabalançado em face dos outros. “Rawls assume que cidadãos em uma sociedade bem-ordenada enxergam a personalidade moral como o aspecto fundamental do sujeito” (FREEMAN, 2007, p. 281). Como decorrência disto, os cidadãos desejam ser agentes dotados de autonomia completa.

Em acréscimo, atentando para o argumento ‘12’ da conjectura de Freeman, da maneira como Rawls descreveu<sup>85</sup> a perspectiva kantiana, uma pessoa está agindo autonomamente quando os princípios de suas ações são escolhidos por ela como a expressão mais adequada de sua natureza como um ser racional livre e igual. Deste modo, os princípios pelos quais ela age não são adotados por causa de sua posição social ou desenvolvimento natural, ou em vista de um tipo particular de sociedade em que ela vive ou por coisas específicas que ela deseja. Agir dessa outra forma seria, na perspectiva kantiana<sup>86</sup>, agir de maneira indevidamente heterônoma. Afinado com essas considerações kantianas, Rawls pretendeu evitar que as partes agissem de maneira heterônoma na escolha dos princípios de justiça, o que torna compreensível a afirmação de que “o véu da ignorância priva as pessoas na posição original do conhecimento que as incitaria a escolher princípios heterônomos” (TJ, §40, p. 276). Sobre a posição original, ele acrescentou que “as partes chegam às suas escolhas em conjunto, na condição de pessoas racionais iguais e livres, sabendo apenas da existência daquelas circunstâncias que originam a necessidade de princípios de justiça” (TJ, §40, p. 276). É claro que Rawls operou vários acréscimos à posição de Kant, a exemplo da originalidade da aplicação direcionada à estrutura básica da sociedade, contudo, ele afirmou acreditar que “esses e outros acréscimos são bastante naturais, e se mantêm muito próximos da doutrina de Kant, pelo menos quando se tem uma visão global de seus escritos sobre a ética” (TJ, §40, p. 277).

Ressalte-se que tanto em KCMT, quanto em PL, Rawls distinguiu dois tipos de autonomia, de maneira que cada uma está associada com uma das faculdades morais. A “autonomia racional” significa agir em um plano racional de vida e, portanto, de acordo com os princípios da escolha racional na persecução dos fins que fazem parte do plano de vida que alguém escolheu em uma deliberação racional. Já a “autonomia moral” implica agir de acordo com e a partir dos princípios da justiça. A “autonomia completa”, por sua vez, envolve a combinação destas duas modalidades anteriores de autonomia, de modo que a justiça recebe a prioridade de mais alta ordem na regulação do plano racional de alguém. Nesta perspectiva, a autonomia completa envolve a congruência do justo e do bem:

Assim, "quando os princípios de justiça (...) são afirmados e postos em prática por cidadãos iguais na sociedade, os cidadãos agem, então, com autonomia completa." Autonomia completa (ao invés de uma simples "autonomia racional", agindo a partir de um

---

<sup>85</sup> Cf. TJ, §40, p. 276.

<sup>86</sup> Cf. TJ, §40, p. 276.

plano de vida racional livremente escolhido e que é o próprio plano do indivíduo) é, então, a última consequência de pessoas realizando a sua natureza quando elas atribuem ao senso de justiça a prioridade de mais alta ordem em seus planos racionais. Isso significa, dado o resto do argumento de Rawls, que a autonomia é um bem intrínseco. Assim, Rawls conclui: "Esse sentimento [de justiça] revela o que a pessoa é, e se comprometer com ele significa não permitir a alguém se conduzir livremente pelas próprias rédeas, mas fazê-la destinar o devido caminho às contingências e aos acidentes do mundo" (TJ, 575/503 rev.). Ele revela "o que a pessoa é", praticamente, como um agente moral e, assim, comprometer-se com ele é comprometer a própria agência livre de alguém (2007, p. 282, tradução minha<sup>87</sup>).

Assim Freeman respondeu às duas objeções apontadas sobre a prioridade da justiça e a questão da autonomia. Disso se constatou, sobre TJ, que: I) Rawls optou expressamente por uma teoria deontológica ; II) por este motivo, há a prioridade do justo sobre o bem; III) o caráter deontológico visa preservar a autonomia completa dos cidadãos, mas sob a perspectiva de uma defesa indireta; IV) deste modo, o respeito à autonomia completa não é encarado como a imposição de um bem sobre o conceito de justo; V) a prioridade da justiça, assim, respeita essa autonomia, viabilizando, por parte dos cidadãos, o próprio exercício da natureza de seres racionais livres e iguais; VI) o justo e o bem são também encarados como congruentes, pelo menos em TJ. Assim, o procedimentalismo rawlsiano está dentro da tradição do liberalismo deontológico, em que não se aceita a imposição prévia uma concepção de bem como fundamento normativo para o justo, e uma concepção adequada de justiça é apresentada como produto de um procedimento que garante um resultado justo, seja ele qual for, não se

---

<sup>87</sup> Cf. original: "So, "when the principles of justice (...) are affirmed and acted upon by equal citizens in society, citizens then act with full autonomy." Full autonomy (as opposed to simply "rational autonomy," or acting from a freely chosen rational life plan that is one's own) is, then, the ultimate consequence of persons realizing their nature when they assign the sense of justice highest-order priority in their rational plans. This means, given the rest of Rawls's argument, that autonomy is an intrinsic good. So Rawls concludes: "This sentiment [of justice] reveals what the person is, and to compromise it is not to achieve for the self free rein but to give way to the contingencies and accidents of the world" (TJ, 575/503 rev.). It reveals "what the person is" practically, as a moral agent, and so to compromise it is to compromise one's free agency".

aceitando uma definição prévia do conteúdo do justo que seja anterior ao próprio procedimento.

Esse tópico mostrou a noção de imparcialidade, que estava mais genérica no tópico anterior: a posição original, o véu da ignorância e o equilíbrio reflexivo apontam meios de operacionalizar a pretensão de imparcialidade na deliberação pelos princípios de justiça. As restrições trazidas pelo véu da ignorância às partes hipotéticas da posição original, na condição de representantes de pessoas morais, visam propiciar a cada uma delas argumentos com pesos igualmente válidos na deliberação, não se podendo fazer prevalecer a opção de bem de nenhum indivíduo por sobre as concepções de bem distintas também dos demais indivíduos. Os efeitos nocivos das contingências sociais – como o arbitrário poder de barganha dos mais favorecidos sobre os mais desfavorecidos – são anulados por meio da abstração efetuada pelo véu da ignorância. Com isso, manifesta-se a intenção de assegurar a imparcialidade na consideração das reivindicações de cada sujeito. Além disso, destacou-se a questão da congruência entre o justo e o bem, que levou Rawls a concluir como algo favorável à estabilidade de TJ. Porém, este é um ponto que suscita alguns problemas, conforme se verá no próximo tópico.

### 1.3 Problemas relacionados à justificação

Conforme explicou David Reidy, em seu artigo “*From philosophical Theology to Democratic Theory*”<sup>88</sup>, embora TJ tenha sido lançada em 1971, o projeto rawlsiano já havia iniciado no fim da década de 1940 e na década de 1950, período que abrange a sua época de estudante de graduação e conferencista na Universidade de Princeton. Embora na década de 1960 Rawls ainda não houvesse formulado todos os elementos de sua teoria de justiça, no meio da década de 1950 ele já possuía a visão que marcaria seu projeto pelas décadas seguintes. Havendo sua visão se formulado nessa época, havia, na filosofia, os efeitos desastrosos da segunda guerra mundial e do conflito ideológico com o modelo soviético. Rawls concluiu sua graduação com a tese “*A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*”, em que se situa num debate entre teologia filosófica e ética teológica. Nessa obra ele encara<sup>89</sup> a conversão não como a sustentação de uma doutrina teológica ou dogma, mas como uma reorientação da psicologia moral e da autocompreensão de alguém, rumo à experiência de viver com outros sujeitos no mundo. A conversão é, então, um presente da graça, e se refere a alguém ser salvo de uma tendência profunda em nossa natureza tendente a uma rejeição orgulhosa das relações pessoais e da comunidade,

---

<sup>88</sup> Cf. REIDY, 2014, pp. 9-28.

<sup>89</sup> Cf. REIDY, 2014, pp. 11-12.

servindo para levar a uma genuína abertura e orientação para a convivência com os outros, inclusive Deus. A significação da fé, do pecado e da cristandade não é apresentada como uma explicação causal, mas como uma explicação racional: a experiência cristã (e não o texto bíblico de *per si*) é compreendida no senso do que é inteligível para uma razão compartilhada ou comum, como psicologia moral. Não há apelo a alguma autoridade divina, de maneira que se houver algum apelo, é apenas para nosso autorreconhecimento e nossa autocompreensão.

Rawls, posteriormente, retornou de seu serviço na segunda guerra mundial. Em 1946, como “*graduate student*”, ele escreveu “*A Brief Inquiry into the Nature and Function of Ethical Theory*”, em que defendeu que os filósofos morais não devem proceder às atividades que estão associadas à tradição da filosofia analítica associada a Russell, Moore e Wittgenstein. Em vez disso, ele concluiu que o papel do filósofo moral é construir modelos teóricos para explicar e predizer julgamentos morais competentes que sejam incontroversos, familiares, cotidianos. Esse trabalho ele denominou de “*explicação*”, e à ética se referiu como ciência. Os julgamentos morais não são abordados como eventos mentais ou naturais causais, mas representados<sup>90</sup> como manifestações publicamente visíveis (fenômenos) do exercício ou atividade da razão prática pelas pessoas entre si. O filósofo moral oferece uma via para entendermos a nós mesmos, nos tornamos inteligíveis uns aos outros como pessoas e como seres sociais racionais com capacidade para julgamentos morais. O que torna o julgamento moralmente não-controverso competente é que ele seja “um julgamento universalmente ou quase universalmente compartilhado entre os sujeitos engajados na prática da moralidade e é atingido permanecendo estável sob condições de fundo favoráveis” (REIDY, 2014, p. 16).

Na sua tese de doutorado, produzida em 1950, intitulada “*A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgements of the Moral Worth of Character*”, Rawls conferiu um tratamento mais sistemático da racionalidade das nossas capacidades e dos nossos julgamentos morais. Aqui ele reconheceu que sua ética como ciência (proveniente do artigo anterior) pode gerar mais de uma explicação candidata dos julgamentos morais competentes não controversos. Então surge a necessidade de um novo trabalho, que extrapola a ética como ciência, e que Rawls denominou teoria ética ou teoria moral: ajudar-nos a refinar e aprofundar nosso entendimento de explicações candidatas plausíveis, que são trabalhadas mais completamente como concepções morais. Porém, a teoria ética ou teoria moral não se limita a trabalhar esse entendimento das diversas concepções candidatas: ela objetiva também “por claramente em visão todas as características das concepções morais rivais de modo que possam ser

---

<sup>90</sup> Cf. REIDY, 2014, pp. 12-14.



testadas suas respectivas capacidades de atrair a submissão de pessoas livres e inteligentes sob condições favoráveis” (REIDY, 2014, p. 19). Desta perspectiva, o que justifica uma concepção moral – entre concepções concorrentes – é a aceitação, livremente dada e manifestada por meio de uma autocompreensão estável e efetivamente regulativa. A aceitação que vale não é a do filósofo moral, mas a proveniente das pessoas inteligentes e livres capazes de um julgamento moral competente. Essa aceitação é argumentada apenas como o teste final sobre a aceitação ou não de uma justificação. Não há outra pretensão metafísica na fundamentação da justificação. Na inquirição, busca-se a capacidade de cada concepção de extrair a sua aceitação relevante sob condições apropriadas – evitando injustiças, manipulações, propaganda, tendo acesso a informações relevantes – para que se possa garantir entre as pessoas um entendimento e experiência compartilhados acerca de suas relações morais como mutuamente inteligíveis e defensáveis dentro do espaço de razões. A filosofia moral, então, é o exercício da razão prática na busca de meios razoáveis para fins razoáveis. A busca do razoável em vez do verdadeiro afasta a necessidade de tomar posições acerca da verdade ou falsidade. As intuições morais são geradas de maneira espontânea, sendo estáveis após reflexão, sob o julgamento de homens e mulheres em condições que afastam as circunstâncias indesejáveis.

Há, assim uma manifestação publicamente observável de nossos sentimentos morais como estáveis, que suportam nossa natureza desenvolvida e expressa em condições favoráveis de fundo. Rawls apostou na possibilidade de uma convergência significativa entre as pessoas livres e inteligentes, em condições favoráveis, quanto a julgamentos morais para qualquer grau particular. A justificação, em última análise, é intuitiva: isso não no sentido de defender um princípio de maneira não inferencial, mas de não prosseguir a inquirição após a convergência, por parte dos homens e mulheres livres e inteligentes, quanto aos julgamentos morais competentes não controversos, neste ou naquele domínio, e que é internalizado como parte de suas autorrepresentações públicas e autocompreensões regulativas. Isso basta para manter as relações nesse domínio mutuamente aceitáveis e inteligíveis. Rawls reconheceu a possibilidade de, mesmo em todo esse contexto favorável, haver, por partes dos sujeitos, a aprovação de juízos morais falhos (acreditando como julgamento competente uma compreensão equivocada); todavia, ele sustentou que a razão prática é o árbitro final de sua própria autoridade (não havendo outros testes de validações externos, a exemplo da postura de derivar um “dever” de um “ser”).

Para Reidy, deste ponto surge a noção de equilíbrio reflexivo: uma explicação do julgamento moral competente que é efetivamente regulador no interior de uma pessoa (porque ele extrai sua aceitação e assim pertence à sua autocompreensão internalizada), conduz a pessoa a julgamentos particulares e crenças teóricas mais abstratas alinhadas. “Uma explicação amplamente

compartilhada por pessoas por este caminho torna-as, pelo menos em relação aos julgamentos particulares relevantes e crenças teóricas mais abstratos, alinhadas umas com as outras” (REIDY, 2014, pp. 22-23). Pessoas assim alinhadas, sabendo publicamente disso, sustentam relações mutuamente inteligíveis e justificáveis entre si como seres racionais sociais. Obtido esse equilíbrio, não haveria teste externo adicional de justificação: no final, é a própria razão prática que dá e aplica o teste. Reidy também destacou que este é o caminho que conduz ao posterior construtivismo de Rawls: uma vez que a justificação completa consiste de um equilíbrio reflexivo completo, amplo e geral, talvez o meio mais razoável de prover um procedimento de raciocínio apto a explicar julgamentos competentes não controversos sobre certo domínio será organizá-lo de modo que as partes reflitam os elementos-chave de uma autocompreensão normativa sob condições de fundo apropriadas para obter a aceitação de sujeitos livres e inteligentes.

Reidy apontou uma mudança de perspectiva em Rawls, quanto à leitura da natureza humana: no texto mais próximo do escopo teológico de 1950, ele “toma a visão que os seres humanos são fundamentalmente corruptos e incapazes de alcançar e manter a personalidade e a comunidade sem a graça de Deus. Assim, a política e a filosofia política presumivelmente devem aceitar essa limitação” (REIDY, 2014, p. 23). Em contraste, atentando para seu artigo de 1946, bem como para a tese de 1950, Rawls passou a trabalhar de uma perspectiva mais esperançosa quanto à crença pelo menos metodológica de que os seres humanos são capazes de, por si mesmos, uma convivência moral e política razoável. Tanto é assim que sua inquirição passa a centrar-se na busca da possibilidade de justificação na democracia, sem apelos a elementos divinos ou externos, mas à razão prática do homem enquanto ser racional, livre e inteligente. Ele considerou inconsistente obter princípios éticos a partir de uma autoridade ou postulado como um ato de fé, ou, de alguma maneira, tendo que pressupor isso: isso subordinaria a razão prática à razão teórica, fragilizando o fundamento para uma democracia política capaz de se estabilizar como aceitável entre sujeitos inteligentes e livres. Nesse sentido:

Rawls caracteriza tanto os pontos de vista positivistas quanto os autoritários como “apelos a entidades exaltadas”. As entidades exaltadas que ele tem em mente incluem Deus, natureza, história, convenções estabelecidas, todo tipo de autoproclamação de elites e de autoridades, razão teórica e metafísica. As visões morais construídas em torno de apelos a entidades exaltadas subordinam a autoridade da razão prática a algo tomado como fixo, independente de, ou anterior a e prioritário sobre qualquer exercício da razão prática. Esta é uma visão que Rawls rejeita. Ele insiste

que a razão prática não se curva diante de nenhuma autoridade que não a sua própria, nem mesmo a autoridade da necessidade transcendental ou metafísica teoricamente demonstrável. Não há princípios morais além da crítica racional e da correção em face da experiência prática, e não há nenhum padrão de justificação superior ou mais elevado que a lealdade de homens e mulheres livres e inteligentes. Sobre isso, ele é bastante explícito (REIDY, 2014, p. 25, tradução minha<sup>91</sup>).

Além da pretensa autoridade e prioridade da razão prática, o que motivou Rawls a rejeitar essas posturas de moralidade positivistas ou autoritárias? Reidy conjecturou<sup>92</sup>, a partir dos trabalhos da pós-graduação de Rawls, que ele suspeitava que aqueles que sustentavam uma visão positivista ou autoritária de moralidade eram bem mais propensos a serem tentados a um tipo de fanatismo dogmático dentro da democracia política, ou de serem apáticos e afastados na convivência política. “A política democrática é ameaçada tanto como meio para seus fins de vindicar uma autoridade exaltada ou como pouco mais que um *modus vivendi* ou mal necessário” (REIDY, 2014, p. 25). Em tais circunstâncias, não haveria uma aceitação final ou completa, caso se pretenda que a democracia sobreviva a desafios contínuos a sua ameaça (como novas variantes de stalinismo ou nazismo). Rawls pretendia contribuir para a filosofia política dando um passo mais rumo a uma moralidade alternativa, não positivista, não autoritária, embora ainda plenamente cognitiva: seu objetivo era algo mais afinado com uma política democrática viável (embora feita ainda dentro da filosofia moral). Reidy concluiu, analisando os escritos anteriores de Rawls, que TJ surgiu dessa busca de um entendimento público compartilhado viável sobre a estrutura normativa da cidadania em uma democracia, um entendimento apto a sustentar julgamentos objetivos.

---

<sup>91</sup> Cf. original: “Rawls characterizes both positivist and authoritarian views as “appeals to exalted entities.” The exalted entities he has in mind include God, nature, history, established conventions, all manner of self-proclaimed elites and authorities, theoretical reason, and metaphysics. Moral views built up around appeals to exalted entities subordinate the authority of practical reason to something taken as fixed independent of and prior to any exercise of practical reason. This is a view that Rawls rejects. He insists that practical reason bows before no authority save its own, not even the authority of theoretically demonstrable transcendental or metaphysical necessity. There are no moral principles beyond rational criticism and correction in the face of practical experience and no standard of justification higher or further than the allegiance of free and intelligent men and women. On this, he is quite explicit”.

<sup>92</sup> Cf. REIDY, 2014, pp. 25-27.

Denis Silveira destacou<sup>93</sup> que o artigo rawlsiano de 1951, de nome “*Outline of a Decision Procedure for Ethics*” é uma versão sintética da sua tese de 1950, que é uma tentativa de encontrar um procedimento de decisão em ética que viabilizasse a objetividade para os juízos morais. A solução estaria no equilíbrio reflexivo, que aqui é estreito, pois se refere apenas à coerência entre juízos morais e princípios morais, mediados por um juiz competente: “o projeto aqui é estabelecer uma justificação coerentista holística ao estilo da que já era utilizada por Goodman” (SILVEIRA, 2014, p. 12). Tenta-se um método científico para a justificação de crenças morais, visando estabelecer um critério objetivo para a avaliação das crenças que é a razoabilidade. Porém, surge aqui o problema do *input* metafísico ou solipsismo transcendental, “uma vez que se precisará contar com uma capacidade transcendental do juiz competente para a determinação do critério de razoabilidade” (SILVEIRA, 2014, p. 12).

Há, em filosofia, uma longa discussão epistemológica que opõe fundacionalismo e coerentismo<sup>94</sup>. As duas perspectivas podem ser ilustradas

---

<sup>93</sup> Cf. SILVEIRA, 2014, pp. 11-12.

<sup>94</sup> De maneira geral, o fundacionalismo e o coerentismo são duas visões epistemológicas que se opõem. O fundacionalismo é “o ponto de vista epistemológico segundo o qual o conhecimento deve ser concebido como uma estrutura que se ergue a partir de fundamentos certos e seguros. Esses fundamentos encontram-se numa combinação da experiência com a razão, embora a este respeito as diferentes escolas filosóficas (empirismo, racionalismo) destaquem o papel de uma ou outra. O fundacionalismo está associado aos antigos estoicos e, na época moderna, a Descartes, que descobriu os seus fundamentos nas ideias claras e distintas da razão. Opõe-se principalmente ao coerentismo, que nos diz que um conjunto de proposições pode ser conhecido sem que esteja fundado na certeza, vendo-se antes como essas proposições se reforçam mutuamente: podemos saber que um problema de palavras cruzadas foi corretamente solucionado mesmo que cada resposta, considerada por si mesma, nos deixe na incerteza” (Cf. BLACKBURN, *Dicionário Oxford de Filosofia*, 1997, p. 164). O dicionário mencionado remete, como ilustração contra o fundacionalismo, ao termo *barco de Neurath*, explicando que se trata de “uma imagem criada por Neurath em seu *Anti-Spengler* (1921), onde o corpo dos conhecimentos é comparado a um barco que tem de ser consertado no mar: ‘somos como marinheiros que tem de reconstruir seu barco no mar alto, já que não podemos começá-lo de novo a partir da base’. Todas as partes podem ser substituídas, desde que do resto fique o suficiente para não afundarmos. Essa imagem se opõe à ideia de que o conhecimento deve repousar sobre fundamentos que, sendo imunes à crítica, transmitem essa imunidade a outras proposições através de uma espécie de corrente de transmissão” (Cf. BLACKBURN, *Dicionário Oxford de Filosofia*, 1997, p. 37). Exemplificando o coerentismo, o dicionário remete ao termo *teoria da verdade como coerência*, apresentando-a como a “perspectiva de que a verdade de uma proposição consiste em pertencer a um certo conjunto apropriadamente definido de outras proposições: um conjunto consistente, coerente e possivelmente ainda dotado de outras virtudes, desde

por diversas propostas. Basicamente, o fundacionalismo<sup>95</sup> é uma tese geral em epistemologia que defende que as crenças são justificadas a partir de relações lógicas existentes entre as crenças que não precisam de justificação (por serem autojustificadas ou autoevidentes) e as crenças que precisam de justificação (que são inferidas das crenças autojustificadas). Ao afirmar que algumas crenças são autojustificadas, ou seja, são justificadas de modo não inferencial, admite-se uma espécie de justificação não-condicional, ou infalível. “A infalibilidade da crença é a tese central do fundacionalismo; seu principal problema epistemológico é o do dogmatismo, uma vez que as crenças autojustificadas são o fundamento último que contam como um fato” (SILVEIRA, 2014, p. 22, n. 1). Tanto o racionalismo quanto o naturalismo são dogmáticos por admitirem premissas evidentes que servem como fundamento para o estabelecimento de normas: o racionalismo presume que os princípios primeiros sejam verdadeiros, valendo-se de um raciocínio

---

que não sejam definidas em termos de verdade. Esta teoria, apesar de surpreendente à primeira vista, tem dois pontos fortes: I) é verdade que testamos as crenças quanto à sua verdade à luz de outras crenças (entre elas crenças perceptivas); II) não podemos sair do nosso melhor sistema de crenças, para ver como está ele se saindo em termos de sua correspondência com o mundo. Para muitos pensadores, o ponto fraco das teorias puras da coerência é não conseguirem incluir uma noção adequada acerca da maneira como os sistemas reais de crenças são suportados por pessoas com experiências perceptivas produzidas pelo seu meio ambiente. Para um defensor da coerência pura, a experiência só é relevante como fonte de crenças perceptivas, que tomam o seu lugar como parte do conjunto coerente ou incoerente de crenças. Isso não parece fazer justiça à nossa ideia de que a experiência tem um papel especial no controle dos nossos sistemas de crenças, mas os coerentistas têm contestado de diversas maneiras que isso é verdade” (Cf. BLACKBURN, *Dicionário Oxford de Filosofia*, 1997, pp. 401-402). Como uma exemplificação do método fundacionalista, o dicionário remete ao termo *dúvida metódica*, dizendo, dele, que “este é o método usado por Descartes ... para investigar o alcance do conhecimento e o seu fundamento na razão ou na experiência. O método procura colocar o conhecimento sobre um fundamento seguro e, para esse efeito, somos convidados a suspender nossos juízos sobre qualquer proposição cuja verdade possa ser questionada, ainda que unicamente como uma possibilidade remota. Os critérios para o que pode ser aceito tornam-se aos poucos mais restritivos, à medida que somos convidados a duvidar do que nos é dado pela memória, pelos sentidos e até pela razão, porque tudo isso pode nos enganar. Esse processo acaba sendo dramatizado pela figura do gênio maligno, ou *malin génie*, cujo objetivo é nos enganar, de tal modo que nossos sentidos, lembranças e raciocínios nos conduzam sempre ao erro. O propósito, então, é encontrar um ponto de certeza que esteja a salvo do gênio maligno, o que Descartes formulou no famoso '*Cogito ergo sum*': 'penso, logo existo'. É a partir dessa estreita base que o uso correto das nossas faculdades deve ser restabelecido” (Cf. BLACKBURN, *Dicionário Oxford de Filosofia*, 1997, p. 110).

<sup>95</sup> Cf. SILVEIRA, 2014, p. 22, especialmente n. 1.

dedutivo para a obtenção dos princípios morais; o naturalismo parte de conceitos não-morais e assim se induz os princípios morais. Há, portanto, uma assimetria e uma unidirecionalidade no fundacionalismo: as crenças básicas ou fundamentais formam uma base que sustenta toda a cadeia de crenças não básicas ou não fundamentais. As crenças não fundamentais são, portanto, organizadas de maneira assimétrica e condicional, constituindo uma espécie de edifício, que tem como alicerces as crenças fundamentais.

Em contraste, o coerentismo<sup>96</sup> é uma tese geral em epistemologia em que uma crença é justificada por sua coerência com outras crenças que são asseguradas. O coerentismo pode ser linear ou holístico. Na modalidade linear, algumas crenças podem ser mais significativas que outras em produzir coerência em razão da diferença de graus de sua proximidade com o tema da crença em questão. Desse modo, uma crença x é justificada por outra crença y dentro do mesmo sistema, ou seja, a partir de uma linha inferencial que busca por premissas para x, e assim sucessivamente. “Nesta concepção linear, não importa quão amplo seja o círculo ou a riqueza de suas partes constituintes, existindo uma linha de crenças em uma cadeia circular” (SILVEIRA, 2014, p. 30). Na modalidade holística, o coerentismo defende que a crença justificada se harmoniza com um número substancial de outras crenças, mas não necessariamente com todas as crenças. Algumas delas, a exemplo das que expressam princípios básicos do pensamento, podem ser justificadas apenas pela coerência com um grupo grande e diverso de crenças relacionadas. Assim, a crença é justificada por sua harmonia com o sistema: a justificação ocorre pelo papel que ela possui na validação do sistema. Nesse caso, “a justificação é indireta e não-inferencial, em razão de a crença se constituir em conhecimento não apenas por receber apoio de outras crenças, mas por não ser inferencialmente justificada” (SILVEIRA, 2014, p. 31). Ainda nesse caso, o estatuto epistêmico da crença é atingido por sua coerência com um sistema de crenças que possui coerência, havendo uma dependência do suporte da estrutura integral das crenças à qual pertence. A justificação, sendo não-inferencial, enfatiza o apoio mútuo entre as crenças no interior de um sistema.

Partindo desta distinção, aponto, aqui, aquilo que denominarei de “leitura”, de “visão”, de “interpretação”, de “corrente” ou de “perspectiva” *coerentista* acerca do projeto rawlsiano. Para esse fim, exemplificarei com a interpretação adotada por Denis Coitinho Silveira, o qual defendeu que o projeto rawlsiano deve ser compreendido como um sistema coerentista de justificação:

A conclusão a partir desse quadro que estou desenhando parece muito clara, a saber: (i) que Rawls

---

<sup>96</sup> Cf. SILVEIRA, 2014, pp. 30-31.

sempre possuiu um mesmo projeto que contou com algumas revisões e (ii) que esse projeto foi estabelecer um sistema coerentista de justificação da regra moral. Com isso já coloco minhas cartas na mesa ao me contrapor a uma interpretação-padrão que analisa a justiça como equidade (i) como tendo duas fases em tensão ao falar de uma virada política (*political turn*) e (ii) como vinculada a uma teoria do contrato social. Esse sistema coerentista de justificação contará com pressupostos do (i) coerentismo holístico, ao defender que a justificação da crença se dará por sua coerência com um sistema coerente de crenças, (ii) da ontologia social introduzida pelo contratualismo, ao fazer uso de um procedimento de deliberação social a partir de certo desenho social ordenado, e (iii) do pragmatismo, ao tomar a justificação como uma questão prática e que implicará um consenso. [...] Note-se que esta teoria do contrato social será reinterpretada a partir de uma estratégia pragmatista que busca a justificação da regra pela própria legitimação prática política, e isso parece significar certo enfraquecimento nas próprias premissas contratualistas, uma vez que o modelo clássico do contrato social parece fazer uso de uma epistemologia representacionalista ou fundacionalista e de uma ontologia ou realista ou antirrealista, ambas dogmáticas, ao fazer uso de um ponto último de ancoragem, um ponto arquimediano, que possibilitará estabelecer a correspondência do que é dito com certos estados de coisas, como natureza humana, ordem social justa ou racionalidade, por exemplo, o que implicará dualismo e assimetria. Sobretudo, essa estratégia pragmatista teve a função de resolver o problema do internalismo, introduzindo um argumento de estabilidade que é externalista. (SILVEIRA, 2014, pp. 14-15).

Na leitura coerentista de Silveira, para resolver os problemas de seu artigo de 1951, Rawls buscou introduzir a teoria do contrato social, substituindo o juiz competente pelas pessoas que refletem e deliberam na posição geral a respeito dos princípios de justiça mais adequados a uma prática social. Assim, em TJ as partes já deliberam na posição original sob o véu da ignorância e as circunstâncias de justiça (portanto, com restrições formais e materiais) sobre os princípios dentro de uma teoria voltados à normatização da estrutura básica da sociedade. Após construídos os dois princípios de justiça, deve-se observar se eles são coerentes tanto com os juízos morais ponderados quanto com as crenças gerais que estão na teoria

moral e possibilitam a estabilidade social. Há, então, uma escolha também sobre a melhor teoria moral entre as conhecidas (kantismo, utilitarismo, perfeccionismo, justiça como equidade). Se houver essa coerência entre os juízos ponderados, os princípios de justiça, e a teoria moral com suas respectivas crenças gerais, os princípios resultantes estarão justificados. Enquanto o artigo de 1951 se limitava a um equilíbrio reflexivo estreito, que ocorria apenas entre juízos e princípios, agora, em TJ, “a posição original é apenas uma parte do método do equilíbrio reflexivo, que é amplo, uma vez que a justificação se dará pela coerência entre os juízos, os princípios e a teoria” (SILVEIRA, 2014, p. 13).

Nessa perspectiva, Rawls sempre quis estabelecer a justificação da norma moral se distanciando das estratégias fundacionalistas, tais como as do intuicionismo, perfeccionismo, idealismo transcendental, naturalismo e dedutivismo cartesiano<sup>97</sup>. A diretriz por trás das abordagens rejeitadas é estabelecer um sistema inferencial, no qual um critério moral é inferido (de maneira dedutiva ou indutiva) de um fato moral que conta como fundamento último do sistema. O fundacionalismo na epistemologia especificamente moral busca justificar a regra a partir de sua correspondência com um fato, ou seja, a partir da identificação de sua verdade, assumindo como correlatos os termos justificação e verdade. A esperança desse sistema é que, ao apelar para um ponto último de ancoragem para a fundamentação dos princípios morais, evita os problemas do regresso epistêmico e da circularidade. Mas há dois problemas na estratégia fundacionalista: I) depende da referência metafísica a um fundamento último (dogmatismo); II) há uma implicação dualista e assimétrica entre os termos, pois aí se pode inferir o critério do fato, mas não se pode inferir o fato do critério.

Portanto, segundo a leitura coerentista da justiça como equidade, Rawls se afastou do fundacionalismo na tentativa de estabelecer uma teoria moral não-metafísica. Ele buscou uma referência de simetria entre os termos para a justificação, tentando vencer o dualismo e o dogmatismo. Assim, Rawls apelaria a uma epistemologia moral coerentista holística, em que a justificação do critério moral não depende da sua correspondência a algum fato, mas da sua coerência com um sistema coerente de crenças. “A justificação independente da verdade deve implicar uma relação com a concepção moral inteira e de como esta se harmoniza com os juízos ponderados em equilíbrio reflexivo” (SILVEIRA, 2014, pp. 22-23). Isso resolve o problema do regresso epistêmico, pois a crença moral será justificada por sua coerência com um sistema coerente de crenças, e não apenas por sua coerência com outra crença. Portanto, de acordo com a leitura coerentista, as características centrais da epistemologia coerentista holística

---

<sup>97</sup> Cf. SILVEIRA, 2014, pp. 21-22.



pressuposta<sup>98</sup> pela teoria moral rawlsiana, seriam as seguintes: I) superação da dicotomia fato/valor; II) revisibilidade das crenças; III) reciprocidade na direção regra-caso; IV) concepção não correspondentista de verdade; V) intersubjetividade; VI) distinção entre todo e parte, que resolve os problemas de regresso epistêmico, dogmatismo, dualismo, assimetria e circularidade.

Porém, o argumento da congruência entre o justo e o bem, que Rawls elaborou como algo favorável à estabilidade da teoria, trouxe problemas. Freeman recapitulou, sobre isso, que a pretensão<sup>99</sup> de Rawls englobaria: a) o papel do argumento kantiano da congruência entre justo e o bem é preencher o argumento da estabilidade da justiça como equidade e mostrar como uma constituição justa é realisticamente possível; b) se puder ser argumentado que uma sociedade bem-ordenada descreve condições sob as quais a justiça é tanto um bem intrínseco para cada pessoa, como o interesse supremo regulador na busca da realização de todos os outros bens, a conclusão é a de que justiça pode ser supremamente racional para todos; c) havendo essa supremacia racional da justiça para todos, a estabilidade adquire a sua maior força, porque, assim, a justiça é a melhor resposta para todos em suas circunstâncias. As pretensões de Rawls, porém, esbarram<sup>100</sup> nos seguintes pontos: a) o argumento da congruência contém muitas reivindicações profundas e controversas, a exemplo da concordância com a reivindicação kantiana que a atividade da razão prática em matérias de justiça é ela mesma um bem intrínseco, além da concordância com a tese kantiana de que o reino dos valores (aí incluído os princípios morais) é constituído pelas atividades da razão prática e pelos princípios e ideias que ela constrói; b) ainda que o argumento da congruência seja bem-sucedido em defender a supremacia da justiça como bem intrínseco, não se demonstra que uma pessoa em uma sociedade bem-ordenada de fato a reconheça e a aceite dessa maneira, afinal, somente se as pessoas efetivamente acreditarem na justiça como esse bem intrínseco, elas se inclinarão a não comprometer os reclamos da justiça quando ela impõe demandas significativas em outros aspectos do bem delas.

A falta desta persuasão argumentativa fragiliza o reforço da estabilidade. Como, em TJ, o argumento da congruência é uma parte da justificação da teoria, ele se enquadra na condição de publicidade completa (disponível e amplamente conhecida por todos os interessados na deliberação). Dada essa publicidade completa, parte da cultura pública de uma sociedade bem-ordenada é a proposição ou ideal de que a justiça e a autonomia são intrínsecas ao bem de cada pessoa. Isso pode ser integrado na educação pública por diversas vias e ser aceitável pela cultura oficial de uma sociedade bem-ordenada. Aqui surge mais outro problema: “enquanto esses

---

<sup>98</sup> Cf. SILVEIRA, 2014, p.24.

<sup>99</sup> Cf. FREEMAN, 2003, pp. 303-304.

<sup>100</sup> Cf. FREEMAN, 2003, pp. 303-306.

esforços podem encorajar muitos a acreditar que justiça é algo intrínseco ao seu bem, para outros isso pode muito bem ter o efeito destabilizador, contrário” (FREEMAN, 2003, p. 304).

Para exemplificar isso, Freeman trouxe um confronto<sup>101</sup> hipotético entre a perspectiva liberal rawlsiana e uma perspectiva que rejeite os argumentos de Kant e Rousseau no sentido de que o direito natural decorre da autonomia da vontade. Para isso, considere-se, inicialmente, que, nas circunstâncias subjetivas de justiça – que Rawls posteriormente chamaria de pluralismo razoável, em PL –, presentes uma sociedade bem-ordenada, há a implicação de que os sujeitos concordem com os princípios de justiça sob condições em que eles possuam liberdade de pensamento, consciência e associação (como naturalmente se requer no liberalismo). Assim, os indivíduos terão suas próprias crenças religiosas, filosóficas e éticas, e, mesmo se eles concordarem eventualmente com os princípios de justiça, a sua liberdade de consciência, de pensamento e de associação, pode fazer com que eles concordem com os princípios por razões e perspectivas diferentes de uma adesão a uma argumentação de feição kantiana. Deste modo, um liberal tomista pode sustentar os princípios liberais de justiça por suas próprias razões específicas: a) porque eles estão entre as leis naturais preordenadas por Deus e acessíveis à luz natural de nossa razão; b) ao seguirem tais leis naturais os seres racionais realizam sua essência e atingem a propósito final de sua criação, que é a visão beatífica; c) porque dessa perspectiva religiosa, somente Deus, e não a razão humana, é a origem definitiva dos padrões morais e do bem; d) justiça e bem humano são requisitos de nossa essência criada, não de uma razão humana que não precisa de nenhuma assistência externa ou divina. Para um tomista, aliás, a autonomia moral não é um bem intrínseco: em vez disso, ela é um falso valor que conflita com o que um liberal tomista encara como o único bem intrínseco definitivo, que é a contemplação e a plena satisfação de Deus.

Para Freeman, uma doutrina abrangente ética e religiosa como o tomismo liberal não é incompatível com os requisitos da justiça como equidade. É, portanto, uma concepção permissível do bem em uma sociedade bem-ordenada e pode ter muitos aderentes. Mas, se for assim, o conteúdo desta e de outras concepções permissíveis de bem conflitam com a concepção kantiana de bem que é uma parte da cultura pública conforme aquilo que Rawls denominou de interpretação kantiana da justiça como equidade. Porém, “isso pode muito bem ter o efeito de enfraquecer o senso de autorrespeito de muitas pessoas, e isso poderia causar ressentimentos porque os valores mais básicos delas são implicitamente reconhecidos como valores falsos na cultura pública” (FREEMAN, 2003, p. 305). Surge, aqui, um problema grave de intolerância: “há um tipo de intolerância doutrinária a concepções não

---

<sup>101</sup> Cf. FREEMAN, 2003, pp. 304-306.

kantianas do bem que é construída dentro da cultura pública de uma sociedade bem-ordenada da justiça como equidade” (FREEMAN, 2003, p. 305). Isso se agrava mesmo no caso de se haver assumido que essas perspectivas religiosas e éticas estão erradas (o que decorre de se assumir o argumento da congruência como incólume), pois, mesmo neste caso, e apesar disso, elas são concepções permissíveis de bem. A rejeição pública destas concepções permissíveis só pode ter, no fim das contas, o efeito de enfraquecer o apoio de muitas pessoas às instituições justas nos moldes rawlsianos.

Se muitas pessoas de uma sociedade bem-ordenada, dispendo de todas as informações completas, optarem, como concepção de bem racional para suas vidas, por uma concepção de bem desse tipo – cujas crenças se fundam na criação divina do universo, por exemplo, abrangendo o reino dos valores –, elas não reconhecerão que a autonomia em moldes rawlsianos é um bem intrínseco. Porém, do ponto de vista da abordagem rawlsiana, ancorada na congruência, estas pessoas estariam apoiadas em crenças erradas ou falsas, a exemplo da criação do reino de valores por Deus. Assim, o argumento da congruência fracassa em garantir a estabilidade, pois ele impõe a todos uma concepção de bem (ser moralmente autônomo) que muitos não podem racionalmente endossar. Deste modo, Freeman concluiu<sup>102</sup> que, nos moldes de TJ, muitas pessoas de uma sociedade bem-ordenada podem não aquiescer com os padrões kantianos de justiça supostos por Rawls, segundo o qual realizam sua natureza de seres racionais livres e iguais e são moralmente autônomos. Isso conduzirá Rawls, posteriormente, a abrir mão do argumento da congruência como indispensável à estabilidade, com o desenvolvimento da noção de consenso sobreposto, especialmente em PL.

Esse problema da congruência em TJ é reconhecido até mesmo pela interpretação coerentista. Nesse sentido, Silveira concluiu que, apesar do equilíbrio reflexivo amplo, há um problema de o teste de estabilidade apelar para o argumento da congruência entre o o justo e o bem (do §86 de TJ), “o que implica fazer uso de uma concepção metafísica de pessoa e sociedade” (SILVEIRA, 2014, p. 13). Isso é assim, porque Rawls considerou que este critério de justo é congruente com a concepção de bem dos indivíduos, o que vai depender de tomar a autonomia individual e a cooperação social como um ponto último de fundamentação. Além de esta resposta não ser satisfatória, ela tem implicações metafísicas, “implicando tomar a justiça como equidade como uma doutrina abrangente, uma vez que a justificação se daria pelas ideias de pessoa e sociedade morais” (SILVEIRA, 2014, p. 14). Em outras palavras, esta formulação é internalista, pois necessita apelar para um argumento de justificação orientado pelas condições mentais do agente. Desse modo, a modificação que Rawls efetuará nos escritos posteriores

---

<sup>102</sup> Cf. FREEMAN, 2003, pp. 305-308.

decorrerá de uma estratégia pragmatista<sup>103</sup> de justificação, que fará o teste da estabilidade por um consenso sobreposto, de maneira que a justificação dos princípios possa ocorrer de maneira independente das crenças decorrentes de pressupostos metafísicos das doutrinas abrangentes, adicionando uma estratégia externalista de justificação.

Em síntese, pude apontar, até aqui, aquilo que denominei como “leitura”, “visão”, “tese”, “interpretação”, “corrente” ou “perspectiva” *coerentista* acerca do projeto rawlsiano. Também me referirei a essa corrente como uma perspectiva *neutra* ou *imparcial* ou *defensiva* do projeto rawlsiano, que tende a enxergar o êxito de Rawls em seu projeto de justificação. Essa é também a leitura que enxerga o procedimentalismo rawlsiano como puro. Exemplifiquei com Silveira, que diagnosticou um projeto coerentista holístico pragmatista. Essa leitura conclui que a justificação é coerentista, sem apelo a crenças fundamentais que sejam consideradas autoevidentes ou privilegiadamente justificadas. Desse modo, haveria uma maior neutralidade na elaboração da teoria, pois seria evitada a pretensão de fundamentar o sistema em crenças cuja aceitação possa parecer não evidente ou mesmo não aceitável para alguns cidadãos numa sociedade naturalmente pluralista. Nesse capítulo, restringi-me a TJ e aos primeiros escritos, pois as reformulações posteriores serão melhor abordadas nos capítulos seguintes. Pude ressaltar, de já, que o argumento da congruência, presente em TJ, trouxe uma dificuldade que se caracterizou como uma certa limitação da neutralidade para com doutrinas abrangentes não tão afinadas com a concepção de bem rawlsiana (de controversas feições kantianas). A perspectiva coerentista permanece inclusive nos escritos posteriores de Rawls, com a tendência de apostar em seu fortalecimento com as reformulações de PL.

Porém, a minha hipótese é a de que o projeto rawlsiano não consegue seguir à risca o modelo coerentista de justificação, que seria mais afinado com a pretensa neutralidade de seu projeto. Ou, dito de outra forma, Rawls está mais limitado quanto à neutralidade efetuada por seu projeto, que não consegue o grau maior de neutralidade pretendido ou prometido por ele. Contra a leitura coerentista ou defensiva de Rawls, apresento uma outra “leitura”, “visão”, “tese”, “interpretação”, “corrente” ou “perspectiva”, que, por ora, denominarei como *fundacionalista*, *intuicionista*, *parcial*, *revisionista*, *alternativa*, *limitada* ou *crítica*. Já pude apontar uma pequena parte dessa corrente crítica no argumento fornecido especialmente por Freeman quanto aos problemas da congruência, em que transparecerem problemas significativos de intolerância em TJ. Essa corrente seria denominada fundacionalista porque, a despeito do pretenso coerentismo no modelo rawlsiano, vislumbram-se, ali, alguns elementos típicos de uma

---

<sup>103</sup> Cf. SILVEIRA, 2014, pp. 13-16.

estratégia fundacionalista, o que mitiga a pretensão coerentista. Também seria denominada como intuicionista porque constataria, na abordagem rawlsiana, o apelo a algumas intuições éticas substantivas de justificação epistemicamente privilegiada, que embasa e fundamenta o restante da construção dos princípios, atenuando o caráter coerentista da teoria. Seria denominada como parcial porque, a despeito da pretensão rawlsiana por imparcialidade, haveria elementos limitantes que mitigariam a neutralidade do seu projeto, o que caracterizaria uma certa parcialidade ao impactar diferentemente sobre diferentes doutrinas abrangentes. Seria denominada revisionista ou alternativa porque, diferentemente da postura defensiva (que aposta no êxito da teoria quanto à plena efetivação da neutralidade prometida e pretendida), verifica uma neutralidade em grau mitigado ou atenuado, ou seja, revisa ou constata uma interpretação alternativa do modelo rawlsiano, a partir de suas limitações que diminuem a neutralidade efetivada em sua teoria. Por fim, seria crítica<sup>104</sup> porque, diferentemente da primeira leitura, não defende o pleno êxito de Rawls quanto à neutralidade da justificação, mas aponta elementos e fragilidades de sua teoria que limitam, em algum grau não irrelevante, e até comprometem a plenitude de seu sucesso como um modelo neutro ou imparcial de liberalismo. Desse modo, essa leitura mais limitada conclui que Rawls não consegue dar conta total da promessa de neutralidade ou imparcialidade, típica de um modelo liberal: em vez disso, o modelo rawlsiano incorre em uma neutralidade mais limitada do que Rawls gostaria de efetuar ou de reconhecer. Essa é também a leitura que enxerga o procedimentalismo rawlsiano como imbricado de elementos da modalidade perfeita, em vez de pura, uma vez que há a adoção prévia de alguns critérios fundamentantes da inquirição.

Assim, a meu ver, o projeto rawlsiano está, de fato, um pouco mais afastado da neutralidade prometida, ou, ainda, menos ajustado com a interpretação da perspectiva coerentista, imparcial ou defensiva, e mais próximo de uma abordagem que carrega uma neutralidade mitigada ou atenuada, conforme a leitura fundacionalista, intuicionista, parcial ou crítica. Porém, para verificar o confronto entre as duas leituras, é necessário avaliar diversos elementos da abordagem rawlsiana: a posição original, o equilíbrio reflexivo, o eventual apelo metafísico, o modo de interação para com

---

<sup>104</sup> Para esclarecimento linguístico, emprego o termo “crítico” como simplesmente denominando a interpretação que contrasta com a interpretação “defensiva”. É crítica no sentido de não ser defensiva. Não há conexão nenhuma entre o termo “crítico” recorrentemente utilizado nesse trabalho com o que a filosofia chama de Teoria Crítica. Também costumo empregar ao longo do trabalho os termos “imparcialidade” e “neutralidade” como sinônimos, sem distingui-los (como alguns estudantes de Rawls fazem), exceto quando, excepcionalmente, o contexto expressamente denotar uma diferenciação entre os dois vocábulos.

concepções de bem rivais, dentre outros elementos potencialmente limitadores e relevantes para avaliar a neutralidade de sua teoria.

Por ora, em TJ, o argumento da estabilidade serviu para, a meu ver, abrir espaço à leitura da neutralidade mitigada ou limitada, diante do apelo a elementos morais abrangentes que não são necessariamente justificados para todos os cidadãos, que podem razoavelmente discordar de algumas das premissas ali adotadas. Convém, nos próximos capítulos, trazer outras considerações, para reforçar minha hipótese (contrariamente à leitura defensiva) ou para enfraquecer minha hipótese (favoravelmente à leitura defensiva).

#### **1.4 A trajetória da análise da controvérsia**

Este capítulo serviu para apresentar os pontos essenciais à caracterização da justificação neutra e do procedimentalismo puro desejado por Rawls. Em contraste com a leitura defensiva, a hipótese que levanto na presente tese é a de que, a despeito do que pretendia, Rawls incorreu em elementos limitadores da autonomia e da imparcialidade tão caras ao seu modelo, incorrendo em elementos de uma justificação fundacionalista. Da perspectiva da minha hipótese, ele veiculou, por meio de algumas concepções já embutidas em seu procedimento hipotético de deliberação, uma proposta significativamente impregnada de intuições específicas e predeterminadas não só de justiça, como também de uma concepção de bem. A pretensa autonomia perde algum espaço para a heteronomia, quando os indivíduos adeptos de concepções de bem incompatíveis com o bem liberal não conseguem levar ao debate hipotético as premissas de suas concepções de bem distintas, uma vez que, se conseguem participar do debate, o fazem em vias bem mais limitadas e, via de consequência, não conseguem influenciar tanto quanto os demais no resultado final, que é a escolha dos princípios de justiça. A pretensa imparcialidade torna-se mais limitada, uma vez que, pelo simples fato de algumas concepções morais abrangentes rivais serem significativamente incompatíveis com as premissas embutidas nas concepções liberais adotadas por Rawls, elas não recebem um tratamento de aceitação ou inclusão equiparável ao tratamento que recebem as concepções predominantemente liberais. Esse impacto desigual (ou não equitativo) entre os aderentes de diversas concepções, às vezes, é apresentado rotulando tais concepções rivais ou seus respectivos seguidores como desprovidos de razoabilidade. Ainda na minha hipótese, afastar-se do pretenso procedimentalismo puro e trazer elementos mais afinados com um procedimentalismo perfeito significa propor alguma concepção prévia de justiça e de bem, com imparcialidade abrandada, mitigando o respeito à autonomia dos indivíduos envolvidos. Isso implica uma diminuição do grau de respeito ao pluralismo e à diversidade, que são promessas caras do

liberalismo, em especial o de PL. Várias outras concepções do liberalismo político, a serem oportunamente indicados, são afetados por essa compreensão crítica.

Na hipótese que levanto, outros elementos ajudam a perceber esse mesmo problema a partir de outros ângulos: a verificação de que a justificação da teoria rawlsiana ocorre com algum apelo a elementos fundacionalistas, a despeito da pretensão coerentista, como ele pareceu propor. Ao adotar, contrariamente às suas pretensões explicitamente declaradas, uma justificação com alguns traços fundacionalistas, que se amparam em elementos diversos de doutrinas morais abrangentes e específicas já previamente escolhidas, a inquirição proposta por Rawls torna-se, em algum grau não irrelevante, um desdobramento dos fundamentos previamente escolhidos sem justificação suficiente. Assim, os adeptos de pontos de vistas significativamente diferentes dos pontos de partida morais especificamente escolhidos de antemão, veem-se, de certa maneira, constrangidos a abandonarem os seus próprios fundamentos e obrigados a acatar os escolhidos pelo filósofo da posição original.

Para embasar minha compreensão de que o procedimentalismo rawlsiano apresenta elementos da modalidade perfeita, afastando-se de algumas premissas da modalidade pura, ou, em outras palavras, que seu método de justificação apresenta alguns elementos fundacionalistas, apesar da pretensão coerentista, examinarei releituras defensivas e leituras críticas mais diretamente relacionadas aos pontos relevantes dessa questão.

O objetivo deste primeiro capítulo foi basicamente apontar um panorama da justiça como equidade de Rawls, apresentando seus primeiros escritos e sua primeira obra mais significativa, que é TJ, bem como indicando os contornos do procedimentalismo e do método de justificação por ele mesmo esboçado. Apresentei controvérsias sobre esses pontos, para que eu pudesse apontar a minha hipótese, que é nitidamente distinta da hipótese defensiva, que compreende que Rawls efetuou um procedimentalismo puro, com uma estratégia coerentista de justificação, que assegura a imparcialidade tal como prometida.

No segundo capítulo, levanto algumas críticas internas, tanto metodológicas quanto substantivas, direcionadas a TJ, com repercussão no procedimentalismo, na justificação e na imparcialidade. Utilizarei de maneira significativa a argumentação crítica de Michael Sandel, em primeiro plano, acrescido das críticas de Thomas Nagel, Brian Barry e David Lyons que avaliam diversos pontos e elementos integrantes do arranjo teórico rawlsiano. Isso aponta as consequências ou implicações dos contornos impostos por Rawls, especialmente na posição original. Essa análise será decisiva para a avaliação interna do procedimentalismo e da justificação da primeira versão da justiça como equidade.

No terceiro capítulo, levanto uma crítica formulada de uma perspectiva externa, ou seja, do ponto de vista de outra tradição não liberal. Tal crítica, pela data em que formulada, bem como pelo conteúdo que veicula, aponta consequências que podem ser direcionadas a TJ, com repercussão no procedimentalismo, na imparcialidade e na justificação. Para esse objetivo, a argumentação crítica de Alasdair MacIntyre indica claramente pontos de incoerência interna em projetos iluministas, em especial os de feição liberal, dentro do qual ele enquadra o modelo rawlsiano: essa análise revela pontos que estão embutidos ou pressupostos no raciocínio liberal, com uma roupagem aparente de imparcialidade ou de neutralidade. Sendo um exame externo, servirá para apontar, de uma perspectiva externa, como os pressupostos embutidos no modelo liberal apresentam elementos parciais, específicos e colidentes com o pluralismo. Isso servirá para a avaliação externa do procedimentalismo de TJ. Em acréscimo, Paul Graham avaliou a concepção rawlsiana de autonomia, que compromete de algum modo a pretensão de imparcialidade.

No quarto capítulo, tentarei resumir os escritos de Rawls posteriores a TJ, em que ele começou a responder objeções como essas anteriormente apresentadas. Nesses artigos Rawls introduziu novas concepções e reformulações, aperfeiçoando vulnerabilidades que ele foi constatando estarem presentes em TJ. São nesses escritos que ele sustenta, por exemplo: a) que sua teoria é política, e não metafísica, ou seja, tem pretensões mais modestas; b) que sua noção de justiça até pode se utilizar de ideias do bem, porém numa dimensão estritamente política, e não moral abrangente, de modo que seja assegurada a prioridade do justo sobre o bem; c) que sua teoria busca um consenso sobreposto, corrigindo a noção de estabilidade que estava em TJ, que era dependente da congruência do justo e do bem, e que, portanto, comprometia os cidadãos com uma adesão a uma concepção abrangente e específica do bem. Tais escritos permitem uma melhor visualização de como ocorreu a transição gradativa de TJ para o liberalismo político, o que facilita uma visão comparativa entre ambas as versões da justiça como equidade.

No quinto capítulo, explico a versão posterior reformulada da justiça como equidade, que é o liberalismo político, tal como apresentado por Rawls no PL de 1993. Aqui, Rawls já havia reorganizado sua teoria de maneira mais sistematizada do que nos artigos antecedentes. Apresentam-se, aqui, elementos como: a admissão do fato do pluralismo razoável, os objetivos de uma concepção política de justiça, a opção por um construtivismo especificamente político em vez de moral, a ideia de razão pública e de seus limites na inquirição das questões políticas mais relevantes, a rejeição de fundamentação da teoria em uma doutrina moral abrangente.

No sexto capítulo, tratarei das controvérsias quanto às modificações trazidas por Rawls em PL. Apresentarei a releitura defensiva, no sentido de que ele teria efetivamente conseguido dar conta das pretensões do liberalismo



político, em pontos que dizem respeito à imparcialidade e ao pluralismo. Também apontarei um exame crítico de diversos autores que, verificando os pressupostos e os elementos da nova versão da justiça como equidade, apontam elementos fundacionalistas em sua teoria, que fragilizam a tese de uma justificação plenamente coerentista e imparcial ou neutra, apontando uma leitura de neutralidade mais mitigada do que a pretendida por Rawls.

No sétimo capítulo, apresentarei o debate crítico entre Habermas e Rawls, que, somado às críticas ao liberalismo político de outros autores, culminou na versão final da justiça como equidade, presentes em dois artigos de Rawls, em que ele indicava as novas críticas recebidas e tentava, de alguma maneira, respondê-las. A ideia de razão pública foi revista e novamente explicada. Diante de tais respostas e reformulações finais rawlsianas, e respectivas controvérsias, concluirei se a análise crítica que efetuei acerca do procedimentalismo, da justificação e da neutralidade para as obras anteriores continua a se manter. Em outras palavras, indico qual tese me parece mais plausível na controvérsia sobre a justiça como equidade: a leitura crítica, fundacionalista e parcial, ou a leitura defensiva, coerentista e imparcial. A partir disso, ao concluir que a neutralidade rawlsiana é mais limitada do que ele pretendia ou prometia, avaliam-se algumas alternativas que aperfeiçoam os problemas de neutralidade, a exemplo das sugestões trazidas por Vallier, Forst e Taylor. Afinal, mesmo se o modelo rawlsiano for mais limitado em sua neutralidade do que ele reconhecia, parece-me que ele chegou mais próximo da neutralidade do que alguns críticos comunitaristas extremados, o que sugere uma consideração sobre mecanismos que podem incrementar o respeito à integridade e à pluralidade na abordagem liberal. A atenção a esses mecanismos pontuais corretivos servirá para realizar, em maior intensidade, e com mais êxito, a tão desejada pretensão de neutralidade.



## CAPÍTULO II

### CRÍTICAS INTERNAS AO PROCEDIMENTALISMO

Neste capítulo, meu objetivo é analisar internamente alguns elementos de TJ para, a partir do levantamento crítico que se pode fazer, observando diversas peculiaridades do procedimento, embasar as argumentações que apontam uma leitura fundacionalista da proposta rawlsiana. A crítica proeminente nesse capítulo é a de Michael Sandel, formulada em *Liberalism and the limits of justice*, em que ele aponta como os elementos internos da justiça como equidade se articulam conduzindo uma antropologia específica embutida na inquirição. Ele detectou que a concepção de sujeito é metafísica, com uma identidade constituída anteriormente à escolha dos seus fins. A relação do sujeito com seus fins ocorre de maneira que se incorre em um subjetivismo moral individualista, que ignora os laços constitutivos de identidade que decorrem da vivência em comunidade. Também apontou que a proposta está fundada em uma base não neutra, marcadamente liberal e individualista, de maneira que os princípios de justiça são apresentados como deduzidos ou apreendidos da posição original, que já os pré-configura anteriormente à deliberação. Críticas complementares são trazidas, a exemplo de Nagel, Barry, Lyons, Cepeda, que apontam: a) haver a existência de uma concepção de bem já embutida no arranjo teórico; b) que os julgamentos morais considerados não são devidamente justificados, constituindo fundamentos do sistema, mitigando a hipótese da justificação coerentista. Em conjunto, esses elementos agregam argumentos à hipótese crítica: Rawls se aproximou de um indesejado procedimentalismo perfeito, valendo-se de fundamentos morais substantivos não suficientemente justificados, que sedimentam uma concepção anterior de sujeito e de razão prática. Essa concepção anterior, sendo específica e ancorada em uma concepção bastante específica, diminui a intensidade da imparcialidade efetivada na deliberação.

#### **2.1 Críticas internas a *Uma teoria da justiça*: pressupostos do liberalismo deontológico**

Michael Sandel, em *Liberalism and the limits of justice* (2000), efetuou um estudo crítico de TJ, concluindo que o propósito rawlsiano não logrou o êxito pretendido. Sandel apontou diversas inconsistências internas de TJ, que decorrem de aspectos do contrato, da concepção de parte na posição original e das implicações das condições de escolha. Para ele, há menos neutralidade em TJ do que se poderia inicialmente supor, e a concepção de pessoa pressuposta na justiça como equidade é incoerente, além

de ser indesejavelmente metafísica. Com as críticas de Sandel<sup>105</sup>, reforça-se uma conclusão decisiva quanto a haver, em TJ, um procedimentalismo perfeito, em vez de puro, apoiado em fundamentos já previamente estabelecidos: Sandel disse que Rawls formulou uma concepção de justiça que conduz a um único resultado possível (tomado como justo). A suma da crítica<sup>106</sup> de Sandel aponta que: a) Rawls esteve mais comprometido com uma concepção metafísica e falha de pessoa, em detrimento de uma concepção mais substantiva; b) Rawls incorreu num individualismo antissocial, em que o senso de comunidade descreve um mero possível fim de um sujeito anteriormente individuado em vez de um ingrediente constitutivo da identidade dos sujeitos; c) Rawls reduziu a escolha moral a expressões arbitrárias de preferências, comprometendo-se mais com a visão subjetivista da moralidade, em detrimento da objetivista; d) a suposta neutralidade de Rawls entre concepções competitivas de bem foi realmente bem menos plausível do que aparentava ser; e) Rawls também invocou, implicitamente, em alguns pontos de sua teoria, uma noção intersubjetiva de sujeito, inconsistente com a concepção de sujeito anteriormente individuado que ele pressupôs em outros pontos da teoria.

A crítica de Sandel a Rawls pressupõe o enquadramento da justiça como equidade em um modelo de liberalismo deontológico<sup>107</sup>. O liberalismo

---

<sup>105</sup> Portanto, esse capítulo da tese refere-se mais a um levantamento sucinto da crítica disponibilizada por Sandel e alguns outros críticos nos pontos em que mais especificamente relevantes quanto à controvérsia nuclear desta tese.

<sup>106</sup> Cf. MULHALL & SWIFT, 1996, p. 41; Cf. tb. KUKATHAS & PETTIT, 1990, pp. 116-125. Kukathas e Pettit expuseram as críticas de Sandel a Rawls, destacando três pontos: I) na posição original, os sujeitos estão tão indiferenciados pelo véu da ignorância, que, na prática, é como se todos eles fossem idênticos, podendo-se disso concluir que há apenas uma pessoa naquela situação, que, ao final vai concordar com uma proposição consigo mesma, configurando um resultado completamente diferente da pretensão ou promessa rawlsiana de um acordo de diversas pessoas que seguem diversas concepções e buscam um resultado satisfatório; II) o sujeito na posição original seria incapaz de escolhas por estar completamente distanciado de desejos fundamentais, sendo desprovido de circunstâncias constitutivas da própria possibilidade de reflexão, ou seja, o sujeito hipotético da deliberação é radicalmente desenraizado; III) a asserção fundamental rawlsiana, decorrente de sua opção pelo liberalismo, no sentido de que a sociedade é encarada como produto da associação de indivíduos independentes, torna-se incoerente com a posterior pressuposição teórica de que os indivíduos já estão inseridos numa sociedade no momento de deliberação dos princípios de justiça.

<sup>107</sup> Cf. Cf. SANDEL, 2000, pp. 13-19; MULHALL & SWIFT, 1996, pp. 42-43. Rawls se identificou com o liberalismo deontológico ao defender que o justo é anterior/prioritário em relação ao bem. Deste ponto de vista, a sociedade – sendo composta de uma pluralidade de pessoas em que cada uma sustenta sua própria concepção de bem, seus objetivos e seus interesses particulares – “é melhor

deontológico é a concepção de liberalismo que defende a primazia da justiça sobre outros ideais morais e políticos tomados como prioritários em outras tradições liberais. Deste modo, para estabelecer uma primazia moral segura e não-coercitiva ao resultado buscado, a derivação dos princípios de justiça deve ser fundamentada em algo distinto da multiplicidade de circunstâncias particulares e competitivas adotadas pelos seres humanos. Foi a teoria do sujeito/pessoa/ agente/“*self*” de Kant, o liberal deontológico clássico, que explicou essa prioridade do justo sobre o bem<sup>108</sup>. Para Sandel, a tese da prioridade absoluta da justiça traz consigo, paralelamente, a tese da prioridade absoluta do sujeito (como fim supremo ou incondicional) sobre os

---

organizada quando regida por princípios que não pressupõem, em si, qualquer concepção particular de bem” (SANDEL, 2000, p. 13). Deste modo, o que justifica tais princípios não é a promoção ou maximização do bem, mas a noção de justo como uma categoria moral que é dada anteriormente ao bem, e que dele é independente. Logo, a construção daquilo que se reputa como justo deve ser efetuada de maneira independente das mais variadas concepções possíveis de bem. Assim formulado, o liberalismo deontológico imprime a primazia à justiça de duas maneiras. Pela primeira, fica consignada a primazia moral da justiça, de maneira que nenhum outro valor político ou social possa triunfar sobre ela, de modo que os direitos individuais dos cidadãos não podem ser sacrificados em busca de quaisquer outros bens ou objetivos. Aqui, ressalto que, inclusive (embora possa parecer desnecessário, mas não é, como concluiremos oportunamente), o direito individual de um cidadão optar livremente por sua própria concepção de bem, ainda que contramajoritária, deve ser mantido. Além deste sentido de primazia, surge uma segunda implicação, mais profunda e distintiva, de que, abordando a justiça como um valor de justificação privilegiada, o justo é anterior ao bem não só no sentido de reclamar precedência, mas também no sentido de que os princípios de justiça sejam construídos independentemente do bem. Essa postura que confere precedência e independência do justo em relação ao bem, traz duas vantagens: a) a primazia fundacional da justiça torna a sua justificação independente dos valores particulares (concepções de bem, interesses ou objetivos particulares), o que permite, ao menos em tese, viabilizar que a justificação do que se tomou como justo ocorra em bases bem mais largas e satisfatórias que uma eventual justificação que ficaria bem mais restrita e refém de uma concepção particular de bem; b) a derivação dos princípios de justiça não decorre de uma referência ou opção particular a alguma concepção específica de bem, pois uma perspectiva assim limitada conduziria a uma imposição coercitiva de concepção de bem a alguém que sustentasse qualquer outra concepção distinta.

<sup>108</sup> Cf. SANDEL, 2000, pp. 20-21; MULHALL & SWIFT, 1996, pp. 43-44. Da perspectiva kantiana, o que há de mais fundamental e valoroso no ser humano não está nos interesses particulares e concepções do bem que os homens formulam, mas a capacidade de pensar e agir de maneira autônoma, escapando da heteronomia presente no reino da natureza causalmente determinada. Deste modo, na proposta de liberalismo com feição kantiana, o que importa não são os fins que os humanos elegeem, mas a capacidade de escolher, e se essa capacidade é anterior a qualquer bem ou concepção particular, então o sujeito é anterior/prioritário em relação aos seus fins.

fins (condicionais). Sandel ressaltou três pontos fundamentais<sup>109</sup> em TJ que permitem enquadrá-la “como uma proposta de liberalismo deontológico” (SANDEL, 2000, p. 31): I) a absoluta primazia moral conferida à justiça, que é expressamente declarada logo no início do §1º de TJ, como a primeira virtude das atividades humanas; II) a primazia fundacional da justiça, vista como antecedente e prioritária em relação ao bem, afastando-se das doutrinas teleológicas, que definem a prioridade do bem sobre o justo; III) a regulação da sociedade com amparo no que é fundamental na personalidade humana: os seres humanos entendidos como pessoas morais são, fundamentalmente, eleitores autônomos de seus fins, de maneira que a sociedade deve ser organizada por um caminho que respeite essa característica da personalidade sobre qualquer outra.

A força deste postulado da primazia da justiça traz consequências decisivas para o projeto rawlsiano. Tais consequências são verificadas quando se examinam os contornos do debate que Rawls propôs acerca do sujeito (SANDEL, 2000, p. 40). Assim, afigura-se necessário avaliar a noção subjacente de pessoa em TJ, nos moldes em que argumentados por Sandel.

## 2.2 A concepção subjacente de pessoa e o subjetivismo moral

Sandel explicou que há teorias que expressam o sujeito como sendo os seus próprios fins e circunstâncias (como um somatório de todas as suas contingências). Considerando que as circunstâncias das pessoas mudam, ao menos em algum aspecto, a cada momento que se sucede, tal postura conduziria à conclusão de que a identidade da pessoa se confundiria indistintamente com sua situação. Essa excessiva volatilidade da identidade da pessoa, abre espaço para uma crítica:

Se não se traça nenhuma distinção entre o sujeito e o seu objeto de posse, torna-se impossível distinguir o que eu sou daquilo que é meu, e isso nos deixa com o que poderíamos chamar de um *sujeito radicalmente situado*. Agora, um sujeito radicalmente situado não se adequa à noção de pessoa, da mesma maneira que um critério de avaliação completamente implicado pelos valores atuais/vigentes não se conforma à noção de justiça (SANDEL, 2000, p. 38, tradução minha<sup>110</sup>).

---

<sup>109</sup> Cf. SANDEL, 2000, pp. 31-41; MULHALL & SWIFT, 1996, pp. 44-45

<sup>110</sup> Cf. original: “Si no se traza alguna distinción entre el sujeto y el objeto de la posesión, se torna imposible distinguir lo que soy de lo que es mío, y esto nos deja con lo que podríamos denominar un sujeto *radicalmente situado*. Ahora bien, un sujeto radicalmente situado no se adecua a la noción de persona, de la misma manera

Então, como reação a esta postura, visando evitar incorrer no erro de uma proposta em que a identidade do sujeito fosse excessivamente volátil, conforme a variação das contingências pessoais, surge, no questionamento em questões de justiça, uma proposta cujo apelo teórico seja distanciado da experiência, o que culmina numa busca de princípios a priori. Contudo, a adoção dessa postura radicalmente oposta também traz alguns problemas: isso implicaria afirmar a prioridade desejada sobre questões de justiça de uma maneira extrema, efetivando o distanciamento (tão longo) entre o sujeito e seus fins ao preço da arbitrariedade. Uma vez que há, como já ressaltamos, um paralelo entre a prioridade do justo sobre o bem e a prioridade do sujeito sobre seus fins, surge, também, uma dificuldade correlata quanto à concepção de sujeito correspondente a esta posição oposta e também extremada:

Assim um sujeito totalmente segregado dos seus aspectos empiricamente dados não seria mais que um tipo de consciência abstrata (consciente de quê?): um sujeito radicalmente situado que é substituído por um sujeito radicalmente não corporizado/integrado. Aqui, novamente “precisamos de uma concepção que nos permita contemplar nossos objetivos de longe”, porém, não de tão longe que nosso objetivo desapareça de nossa perspectiva e nossa visão se dissolva em abstração (SANDEL, 2000, p. 38, tradução minha<sup>111</sup>).

Ante os problemas e insuficiências das duas teses opostas, Sandel entendeu ambas como demasiado extremas e inaceitáveis, concluindo ser mais desejável buscar uma postura situada entre as duas, em um ponto de equilíbrio satisfatório, capaz, por um lado, de separar-se do contingente sem, ao mesmo tempo, por outro lado, incorrer em arbitrariedade (um sujeito abstrato e sem nenhuma corporificação ou enraizamento). Sandel apontou que Rawls buscou esse ponto de equilíbrio:

Em relação a este ponto, o projeto de Rawls é muito semelhante ao projeto kantiano. Porém, apesar de suas

---

que un criterio de evaluación completamente implicado por valores vigentes no se adecua a la noción de justicia”.

<sup>111</sup> Cf. original: “Ya que un sujeto separado totalmente de sus aspectos empíricamente dados no sería más un tipo de conciencia abstracta (¿consciente de que?): un sujeto radicalmente situado que se ve reemplazado por un sujeto radicalmente no corporeizado. Nuevamente aquí ‘necesitamos de una concepción que nos permita contemplar nuestros objetivos desde lejos’, pero no desde tan lejos que nuestra meta desaparezca de nuestra perspectiva y que nuestra visión se disuelva en la abstracción”.

afinidades deontológicas e seu projeto aproximadamente comum, a solução proposta por Rawls se aparta radicalmente da solução de Kant. A diferença reflete a preocupação de Rawls em estabelecer as prioridades deontológicas necessárias, incluindo a prioridade do "eu", sem recorrer a um sujeito transcendente ou, em qualquer sentido, desencarnado. Este contraste assume um interesse especial, uma vez que o idealismo kantiano – a dimensão que Rawls tenta evitar por todos os meios – conduziria grande parte da filosofia continental dos séculos XIX e XX para uma direção em grande parte estranha à tradição anglo-americana de pensamento político e moral, no qual o trabalho de Rawls está firmemente situado. Para Kant, a prioridade do justo (ou a supremacia da lei moral) e a unidade do "eu" (ou a unidade sintética da percepção) só poderiam ser estabelecidas por meio de um domínio inteligível ou numênico como o pressuposto necessário da nossa capacidade de agir livremente e acessar o autoconhecimento. Rawls rejeita a metafísica kantiana, mas acredita que pode preservar sua força moral "*dentro do alcance de uma teoria empírica*" (Rawls 1979: 18). Este é o papel que desempenha a posição original. (2000, pp. 41-42, tradução minha)<sup>112</sup>.

---

<sup>112</sup> Cf. original: "En relación con este punto, el proyecto de Rawls se asemeja bastante al proyecto kantiano. Pero a pesar de sus afinidades deontológicas y su agenda aproximadamente común, la solución propuesta por Rawls se aparta radicalmente de la solución de Kant. La diferencia refleja la preocupación de Rawls por establecer las prioridades deontológicas requeridas, incluyendo la prioridad del "yo", sin recurrir a un sujeto trascendente ni en ningún sentido incorpóreo. Este contraste asume un interés especial puesto que el idealismo kantiano – la dimensión que Rawls intenta evitar por todos los medios – llevaría a buena parte de la filosofía continental de los siglos XIX y XX hacia una dirección en gran medida extraña a la tradición angloamericana del pensamiento político y moral, en la cual el trabajo de Rawls está firmemente instalado. Para Kant, la prioridad de lo justo (o la supremacía de la ley moral), y la unidad del "yo" (o la unidad sintética de la percepción), sólo podrían establecerse por medio de un dominio inteligible o noumenal como el presupuesto necesario de nuestra capacidad de actuar libremente y de acceder al autoconocimiento. Rawls rechaza la metafísica kantiana, pero cree que puede preservar su fuerza moral "dentro del alcance de una teoría empírica" (Rawls 1979:18). Éste es el papel que desempeña la posición original".



Para Sandel, há algumas distinções entre as propostas de Kant e Rawls<sup>113</sup>. Contudo, embora Rawls pretenda ser distinto de Kant, como já argumentava desde TJ, tentando evitar as inconveniências de uma metafísica problemática e indesejável, acabou incorrendo, segundo Sandel, numa metafísica também problemática e indesejável, com um sujeito também distanciado do mundo real. Sandel argumentou que a noção subjacente de pessoa/sujeito na teoria rawlsiana é uma posição moral substantiva, que vê na concepção do sujeito uma sustentação do que é mais valoroso e digno de respeito no nosso tratamento aos seres humanos. Tanto é assim, que a noção de pessoa/sujeito desempenha um papel central em sua teoria. Todavia, além dessa visão ética de primeira ordem sobre o valor moral da pessoa, há de se pressupor uma visão ética de segunda ordem que a sustente, uma espécie de antropologia filosófica.

Em Kant, esse papel de uma pressuposição ética que desse sustentação à concepção de sujeito foi desempenhada pela visão metafísica

---

<sup>113</sup> Cf. SANDEL, 2000, pp. 56-61. No modelo de Kant, ao argumentar que a atuação moral do homem deve ser realizada acima das influências heterônomas e determinações contingentes de suas condições naturais e sociais, conclui-se que se deve atuar de acordo com um princípio dado apenas pela razão prática. As circunstâncias de justiça, para Kant, não são aquelas presentes na sociedade humana que tornam a justiça necessária (como definiu Rawls), mas um domínio ideal abstraído a partir da sociedade humana que torna possível a moralidade e a justiça em geral: o território do reino dos fins, acima do mundo fenomênico. Rawls, em contraste, consideraria que a perspectiva puramente kantiana é insatisfatória como base para a justiça humana, pois se aplicaria apenas a seres humanos separados de suas circunstâncias humanas reais, o que equivaleria a tratá-los como agentes que deixaram, em última instância, de ser humanos. A fundamentação da escolha de princípios amparada nas decisões de um sujeito numênico poderia, tal como preconizado pela perspectiva kantiana, ser, do ponto de vista de Rawls, arbitrária. Por isso, Rawls preferiu que a teoria moral pudesse ter liberdade de utilizar, a seu gosto, suposições contingentes e fatos gerais. Assim, o projeto rawlsiano buscou manter a prioridade do justo e a eliminação das contingências entre as pessoas, mas permitiu considerações empíricas das circunstâncias da justiça. Essas considerações empíricas que interferem nas circunstâncias de justiça constituem uma base de que Rawls se valeu a partir de certas preferências e desejos humanos generalizados, para, tomando-as em consideração, operar a derivação dos princípios de justiça (o que, de maneira distinta, seria encarada como uma indesejada heteronomia do ponto de vista de Kant). Deste modo, a preocupação de Rawls foi afastar as contingências que, segundo ele, diferenciam as pessoas entre si e podem repercutir de maneira indesejável na deliberação sobre a justiça. Mantém-se, assim, uma contingência mais global, atributos comuns aos seres humanos como tais, e que, além de não serem problemas para Rawls, seriam, inclusive, elementos essenciais em sua teoria moral. Afinal, os princípios de justiça que Rawls buscou eram para ser aplicados a seres humanos do mundo real, e não para seres transcendentais e incorpóreos abstraídos do mundo.

de pessoa, que fundamenta a reivindicação moral de os seres humanos terem um direito absoluto de serem tratados como fins e não como meios, o que o envolveu numa reivindicação sobre um reino numênico para além do espaço e tempo, em que todos os seres humanos participam enquanto racionais. Os seres humanos são, assim, em Kant, vistos como seres de aspectos duais: eles são uma parte da natureza e, simultaneamente, possuídos de faculdades que transcendem a natureza<sup>114</sup>. Diferentemente, a ênfase rawlsiana no ser humano como um agente autônomo na escolha dos fins levou-o a assumir uma prioridade moral absoluta do sujeito sobre seus fins. Como a capacidade de escolha é anterior e prioritária em relação ao efetivo exercício e escolha dos fins, o lugar do valor moral do ser humano deve ser dado anteriormente aos fins. Para Sandel, essa postura é obtida por Rawls mediante a chancela de uma prioridade metafísica: em Rawls, a unidade essencial ou identidade do sujeito é também algo dado anteriormente aos fins que ele escolhe<sup>115</sup>. Assim, para Sandel, é esse absolutismo da prioridade metafísica que explica o absolutismo da prioridade moral.

Sandel tomou por base fragmentos de TJ que aparentam ter um contorno mais metafísico que moral. O fato de o sujeito escolher os seus fins faz presumir que já há um sujeito antes da escolha, o que faz concluir que a constituição do sujeito (seu contorno ou identidade) não pode ser resultado dos fins que ele escolhe, porque sua unidade já é estabelecida antes de ele realizar qualquer escolha durante o curso da experiência. Assim, para Sandel, a unidade antecedente do sujeito significa que ele é sempre e irredutivelmente anterior aos seus fins e valores, mas isso significa uma assunção nitidamente metafísica, que é inaceitável por contradizer nossa natureza essencial de pessoas.

Assim, segundo Sandel, Rawls aparentou sustentar que a capacidade de o ser humano autonomamente escolher os fins não é apenas uma entre várias capacidades igualmente valiosas, mas sim algo que configura a essência de sua identidade. O respeito à autonomia humana não é um valor entre vários na vida humana, mas o valor fundamental que deve sempre prevalecer sobre qualquer outro. Falhar em respeitar essa capacidade significa falhar em respeitar um traço metafísico fundamental da personalidade. Assim, o sujeito para quem a justiça é a primeira virtude não é só um agente autônomo de escolha, mas um sujeito anteriormente individuado: trata-se de um sujeito cujos limites e fronteiras são fixados absoluta e anteriormente à sua escolha dos fins<sup>116</sup>.

A feição metafísica do sujeito anteriormente individuado não é só uma decorrência natural da prioridade absoluta da autonomia: trata-se,

---

<sup>114</sup> Cf. SANDEL, 2000, pp. 36-41 ; MULHALL & SWIFT, 1996, p. 45

<sup>115</sup> Cf. SANDEL, 2000, pp. 36-42 ; MULHALL & SWIFT, 1996, pp. 45-46

<sup>116</sup> Cf. SANDEL, 2000, pp. 40-42; MULHALL & SWIFT, 1996, pp. 46-47.

também, de um componente essencial à manutenção dos contornos da posição original de TJ, construção que fundamenta, senão todos, ao menos porção considerável dos argumentos. Sandel procedeu à análise da posição original afirmando que, metodologicamente, enquanto Rawls assumia, num primeiro passo, a natureza do sujeito moral como dada e argumentava, num segundo momento, como chegar aos princípios de justiça, ele (Sandel) trilharia o caminho oposto: primeiramente tomaria os princípios de justiça como provisoriamente dados e, a partir daí, num segundo passo, voltar a atenção para captar a natureza do sujeito moral envolvido pressuposto. Trata-se de buscar a teoria da natureza humana subjacente<sup>117</sup> ao projeto rawlsiano.

De acordo com o exame de Sandel sobre a posição original, Rawls assumiu algumas suposições sobre como as partes se enxergam na posição original e como enxergam a sociedade. Essas suposições, com todas as delimitações integrantes do véu da ignorância, são, no entender de Sandel, essenciais porque determinam o que as partes escolherão ao considerar como as instituições básicas da sociedade devem ser construídas, momento em que também serão consideradas a atribuição feita às instituições de alguma concepção sobre a natureza da sociedade, bem como ao que devemos delas esperar, além de alguma concepção de como elas se relacionam entre si e os demais membros<sup>118</sup>. Todas essas delimitações e suposições emergem quando, exemplificativamente, Rawls cataloga as condições que estimulam a virtude da justiça (circunstâncias de justiça): as circunstâncias de justiça são obtidas quando pessoas mutuamente desinteressadas têm diante de si reivindicações conflitantes sobre a divisão das vantagens sociais sob condições de escassez moderada. Desta noção, por exemplo, Sandel argumenta que a adesão social é vista como uma fonte de vantagens pessoais, implicando que a motivação primária pela qual as pessoas se engajam em relações sociais é a obtenção de benefícios pessoais que não poderiam ser obtidos sem um tal esquema cooperativo.

Sandel esclareceu que os princípios de justiça surgem a partir da posição original através de um procedimento em três etapas. Primeiro há uma teoria débil (fraca) do bem, representada pela descrição da situação de eleição inicial. A partir dessa teoria débil se derivam os dois princípios de justiça, que, por sua vez, definem o conceito de bem e propiciam uma interpretação de valores tais como o bem da comunidade. Ainda que a teoria débil do bem seja anterior à teoria do justo e aos princípios de justiça, não é uma teoria suficientemente substancial para debilitar a prioridade do justo sobre o bem, que imprime seu caráter deontológico à concepção. A prioridade do justo em que se baseia a teoria se estabelece sobre a teoria completa do bem, que se relaciona com valores e fins particulares. Assim, a teoria geral do bem só

---

<sup>117</sup> Cf SANDEL, 2000, pp. 68-72.

<sup>118</sup> Cf. SANDEL, 2000, pp. 42-47; MULHALL & SWIFT, 1996, pp. 47-48.

aparece depois dos princípios de justiça e à luz deles<sup>119</sup>. Esse procedimento em três etapas parece cumprir, para Sandel, os requisitos deontológicos de Rawls da seguinte maneira, viabilizando, ainda, atingir o ponto de equilíbrio pretendido (afastando-se dos extremos):

A prioridade do justo sobre (a teoria completa de) o bem satisfaz a exigência de que o critério de avaliação seja anterior aos objetos que avalia e seja separável deles, não estando comprometido por implicação nos desejos e objetivos existentes. E o fato de que os princípios do justo não provenham de outro lugar, senão de uma teoria fraca do bem relacionada aos desejos humanos reais (embora muito gerais), outorga aos princípios uma base determinada e evita que sejam arbitrários e isolados do mundo. E, desta maneira, sem recorrer às deduções transcendentais, parece possível encontrar um ponto arquimédico que não esteja nem radicalmente situado nem radicalmente desenraizado; nem “à mercê de desejos e interesses presentes”, nem dependente de considerações apriorísticas (2000, pp. 44-45, tradução minha<sup>120</sup>).

As demais limitações do véu da ignorância teriam, para Rawls, o mérito de clarificar e simplificar o pensamento, bem como afastar eventuais fraquezas teóricas de uma teoria com um sujeito radicalmente desenraizado. Para Rawls, portanto, não haveria necessidade de recorrer a princípios perfeccionistas ou apriorísticos. As condições que fazem surgir a virtude da justiça são condições empíricas: o próprio Rawls sustentou que a teoria moral deve ter a liberdade de utilizar suposições contingentes e fatos gerais, condicionando, evidentemente, que essas premissas sejam verdadeiras e adequadamente gerais<sup>121</sup>. A título de exemplo, Rawls afastou a benevolência da posição original, optando pelo desinteresse mútuo, por reputar que a outra

---

<sup>119</sup> Cf. SANDEL, 2000, p. 44.

<sup>120</sup> Cf. original: “La prioridad de lo justo sobre (la teoría completa de) el bien satisface la exigencia de que el criterio de evaluación sea anterior a los objetos que evalúa y discernible de ellos, no comprometido por implicación en los deseos y objetivos existentes. Y el hecho de que los principios de lo justo no provengan de ningún lugar sino de una teoría débil del bien relacionada con deseos humanos reales (aunque muy generales), otorga a los principios una base determinada y evita que sean arbitrarios y aislados del mundo. Y de esta manera, sin recurrir a las deducciones transcendentales, parece posible encontrar un punto arquimédico que no está ni radicalmente situado ni radicalmente incorpóreo; ni “a merced de los deseos e intereses presentes” ni dependiente de consideraciones apriorísticas”.

<sup>121</sup> Cf. SANDEL, 2000, p. 48.

opção consistiria em uma base mais fraca. Mas Sandel discordou desse argumento, pois a opção pela benevolência não é conceitualmente mais problemática que o desinteresse mútuo, e se a pretensão fosse diminuir a fraqueza no sentido de ser mais compatível com a realidade, então Rawls estaria incorrendo em uma generalização empírica controversa em um procedimento de representação que deveria ser apto a testar nossas convicções sobre valores morais e políticos<sup>122</sup>. Na verdade, para Sandel, essas suposições de Rawls sobre as motivações das partes na posição original decorrem da sua concepção de sujeito e sua relação com seus fins.

Se as partes um dia chegarem a considerar de maneira diferente as circunstâncias de justiça, entendendo, por exemplo, que a benevolência das pessoas se daria em medida maior ou menor que a verificada anteriormente, esta transformação verdadeira implicaria uma mudança nas ditas circunstâncias. Afinal, “a conduta em conformidade a um sentido de justiça pode ser contagiosa: reforça as suposições que pressupõe e intensifica sua própria estabilidade, estimulando e reforçando motivações similares nos outros” (2000, p. 54). Na formulação de Rawls, é a separação do sistema de fins de cada indivíduo que é essencial: a sociedade consagra como fundamental a pluralidade e a possibilidade de cada indivíduo ter sua própria concepção de bem, sem necessidade de identidade de interesses entre diversos sujeitos. Essa pluralidade e separação/diferenciação é vista como um aspecto da natureza fundamental da subjetividade humana (tratando a separação dos outros como parte do que é ser uma pessoa). Mas Rawls veria qualquer coincidência entre esses fins escolhidos por indivíduos diferentes no máximo como uma feliz coincidência das circunstâncias. Em termos metafísicos, nós, primeiro, somos indivíduos distintos e, somente depois, formamos relações sociais com os outros e ingressamos em uma atividade cooperativa, de maneira que aquelas relações sociais não integram a nossa constituição como sujeitos. Ver a sociedade primeiramente como um sistema de cooperação implica ver seus membros como indivíduos já constituídos quando entram na sociedade para suas mútuas vantagens<sup>123</sup>. A pluralidade das pessoas é prioritária sobre a unidade de sua reunião.

---

<sup>122</sup> Cf. SANDEL, 2000, pp. 47-61; MULHALL & SWIFT, 1996, p. 48.

<sup>123</sup> Cf. SANDEL, 2000, pp. 73-76; MULHALL & SWIFT, 1996, pp. 48-49. “O fato de que somos pessoas diferentes, caracterizadas por sistemas de diferentes fins, constitui um pressuposto necessário de um ser capaz de justiça. Em que consistem especificamente nossos fins, e se eles conseguem coincidir (entre si) ou se sobrepõem uns com os fins dos outros, são questões empíricas que não podem ser conhecidas antecipadamente. É nesse sentido – mais epistemológico que psicológico – que a pluralidade de sujeitos resulta dada como prioritária em relação à sua unidade. Nós somos, em primeiro lugar, indivíduos diferentes, e então (se as circunstâncias assim o permitirem), constituímos relações e nos envolvemos em empreendimentos cooperativos com os outros” (2000, p. 76, tradução minha).

Sandel argumentou que pressupor o mútuo desinteresse tem fundamentos metafísicos similares aos expostos. Não se trataria de pressupor uma psicologia humana concreta centrada apenas no sujeito, mas de supor a maneira como se dão as relações entre um sujeito humano e suas motivações em geral (sejam elas egoístas ou altruístas). Visando trazer seu posicionamento a este ponto, a conclusão do liberalismo deontológico seria no sentido de que os interesses do sujeito são apenas possuídos pelo sujeito, pois nenhum de seus fins constitui a sua identidade: meus fins são meus, e nunca o próprio “eu”. Devido a tal posicionamento, Sandel afirmou que Rawls assumiu não só que todos os seres humanos são individuais, mas que eles são individuados – ou seja, suas identidades são fixadas – anteriormente aos fins, desejos ou interesses que possam ter.

Ao conceber o “eu” como sujeito da possessão, o sujeito se distancia dos fins sem estar completamente separado. Sandel indicou dois pontos fortes para esta perspectiva: I) há a fixação de identidade independentemente dos atributos e fins que se possui, o que preserva a dignidade e integridade do “eu”, ao impedir sua variação frente à contingência (uma mudança radical dos meus fins, por exemplo); II) ressalta-se o aspecto de que o sujeito é possuidor de uma vontade a respeito dos objetos que irá eleger conforme sua faculdade de agência humana (escolher os fins e propósitos específicos) <sup>124</sup>.

Nota-se, assim, que uma objeção comunitarista aponta que há uma antropologia filosófica subjacente a TJ, detectada por Sandel, após análise dos próprios contornos da teoria rawlsiana, em que se detectou qual a concepção de sujeito embutida no procedimentalismo da justiça como equidade. A partir da concepção subjacente de pessoa verificada em TJ, Sandel apontou, então, três falhas na concepção rawlsiana de pessoa.

Em primeiro lugar, a relação entre o sujeito e seus fins, objetivos e interesses seria tão-somente voluntarista: os fins são meras escolhas que o sujeito escolheria anexar para si, mediante um exercício de vontade. Tal postura exclui outras tradições filosóficas morais ou políticas que apontam uma relação distinta<sup>125</sup>, tal como a das doutrinas que sustentam que os sujeitos se ligam aos seus fins por um ato de reconhecimento, e não de mera escolha dentro de um possível catálogo disponível.

Em segundo lugar, a identidade do sujeito, sendo fixada antes da escolha dos fins, cria uma distância permanente entre o sujeito e os seus fins ou valores: não importa o quanto o sujeito se identifique com um dado fim, ele é independente e pode sempre apartar-se de qualquer valor, por mais que aquilo possa constituir o seu próprio plano (a causa primordial do engajamento) de vida. Os fins são nada mais que meros interesses de uma pessoa, ou algo a ser possuído, mas nunca integram sua identidade. Nega-se,

---

<sup>124</sup> Cf. SANDEL, 2000, pp. 76-83; MULHALL & SWIFT, 1996, pp. 49-50.

<sup>125</sup> Cf. SANDEL, 2000, pp. 85-86; MULHALL & SWIFT, 1996, p. 50.

também, a pluralidade de “eus” em um mesmo sujeito, típica de diversas tradições religiosas<sup>126</sup>, em que se separam, por exemplo, o eu inicialmente herege do eu posteriormente convertido.

Tal postura elimina experiências morais distintas que reconhecem alguns fins ou valores como constitutivos de nossa própria identidade. Exclui-se, além da introspecção intrassubjetiva supramencionada, a possibilidade de propósitos mantidos em comum com outros sujeitos que inspiram um autoentendimento intersubjetivo mais expansivo, em que o sujeito pode se identificar com a própria comunidade, vendo sua condição de membro de alguma família, classe, associação, como essencial à constituição de sua identidade. O próprio conflito de reflexão intrassubjetiva também fica eliminado. Sandel considera que há experiências na vida moral e política que só podem ser compreendidas sob essa perspectiva rejeitada na antropologia pressuposta por Rawls. Assim, os contornos da antropologia endossada por Rawls se revelariam incapazes de lidar<sup>127</sup> com um alcance completo das circunstâncias morais humanas e da própria autocompreensão.

Em terceiro lugar, o senso de comunidade é pobre, sendo descrito como um possível objetivo de sujeitos anteriormente individuados, mas não como um ingrediente de suas próprias identidades. Indivíduos afinados com objetivos comunitaristas na esfera política poderão perseguir seus fins peculiares, mas apenas dentro dos contornos de uma sociedade bem-ordenada (fortemente restringida quanto à possibilidade de maior participação comunitária): eles não poderão sequer questionar se a sociedade é ela mesma uma comunidade em sentido constitutivo, pois o bem da comunidade política rawlsiana é a mera participação para obtenção de benefícios mútuos<sup>128</sup>. Assim, a concepção pressuposta de sociedade que emana de uma teoria que sustenta uma absoluta prioridade para a justiça exclui a possibilidade de se sustentar a noção de sociedade como uma comunidade de laços constitutivos fortes o suficiente para ser apta a especificar de alguma maneira a identidade do sujeito.

Assim, para Sandel, as restrições impostas em TJ conduzem a uma concepção de sujeito radicalmente inadequada (por ser excessivamente limitada dentre tantas alternativas possíveis ou viáveis) para uma reflexão de circunstâncias morais humanas. Consequentemente, uma sociedade construída com princípios rawlsianos de justiça será muito menos neutra entre concepções concorrentes de bem do que poderia parecer. A primazia conferida pelo respeito liberal à autonomia individual, que fundamenta sua suposta pretensão de neutralidade, só pode ser justificada se pressuposto um compromisso para com uma certa concepção de pessoa. E essa pressuposição

---

<sup>126</sup> Cf. SANDEL, 2000, pp. 86-87.

<sup>127</sup> Cf. SANDEL, 2000, pp. 86-87; MULHALL & SWIFT, 1996, pp. 51-52.

<sup>128</sup> Cf. SANDEL, 2000, p. 88; MULHALL & SWIFT, 1996, p. 52.

– aí incluída a antropologia humana correlacionada – possui contornos tais que trazem consequências que alteram significativamente o tipo e o grau de neutralidade<sup>129</sup> que o liberalismo pretenda arrogar. O zelo pela autonomia deve assegurar que a liberdade de um cidadão não interfira no direito de todos os cidadãos de exercerem a mesma liberdade, de modo que a limitação da autonomia de um cidadão dado só pode ser limitada pela necessidade de proteger a autonomia de todos.

Sandel apontou duas consequências indesejáveis para o liberalismo rawlsiano<sup>130</sup>: I) a pretensão de neutralidade entre concepções concorrentes de bem no reino político é fundada numa base não-neutra (sobre a natureza da subjetividade humana e a correspondente antropologia) situada no reino da metafísica; II) essa metafísica não-neutra diminui o quadro de neutralidade disponível no reino da política e da moralidade, pois a natureza da concepção subjacente de pessoa garimpada em TJ impede o florescimento de um amplo espectro de concepções de bem (com concepções subjacentes distintas de pessoa) – que poderiam ser, de fato, razoavelmente consideradas na deliberação pelos princípios de justiça – face da opção já especificada e encampada. A concepção liberal do sujeito anteriormente individuado discrimina, de modo excludente, qualquer concepção de bem que pressuponha ligações pessoais constitutivas da identidade a valores, projetos e comunidades. Não há espaço para tais concepções de bem fundamentadas em uma concepção de sujeito substancialmente diferente da liberal.

Portanto, Sandel conclui que TJ não consegue abrigar sujeitos compromissados com concepções fortemente comunitaristas da política, pois a sociedade rawlsiana forçaria esses cidadãos a pensar neles mesmos como meros participantes de um esquema de cooperação mútua, buscando vantagens que não poderiam obter sozinhos, mas desamarrados de vínculos com seus cidadãos companheiros por ligações cuja separação ou alteração mudariam suas próprias identidades como pessoas. A concepção liberal de pessoa que fundamenta essa concepção política, já bastante limitada, também distorce a compreensão potencialmente constitutiva sobre as relações sociais não políticas: as relações em que os outros sujeitos relevantes veem-nos não como cidadãos, mas como companheiros de partido, de religião ou de parentesco. O sujeito anteriormente individuado é incapaz de desenvolver um senso constitutivo de identidade com sua própria família. Há o exemplo de uma mãe que tenha como maior objetivo da vida o bem de seu filho, mas para a concepção liberal subjacente, isso não seria integrado ao seu senso de identidade: no máximo, seria um fim que ela aparenta ter, mas não algo que a identifica. Seja a ligação de natureza política ou não política, TJ deixa pouco

---

<sup>129</sup> Cf. SANDEL, 2000, p. 89; MULHALL & SWIFT, 1996, pp. 53-54.

<sup>130</sup> Cf. SANDEL, 2000, p. 89; MULHALL & SWIFT, 1996, pp. 53-54.



espaço<sup>131</sup> para aqueles que entendam suas relações com os outros como constitutivas de sua própria identidade:

A concepção rawlsiana de pessoa não pode sustentar nem sua teoria da justiça nem uma justificação plausível de nossas capacidades de agência e de autorreflexão: a justiça não pode ser primária no sentido que a deontologia exige, uma vez que não podemos, de maneira coerente, nos considerarmos a nós mesmos como a classe de seres que a ética deontológica requer de nós (2000, p. 89, tradução minha<sup>132</sup>).

Assim, Sandel mostrou que os sacrifícios exigidos em nome da justiça podem ser bem mais significativos e extensos que os reconhecidos pelos próprios liberais: tais sacrifícios são feitos, em última instância, em nome de uma concepção de sujeito tão anteriormente individuada quanto antissocial e metafísica, acarretando incoerências que fulminam os atrativos<sup>133</sup> das teses liberais. TJ está sujeita a uma miopia metafísica: uma série de concepções de bem seriam incapazes de aflorar porque a fundamentação metafísica, antissocial e individualista dos princípios liberais de justiça são incapazes de reconhecer as variedades de experiências humanas morais ao redor das quais se cristalizam algumas concepções de bem. A pretensão de imparcialidade com autonomia é prejudicada pela pressuposição e conseqüente imposição, via fundamentos embutidos, de fortes e implausíveis restrições<sup>134</sup> sobre o espectro de valores, projetos e concepções de bem que a cada sujeito é permitido escolher.

Tais falhas de Rawls, decorrentes da concepção subjacente de pessoa, denunciam um individualismo antissocial (cegueira quanto à importância constitutiva das concepções de bem de cunho eminentemente social) e da falta de neutralidade entre concepções<sup>135</sup> de bem concorrentes. Como corolário da concepção rawlsiana de sujeito surge também o problema de uma razão prática empobrecida, referente ao modo predominantemente subjetivista como se efetua o julgamento moral. O exercício da liberdade

---

<sup>131</sup> Cf. SANDEL, 2000, pp. 83-89 e 169-171; MULHALL & SWIFT, 1996, pp. 54-55.

<sup>132</sup> Cf. original: “la concepción de la persona de Rawls no puede sustentar ni su teoría de la justicia ni una justificación plausible de nuestras capacidades de agencia y de autorreflexión: la justicia no puede ser primaria en el sentido que lo requiere la deontología, ya que no podemos considerarnos coherentemente a nosotros mismos como la clase de seres que la ética deontológica nos exige que seamos”.

<sup>133</sup> Cf. SANDEL, 2000, p. 89; MULHALL & SWIFT, 1996, p. 55

<sup>134</sup> Cf. SANDEL, 2000, pp. 186-189.

<sup>135</sup> Cf. MULHALL & SWIFT, 1996, pp. 55-56.

individual liberal, em especial no ato de escolha da concepção de bem, é exercício da racionalidade como mera escolha de um plano entre vários e a adoção do respectivo curso de ação<sup>136</sup> que melhor realize seus desejos fundamentais.

Para Sandel, essa ênfase final no desejo, traz duas consequências<sup>137</sup>: I) embora os desejos e objetivos do sujeito sejam objeto de deliberação racional, a própria pessoa enquanto sujeito daqueles interesses não é submetida a reflexão: podemos refletir sobre os desejos que temos, mas não sobre o tipo de sujeitos que nós somos; a autorreflexão permitida nesses moldes não deixa espaço para perguntarmos quem realmente somos, limitando-se a perguntar o que nós sentimos: se o sujeito é anteriormente individuado, então o tipo de seres que somos já é dado independentemente de qualquer reflexão; de fato, se todos os fins, desejos e crenças são, na melhor das hipóteses, atributos contingentes do sujeito (coisas que possuímos ou temos, ao invés de algo que integra nossa própria identidade), então não há nada no sujeito para ser pensado; II) a escolha racional, sendo uma matéria de sopesamento da intensidade relativa de desejos, sugere que o estágio final de tal deliberação, nos moldes rawlsianos, é uma mera expressão<sup>138</sup> revelada de preferências pessoais; o agente pondera desejos e vontades existentes de uma maneira tal que a escolha de um plano de vida não é, no fim das contas, uma escolha: o agente meramente faz uma introspecção, estabelece a presença de um desejo dado e então age em direção a ele; é como meramente acessar um inventário psíquico de desejos e vontades presentes, em vez de escolher valores ou objetivos substanciais a perseguir. Isso decorre de o sujeito já ser anteriormente individuado, o que faz relegar os desejos e vontades para o status de atributos contingentes finais do sujeito. Se minha concepção de bem é baseada em fatos tão contingentes sobre mim, então o meu compromisso com ela não possui mérito ou valor robustos: como mero produto de meus desejos, esse compromisso é também governado pelas contingências, faltando uma base mais profunda que o simples fato de que me contento em mantê-los com um certo grau de intensidade:

Chegar a um plano de vida ou a uma concepção do bem simplesmente obedecendo aos meus desejos e aspirações existentes equivale a não escolher nem o plano nem os desejos; simplesmente significa coordenar os objetivos que eu já tenho com os melhores meios disponíveis para satisfazê-los. De acordo com esta descrição, meus objetivos, valores e concepções do bem não são o produto da escolha, mas

---

<sup>136</sup> Cf. SANDEL, 2000, pp. 191-198; MULHALL & SWIFT, 1996, pp. 56-57.

<sup>137</sup> Cf. SANDEL, 2000, pp. 198-202; MULHALL & SWIFT, 1996, pp. 57-58.

<sup>138</sup> Cf. SANDEL, 2000, pp. 202-203.

os objetos de uma determinada introspecção superficial, suficientemente “interna” como se para estudar de maneira não crítica os motivos e desejos que os acidentes de minhas contingências têm deixado em mim; eu simplesmente os conheço da mesma maneira que os sinto e procuro o meu caminho como melhor possível para a sua consumação (SANDEL, 2000, p. 203, tradução minha<sup>139</sup>).

Assim, as escolhas de fins e de concepções, para um sujeito nos moldes rawlsianos, são arbitrárias, pois se limitam a dar expressão às preferências daquele sujeito<sup>140</sup>. E isso se dá em uma base não menos subjetiva nem mais racional que essa mera expressão das preferências pessoais. Como, da perspectiva de um liberal não se pode dar preferência a uma dada concepção de bem em detrimento de outras, seria inútil tentar construir uma sociedade baseada em alguma concepção específica de bem. Para Sandel, a pretensão de Rawls respeitar as concepções de qualquer sujeito não decorre da defesa da vedação da violação estatal de neutralidade, mas, de fato, pauta-se na crença de que essas escolhas pessoais não passam de uma escolha moral irrelevante de um ponto de vista moral. Isso conduz o projeto de Rawls a um ceticismo moral geral. Tanto é assim, que Sandel, ao se referir à escolha de desejos, afirmou que os contornos rawlsianos eliminam a possibilidade de uma valoração intrínseca dos desejos, bem como uma avaliação da relevância de sua conexão com a constituição da identidade dos sujeitos:

Porém, mesmo que um agente no sentido rawlsiano fosse capaz de formar desejos em relação a certos desejos distintos, sua agência não seria restaurada em nenhum sentido significativo, já que ele não teria fundamentos com os quais justificar ou defender que um tipo de desejo seja mais conveniente ou desejável do que outro, além do mero fato de seu desejo de segunda ordem. Todavia, ele ainda poderia apelar

---

<sup>139</sup> Cf. original: “Llegar a un plan de vida o una concepción del bien simplemente obedeciendo a mis deseos y aspiraciones existentes equivale a no elegir ni el plan ni los deseos; simplemente equivale a coordinar los objetivos que ya tengo con los mejores medios disponibles para satisfacerlos. De acuerdo con esta descripción, mis objetivos, valores y concepciones del bien no son producto de la elección sino los objetos de una determinada introspección superficial, lo suficientemente “interior” como para estudiar de manera no crítica los motivos y deseos que los accidentes de mis circunstancias me han dejado; yo simplemente los conozco de la misma manera que los siento y busco mi camino lo mejor posible hacia su consumación”.

<sup>140</sup> Cf. SANDEL, 2000, pp. 203-205 e 208-214; MULHALL & SWIFT, 1996, pp. 58-59.

apenas ao fato psicológico de sua preferência (agora de segunda ordem), e assim só teria sua intensidade relativa para avaliar. Nem o valor intrínseco de um desejo nem sua conexão essencial com a identidade do agente podem fornecer uma base para sustentá-lo, uma vez que, na concepção de Rawls, o valor de um desejo aparece apenas à luz do bem de uma pessoa; e a identidade do agente está despojada de características constitutivas de uma tal maneira que nenhum objetivo ou desejo pode resultar como essencial para ele. (2000, p. 204, tradução minha<sup>141</sup>).

Por isso Sandel concluiu que é bastante limitado o alcance da reflexão moral dentro da concepção de pessoa subjacente no projeto de Rawls. A razão prática, na busca dos meios e fins, limita-se a uma mera atividade de expressão de interesses e desejos pessoais e contingentes. Além disso, ele afirmou que se apresenta como de pouca plausibilidade a explicação da agência humana dela derivada<sup>142</sup>. Além dessas críticas, com repercussão significativa sobre a imparcialidade do projeto rawlsiano, Sandel ainda pretendeu demonstrar que a posição original é moldada de tal maneira que efetua uma predeterminação do resultado e a ele conduz, como se os princípios de justiça fossem derivados de uma dedução. Esse é o objeto do próximo tópico.

### 2.3 O acordo na posição original e os limites do liberalismo

Para Sandel, “o propósito de Rawls não alcança o êxito pretendido” (SANDEL, 2000, p. 29). Dentro de sua releitura de TJ, ele sustentou que os princípios escolhidos na posição original são considerados justos, simplesmente, porque as partes escolheram os princípios corretos, dada a sua situação peculiar: a posição original estaria configurada de uma tal maneira que se garantiria que as partes só poderiam querer escolher certos princípios

---

<sup>141</sup> Cf. original: “Pero incluso si un agente en el sentido de Rawls fuera capaz de formar deseos con respecto a ciertos deseos distintos, su agencia no sería restaurada en ningún sentido significativo, ya que no tendría fundamentos con los cuales justificar o defender que un tipo de deseo sea más conveniente o deseable que otro, más allá del mero hecho de su deseo de segundo orden. Todavía podría apelar solamente al hecho psicológico de su preferencia (ahora de segundo orden), y sólo tendría su intensidad relativa para evaluar. Ni el valor intrínseco de un deseo ni su conexión esencial con la identidad del agente pueden aportar una base para afirmarlo, ya que en la concepción de Rawls, el valor de un deseo aparece sólo a la luz del bien de una persona, y la identidad del agente está despojada de rasgos constitutivos de manera tal que ningún objetivo ni deseo puede resultar esencial para ella”.

<sup>142</sup> Cf. SANDEL, 2000, p. 205.

determinados. Assim, “qualquer acordo que se obtenha na posição original é justo não porque o procedimento consagre qualquer resultado como justo, mas porque a situação assegura um resultado determinado” (SANDEL, 2000, p. 162, tradução minha).

Ora, se os princípios resultantes da deliberação são aceitáveis porque somente eles podem ser escolhidos, o aspecto voluntarista – assim compreendido o foco na primazia da vontade dos sujeitos pactuantes, em respeito à autonomia dos envolvidos – já não é tão amplo como prometido. Rawls permitiria, segundo Sandel, confirmar essa leitura distinta ao defender que os princípios de justiça que ele aponta em sua teoria constituem a única eleição coerente com a descrição completa da posição original, culminando num raciocínio<sup>143</sup> que é *estritamente dedutivo*. A adoção de uma postura na qual uma descrição completa da posição original determina uma única eleição possível (de princípios de justiça), em que a as partes envolvidas não podem sugerir outras propostas concorrentes (e talvez até excludentes dos princípios rawlsianos), limitando-se a tão-somente reconhecer os princípios “impostos”, implicaria dois problemas: I) a introdução de um elemento meramente cognitivo à justificação dos princípios, ao invés da proposta de uma construção autônoma em que as partes envolvidas conduzem o debate; II) o surgimento de um questionamento quanto à pretensa prioridade do procedimento sobre os princípios (traço típico do projeto deontológico), pois o resultado do procedimento já estaria predeterminado antes do próprio procedimento.

Para confirmar essa conclusão, Sandel elencou três argumentos<sup>144</sup>.

Primeiramente, as partes da posição original não negociam no sentido usual, porque, uma vez que estão equitativamente situadas, raciocinam de maneira similar, não havendo espaço para uma negociação no sentido usual do termo. A noção de negociação depende, ao menos, de alguma diferença entre os interesses e preferências dos envolvidos. E, contudo, esse conhecimento da possível diversidade de interesses está completamente eliminado, uma vez que o véu da ignorância está sendo aplicado.

Em segundo lugar, se as partes envolvidas são conduzidas, em sua deliberação, pelos mesmos argumentos, por agirem de uma mesma maneira, torna-se improvável que alguma ideia específica ocorra a um dos sujeitos e não ocorra aos demais. Ora, a deliberação para eleger os princípios, bem como a negociação correlata, supõe a existência de pelo menos alguma diferenciação entre as percepções e concepções dos sujeitos envolvidos. Todavia, toda esta diferenciação imprescindível ao empreendimento teórico é completamente eliminada na posição original. Assim, a conclusão é que não

---

<sup>143</sup> Cf. SANDEL, 2000, pp. 162-163.

<sup>144</sup> Cf. SANDEL, 2000, pp. 164-165; MULLHALL & SWIFT, 1996, pp. 64-65 .

há diferenciação suficiente para o surgimento de um efetivo debate de escolha de princípios de justiça.

Em terceiro lugar, com tal falta de diferenciação entre os sujeitos, não há um acordo propriamente dito entre as partes: o que ocorre ali é a elaboração de uma única concepção meramente tomada de forma unânime. Ou, caso se insista em haver um acordo, a espécie de acordo que surge na posição original não seria o de tipo constitutivo ou criador, assim entendido aquele em que uma pluralidade de pessoas firma, conjuntamente, suas intenções, com base na sua vontade autônoma. O acordo resultante seria, de fato, meramente cognitivo, assim compreendido aquele em que poderia haver um só sujeito, que sequer exerce a sua faculdade de vontade autônoma, mas se conforma em apenas reconhecer a validade de um princípio anteriormente dado, ou em reconhecer a veracidade de uma dada proposição. O acordo entre diversos sujeitos, neste sentido, significa nada mais que várias pessoas iguais compreendendo igualmente algo que já é previamente existente. Não se trata mais de decidir efetivamente qual o melhor resultado, mas de se limitar a reconhecer a correção de um postulado.

Avaliando<sup>145</sup> a justificação de TJ, a interpretação voluntarista do acordo na posição original vai abrindo espaço até ser substituída pela perspectiva predominantemente cognitivista: os trechos que antes pareciam descrever um acordo ou eleição no sentido voluntarista podem também sofrer uma releitura<sup>146</sup> sob uma perspectiva meramente cognitivista ou de reconhecimento de princípios previamente existentes. Deste modo, o que começou com uma pretensa ética construtiva de eleição, baseada no consentimento de vontades autônomas, culminou, contrariamente à pretensão de Rawls, em uma ética de (re)conhecimento<sup>147</sup> e de autocompreensão. A linguagem final presente em TJ, referente à eleição construtiva baseada na vontade autônoma, é substituída pela linguagem da mera percepção e do mero conhecimento, à medida que a imagem voluntarista cede espaço ante a imagem meramente cognitiva.

Sandel concluiu que o segredo da posição original, e a chave de sua força<sup>148</sup> como justificação, não está no que se faz, cria, ou elege, mas no que se apreende, se descobre ou se apercebe: o que ocorre na posição original não é, ao final de tudo, um contrato, mas a conquista da autoconsciência de um ser intersubjetivo. TJ equivaleria a uma tentativa de descrição da autocompreensão do núcleo normativo referente à justiça de uma sociedade

---

<sup>145</sup> Para esse fim, Sandel destacou pelo menos seis excertos de TJ como aptos a sufragar a conclusão de que as partes na posição original simplesmente reconhecem princípios que já existem.

<sup>146</sup> Cf. SANDEL, 2000, pp. 166-167.

<sup>147</sup> Cf. SANDEL, 2000, p. 168.

<sup>148</sup> Cf. SANDEL, 2000, p. 168; MULLHALL & SWIFT, 1996, pp. 65-66.

bem-ordenada: embora se prometa um contrato hipotético (como um recurso heurístico) de criação dos princípios de justiça, cujo resultado é satisfatório porque o procedimento foi justo, os pressupostos e consequências advindos dos contornos da posição original contradizem as pretensões de Rawls, resultando numa incoerência interna. Tal se dá porque a justiça como equidade acaba por desnaturar a si mesma, afastando, em última instância, a própria premissa de os princípios de justiça serem legitimamente decorrentes de um contrato, de um instrumento que, embora hipotético, preza pela autonomia das partes, viabilizando o acordo e a coexistência de diversas crenças particulares essenciais (por ele denominadas doutrinas abrangentes, que são as noções de vida que cada pessoa carrega consigo mesma e trata de suas maiores convicções pessoais).

Assim, a constatação de Sandel é no sentido de que a teoria rawlsiana, levada às suas últimas consequências, não é tão imparcial nem tão amparada na autonomia como pretende ser desde o início. Há, em verdade, algo anterior e já determinado (uma série de intuições éticas normativas que, tomadas em conjunto, esboçariam os principais contornos de uma concepção de justiça subjacente) que desnaturaria a própria ideia de um contrato eletivo de criação de princípios de justiça. Isso é uma descaracterização do procedimentalismo puro pretendido por Rawls, que incorreu, em última instância, na aproximação a um rejeitado procedimentalismo perfeito, uma vez que haveria um único resultado possível, referente à escolha dos princípios de justiça, que já estaria significativamente, senão totalmente, predeterminado antes do procedimento e nele embutido mediante diversas restrições fortes. A posição original, pela crítica de Sandel, não escolhe um resultado possível dentre outros: trata-se de um processo que apenas se limita a revelá-lo. Aqui, uso uma metáfora: é como se a construção dos princípios de justiça fosse equivalente a erguer um muro, porém, os tijolos, a areia e o cimento que se disponibilizam para tal construção já estão padronizados e formatados em toda a antropologia subjacente à posição original, que incorpora várias intuições éticas de princípios substantivos bastante específicos que já fornecem os principais vetores diretores da concepção resultante. Ou seja, há uma pré-formatação ou um pré-condicionamento da inquirição, que conduz rigidamente o procedimento e restringe significativamente a amplitude de variação de seus resultados possíveis, eliminando a possibilidade de se levantar outras concepções que rivalizem com as concepções subjacentes pressupostas.

As críticas levantadas por Sandel apontam que a delimitação dos contornos de TJ pressupõe uma concepção de sujeito anteriormente individuado à escolha de seus fins e incapaz de ligações comunitárias/sociais constitutivas em grau significativo. Essa concepção de pessoa, a seu turno,

conduz às seguintes <sup>149</sup> consequências, que também surgem como pressuposições inerentes à teoria rawlsiana: a) uma noção de comunidade política encarada como um mera sistema de cooperação entre pessoas mutuamente desinteressadas; b) uma concepção pobre de razão prática, em que julgamentos morais constituem meras expressões arbitrárias de preferências individuais; c) um grau de neutralidade entre diversas concepções concorrentes de bem em patamar bem inferior ao almejado ou prometido.

Sandel foi tão convicto de que nosso sentido de identidade como sujeito é inseparável de uma consciência de nós mesmos como membros de uma família, classe ou comunidade particular, inseridas numa história específica, que, do ponto de vista dele, a participação não só no domínio político, como também em outras comunidades de outros tipos dentro da sociedade, refina e desenvolve a nossa própria identificação. Desse modo, a partir desta perspectiva, TJ falha em rejeitar, mediante seus pressupostos, esse senso constitutivo de comunidade, o que mina o êxito e a neutralidade do projeto rawlsiano<sup>150</sup>. A crítica de Sandel, portanto, agrega argumentos para uma leitura mais limitada quanto à neutralidade do projeto rawlsiano.

Prosseguindo no exame interno do procedimentalismo, avanço para outras considerações que complementam a leitura crítica a partir da análise sobre outros elementos ou aspectos de TJ. No próximo tópico examino a posição original a partir da crítica de Thomas Nagel.

## 2.4 Concepções excludentes impostas pela posição original

Thomas Nagel, em seu escrito *Rawls on Justice* (1973), examinou<sup>151</sup> TJ, no âmbito que considero uma crítica interna. Nagel iniciou afirmando que TJ pode ser vislumbrada em duas partes distintas: I) uma interpretação da situação inicial e do problema da escolha lá desenvolvido (o método ou procedimento); II) um grupo de princípios resultantes (os dois princípios de justiça) que se argumenta sejam naturalmente gerados em concordância com a as delimitações da posição original. Rawls acreditou que a primeira parte, a apresentação do procedimento em si, que espelha a base contratual de sua

---

<sup>149</sup> Cf. MULLHALL & SWIFT, 1996, pp. 66-67. Essas conclusões ora sucintamente apontadas, para o presente propósito, estão mais didaticamente explicadas na obra de Mullhall e Swift, ora referenciada.

<sup>150</sup> Cf. MULLHALL & SWIFT, 1996, pp. 66-67.

<sup>151</sup> O artigo mencionado foi originariamente publicado em abril de 1973, portanto, dois anos após o primeiro trabalho significativo de Rawls. Por este motivo, ele também está direcionado a essa obra, sem incluir as modificações posteriores. A versão do artigo a que tivemos acesso (e que, portanto, foi utilizada como base para este texto) está disponível na obra *Reading Rawls*, de Norman Daniels (referência ao final). Lá ela aparece como o capítulo primeiro da primeira parte do livro (pp. 1-16).



abordagem, é de mais fácil aceitação do que a segunda parte, que traz os princípios que resultam da aplicação daquele procedimento. Contudo, Nagel sustentou exatamente o contrário: para ele, parece ser mais satisfatória, e, portanto, menos controversa, a doutrina moral substantiva resultante do projeto rawlsiano, que é veiculada nitidamente nos dois princípios de justiça, ao passo que o método procedimental em si, tal como delimitado na posição original, parece ser bem mais polêmico e problemático.

A doutrina moral substantiva de TJ é, para Nagel, uma forma de liberalismo igualitário, com os seguintes pontos de controvérsia: o igualitarismo, o anti-perfeccionismo, a anti-meritocracia, a primazia dada à liberdade, bem como o fato de ela ser mais igualitária sobre a liberdade do que sobre quaisquer outros bens, a noção de que a justiça deve servir para corrigir as contingências naturais que geram desigualdades, em busca do bem comum. O bem comum, por sua vez, é compreendido dentro de um espectro bastante restrito aos benefícios proporcionados aos indivíduos: liberdade pessoal e política, vantagens e ganhos sociais e econômicos, bem como o autorrespeito. Ainda que se repete como satisfatória tal doutrina moral substantiva encampada pelos princípios da justiça, é necessário examinar se esse resultado é naturalmente obtido a partir do procedimento proposto. Para além da valoração do resultado final obtido na teoria, deve-se examinar se o procedimento conduz satisfatoriamente àquele resultado. Alguém pode questionar se a base teórica da abordagem embutida na posição original é dependente de pressuposições menos controversas que as conclusões substantivas que elas devem fundamentar. Assim, pode-se questionar se o respeito pela liberdade dos outros e o desejo de se conformar a sociedade a um modelo o mais voluntarístico possível (esquema em que pessoas livres e iguais consentem no seu regramento), pode ser tomado com um papel central da justiça. “Isso dá à liberdade uma posição de grande importância desde o começo, uma importância que está retida na teoria substantiva resultante” (NAGEL, p. 5, tradução minha<sup>152</sup>).

Nesse procedimento, a posição original ocupa um papel central, pois a concordância com a escolha hipotética dos princípios requer que a base sobre a qual se tomam as decisões sejam tomadas como razões comuns a todos, afastando-se as motivações que poderiam conduzir a outros princípios diferentes. Deve-se avaliar, então, as restrições impostas nessa base comum, em que as partes envolvidas vão raciocinar sob uma suposta mesma ponderação. Então, a pergunta mais direta é sobre a aceitação dos contornos e pressupostos controversos trazidos à posição original:

---

<sup>152</sup> Cf. original: “That gives liberty a position of great importance from the very beginning, an importance that it retains in the resulting substantive theory”.

Não acredito que as suposições da posição original sejam fracas ou inócuas ou incontroversas. De fato, a situação assim construída pode não ser equitativa. [...] Admitamos que as partes sejam iguais e não possuam informações que as levem a buscar vantagens em razões moralmente irrelevantes como raça, sexo, parentesco ou dotes naturais. Mas elas também estão privadas do conhecimento de suas concepções particulares do bem. Parece problemático considerar isso moralmente irrelevante do ponto de vista da justiça. Se alguém favorece certos princípios por causa de suas concepções do bem, ele não buscará vantagens especiais para si mesmo, desde que não saiba quem na sociedade ele é. Em vez disso, ele optará pelos princípios que promovem o bem para todos, conforme definido de antemão por esta concepção. [...] Embora Rawls pareça acreditar que seria injusto permitir tanto que as pessoas pressionem para a realização de sua concepção do bem quanto permitir-lhes pressionar para a vantagem de sua classe social (NAGEL, pp. 7-8, tradução minha<sup>153</sup>).

O modelo da posição original, tal como pré-moldado, com a eliminação do conhecimento das concepções de bem, seguida de uma indicação de bens primários que supostamente toda pessoa racional buscaria, não funcionará satisfatoriamente, porque há a supressão de informações que são moralmente relevantes. E a supressão ocorre de uma tal maneira que as partes não são igualmente tratadas. Isso já traz uma carga considerável de problemas quanto a imparcialidade do procedimento. Além disso, a posição original não pode, de acordo com a pretensão rawlsiana, permitir que a escolha de princípios seja dependente de uma concepção particular de bem

---

<sup>153</sup> Cf. original: “I do not believe that the assumptions of the original position are either weak or innocuous or uncontroversial. In fact, the situation thus constructed may not be fair. [...] Let us grant that the parties should be equal and should not be on possession of information which would lead them to seek advantages on morally irrelevant grounds like race, sex, parentage, or natural endowments. But they are deprived also of knowledge of their particular conception of the good. It seems odd to regard that as morally irrelevant from the standpoint of justice. If someone favors certain principles because of his conceptions of the good, he will not be seeking special advantages for himself so long as he does not know who in the society he is. Rather he will be opting for principles that advance the good for everyone, as defined by that conception.[...] Yet Rawls appears to believe that it would be as unfair to permit people to press for the realization of their conception of the good as to permit them to press for the advantage of their social class”.

sobre a qual as partes podem discordar<sup>154</sup>. Para Nagel, qualquer situação de escolha hipotética que requeira concordância entre as partes, deverá impor fortes restrições nos fundamentos da escolha, e essas restrições só podem ser justificadas em termos da adoção oficial (implícita) de alguma concepção de bem. Então, a proposta de neutralidade fracassa aqui, dada a inaptidão da posição original para tanto:

A concepção rawlsiana mínima do bem não equivale a uma suposição fraca: depende de uma suposição forte da suficiência daquela concepção reduzida para os propósitos da justiça. A recusa a classificar concepções particulares do bem implica uma tolerância muito marcada pelas inclinações individuais. Rawls se opõe não apenas às concepções teleológicas de acordo com as quais a justiça requer a adesão aos princípios que maximizam o bem. Ele também se opõe à postura natural de que mesmo em uma teoria não-teleológica o que é justo deve depender do que é bom, pelo menos na medida em que uma concepção correta do bem deve ser usada para determinar o que conta como uma vantagem e o que conta como uma desvantagem, e com que intensidade ou relevância, para os propósitos de distribuição e compensação. Interpreto-o dizendo que os princípios da justiça são objetivos e intersubjetivamente reconhecíveis de uma maneira que as concepções do bem não são. A recusa de classificar as concepções individuais e a dependência de bens primários têm como objetivo assegurar essa objetividade (NAGEL, p. 9, tradução minha<sup>155</sup>).

---

<sup>154</sup> Cf. NAGEL, pp. 8-9.

<sup>155</sup> Cf. original: "Rawls' minimal conception of the good does not amount to a weak assumption: it depends on a strong assumption of the sufficiency of that reduced conception for the purposes of justice. The refusal to rank particular conceptions of the good implies a very marked tolerance for individual inclinations. Rawls is opposed not only to teleological conceptions according to which justice requires adherence to the principles that will maximize the good. He is also opposed to the natural position that even in a non-teleological theory what is just must depend on what is good, at least to the extent that a correct conception of the good must be used in determining what counts as an advantage and what as a disadvantage, and how much, for purposes of distribution and compensation. I interpret him as saying that the principles of justice are objective and inter-personally recognizable in a way that conceptions of the good are not. The refusal to rank individual conceptions and the reliance on primary goods are intended to insure this objectivity."

Aqui ainda não se efetua uma valoração intrínseca da eventual concepção de bem efetivamente endossada na doutrina moral substantiva de TJ, que acaba transparecendo nas pressuposições e concepções subjacentes na posição original. O que se está fazendo, agora, é tomando uma das promessas do próprio liberalismo rawlsiano, que é a de não fundar sua teoria de justiça em nenhuma concepção de bem específica, e verificando se ele está ou não desrespeitando essa condição que ele mesmo se impôs em seu projeto. Nagel concluiu que Rawls incorreu nessa incoerência interna:

A objetividade pode não ser tão facilmente alcançada. A supressão do conhecimento necessário para alcançar a unanimidade não é igualmente equitativa/justa para/sobre todas as partes, porque os bens primários não são igualmente valiosos na busca de todas as concepções do bem. Eles servirão para promover muitos planos de vida individuais diferentes (alguns com mais eficiência do que outros), mas são menos úteis na implementação de visões que sustentam que uma vida boa, para ser prontamente alcançável, só podem ser atingidas apenas em certos tipos bem definidos de estrutura social, ou apenas em uma sociedade que trabalha de forma concertada para a realização de certas capacidades humanas mais elevadas e a supressão das mais básicas, ou apenas em determinados tipos de relações econômicas entre os homens. O modelo contém um forte viés individualista, que é ainda reforçado pelos pressupostos motivacionais de desinteresse mútuo e ausência de inveja. [...] A posição original não parece pressupor apenas uma teoria neutra do bem, mas uma concepção individualista liberal de acordo com a qual o melhor que se pode desejar a alguém é a busca desimpedida de seu próprio caminho, desde que isso não interfira nos direitos dos outros. A visão é persuasivamente desenvolvida nas últimas partes do livro, mas sem um senso de seu caráter controverso (NAGEL, pp. 9-10, tradução minha<sup>156</sup>).

---

<sup>156</sup> Cf. original: “Objectivity may not be so easily achieved. The suppression of knowledge required to achieve unanimity is not equally fair to all the parties, because the primary goods are not equally valuable in pursuit of all conceptions of the good. They will serve to advance many different individual life plans (some more efficiently than others), but they are less useful in implementing views that hold a good life to be readily achievable only in certain well-defined types of social structure, or only in a society that works concertedly for the realization of certain higher human capacities and the suppression of baser ones, or only given certain types of economic relations

Os contornos da posição original claramente desencorajam outras concepções de bem que não sejam tão liberais e individualistas como as pressupostas em TJ: de um lado, ela elimina várias concepções de bem do próprio debate sobre a justiça, e, de outro, ela mesma carrega consigo as restrições que vão necessariamente conduzir (ou determinar) a um resultado afinado (ou predeterminado) com uma concepção de bem específica e nitidamente liberal. Isso cria o problema de arbitrariamente desprezar as outras concepções de bem que não sejam afinadas com a concepção de bem oficial subjacente na posição original. Veja-se como Nagel enfatizou esse ponto:

Entre os diferentes planos de vida deste tipo geral, a construção é neutra. Mas, dado que muitas concepções do bem não se ajustam ao padrão individualista, como isso pode ser descrito como uma situação equitativa de escolha para os princípios da justiça? Por que as partes na posição original devem estar preparadas para se comprometer com princípios que possam frustrar ou violar suas mais profundas convicções, apenas porque são privadas do conhecimento dessas convicções? Parece não haver nenhuma maneira de redesenhar a posição original para acabar com uma suposição restritiva desse tipo. [...] A redução para um fundamento comum de escolha é, portanto, essencial para que o modelo funcione, e a opção por esse fundamento inevitavelmente representa uma suposição forte (NAGEL, p. 10, tradução minha<sup>157</sup>).

---

among men. The model contains a strong individualistic bias, which is further strengthened by the motivational assumptions of mutual disinterest and absence of envy. [...] The original position seems to presuppose not just a neutral theory of the good, but a liberal, individualistic conception according to which the best that can be wished for someone is the unimpeded pursuit of his own path, provided it does not interfere with the rights of the others. The view is persuasively developed in the later portions of the book, but without a sense of its controversial character.”

<sup>157</sup> Cf. original: “Among different life plans of this general type the construction is neutral. But given that many conceptions of the good do not fit into the individualistic pattern, how can this be described as a fair choice situation for principles of justice? Why should parties in the original position be prepared to commit themselves to principles that may frustrate or contravene their deepest convictions, just because they are deprived of the knowledge of those convictions? There does not seem to be any way of redesigning the original position to do away with a restrictive assumption of this kind. [...] The reduction to a common ground of choice is therefore essential for

Nagel estendeu a análise para outros pontos, a exemplo da ponderação efetuada pelas partes da posição original, quanto à estratégia *maximin*<sup>158</sup>, que carrega consigo um apelo a uma teoria que pressupõe uma estabilidade psicológica específica. Ora, esta maneira psicológica específica de ponderar as decisões repercute também em maneiras de se efetuar julgamentos morais, em especial quando se decide, por exemplo, que sacrifícios são aceitáveis e quais são considerados inaceitáveis. Portanto, essa postura psicológica subjacente, em conjunto com a maneira de efetuar os julgamentos morais, delimita, na posição original, uma visão moral que pertence à teoria moral substantiva rawlsiana. Essas considerações não conseguem ser independentes de uma teoria ética bem específica: se uma escolha na posição original é baseada em um julgamento considerado moralmente aceitável, o procedimento também incorpora uma nítida postura moral sobre diversas questões do próprio mundo real.

Outro elemento substantivo é a prioridade da igual liberdade sobre quaisquer outros bens ou valores, tal como está delimitado no conteúdo do primeiro princípio de justiça (que tem valor prioritário sobre o segundo princípio). O argumento da igual liberdade como uma meta naturalmente acima de todas as outras, portanto, acaba sendo uma pressuposição forte<sup>159</sup>. A escolha de tal princípio na posição original decorre de uma consideração – ou julgamento embutido no procedimento – no sentido de que o interesse fundamental em alguém determinar o seu próprio plano de vida assume uma prioridade inclusive sobre várias outras necessidades humanas mais básicas que se possa cogitar. E, quanto aos demais candidatos a bens ou valores de segunda ordem de importância, a escolha de um como mais importante dependerá de sua aptidão em viabilizar a otimização daquela necessidade de primeira ordem. Com isso, a igual liberdade é um interesse supremamente regulador dos demais interesses. E, ainda como desdobramento dessa prioridade da igual liberdade, as partes acabam considerando que esse princípio garante a elas uma autoestima básica que, de alguma forma, tornará

---

the model to operate at all, and the selection of that ground inevitably represents a strong assumption”.

<sup>158</sup> Cf. NAGEL, pp. 10-13.

<sup>159</sup> Essa consideração refere-se ainda à abordagem rawlsiana tal como efetuada em TJ. Posteriormente, em PL, Rawls modificou esse entendimento, passando a reconhecer que a desigualdade econômica é uma ameaça séria ao valor da igual liberdade, defendendo, inclusive, a partir disso, a ideia do financiamento eleitoral de modo a resguardar a possibilidade de partidos menores e detentores de menos recursos financeiros poderem competir com partidos maiores e detentores de recursos financeiros mais expressivos. Agradeço à professora Júlia Moura por essa observação. Para mim, a reformulação posterior de Rawls serve para mostrar como a crítica efetuada contra a versão anterior (TJ) tem sua dose de relevância.

algumas diferenciações de posições sociais e de riquezas aceitáveis de um modo também específico, desde que garantido aquele primeiro princípio. Portanto, em tudo isso, uma concepção explicitamente<sup>160</sup> liberal de bem individual é usada para justificar algumas escolhas efetuadas na posição original.

Além do mapeamento de elementos da concepção de bem especificamente liberal presente em vários contornos do procedimento da posição original, Nagel concluiu que a posição original, em vez de justificar os princípios de justiça por meio de um método que, uma vez seguido, conduza àqueles resultados, não passa de um modelo que já impõe previamente todas as suas pressuposições específicas:

Eu tentei argumentar que os pressupostos do método via contrato que Rawls emprega são bastante fortes, e que a posição original, portanto, oferece menos sustentação independente às suas conclusões do que aparenta à primeira vista. O liberalismo igualitário que ele desenvolve e a concepção do bem de que ele depende são extremamente persuasivos, mas a posição original serve para moldá-los e não para justificá-los. A abordagem contratual aliada a uma concepção não liberal do bem produziria resultados diferentes, e algumas concepções do bem são incompatíveis com uma abordagem contratualista da justiça. Acredito que as conclusões de Rawls podem ser mais persuasivamente defendidas por argumentos morais diretos em prol da liberdade e da igualdade; alguns desses argumentos diretos ele fornece, e alguns deles são indiretamente representados em seu posicionamento vigente (NAGEL, p. 15, tradução minha<sup>161</sup>).

---

<sup>160</sup> Cf. NAGEL, pp. 14-15.

<sup>161</sup> Cf. original: "I have attempted to argue that the presumptions of the contract method Rawls employs are rather strong, and that the original position therefore offers less independent support to his conclusions than at first appears. The egalitarian liberalism which he develops and the conception of the good on which it depends are extremely persuasive, but the original position serves to model rather than to justify them. The contract approach allied with a non-liberal conception of the good would yield different results, and some conceptions of the good are incompatible with a contract approach to justice altogether. I believe that Rawls' conclusions can be more persuasively defended by direct moral arguments for liberty and equality, some of which he provides, and some of which are indirectly represented in his present position".

Assim, a crítica de Nagel agrega argumentos à hipótese de que justificação efetuada por Rawls em TJ é menos neutra e menos coerentista do que pretendida, incorrendo em elementos de uma justificação fundacionalista, com impacto diferenciado sobre outras concepções de bem (e respectivos indivíduos aderentes) que eventualmente possam questionar algumas das premissas que fundam o sistema. Para ele, Rawls já tem uma teoria moral substantiva com uma série de pressuposições de vários tipos, que está amplamente embutida em diversos pontos da argumentação da posição original. Já há uma concepção prévia de justiça como uma teoria substantiva, espelhada nos princípios de justiça, que está pressuposta e embutida em diversos contornos da posição original, de maneira que o procedimento proposto (significativamente pré-moldado) serve para trazê-lo à tona (distanciando da noção de criação pelo próprio procedimento). E Nagel ainda diz mais: há uma concepção especificamente liberal de bem envolvida em toda a argumentação, de modo que também se possa dizer que além de uma concepção prévia de justiça, há uma concepção de bem já previamente eleita. E ambas não atravessam uma justificação suficiente e adequada, conflitando com inúmeras outras concepções de bem que ficam previamente eliminadas (ou reduzidas na possibilidade de interferência) do debate, confinadas a uma participação menor ou amputada no procedimento que deveria ser equitativo. Isso implica uma espécie de restrição ou confinamento, de antemão, de outras eventuais concepções de justiça que optem por fundamentos ou pressupostos distintos dos especificamente escolhidos por Rawls. O impacto desigual sobre concepções de bem, favorecendo as afinadas com as premissas liberais e desfavorecendo o potencial de inclusão ou intervenção no debate da posição original das que discordam das premissas liberais, caracteriza uma abordagem menos equitativa do que a desejada para uma teoria que busque a neutralidade. Assim, a crítica de Nagel agrega mais argumentos sobre as limitações da neutralidade rawlsiana.

No próximo tópico, avalio outras abordagens críticas que complementam a hipótese fundacionalista mediante a análise de outros elementos de TJ que acabam sendo limitativos do potencial de neutralidade. Um desses elementos diz respeito aos julgamentos morais considerados que são relevantes para a justificação via equilíbrio reflexivo.

## 2.5 A justificação dos julgamentos morais considerados

Brian Barry questionou, em sua obra *Theories of justice – a treatise on social justice*<sup>162</sup>, se o construtivismo rawlsiano constitui uma modalidade de intuicionismo. Barry compreendeu que em TJ e nos escritos posteriores, há um apelo a “julgamentos ou convicções consideradas”, que se

---

<sup>162</sup> Cf. BARRY, 1989, § , pp. 271-282.



caracterizam como verdadeiras intuições. Nesse sentido, os delineamentos das situações de escolha da posição original deverão estar justificados em algumas reivindicações morais substantivas. Até mesmo a confinação dos sujeitos da inquirição rawlsiana às restrições do razoável, para agirem além da mera racionalidade, implica uma referência inevitável a intuições. Onde estão estas intuições? Tome-se, a título de exemplo, um dos pontos fixos dos julgamentos considerados, segundo o qual que ninguém tem o mérito de ter nascido numa determinada posição social favorecida no mundo real, ou com determinado talento vantajoso. Esse “ponto fixo” nada mais é que uma intuição ética de um princípio substantivo mais genérico. Tal intuição, em particular, está embutida na posição original por meio da negação, às partes, do conhecimento das informações sobre suas vantagens naturais e sociais. A percepção de intuições éticas substantivas nas especificações da posição original, fragilizam a tese de rejeição do intuicionismo. A posição original é justificada por conduzir a resultados moldados previamente por intuições éticas substantivas que formatam o procedimentalismo rawlsiano:

Muito claramente a noção de justiça procedimental pura passa dos limites aqui. A justificativa da posição original é que ela produz as respostas certas. Isto significa, nos termos de Rawls, justiça procedimental perfeita, em vez de justiça procedimental pura. Como David Lyons pôs este ponto: "Se houver fundamentos externos ao argumento contratual para julgar a justiça dos arranjos sociais, então a noção rawlsiana da "justiça como equidade" parece estar desacreditada ... Mas, se a noção de justiça procedimental pura é voltada a realizar seu trabalho de validar o argumento contratual, então Rawls não pode considerar o argumento da coerência como outra coisa que não seja uma justificativa ou defesa de princípios morais" [...] No sentido amplo de "intuicionismo" que estou empregando, é evidente que a construção de princípios que contenham dadas intuições particulares constitui-se em uma atividade completamente intuicionista (BARRY, 1989, p. 278, tradução minha<sup>163</sup>).

---

<sup>163</sup> Cf. original: “Pretty clearly the notion of pure procedural justice goes by the board here. The justification of the original position is that it produces the right answers. This is, in Rawls's terms, perfect procedural justice rather than pure procedural justice. As David Lyons put he point: “If there are grounds external to the contract argument for judging the justice of social arrangements, then Rawls' 'justice as fairness' notion would seem to be discredited... But if the notion of pure procedural justice is to do its job of validating the contract argument, then Rawls can not regard the coherence

Para Barry, a posição original é, por si só, uma representação insatisfatória das circunstâncias de imparcialidade, pois circunstâncias e restrições apenas de natureza formal não viabilizam o arranjo de elementos suficientes para a inquirição sobre regras de justiça com conteúdo. Em razão dessa insuficiência, Rawls se viu constrangido a acrescentar premissas éticas substantivas de ordem mais elevada, sob a forma de princípios ou até de meta-princípios. Porém<sup>164</sup>, isso torna o construtivismo rawlsiano dependente, em alguma medida, do intuicionismo para fins de justificação. Havendo a utilização de critérios anteriores que são decisivos na produção de resultados, reforça-se a tese fundacionalista da justificação rawlsiana, enfraquecendo a tese coerentista.

Em acréscimo, David Lyons, em seu *Nature and soundness of contract and coherence arguments*, sustentou<sup>165</sup>, referindo-se a TJ, afirmou que a abordagem ali efetuada não é coerentista, pois constitui “um apelo direto à intuição moral, e não um argumento pelos princípios, no fim das contas” (LYONS, 1989, p. 149). Uma abordagem coerentista de justificação de princípios morais implica: I) mostrar que eles combinam com nossos julgamentos intuitivos – de nível mais baixo – sobre casos específicos, servindo como suporte tanto para esses julgamentos mais básicos como para a extensão deles a outros casos mais amplos, de maneira aceitável; II) ressaltar que nem todos os julgamentos que fazemos devem ser usados, mas apenas aqueles que, razoavelmente, parecem expressar nossas convicções morais básicas, sem hesitações, merecendo, após a devida reflexão, serem firmemente reafirmados; III) defender que considerações alternativas de tais julgamentos já reafirmados não constituem a escolha mais condizente com os dados morais disponibilizados. Lyons compreendeu que<sup>166</sup> Rawls sugeriu, em TJ, uma argumentação coerentista: isso equivale a sustentar uma postura em que há justificação daqueles princípios quando os dados morais (os julgamentos morais considerados contra os quais os princípios propostos devem ser confrontados) são sustentados em comum pelos indivíduos.

Porém, Lyons apontou duas objeções à leitura coerentista de TJ: I) um argumento coerentista não pode ser conclusivo, porque nenhum de nossos julgamentos morais, nem mesmo aqueles “pontos fixos” que estamos preparados para confirmar, podem ser considerados incorrigíveis; aliás, qualquer quadro de julgamentos considerados vai ter, pelo menos, alguma

---

argument as anything like a justification or defense of moral principles” [...] In the broad sense of “intuitionism” that I am employing, it is plain that constructing principles to fit given particular intuitions is a thoroughly intuitionistic enterprise”.

<sup>164</sup> Cf. BARRY, 1989, pp. 280 e 282.

<sup>165</sup> Cf. LYONS, 1989, pp. 141-167.

<sup>166</sup> Cf. LYONS, 1989, pp. 145-146.

implicação com um “grupo de princípios inicialmente propostos, intuitivamente atrativos e iluminadores, que parecem fundamentá-los e para a eles se estenderem em uma caminho aceitável” (LYONS, 1989, p. 146); isso traz a Rawls um ônus (que ele não cumpre) de eliminar todas as alternativas viáveis que eventualmente possam discordar dos julgamentos considerados apropriados pela sua própria teoria<sup>167</sup>; II) a força justificativa da argumentação coerentista é problemática: suponha-se que se pode assumir que os princípios de justiça são válidos e satisfatoriamente justificados, e que uma argumentação coerentista explica o nosso senso compartilhado de justiça, por justamente conferir uma expressão precisa às nossas convicções morais básicas; mesmo nessa suposição, é possível que alguém duvide que um argumento coerentista possa dizer algo relevante sobre a validade de tais princípios. Tal dúvida é plausível porque conduz a uma circularidade<sup>168</sup> em que os dados morais básicos “anteriores” não estão suficientemente justificados.

A opção pela estratégia coerentista não conduz a uma justificação satisfatória de TJ. Mesmo que haja a coerência entre os princípios e os julgamentos considerados, o resultado daí obtido não passa de um comprometimento arbitrário com algumas convicções reputadas “básicas”, que não estão verificadas em sua própria validade. Se elas não estão justificadas *de per se*, abre-se possibilidade de que elas detenham um status epistêmico privilegiado, constituindo-se em fundamento do sistema, ao servir como suporte de justificação dos princípios. Por outro lado, se Rawls

---

<sup>167</sup> “Para alcançar um ajuste satisfatório entre julgamentos e princípios, alguns julgamentos devem ser descartados, ou os princípios iniciais devem ser modificados, ou ambos. E mais mudanças podem resultar do confronto entre concepções alternativas. Como consequência, e porque os nossos juízos ponderados compartilhados cobrem apenas uma gama limitada de casos, explicações alternativas são sempre possíveis, e sem regras claras que possam nos dizer qual é a melhor. Assim, Rawls não faz e não pode alegar que os seus princípios combinam perfeitamente com nossos juízos ponderados ou que o utilitarismo está conclusivamente descartado” (LYONS, 1989, p. 146, tradução minha).

<sup>168</sup> “Argumentos de coerência puros parecem nos mover em círculo, entre as nossas atitudes atuais e os princípios que elas supostamente manifestam. Parece que estamos 'testando' princípios, ao compará-los com as informações 'dadas'. Porque os últimos (nossos julgamentos morais considerados e compartilhados) são imparciais, confiavelmente elaborados, e assim por diante, nós podemos, de fato, considerá-los como um reflexo confiável de nossas convicções morais básicas. Mas ainda podemos perguntar se elas expressam mais do que compromissos arbitrários ou sentimentos que agora estamos aceitando compartilhar. Considerar um tal argumento como justificativa dos princípios morais, parece, assim, assumir um convencionalismo moral complacente ou, ainda, um "intuicionismo" misterioso sobre os 'dados' morais básicos” (LYONS, 1989, pp. 146-147, tradução minha).

pretendesse se subtrair a uma abordagem coerentista (para evitar as duas objeções), ele não poderia fazer isso sem entrar em contradição: como ele adotou, explicitamente, a “noção de justiça procedimental pura, não é possível assumir uma forma alternativa de argumentação pelos princípios morais” (LYONS, 1989, p. 158). Isso implicaria o “emprego de premissas para além daquelas presentes na totalidade da argumentação contratualista, o que seria, com efeito, um critério independente de justiça social” (LYONS, 1989, p. 158). A utilização desse critério independente (ou externo, ou prévio) de justiça, contraria o procedimentalismo puro. Logo, “se houver fundamentos externos ao argumento contratual para julgar a justiça dos arranjos sociais, então a noção de justiça como equidade de Rawls estaria desacreditada” (LYONS, 1989, p. 158).

A perspectiva crítica de Lyons, portanto, serve para indicar como a argumentação pretensamente coerentista de Rawls não é apta a elidir o potencial de arbitrariedade dos julgamentos básicos considerados como parâmetros de confrontos argumentativos, aceitos e não suficientemente justificados. Isso favorece a leitura fundacionalista, fragilizando a leitura coerentista de TJ.

Margarita Cepeda, em seu artigo *Rawls: entre universalismo y contextualismo*<sup>169</sup>, sustentou que TJ apresenta um problema da justificação dos princípios, decorrente do problema da justificação<sup>170</sup> das condições presentes na posição original. Para que se concorde com os princípios de justiça, deve-se concordar, primeiro, com um certo tipo de convicções amplamente compartilhadas, incluídas nas delimitações da posição original, que não estão intrinsecamente justificadas, mas apenas embutidas na teoria. Isso reforça a leitura fundacionalista de TJ:

Assim, a teoria de Rawls está enraizada, desde o início, em convicções morais ou, mais precisamente, no sentido da justiça, o qual dá, à teoria, um caráter contingente, pois, como sabe o próprio Rawls, “o acordo nas convicções constantemente muda, e ainda varia entre uma sociedade, ou parte dela, e outras” (Rawls, 1979:641). Surge, imediatamente, a questão de como uma teoria que se apoia em convicções dependentes de contextos sociais e históricos específicos, possa ser, por sua vez, universal. (CEPEDA, 2005, pp. 94-95, tradução minha<sup>171</sup>).

---

<sup>169</sup> Cf. CEPEDA, 2005, pp. 93-106.

<sup>170</sup> Cf. CEPEDA, 2005, pp. 93-94.

<sup>171</sup> Cf. original: “Así, pues, la teoría de Rawls está arraigada desde el comienzo en convicciones morales o, más precisamente, en el sentido de la justicia, lo cual le da a la teoría un carácter contingente, pues, como lo sabe el mismo Rawls, “el acuerdo en

A posição original propicia o conhecimento da mesma informação igualmente disponível a todos, enquanto o véu da ignorância elimina as informações que tornam diferentes as partes, tornando “indiferente a consideração de quem adota o ponto de vista da posição original, pois o raciocínio é o mesmo para todos, e, portanto, a eleição dos princípios também” (CEPEDA, 2005, p. 96). A posição original é uma perspectiva que qualquer pessoa pode adotar a qualquer tempo: ela é ponto de vista moral a partir do qual se julga a validade incondicional e universal dos princípios de justiça. A justificação é uma questão que pretende mostrar como a sua teoria ajusta e organiza nossas convicções morais em equilíbrio reflexivo. Embora Rawls aposte na congruência entre os princípios e as nossas convicções, a “justificação apela a convicções amplamente compartilhadas, seja em relação às condições justas de eleição, seja em relação aos próprios conteúdos do justo e do injusto” (CEPEDA, 2005, p. 97).

Há, portanto, arbitrariedade em todo o acordo obtido, embora Rawls entenda que seja suficiente a coerência em torno destes diversos elementos, contidos nas convicções, que servem de apoio mútuo. Cepeda destaca o fato de que as convicções ponderadas variam de contexto a contexto. Rawls tentou se esquivar dessa crítica sustentando que uma teoria não pode sair do nada, e, portanto, deve adotar pressupostos que sejam os menos controvertidos possíveis, para serem menos arbitrários e, portanto, mais amplamente compartilhados. Porém, “Rawls não propôs uma justificação última e universal, mas uma de caráter mais modesto, sujeita a limitações contextuais dos próprios pressupostos” (CEPEDA, 2005, p. 98). Assim, há uma tensão<sup>172</sup> entre a pretensão de validade universal e incondicional, e a modesta concepção de justificação limitada às convicções do contexto bastante específico. Essa tensão, não sendo adequadamente trabalhada por Rawls, comprometeu a possibilidade de imparcialidade:

Rawls, assim, se divide entre a modéstia de querer fazer conscientes os próprios pressupostos e a incapacidade de assumir plenamente as consequências deles, a saber, o fato de que o liberalismo é uma tradição entre outras, com importantes vislumbres, é claro, mas também com limites que só logrará reconhecer diminuindo-se as pretensões da suposta perspectiva privilegiada da

---

las convicciones cambia constantemente y varía entre una sociedad, o parte de ella, y otra” (Rawls, 1979:641). Surge inmediatamente la pregunta de cómo una teoría que se apoya en convicciones dependientes de contextos sociales e históricos específicos pueda ser a la vez universal.”

<sup>172</sup> Cf. CEPEDA, 2005, p. 99.

imparcialidade, para ir ao encontro real e em pé de igualdade com outras tradições (CEPEDA, 2005, p. 106, tradução minha<sup>173</sup>).

Para Cepeda, a justiça como equidade é adequada ao contexto do liberalismo como uma tradição específica delineada conforme seus pressupostos específicos. O fundacionalismo de TJ, específico para um contexto e inserido numa tradição moral bem específica, que incorpora seus próprios pressupostos particulares, rivaliza com os pressupostos de outras tradições, vedando-lhe um status privilegiado de imparcialidade. Outros críticos<sup>174</sup> também apontaram problemas quanto à pretensa neutralidade de TJ.

A partir das críticas, vislumbra-se um reforço para a hipótese da neutralidade limitada de TJ. Ao empregar elementos típicos de um fundacionalismo, a despeito do pretense coerentismo, Rawls incorporou pressupostos não suficientemente justificados (para os que os questionem), embora dados e utilizados como se fossem amplamente aceitos. Assim, seu *modus operandi* não conseguiu ser plenamente imparcial, havendo limites quanto à pretensão de conseguir assegurar o devido respeito à autonomia individual e à pluralidade. A deliberação da posição original está embutida de preferências e restrições particulares, como intuições éticas de princípios substantivos de justiça, julgamentos morais básicos com status privilegiado de justificação presumida, e até mesmo concepções de bem, de sujeito e de raciocínio prático previamente escolhidos ou significativamente delimitados. A adoção de pressupostos e fundamentos anteriores à inquirição é uma maneira de confinar e restringir, previamente, outras concepções de bem típicas de outras tradições de pensamento que podem rivalizar com as premissas morais do liberalismo. O trato não equitativo de concepções diferentes, portanto, limita o potencial de neutralidade da teoria rawlsiana.

---

<sup>173</sup> Cf. original: “Rawls se debate así entre la modestia del querer hacer conscientes los propios presupuestos, y la incapacidad de asumir cabalmente las consecuencias de ellos, a saber, el hecho de que el liberalismo es una tradición entre otras, con importantes atisbos, claro está, pero también con límites que sólo logrará reconocer bajándose de la supuesta perspectiva privilegiada de la imparcialidad, para ir al encuentro real y en pie de igualdad con otras tradiciones.”

<sup>174</sup> Nesse sentido: “Podemos, então, pensar a crítica comunitarista como a exposição da via pela qual a justificação padrão (ou seja, antes de *O liberalismo Político*) de doutrinas liberais da neutralidade do Estado foram elas mesmas baseadas em um forte compromisso nada neutro com uma concepção liberal abrangente do bem. Taylor, por exemplo, argumentou que dar prioridade ao justo sobre o bem pressupõe um compromisso com o bem supremo liberal de autonomia, e Sandel argumentou que a visão rawlsiana da política foi fundada em uma concepção metafísica altamente controversa do sujeito” (MULHALL & SWIFT, 2003, p. 473).

Esse capítulo, portanto, serviu para a crítica interna de TJ. Sandel a criticou nos seguintes preceitos: a) a concepção de pessoa é metafísica e, além disso, incoerente em alguns pontos, acompanhada de uma antropologia que imprime um subjetivismo moral à relação do sujeito com seus fins, marcadamente individualista e antissocial; b) há menos neutralidade do que se promete, pois há, nas intuições éticas e pressuposições embutidas na inquirição, uma maneira de afastar a possibilidade de suscitação de pressupostos ou intuições éticas de concepções distintas de bem ou de justiça, a exemplo daquelas com feições comunitaristas. Isto aponta uma incoerência interna do liberalismo rawlsiano, com uma exclusão não suficientemente equitativa das demais concepções filosóficas respeitáveis. Contra esse individualismo, Sandel propõe que a nossa preocupação não deve ser a de isolarmo-nos das nossas próprias circunstâncias para julgarmos nossas práticas morais a partir de um qualquer ponto de vista independente e imparcial: diferentemente do anseio de abstração do liberalismo, deveríamos deixar de raciocinar sobre os juízos de “dever ser” e partir para uma inquirição sobre a compreensão de nós mesmos e sobre a nossa autodescoberta<sup>175</sup>, buscando saber quem somos, reconhecendo, já desde o início da inquirição, a relevância do papel da comunidade na constituição da identidade de cada sujeito.

Há autores que vislumbram falhas na crítica de Sandel<sup>176</sup> a TJ. Porém, para os fins da presente tese, não importa avaliar com exatidão se a crítica de Sandel é completamente acertada ou apenas parcialmente

---

<sup>175</sup> Cf. KUKATHAS & PETTIT, 1990, pp. 126-127.

<sup>176</sup> Cf. KUKATHAS & PETTIT, 1990, pp. 127-130. Kukathas e Pettit avaliaram essas críticas de Sandel a Rawls, concluindo que é dotada de uma plausibilidade que não se deve desconsiderar, mas com algumas falhas, assim apontadas: a) Rawls, a partir das conferências Dewey (posterior a TJ), procurou princípios morais que regem a sociedade, tendo por pano de fundo – ou seja, estando mais contextualizado – as crenças morais e intuições dominantes nas sociedades modernas democráticas e liberais; b) é exagerado afirmar que o contexto social do indivíduo constitui integralmente a identidade do sujeito, sendo mais admissível compreender que esta contribuição seja apenas parcial, implicando reconhecer que o próprio sujeito também participa na constituição de sua identidade; c) Sandel não explicou porque o sujeito deve ser apenas politicamente constituído, desconsiderando outras comunidades sociais não políticas que também são decisivas na constituição da identidade do sujeito; d) por fim, quando Sandel defendeu que o raciocínio moral deve ser focado na compreensão e na autodescoberta (inquirição por juízos no plano do ser), resta prejudicada, de certa maneira, a busca do juízo de dever ser, perdendo a oportunidade de uma reflexão mais significativa, apta a ensejar até mesmo mudanças de pensamento de vida.

acertada<sup>177</sup>. O principal objetivo de expor as críticas de Sandel é mostrar que, ao se analisar os elementos internos do liberalismo rawlsiano, a partir de um exame crítico interno metodológico e substantivo, há uma plausibilidade significativa da indicação de que diversos elementos embutidos na teoria rawlsiana servem, na prática, para restringir suficientemente o debate hipotético, de tal maneira, que o debate, desde o início, já está comprometido com alguma concepção previamente escolhida por Rawls. Estando comprometido desde o início com os pressupostos embutidos, a inquirição é conduzida também segundo uma pré-moldura rawlsiana específica, o que, por consequência, conduz a um resultado ajustado aos parâmetros já impostos desde o início.

Assim, pensando da perspectiva do exame crítico interno do procedimentalismo de TJ, vislumbro, até esse momento, a possibilidade de suscitar pontos que, a meu ver, permitem, nesse momento, tornar mais plausível a hipótese de que Rawls atenuou o procedimentalismo puro e se aproximou algo não irrelevante do procedimentalismo perfeito. Ou, pensando da perspectiva da justificação, a adoção de um modelo com elementos de feição fundacionalista, a despeito da intenção de Rawls não ser essa. Ou, ainda, falando mais propriamente em neutralidade, que Rawls atingiu um grau mais limitado de neutralidade do que o pretendido. Sandel diagnosticou que há toda uma série de concepções ou noções que estão pressupostas, como decisões subjacentes já previamente tomadas por meio de todo o aparato que rodeia a posição original. As concepções subjacentes são: a) uma concepção de sujeito anteriormente individuado, com identidade constituída antes de quaisquer escolha de fins ou objetivos de vida, que são uma mera questão de escolha pessoal, a serem completamente mudados quando bem preferir aquele indivíduo, sem reflexão mais profunda; b) uma concepção que trata a sociedade ou mesmo outras modalidades de comunidades como não sendo aptas a constituírem a identidade dos sujeitos dela participantes; c) indivíduos entre si são mutuamente indiferentes, e ingressam na sociedade apenas para obter benefícios da cooperação social; d) raciocínio moral subjetivista, com uma razão prática empobrecida, em que as preferências ganham proeminência e não buscam motivações mais robustas para conclusões sobre como dever agir.

---

<sup>177</sup> Para mim, a maior indicação de que as críticas de Sandel apresentam alguma plausibilidade é que Rawls se preocupou, em escritos posteriores a TJ, a produzir artigos pontuais em que se preocupou em rebater pontos específicos da crítica de Sandel. Além disso, as reformulações efetuados em PL reconheciam, de certa maneira, que a adesão a TJ exigia a aceitação de conceitos filosóficos sujeitos a controvérsias, o que me parece sugerir que o próprio Rawls constatou que TJ apresentava uma teoria moral substantiva aproximada de uma concepção específica de bem e de justiça.



A crítica de Nagel detectou diversas teorias ou proposições morais substantivas embutidas no procedimento rawlsiano globalmente considerado, ora especificando uma concepção previamente escolhida de justiça, ora acolhendo até mesmo concepções bastante específicas de bem. A posição original, encampando uma teoria própria de justiça e de bem, já previamente eleitas, inviabiliza que os representantes hipotéticos de adeptos de concepções e tradições distintas possam até mesmo minimamente interferir no debate. Se esses representantes não podem gerar uma interferência mínima no debate hipotético, eles, como sujeitos que, na prática, estão excluídos da deliberação, não poderão sequer conduzir o debate e muito menos obter resultados que seriam afinados com suas pretensões, significativamente distintas dos moldes especificamente rawlsianos. Barry e Cepeda mostraram que os julgamentos morais considerados não estão suficientemente justificados, acarretando um viés fundacionalista na problemática justificação dos princípios de justiça de TJ. Lyons mostrou que a interpretação coerentista não auxilia na justificação dos juízos considerados.

Ora, o conjunto dessas críticas mostra que, seja avaliando pela posição original, seja avaliando pelo equilíbrio reflexivo, por meio da justificação dos juízos morais considerados, há concepções específicas e subjacentes de sujeito, de razão prática, de justiça e até de bem previamente embutidas na inquirição, porém não satisfatoriamente justificadas, em descompasso com a perspectiva mais questionadora proveniente de outras tradições não tão liberais. Na posição original já está sendo embutida no processo toda uma antropologia específica, eliminando previamente do debate outras perspectivas antropológicas distintas, outras concepções distintas de pessoa, de sociedade, de constituição de identidade, de relação entre sujeito e seus fins, de razão prática. Tal eliminação de outras concepções significativamente diferentes faz com que o procedimento conduza, ao final, apenas a um resultado restrito (quanto à amplitude de possibilidades) e confinado àquela antropologia subjacente tomada como ponto de partida do procedimento. Essa antropologia subjacente é tão significativamente específica e formatadora, e traz consequências e limites tão decisivos no procedimento hipotético de deliberação, que o resultado do debate, que são os princípios de justiça, já estão comprometidos com toda a gama de valores subjacentes, ou seja, já estão significativamente predeterminados. É como se o procedimento estivesse viciado, desde o início, com a escolha prévia dos pressupostos de uma concepção de justiça que é correlata a uma antropologia específica já previamente escolhida e embutida no argumento, a qual por sua vez é correlata a alguma concepção própria de bem. Há um viés fundacionalista que, a meu ver, fragiliza a leitura defensiva, coerentista e imparcial do projeto rawlsiano, sinalizando que a neutralidade efetuada por Rawls é menor do que a que ele pretendeu efetuar.

Após esse exame interno de TJ, prosseguirei para o seu exame externo, de uma perspectiva colocada de fora do olhar interno da tradição liberal, o que pode reforçar ou fragilizar a hipótese que estou sustentando. O exame do liberalismo a partir de outras tradições do pensamento moral ajuda a vislumbrar mais claramente os pressupostos mais específicos das concepções subjacentes ao liberalismo, ajudando a mapear elementos da teoria moral substantiva da posição original, que pode ser traduzida como uma concepção mais ou menos específica de justiça e de bem integrantes de alguma doutrina moral abrangente de alguma tradição específica da filosofia moral. Esse será o objeto do próximo capítulo.

## CAPÍTULO III

### CRÍTICAS EXTERNAS AO PROCEDIMENTALISMO

Neste capítulo, meu objetivo é analisar TJ a partir da perspectiva externa, ou seja, considerando o ponto de vista de outra tradição situada fora da tradição em que o liberalismo está inserido. Para esse propósito, utilizo, principalmente, a crítica formulada por MacIntyre, em *Depois da Virtude*, e em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Para MacIntyre, a tradição liberal individualista moderna está ancorada na proposta iluminista, que é correlacionada com uma sociologia típica do período iluminista. O liberalismo iluminista rompe com outras tradições antigas (aristotélica) e medievais (cristãs) e propõe um novo arranjo de inquirição moral em que se rejeita: a) a tese da natureza humana corruptível; b) a necessidade de uma razão prática robusta que ensine à humanidade a busca das virtudes e da finalidade de sua existência. Ao rejeitá-las, o iluminismo opta por uma tese que presume a razoabilidade da natureza humana no agir, bem como encampa uma postura de razão prática frágil, sem substância e incoerente, baseada apenas numa ordenação arbitrária de preferências difusas de um sujeito emotivista fragmentado em vários aspectos da vida. Com isso, os projetos iluministas estão caracterizados por sustentarem uma concepção emotivista de sujeito, um ceticismo quanto à objetividade moral, uma postura excessivamente individualista, e, no fim das contas, pela adoção de uma concepção ampla do bem típico de uma tradição específica. Assim, o liberalismo rawlsiano, por se enquadrar naquilo que, da perspectiva de MacIntyre, configura o individualismo iluminista, incorre nesses pressupostos e nas respectivas falhas. Além disso, embora prometa neutralidade e respeito ao pluralismo (quanto a outras concepções de justo e de bem), a proposta liberal requer que o bem (à luz do liberalismo) seja sobreposto a outras concepções de bem provenientes de outras tradições. Acrescento, ao final, algumas considerações de Graham que argumentam como a concepção rawlsiana de autonomia é restritiva diante de outras perspectivas pelas quais a experiência religiosa teísta ortodoxa possa ser encarada. A meu ver, isso reforça ainda mais a hipótese da leitura não defensiva do projeto rawlsiano.

#### 3.1 Uma contraposição ao emotivismo da cultura moral contemporânea

Alasdair MacIntyre, em *After virtue (Depois da virtude)*, publicada em 1981, e *Whose justice? Which rationality? (em Justiça de quem? Qual racionalidade?)*, publicada em 1988, procedeu a um exame crítico do liberalismo, a partir da origem e do desenvolvimento da cultura moral e

política do Ocidente. As críticas de MacIntyre são direcionadas a todo um movimento filosófico com aspirações iluministas, das quais Rawls é apenas um herdeiro fadado ao fracasso. Ademais, há pontos específicos em que houve menção expressa não só ao liberalismo em geral, mas a TJ em particular, o que reforça a extensão do diagnóstico de fracasso também ao projeto rawlsiano. A crítica de MacIntyre ao liberalismo, portanto, é bem mais ampla que a de Sandel.

Para MacIntyre a cultura política e a moral contemporâneas estão em estado de confusão: as democracias liberais modernas estão envolvidas em debates com argumentos levantados por diversas pessoas que sustentam posturas morais opostas entre si, sobre variadas questões. A plausibilidade da opinião de cada pessoa, dentro dos parâmetros da tradição específica que vincula a sua própria postura, é racionalmente derivada de suas premissas mais fundamentais, dentro daquele arranjo filosófico e moral específico. Mas tais premissas fundamentais para uma pessoa são inconciliáveis com as outras premissas de outra pessoa ligada à outra tradição e adepta de outra postura. Cada pessoa envolvida no debate inconclusivo invoca conceitos que, embora para si e para os demais adeptos da mesma tradição possam ser coerentemente fundamentados dentro do arranjo conceitual de sua tradição específica, não podem ser trasladados aos conceitos invocados por adeptos de pontos de vistas contrários.

Essa situação de premissas inconciliáveis implica que a escolha das premissas fundamentais efetuada por cada pessoa não pode ser justificada contra a escolha fundamental de seus oponentes no debate. A escolha de uma determinada moldura moral, na qual o sujeito poder enraizar suas convicções, é uma matéria de preferência puramente pessoal, e, conseqüentemente, injustificável. Como cada pessoa pode escolher, a seu gosto, a sua opção moral específica de vida, ou, em outras palavras, a sua própria concepção de bem, a mera invocação de uma moldura moral específica contra outra moldura moral de convicções radicalmente distintas não é suscetível de avaliação racional para pôr fim aos termos do debate que coloca ambas em rivalidade. Isso torna racionalmente interminável ou inconclusivo o debate entre pessoas que escolheram posturas opostas, ou seja, que aderiram a concepções diferentes de bem.

Essa arbitrariedade estipulada dentro do debate moral contemporâneo é mascarada pela utilização de uma linguagem que aparente imprimir impessoalidade àquela preferência pessoal. Essa linguagem toma como pressupostas a existência de um critério impessoal e de padrões que se aplicariam a todas as pessoas independentemente de suas circunstâncias, desejos ou objetivos particulares. O atual processo argumentativo moral ilustra o conflito de preferências pessoais e de seus compromissos igualmente arbitrários. Mas a linguagem pela qual os argumentos do debate tomam forma

pressupõe a existência de padrões impessoais que permitam uma condução e uma finalização racional do debate<sup>178</sup>.

Para MacIntyre, a postura emotivista prevalecente – em que todos os juízos valorativos, especialmente os morais, não passam de expressões de preferência, de expressões de sentimentos ou de expressões de atitude – pretende explicar todas as opções pessoais e inquirições acerca dos juízos de valor, sejam eles quais forem. Mas, se essa fosse a melhor via de encarar a situação, toda discordância moral seria racionalmente interminável<sup>179</sup>: as tentativas, passadas ou presentes, de oferecer uma justificativa racional para uma moralidade objetiva teria fracassado de fato. Isso tornaria estéril o debate substancial acerca de como se deve inquirir acerca dos juízos valor, esvaziando a busca de critérios de justificativa racional no âmbito moral. Apesar da força da postura emotivista no debate contemporâneo, MacIntyre acredita na possibilidade de uma justificativa racional para as deliberações morais, sustentando que houve uma moralidade robusta e objetiva no passado, bastante diferenciada da atual perspectiva moral, que incorporou o emotivismo<sup>180</sup>.

MacIntyre ressaltou sua convicção de que cada proposta específica de filosofia moral pressupõe, também, uma sociologia correlata<sup>181</sup>. Isso

<sup>178</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, pp. 21-30; MULHALL & SWIFT, 1996, pp. 71-73.

<sup>179</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, pp. 30-46.

<sup>180</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, pp. 46-49; MULHALL & SWIFT, 1996, pp. 73-74. Assim, ao rejeitar categoricamente o diagnóstico fornecido pela tese emotivista, MacIntyre, visando satisfazer ao ônus argumentativo de quem se posicionou contra uma tese prevalecente, se viu obrigado a empenhar duas tarefas: a) identificar e definir a moralidade perdida do passado, com suas pretensões de objetividade; b) investigar a especificidade da modernidade, cuja degeneração está imbuída de atitudes e práticas emotivistas. Não avançarei muito nesse interessante ponto porque extrapola o objeto da tese.

<sup>181</sup> Em acréscimo, destaco a perspectiva contextualizada que Hélder Carvalho apontou ao se referir à obra de MacIntyre, pois isso influencia na compreensão de sua crítica e de sua proposta: “É notável em MacIntyre a preocupação de articular a filosofia com o contexto histórico-social, o nexó íntimo entre o filosofar e as estruturas sociais nas quais ele se enraíza e das quais emerge. Em seu diagnóstico teremos sempre estes dois componentes interligados: a descrição da situação da reflexão moral tem sempre uma contrapartida sociológica, a teoria é sempre um lado do problema que exige, para ser plenamente compreendido, ter presente a sua expressão social. Para MacIntyre, os problemas sociais não podem ser resolvidos sem uma solução no âmbito da teorização, e vice-versa, ambos formando os dois lados da mesma moeda. A história da filosofia e, mais especialmente, a história da filosofia moral, não está desvinculada da história da moralidade e das formas de vida que são ou foram sua expressão social. Eis por que MacIntyre pensa nossos problemas de hoje como enraizados nas opções teóricas da modernidade, com o advento do Iluminismo e sua bandeira anti-tradição, com a recusa do esquema teleológico aristotélico e com o abandono de um conceito

acontece porque a filosofia moral oferece pelo menos uma análise parcial da relação entre o agente e suas razões, motivos, intenções e atos. Ao realizar essa tarefa de analisar a relação entre o agente e suas motivações, a filosofia moral proposta pressupõe alguma generalização de que esses conceitos estejam (ou possam estar) contidos num mundo social real<sup>182</sup>. Ao enquadrar a cultura moral contemporânea como uma versão do emotivismo, MacIntyre sustentou que a filosofia moral contemporânea está estruturada de acordo com a sociologia subjacente que dela decorre. Essa filosofia moral emotivista “implica a destruição de qualquer distinção genuína entre relações sociais manipuladoras e não-manipuladoras” (MACINTYRE, 2001, p. 52). Tal se dá porque, dentro dessa perspectiva emotivista, a discussão moral não passa da tentativa efetuada por uma pessoa que pretende alterar as preferências ou sentimentos de outra. Isso implica tratar a pessoa interlocutora como meio, procurando transformá-la em mero instrumento das finalidades de quem argumenta<sup>183</sup>.

Consequentemente, a sociologia emotivista subjacente, correlata ao emotivismo moral, transladará o mesmo enquadramento do debate como algo manipulativo às relações sociais: o sujeito especificamente moderno (emotivista), não encontra limites objetivos confiáveis estabelecidos para julgamentos de pontos de vista, pois é negada a existência de critérios racionais de avaliação. Tudo pode ser criticado de qualquer perspectiva arbitrariamente escolhida. Ser um agente moral torna-se, para alguns filósofos, afastar-se de toda e qualquer situação em que se possa estar envolvido, bem como de toda e qualquer característica que se possua, e submetê-las a julgamento de uma perspectiva puramente universal e abstrata, destacada de qualquer particularidade social<sup>184</sup>. No domínio da “moral, a supremacia da discordância é exaltada pelo título de ‘pluralismo’” (MACINTYRE, 2001, p.65).

---

funcional de homem em prol da formulação de um eu individualista soberano, concebido como anterior à sociabilidade e às tradições históricas e políticas. É a herança da modernidade e do Iluminismo que precisamos rever, segundo ele, se quisermos voltar a ter coerência em nossa vida moral e social contemporânea. Só abandonando o *ethos* moderno, ou grande parte dele, é que poderemos devolver um ponto de vista racionalmente defensável ao agir moral” (CARVALHO, 2011, p. 19).

<sup>182</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, p. 51.

<sup>183</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, pp. 51-53. Ao eliminar a distinção entre razões pessoais e impessoais – negando a existência de um critério impessoal que permita avaliar a validade de um argumento – o emotivismo descarta a possibilidade de se tratar as pessoas como fins, como seres racionais capazes de uma avaliação acerca do que eles mesmos considerariam bom. Surge, aí, uma completa negação de premissas de uma ética como a kantiana, em cuja distinção no trato das pessoas como meios ou fins reside o critério para avaliação da própria moralidade da ação.

<sup>184</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, p. 65; MULHALL & SWIFT, 1996, pp. 75-76

Esse sujeito democratizado não tem conteúdo social necessário nem identidade social necessária: não sendo, em si e para si, nada, pode assumir qualquer papel ou opinião. Por faltar um critério normativo de avaliação, o sujeito não pode ter um histórico racional em suas transições de um estado de compromisso moral para outro. Os conflitos interiores de cada sujeito não passam da mera confrontação de uma arbitrariedade contingente com outra<sup>185</sup>. Deste modo, esse sujeito pareceu ser concebido, para MacIntyre, com um caráter abstrato e espectral, afastado de qualquer identidade devidamente constituída e de qualquer critério objetivo para avaliação de suas próprias decisões:

O eu agora é tido como carente de qualquer identidade social necessária, porque o tipo de identidade social de que um dia gozou não está mais disponível; o eu agora é tido como destituído de critérios, porque o tipo de *telos* sob cujas condições ele outrora julgava e agia não é mais considerado digno de crédito. Que tipo de identidade e que tipo de *telos* eram esses? Em muitas sociedades tradicionais pré-modernas, é por intermédio de sua associação a uma série de grupos sociais que o indivíduo se identifica ou é identificado pelos outros. Sou irmão, primo e neto, membro desta família, daquela aldeia, dessa tribo. Essas não são características que pertençam acidentalmente aos seres humanos, que se possam despir para descobrir “o verdadeiro eu”. Fazem parte da minha substância, definindo em parte, e às vezes totalmente, as minhas obrigações e os meus deveres. Os indivíduos herdaram determinado espaço dentro de um conjunto interligado de relações sociais; quando lhes falta esse espaço, não são ninguém, ou, na melhor das hipóteses, são estrangeiros ou párias (MACINTYRE, 2001, p. 68).

Este sujeito moderno emotivista, abstraído de suas contingências, guarda alguma correlação com o sujeito anteriormente individuado<sup>186</sup> de

---

<sup>185</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, pp. 66-68.

<sup>186</sup> “Mais genericamente, é claro, essa concepção emotivista de sujeito é notavelmente similar à concepção de pessoa anteriormente individualizada que Sandel atribui a Rawls. Nesse estágio do argumento de MacIntyre, ele não faz nenhuma referência explícita ao liberalismo em geral ou a Rawls em particular; mas essas referências emergem mais tarde, e é fácil entender por que os leitores de Sandel deveriam ter assumido que a análise de MacIntyre sobre a cultura moderna e a crítica que ele constrói sobre essa análise poderiam convergir com as análises e críticas do liberalismo oferecidas por Sandel. Parece claro que, para MacIntyre, as formas

Sandel, ressalvadas algumas distinções. Mas, ressalte-se, a crítica de MacIntyre ao liberalismo é bem mais ampla e abrangente<sup>187</sup> que a de Sandel. Portanto, MacIntyre compreendeu que alguém conhecer a si mesmo como pessoa inserida num contexto social não é ocupar uma posição estática e fixa, abstraída de tudo: o sujeito se conhece quando encontra-se posicionado em determinado ponto dentro de uma jornada com objetivos definidos. “Caminhar pela vida é progredir – ou fracassar em progredir – rumo a determinado fim. Assim, a vida completa e realizada é uma realização e a morte é o ponto no qual se pode ser julgado feliz ou infeliz” (MACINTYRE, 2001, p. 69). O emotivismo moral contemporâneo implica, dentro do contexto de uma filosofia moral emotivista, a eliminação da possibilidade de um sujeito contextualizado com uma vivência própria enriquecida com a compreensão de um caminho a seguir, de uma finalidade a buscar, de uma busca do que se compreende como certo.

Aqui, abro uma ressalva para minha tese: o procedimento rawlsiano acaba embutindo, dentro de sua sociologia correlata à sua postura filosófica, uma concepção correlata de sujeito emotivista abstraído de sua própria identidade social, o qual é radicalmente distinto de um sujeito contextualizado inserido dentro de uma filosofia moral teleológica. Assim, o que denominei genericamente, no capítulo anterior, como antropologia subjacente a TJ, recebe, aqui, um contorno mais específico: há uma pressuposição subjacente do sujeito como mero ser emotivista. Caso, então, uma pessoa se recuse a ser e a agir como um sujeito meramente emotivista,

---

contemporâneas de liberalismo são simplesmente meros sintomas posteriores da doença emotivista que ele está tentando diagnosticar e curar; o sujeito rawlsiano é uma versão do sujeito emotivista” (MULHALL & SWIFT, 1996, p. 77).

<sup>187</sup> “Como Sandel, MacIntyre acusa o liberalismo de pressupor uma concepção mais incoerente que não atraente da pessoa, e de estar comprometido com uma forma de ceticismo sobre a possibilidade de racionalidade ou objetividade em questões morais; além disso, e novamente como Sandel, ele sustenta que o liberalismo deturpa e subestima a importância da vida comunitária para a identidade e integridade do indivíduo, e que o liberalismo é bem menos neutro do que promete entre concepções concorrentes de boa vida para os seres humanos. No entanto, a maneira pela qual MacIntyre vê essas várias críticas como relacionadas entre si difere significativamente da de Sandel; em particular, onde Sandel considera o individualismo associativo do liberalismo como o resultado de seu compromisso com a concepção do sujeito anteriormente individualizado, MacIntyre vê as coisas de outro modo – ele vê a concepção liberal do sujeito como uma consequência do fracasso do liberalismo sobre perceber a importância da comunidade na vida moral do indivíduo. E isso, por sua vez, significa que o sentido em que MacIntyre é um pensador comunitarista é significativamente diferente do sentido em que Sandel pode ser assim categorizado” (MULHALL & SWIFT, 1996, p. 71, tradução minha).



optando, na contramão, se correlacionar com alguma teoria filosófica não emotivista, a exemplo de uma doutrina teleológica tradicional, essa pessoa simplesmente não encontra adequado espaço de tratamento e reconhecimento dentro do debate conduzido nos moldes rawlsiano. Os moldes do procedimento rawlsiano acomodam mais abertamente os sujeitos afinados com premissas liberais, ao passo que os sujeitos das doutrinas teológicas ou teleológicas tradicionais não são incluídos da mesma maneira no debate. Esse tipo de sujeito (adepto de um teísmo teleológico), que quer ser tratado como um fim, e sentir-se igualmente incluindo na inquirição sobre os princípios de justiça, ao ser submetido às restrições da posição original, que o oneram mais significativamente, são confinados a uma menor representação na posição original, ou a um menor potencial de interferência no debate da posição original, de modo que acaba sendo tratado como meio, pois se sente impulsionado a ter que abrir mão de sua opção específica de como deva agir na condição de sujeito social. Ou, dito de outro modo, sua integridade de vida, coerente com sua doutrina abrangente, é insuficientemente respeitada, dadas as maiores restrições às quais está submetido. As restrições da teoria rawlsiana, portanto, afetam em maior intensidade os cidadãos optantes por doutrinas não emotivistas, a exemplo dos teísmos tradicionais, ao passo que os cidadãos optantes por doutrinas liberais emotivistas sentem um impacto menor quanto as restrições da posição original ou quanto aos elementos epistemicamente já dados como justificados na teoria.

Encerrada minha breve consideração, retorno à exposição de MacIntyre. Para ele, essa transformação do modo de ser e de se tratar o sujeito, para a modalidade emotivista contemporânea, foi acompanhada da transformação também da forma do discurso e da linguagem moral no decorrer dos séculos<sup>188</sup>. Descobrir de onde provêm essas mudanças no discurso moral é o objeto do próximo tópico.

### **3.2 A fragilidade do projeto iluminista na justificação da moralidade contemporânea**

Na estrutura moral antiga, a exemplo das sociedades heroicas, o principal meio de educação moral era a narrativa de histórias, dentro de um pano de fundo em que os valores fundamentais da sociedade eram previamente determinados e aceitos sem questionamento, inclusive no reconhecimento do adequado lugar para o homem na sociedade<sup>189</sup>. Ao sujeito da cultura heroica faltava a característica essencial da individualidade humana moderna, que é “a capacidade de se afastar de determinado ponto de vista, dar um passo atrás, por assim dizer, e ver e julgar aquele ponto de vista

---

<sup>188</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, pp. 71-72.

<sup>189</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, pp. 209 e 210.

do lado de fora” (MACINTYRE, 2001, p. 217). No contexto cultural das sociedades heroicas, não havia possibilidade de se cogitar a inquirição moral por esse “lado de fora”, pois o homem que tentasse se afastar de sua posição na sociedade estaria empenhado em se tentar fazer desaparecer. Tais sociedades heroicas, embora situadas em estruturas sociais já irrevogavelmente perdidas, teriam duas coisas a ensinar para a modernidade: I) toda moralidade está correlacionada com o elemento social local e particular; II) para possuir virtudes, é necessário estar inserido em uma tradição, o que torna sem sentido a busca moderna da liberdade de escolha entre uma pluralidade de valores<sup>190</sup>. A estrutura moral dessas sociedades contém, portanto, um esquema conceitual com três elementos, que só são inteligíveis se inter-relacionados entre si: a) uma concepção das exigências do papel social que cada indivíduo representa; b) uma concepção das excelências ou virtudes como as qualidades que capacitam o indivíduo a cumprir o papel que se lhe exige; c) uma concepção da condição humana como frágil e vulnerável às vicissitudes do destino e à morte, de modo que se compreende como ser virtuoso não fugir dessa vulnerabilidade, mas fazer o que se deve<sup>191</sup>. Como não havia, ali, nenhuma dúvida ou questionamento grave de que a realidade é como eles a representavam para si mesmos, “a epistemologia implícita do mundo heroico é um realismo integral” (MACINTYRE, 2001, p. 222). A moralidade moderna, portanto, pode ser beneficiária dos ensinamentos práticos proporcionados pela herança dos antigos:

Para MacIntyre, então, a reintrodução da racionalidade dentro da moralidade por meio do conceito de *telos* humano só pode ser construída rejeitando-se o sujeito abstrato e emotivista fantasmagórico, e encarando-se a pessoa como necessariamente implicada e definida por suas circunstâncias sociais, culturais e históricas. Esses três

---

<sup>190</sup> “Primeiro, que toda moralidade está sempre, até certo grau, amarrada ao socialmente local e particular, e que as aspirações da moralidade da modernidade à universalidade liberta de toda particularidade é uma ilusão; e, em segundo lugar, que não há como possuir virtudes, a não ser como parte de uma tradição na qual as herdamos, e nosso entendimento delas, a partir de uma série de predecessores na qual as sociedades heroicas estão situadas em primeiro lugar na série. Se for assim, a comparação entre a liberdade de escolha de valores da qual a modernidade se orgulha e a ausência de tal escolha nas culturas heroicas pareceria bem diferente, pois a liberdade de escolha de valores, da perspectiva de uma tradição cuja principal origem são as sociedades heroicas, se parece mais com liberdade de fantasmas – daqueles cuja substância humana se aproximou do ponto de fuga – do que de homens” (MACINTYRE, 2001, pp. 218-219).

<sup>191</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, pp. 221 e 222.

elementos (julgamentos morais como factuais, um *telos* humano e o sujeito enraizado) eram centrais para a compreensão moral da Grécia Antiga e formavam o contexto original que conferia sentido para os fragmentos incoerentes da moralidade que foram deixados para a modernidade; então, é nesse contexto que MacIntyre procura orientações sobre como reconstruir tal estrutura dentro da cultura moderna (MULHALL & SWIFT, 1996, p. 80, tradução minha<sup>192</sup>).

Para MacIntyre, a teoria aristotélica das virtudes constituiu decisivamente a tradição clássica como uma tradição robusta de pensamento moral, “estabelecendo com firmeza uma grande parte do que seus antecessores poéticos só conseguiram afirmar ou insinuar, e transformando a tradição clássica em tradição racional, sem se render ao pessimismo platônico em relação ao mundo social” (MACINTYRE, 2001, p. 251). Aristóteles, ao conseguir articular o que inúmeros antecessores e sucessores também articularam com graus variados de êxito, é encarado como o destacado protagonista da antiguidade<sup>193</sup> com quem MacIntyre comparou as vozes da modernidade liberal: Aristóteles não acreditava estar inventando uma teoria das virtudes, mas apenas expressando uma teoria implícita no pensamento, na elocução e nos atos dos atenienses instruídos. Nesse modelo, há uma noção de bem, enquanto as virtudes são encaradas como as qualidades cuja posse permite ao indivíduo alcançar o *telos* aristotélico. Pressupõe-se, dentro desse arranjo peculiar, uma distinção<sup>194</sup> entre o que qualquer indivíduo julga bom para si e o que realmente é bom para ele como homem.

---

<sup>192</sup> Cf. original: “For MacIntyre, then, the reintroduction of rationality to morality by means of the concept of a human *telos* can be brought about only by rejecting the abstract, ghostly emotivist self and regarding the person as necessarily implicated in and defined by her social, cultural and historical circumstances. These three elements (moral judgments as factual, a human *telos*, and the encumbered self) were central to the moral understanding of Ancient Greece, and formed the original and sense-conferring context for the incoherent fragments of morality with which modernity is left; so it is to that context that MacIntyre turns for advice on how to reconstruct such a framework within modern culture”.

<sup>193</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, p. 249.

<sup>194</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, pp. 252-255. No contexto dessa estrutura aristotélica, a medida que serve de baliza para o julgamento da bondade de determinado indivíduo, inserido em uma comunidade cujo objetivo em comum é a realização do bem humano, pressupõe toda uma série de acordos dentro da comunidade a respeito dos bens e das virtudes. Esses acordos viabilizam o tipo de elo entre os cidadãos que constitui a *pólis*: esse elo é a relação de amizade, que também é uma virtude. Desse modo, no esquema de Aristóteles, “é essa participação que é essencial e fundamental à constituição de

Contudo, apesar dos méritos da teoria aristotélica, há pontos que MacIntyre considerou anacrônicos<sup>195</sup>. Assim, a proposta de MacIntyre, embora inspirada no arranjo moral aristotélico, visava superar os elementos anacrônicos incapazes de lidar com os dilemas e peculiaridades do arranjo social e moral moderno. Nessa reformulação proposta, há três conceitos fundamentais que ele considerou imprescindíveis<sup>196</sup> para viabilizar a

---

qualquer forma de comunidade, seja a de uma família ou de uma cidade” (MACINTYRE, 2001, pp. 264-265). Nesse ponto, surge um contraste significativo quanto aos mesmos aspectos entre o esquema moral antigo e o esquema pressuposto na filosofia moral liberal moderna: “essa ideia de comunidade política como projeto comum é estranha ao mundo individualista liberal moderno. É assim que, pelo menos às vezes, encaramos nossas escolas, hospitais ou instituições filantrópicas; mas não temos ideia de tal forma de comunidade envolvida, como Aristóteles diz que a *pólis* está envolvida, na totalidade da vida, não com esse ou aquele bem, mas com o bem do homem como tal. Não é de admirar que se tenha relegado a amizade à vida privada e, portanto, ela esteja enfraquecida em relação ao que um dia foi [...] De fato, do ponto de vista aristotélico, a sociedade política liberal moderna só pode surgir como um conjunto de cidadãos de lugar nenhum que se agruparam em troca de proteção em comum. Possuem, na melhor das hipóteses, aquela forma inferior de amizade que se fundamenta na vantagem mútua. O fato de lhes faltar o laço da amizade vincula-se ao pluralismo moral autodeclarado de tais sociedades liberais. Elas abandonaram a unidade moral do aristotelismo, seja em sua forma antiga ou na medieval” (MACINTYRE, 2001, pp. 264 e 265).

<sup>195</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, pp. 270-278; MULHALL & SWIFT, 1996, pp. 80-82. Essas objeções mais sérias ao anacronismo aristotélico comprometem a aceitação plena do modelo aristotélico como uma explicação teleológica adequada para os problemas filosóficos da modernidade liberal. São diversos os pontos que criam obstáculos à adesão, pelos liberais modernos, aos parâmetros e contornos do modelo aristotélico antigo. Porém, para cada ponto de objeção, MacIntyre propôs uma alternativa: I) a teleologia de Aristóteles pressupõe a sua biologia metafísica, incompatível com a modernidade: contra esta objeção, a proposta de uma nova explicação clara e defensável do *telos* humano deve substituir essa biologia; II) grande parte dos argumentos aristotélicos pressupõem o contexto já extinto dos relacionamentos sociais da antiga cidade-estado: contra este ponto de resistência, deve-se buscar uma nova compreensão apta a entender a cidade-estado numa perspectiva histórica, como apenas uma entre várias formas sociais e políticas nas quais, e por meio das quais, o tipo de sujeito que possa exemplificar as virtudes possa ser encontrado e educado; III) a concepção aristotélica do conflito e da posição na vida humana como algo que deveria ser evitado e controlado, o que acaba incorrendo no equívoco de negar uma importante fonte relevante de aprendizado: contra isto, deve-se focar em perguntar não os fins ou propósitos de uma instituição social, mas quais os conflitos de que ela é palco.

<sup>196</sup> “Sua reconstrução tenta responder a esses desafios pela implantação de três conceitos centrais – **o de prática, o de unidade narrativa da vida humana e o de tradição**: o primeiro e o terceiro destes conceitos, como veremos, são de natureza

racionalidade de seu novo esquema de inquirição moral a ser proposto: I) prática; II) unidade narrativa da vida humana; III) tradição.

Após o arranjo antigo, MacIntyre avançou ao esquema moral teleológico que dominou a Idade Média europeia do século XII em diante, período relevante por ser o ancestral histórico da época em que despontou o projeto iluminista. No arranjo moral medieval prevalecente, “há uma diferença fundamental entre o ‘*homem como ele é*’ e o ‘*homem como poderia ser se realizasse sua natureza essencial*’.” (2001, p. 99). Essa ética tem a pretensão<sup>197</sup> de capacitar o homem a entender como se dá a transição do primeiro estado (como é) para o segundo estado (como poderia vir a ser melhor em algum sentido). Isso pressupõe uma essência do homem como animal racional, o reconhecimento do *telos* humano, com uma razão que serve para instruir no reconhecimento e consecução desse fim. Há, assim:

Um esquema triplo no qual a “natureza humana como é” (a natureza humana em seu estado de instrução), é inicialmente discrepante e discordante dos preceitos da ética e precisa ser transformada pela instrução da razão prática e da experiência em “natureza humana como poderia ser se realizasse o seu *telos*”. Cada um desses três elementos do esquema – o conceito de natureza humana sem instrução, o conceito dos preceitos da ética racional e o conceito da “natureza humana como poderia ser se realizasse o seu *telos*” – requer menção aos outros dois para que seu *status* e função se tornem inteligíveis. (MACINTYRE, 2001, p. 100).

Dentro desse arranjo, havia uma coerência interna entre a natureza humana pressuposta como deficitária, a natureza humana passível de ser corrigida e os preceitos éticos que serviriam para fazer essa transformação do homem<sup>198</sup>. Porém, o cristianismo dos fins da Idade Média (protestantismo e

---

particularmente inerentes à vivência social; e todos os três estão conjuntamente projetados para viabilizar uma estrutura racional para a moralidade na qual o conceito de virtude mantém um lugar central” (MULHALL & SWIFT, 1996, p. 82, destaque meu, tradução minha).

<sup>197</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, pp. 99-100.

<sup>198</sup> A *busca* na proposta medieval possui duas características fundamentais: I) a busca pressupõe ao menos um conceito parcialmente determinado de *telos* final, ou seja, deve haver alguma concepção do bem para o homem; na procura dessa concepção do bem, poderemos classificar outros bens, ampliar nossa compreensão da finalidade e do conteúdo das virtudes, bem como entender o lugar da integridade e da constância na vida que busca esse bem; II) a busca medieval não é a procura por algo já completamente caracterizado ou determinado: é no decorrer da busca, inclusive ao se

catolicismo jansenista) apresentou um novo conceito de razão, cujo poder, outrora mais acreditado, foi destruído pela queda do homem. A razão perdeu a aptidão para fornecer uma compreensão genuína do verdadeiro fim do homem, tornando-se impotente para corrigir as paixões. Todavia, permaneceu a diferença entre o homem natural e o homem como poderia ser. Posteriormente, a rejeição secular das teologias católicas e protestantes, acrescidas à rejeição científica e filosófica do aristotelismo, eliminaram qualquer noção de homem como poderia ser se realizasse seu *telos*. Passou a prevalecer a rejeição a qualquer noção teleológica da natureza humana e qualquer ideia do homem como ser que possui uma essência que defina seu verdadeiro fim. A eliminação da pressuposição robusta da natureza humana essencial e, junto disso, a renúncia a qualquer noção de *telos*, deixou para trás um esquema moral composto pelos outros dois elementos remanescentes, cujo relacionamento se tornou bastante obscuro<sup>199</sup>. Desse modo, o esquema moral anterior com três conceitos básicos cedeu espaço para o esquema posterior com apenas dois conceitos, amputado o terceiro conceito, que era essa noção da teleologia humana que conferia uma interligação mais coerente entre os outros dois elementos.

Há, nesse novo arranjo, um certo conteúdo para a moralidade – um conjunto de mandados abstraídos de seu contexto teleológico – e uma certa visão de como é a natureza humana sem instrução. Assim, se, anteriormente, o mandado moral estava em situação confortável, por realizar o intuito de corrigir o homem em sua natureza, com o novo esquema, proporcionado e construído pelo projeto iluminista, passou a ser um mandado que a natureza humana tem fortes tendências a desobedecer. O projeto dos filósofos morais do século XVIII, assim, se resumiu a tentar descobrir uma base racional para suas crenças morais num entendimento particular da natureza humana, herdando entendimentos fragmentados e incoerentes que tornam os dois pontos expressamente discordantes um do outro<sup>200</sup>.

Um exemplo dessa incoerência do novo arranjo filosófico é o conceito de homem: os sistemas sociais, ainda antes de Aristóteles, entendiam que ser homem é desempenhar um conjunto de papéis, cada um dos quais tendo seu propósito específico: membro de uma família, cidadão, soldado, filósofo, servo de Deus. Aristóteles, por sua vez, em sentido similar, dentro de seu esquema filosófico, valia-se de uma concepção funcional de homem, pois o compreendia como um ser que tem uma natureza essencial e

---

deparar com diversos males, tensões, tentações e perigos, bem como ao superá-los em cada incidente ou episódio, que finalmente se pode compreender a meta da busca. Assim, “a busca é sempre uma educação quanto ao caráter do que se procura e do autoconhecimento” (MACINTYRE, 2001, p. 368).

<sup>199</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, pp. 101-104

<sup>200</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, pp. 103-104.

uma finalidade essencial. No Iluminismo, contudo, abandonou-se esse conceito funcional, pois o homem passou a ser visto como indivíduo, antes e fora de todos os papéis<sup>201</sup>. Outro exemplo é a mudança do significado do próprio juízo moral. Na tradição aristotélica, dizer que algo ou alguém é bom equivale a dizer que aquilo é o tipo de escolha desejável para cumprimento da finalidade ali normalmente requerida, o que implica realizar uma declaração factual: “dizer que determinado ato é justo ou certo é dizer que ele é o que um homem bom faria em tal situação” (MACINTYRE, 2001, p. 111). Nesta tradição antiga, declarações morais e normativas são verdadeiras ou falsas como todas as demais declarações factuais. Em contraste, na nova tradição iluminista, havendo desaparecido a noção outrora pressuposta de finalidade humana essencial, perde o sentido falar em juízos morais verdadeiros ou falsos: os juízos morais são meros sobreviventes linguísticos das práticas do teísmo clássico que perderam o contexto até então proporcionado por essas práticas<sup>202</sup>. Esses enunciados converteram-se em formas de expressão para o sujeito emotivista que, “carente da orientação do contexto ao qual se encaixavam originariamente, perdeu seu rumo linguístico e prático no mundo” (MACINTYRE, 2001, p. 112). Numa passagem que parece estar dirigida contra Kant<sup>203</sup>, MacIntyre afirmou que:

Muitos dos que viveram durante essa transformação da nossa cultura predecessora a viram como libertação dos fardos do teísmo tradicional e das confusões das modalidades do pensamento teológico. O que defini em termos de perda de estrutura e conteúdo tradicional foi encarado pelos mais eloquentes de seus porta-vozes filosóficos como a aquisição pelo eu da sua devida autonomia. O eu fora libertado de todas aquelas formas antiquadas de organização social que o aprisionavam (...) e tentavam se legitimar como participantes de tal ordem mundial. (2001, p. 113).

A invenção dessa concepção de sujeito caracteristicamente moderno não exigiu somente uma estrutura social praticamente nova, mas uma

---

<sup>201</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, pp. 109-110.

<sup>202</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, pp. 111-112;

<sup>203</sup> Convém ressaltar que a noção kantiana de autonomia está fortemente impregnada dos ideais iluministas, e isso tem implicações, de alguma maneira, até nos contornos do liberalismo rawlsiano, uma vez que Rawls é um herdeiro do projeto kantiano, embora não seja igual a ele, mas apenas análogo. Em comum, percebe-se uma tendência secularista de rejeitar propostas de aprendizado que possam advir de fontes e tradições teológicas ou filosóficas teleológicas. Essa aversão é tão acentuada nos dois autores que levantam uma postura de restrições significativas diante de propostas teístas ortodoxas ou teleológicas sistematizadas holisticamente.

estrutura definida por uma diversidade de crenças e conceitos nem sempre coerentes. Inventou-se a figura do “indivíduo”<sup>204</sup>. Assim, no esquema da teoria moral moderna, há: I) de um lado, o agente moral individual, emotivista, libertado da hierarquia e da teleologia, que é visto como soberano em sua autoridade moral; II) de outro lado, há as regras herdadas de moralidade, mas que precisam estar revestidas de um novo status, pois estão privadas do antigo caráter teleológico e do ainda mais antigo caráter categórico como expressão de uma suprema lei divina. Surge, então, a pressão para justificá-las, seja pela criação de uma nova teleologia (a resposta do utilitarismo), seja pela impressão de um novo status categórico a essas regras<sup>205</sup> (a proposta kantiana da autoridade do apelo às normas morais como fundamentadas na natureza da razão prática). Porém, os dois projetos fracassaram em suas pretensões<sup>206</sup>. Nesse sentido, MacIntyre concluiu que:

O projeto de oferecer uma justificativa racional da moralidade fracassara decisivamente; e, daquele ponto em diante, a moralidade da nossa cultura predecessora – e, por conseguinte, da nossa própria cultura – carecia de fundamentos lógicos ou justificativas públicas e compartilhadas. Num mundo de racionalidade secular, a religião não poderia mais servir de pano de fundo em comum e de alicerce para o discurso e a ação moral; e o fracasso da Filosofia em oferecer o que a religião não podia mais fornecer foi causa importante para que a Filosofia perdesse seu papel cultural fundamental e se tornasse uma

---

<sup>204</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, p. 114.

<sup>205</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, p. 115.

<sup>206</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, pp. 73, 85-89 e 95-96. Com todas estas considerações, compreende-se a afirmação de MacIntyre no sentido de que alguns episódios da história da Filosofia transformaram, fragmentaram e deslocaram significativamente a moralidade, gerando a possibilidade do sujeito emotivista. Nesse sentido, ele argumentou que a combinação profunda e incoerente do novo alicerce prático e filosófico para um modo de vida herdado da antiguidade é a consequência lógica do projeto iluminista de oferecer um alicerce racional para a moralidade e sua justificação. Ele exemplificou duas teses fundamentais à filosofia moral de Kant, que não seriam, para ele, aceitáveis: I) se as normas da moralidade são racionais, devem ser iguais para todos os seres racionais; II) se as normas de moralidade são obrigatórias para todos os seres racionais, então a capacidade contingente de tais seres para as obedecerem deve ser irrelevante, pois o que importa é a vontade de obedecê-las. MacIntyre continuou argumentando que Kant, Kierkegaard, Diderot e Hume – como componentes de um bloco filosófico iluminista – fracassaram em seus projetos, pois a justificação oferecida por cada um desses teóricos foi articulada para se apoiar no fracasso dos demais, de modo que o total da soma da crítica de cada proposta específica pelas propostas dos outros demonstrou ser o fracasso de todas.



disciplina periférica, estritamente acadêmica (2001, p. 96).

Esse fracasso iluminista em proporcionar uma justificativa racional pública e compartilhada da moralidade decorreu de certas características em comum oriundas de suas circunstâncias históricas bem específicas. Seus filósofos fracassaram como simples herdeiros de um esquema bem específico e particular de crenças morais, articulado num quadro de incoerência interna que comprometia, já desde o seu início, a possibilidade de sucesso do empreendimento filosófico iluminista<sup>207</sup>. Os expoentes das propostas do bloco iluminista (Kant, Kierkegaard, Diderot e Hume) tinham em comum um passado cristão. Concordavam entre si também quanto ao projeto de construir argumentos válidos que partissem das premissas relativas à natureza humana, nos moldes como a compreendiam, e avançassem para as conclusões sobre a autoridade das normas e dos preceitos morais<sup>208</sup>. Mas incorriam nas incoerências do arranjo moderno, que inviabilizavam uma justificação coerente e satisfatória, tal como sucedia no modelo antigo (heroico e aristotélico) no medieval (tomista).

### 3.3 A natureza humana e a necessidade das virtudes

Para MacIntyre, mesmo dentro da tradição mais ampla (panorama da antiguidade e da era medieval) amparada em uma ética de virtudes, há controvérsias sobre o rol das virtudes e a respectiva hierarquia entre elas<sup>209</sup>. Ante tamanha diversidade, o desenvolvimento lógico do conceito de virtude

---

<sup>207</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, p. 97.

<sup>208</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, pp. 98-99.

<sup>209</sup> Ou seja, mesmo dentro da tradição – incluindo Homero, Aristóteles e o Novo Testamento – anterior àquela esboçada no iluminismo, não havia uma concepção nuclear única. Dentro de cada proposta rival, também a relação das virtudes com a ordem social é variável<sup>209</sup>: para Homero, o paradigma da excelência humana é o guerreiro, enquanto para Aristóteles é o cavalheiro ateniense, enquanto o Novo Testamento valoriza virtudes como fé, esperança, amor, em maneira bastante distinta da aristotélica. A partir disso ele concluiu que: “temos, assim, pelo menos três conceitos de virtudes bem diferentes para discutir: virtude é a qualidade que capacita o indivíduo para seu papel social (Homero); virtude é a qualidade que capacita o indivíduo a dirigir-se à conquista de seu *telos* especificamente humano, seja este natural ou sobrenatural (Aristóteles, Novo Testamento e Tomás de Aquino); virtude é a qualidade que tem utilidade para se alcançar o êxito secular e celestial (Franklin). Uma das características do conceito de virtude é que ele sempre requer, para sua aplicação, a aceitação de alguma explicação anterior de certas características da vida social e moral segundo as quais deve ser definido e explicado. Torna-se claro o caráter complexo, histórico e multifacetado do conceito central de virtude” (MACINTYRE, 2001, pp. 312-314).

decorre, para MacIntyre, de uma sequência de três estágios<sup>210</sup>, cada um deles tendo seu próprio contexto conceitual. O primeiro estágio requer uma explicação contextualizadora do que MacIntyre denominou prática, o segundo exige uma explicação do que ele denominou ordem narrativa de uma vida humana singular, e, por último, o terceiro pressupõe uma explicação do que ele denominou tradição moral. Cada estágio posterior pressupõe o anterior; cada estágio anterior é modificado e reinterpretado à luz de cada estágio posterior, embora também ofereça um elemento constituinte essencial de cada estágio seguinte.

Nesse sentido, MacIntyre denominou prática como qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, por meio da qual os bens internos a essa forma de atividade são realizados durante a tentativa de se alcançar os padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade, e parcialmente dela definidores, tendo como consequência a ampliação sistemática dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e dos conceitos humanos dos fins e dos bens envolvidos<sup>211</sup>. Essa noção de prática e de virtude, aplicadas a um contexto social, em busca de questões de justiça, traz uma profunda distinção entre

---

<sup>210</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, pp. 312-317.

<sup>211</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, pp. 316-318 e 322-326; MULHALL & SWIFT, 1996, pp. 82-86. A prática possui bens externos e contingentes, que são aqueles alcançados por acidentes das circunstâncias sociais, que podem ser alcançados também de modo alternativo, ou seja, sem necessitar do engajamento unicamente no exercício de uma determinada prática. Mas há também os bens internos à prática, que são aqueles que não podem ser alcançados de nenhum outro modo senão engajando-se nas atividades decorrentes da própria prática. Tais bens só podem ser especificados dentro daquela prática, e só podem ser reconhecidos e avaliados por aqueles que possuem a experiência prévia de uma participação significativa na prática em questão. Naturalmente, uma prática implica padrões de excelência e obediência a normas, bem como a aquisições de bens. Ingressar numa prática implica aceitar a autoridade dos padrões atualmente definidores e consagrados naquela prática, ou seja, pressupõe que o sujeito que ali ingressa sujeite suas próprias opiniões, preferências e gostos aos melhores padrões até o momento alcançados. Isso, a seu turno, conduz a um primeiro conceito de virtude, que é compreendida como “uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costuma nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens” (MACINTYRE, 2001, p. 321). Portanto, dentro de uma prática, há uma interação entre o sujeito que ingressa e os atuais participantes, bem como para com os que anteriormente se exercitaram naquela prática e de alguma forma deixaram um legado significativo como padrões de excelência dentro daquela prática. Isso não significa uma submissão cega, mas significa que, até mesmo aquele que queira inovar dentro de uma prática terá que, a princípio, se amoldar aos padrões até então estabelecidos, para, depois, nas interações constantes, propor novas compreensões. Até o debate revolucionário terá que seguir algumas restrições internas àquela prática.

uma proposta ancorada nas virtudes – como a antiga e a medieval – e uma proposta típica da modernidade liberal individualista. A relação entre caráter moral e comunidade política são significativamente diferentes dentro dessas duas distintas maneiras:

Para o individualismo liberal, a comunidade é simplesmente um campo no qual cada indivíduo busca sua própria concepção de boa vida, e as instituições políticas existem para proporcionar aquele nível de ordem que viabiliza tal atividade autodeterminada. O governo e as leis são, ou devem ser, neutros entre conceitos rivais de vida boa para os homens, e, por conseguinte, embora caiba ao governo promover a obediência às leis, na visão liberal não é função legítima do governo inculcar nenhuma perspectiva moral. Em comparação, na visão antiga e medieval que apresentei, a comunidade política não só requer o exercício das virtudes para seu próprio sustento, mas é uma das funções da autoridade paterna educar os filhos para que se tornem adultos virtuosos (MACINTYRE, 2001, p. 328).

Essa argumentação, a meu ver, sinaliza que uma proposta como a rawlsiana – que encampa significativamente as teses identificadas acima, no sentido de que cada indivíduo deve buscar sua própria concepção de bem, bem como as instituições não devem endossar uma concepção moral específica de bem – é mais limitada na tentativa de abrigar, dentro de seu procedimento, indivíduos que apresentem uma concepção de bem afinada com as propostas antigas ou medievais, que pressupõem uma noção de comunidade e virtude com repercussão decisiva nas condutas na esfera moral e política. O indivíduo afinado com as premissas individualistas liberais iluministas será mais intensamente abrigado ou incluído, pois as restrições da abordagem rawlsiana recairão sobre ele de maneira mais branda. O acolhimento ou inclusão diferenciada de indivíduos cria uma diferença não equitativa, que limita a neutralidade do seu modelo.

Considerando, ainda, o emotivismo que MacIntyre afirmou encontrar no iluminismo moderno, o qual é subjacente ao procedimentalismo rawlsiano, nota-se como uma proposta amparada numa ética de virtudes caminha em direção significativamente distinta do emotivismo moral do liberalismo iluminista moderno. Assim, os debates produzidos no âmbito de um projeto de inquirição de regras de justiça que integra a noção de prática e de virtude, que pressupõem padrões internamente compartilhados, apresentam um procedimento bem mais objetivo e impessoal que a proposta

liberal, com uma justificação que transcende as meras questões de preferência pessoal:

Essa estrutura de modos de argumentação e parâmetros de relevância compartilhados nos permite alcançar uma objetividade e impessoalidade de julgamento que transcende as expressões de preferência puramente pessoais. Parece, então, que a participação em tais projetos compartilhados, a aceitação de tais padrões determinados coletiva e historicamente, inicia o indivíduo em formas de vida nas quais os julgamentos humanos de valor são imunes à ameaça do emotivismo. Além disso, o fato de que pode haver muitas e variadas práticas, e, portanto, uma ampla variedade de bens internos e virtudes, significa um pluralismo saudável na concepção de MacIntyre sobre o que é valioso na vida humana (MULHALL & SWIFT, 1996, p. 85, tradução minha<sup>212</sup>).

Assim, a análise externa do procedimentalismo rawlsiano, avaliado a partir da perspectiva de uma tradição significativamente distinta, ancorada numa ética teleológica de virtudes, como é essa mapeada e proposta por MacIntyre, aponta, a meu ver, que: o procedimento rawlsiano incorre em uma abordagem emotivista, cujo debate leva a conclusões que não possuem tantos parâmetros objetivos para decisão acerca de quais pretensões conflitantes no debate sobre os princípios de justiça são ou não melhores. Uma vez que as conclusões embutidas na posição original incluem um elemento emotivista em grau não irrelevante, a deliberação é fragilizada, despida, de alguma maneira, de critérios objetivos mais significativos e de uma justificação mais robusta e satisfatória. Desse modo, a imparcialidade e o respeito à autonomia são mitigados: alguém que considere seriamente seguir uma concepção de vida boa ancorada numa ética de virtudes precisa, para se sujeitar à posição original, ingressar num debate com pressupostos significativamente distintos dos seus, impregnado de premissas incompatíveis com a sua noção de que há

---

<sup>212</sup> Cf. original: “This framework of agreed modes of argument and shared canons of relevance allows us to achieve an objectivity and impersonality of judgment that transcends purely personal expressions of preference. It seems, then, that participation in such shared projects, acceptance of such communally and historically determined standards, initiates the individual into forms of life in which human judgments of worth are immune to the threat of emotivism. Moreover, the fact that there can be many and varied practices, and so a wide variety of internal goods and virtues, signifies a healthy pluralism in MacIntyre's conception of what is valuable in human life”.

uma necessidade de buscar as virtudes. Para quem possuir um senso constitutivo forte de comunidade política, ver-se-á obrigado, para participar da posição original, a abrir mão de sua concepção de comunidade, para enxergar a sociedade como mera esquema individualista de cooperação refém de uma busca indefinida de interesses pessoais. Além disso, quem possuir um forte senso teleológico em todas as áreas da vida (interligadas segundo sua concepção abrangente), precisará aderir a um debate político (não interligado com outras áreas) em que a perspectiva teleológica é afastada.

Essa concepção de sociedade dissociada de um esquema de virtudes – visível no projeto rawlsiano – traz um problema acerca do modo de ser dessa concepção subjacente de sociedade. Para MacIntyre, a sociologia embutida num modelo moral apresenta uma conexão causal entre virtudes, práticas e instituições. Desse modo, um projeto filosófico que apresente uma concepção de sociedade independente das virtudes, só poderia reconhecer o que ele denominou bens externos, excluindo-se o espaço para reconhecimento dos bens internos no contexto das práticas. As virtudes se relacionam de maneira distinta com os bens internos e externos<sup>213</sup>. Tal situação ocorre porque a posse efetiva (em vez do mero simulacro) das virtudes é necessária para alcançar os bens internos, e, apesar disso, a posse das virtudes também pode impedir a aquisição dos bens externos (desejos genuínos do ser humano, que não podem ser desprezados completamente sem uma dose de hipocrisia). De maneira mais prática, enquanto temos um desejo sincero de buscar virtudes como sinceridade, justiça ou coragem, elas podem servir como um obstáculo à sede egoísta por riqueza, fama ou poder. À falta de um cultivo das virtudes, considerando as contingências do mundo, o desejo por esses bens externos pode se tornar desordenado sem os freios ou obstáculos impostos pelas virtudes. Assim, o contorno sociológico de tal tipo de projeto filosófico dissociado de uma busca das virtudes seria como se segue:

Em qualquer sociedade que reconhecesse somente os bens externos, a concorrência seria a característica predominante e até exclusiva. Temos um retrato brilhante de tal sociedade na teoria de Hobbes do estado de natureza; e o relato do professor Turnbull sobre o destino dos *iks* conclui que a realidade social confirma da maneira mais horripilante tanto a minha tese quanto a de Hobbes. [...] Devemos esperar, portanto, que, se em determinada sociedade a busca dos bens externos se tornasse predominante, o conceito das virtudes poderia sofrer primeiro um esgotamento e, depois, talvez algo próximo à extinção

---

<sup>213</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, pp. 329-330.

total, embora talvez surgissem simulacros em abundância (MACINTYRE, 2001, pp. 329 e 330).

Aproveito esse ponto da discussão para trazer considerações sobre a relevante questão da leitura da natureza humana para minha tese. Numa proposta como a tomista, diferentemente de um modelo liberal iluminista secularizado, não há a rejeição ao ensinamento sagrado em textos autorizados: para um tomista, a experiência mais importante dos seres humanos com relação à lei divina – seja na maneira como a razão apreende seus preceitos enquanto lei natural, seja enquanto diretamente revelada por Deus nos dez mandamentos – é a desobediência não erradicável a ela. Essa rebeldia inerente à natureza humana é inevitável mesmo para aquele que tenha a melhor educação moral de acordo com a razão, e isso conduz à necessidade de se socorrer da graça divina para tratar a tendência da desobediência humana:

Cada ato particular de desobediência é uma consequência, seja de uma corrupção da razão pela força de alguma paixão ou do mau hábito, seja de alguma tendência natural não disciplinada (S.T. Ia-IIae, 94,4). Mas nossa inabilidade em erradicar essa tendência à desobediência, a partir de nossos próprios recursos naturais e racionais, aponta para um conluio da vontade com o mal moral, uma vontade que, sendo livre para escolher, pode não apenas escolher fazer o mal, mas pode dar a essa escolha uma resistência e um compromisso que não teria de outra forma (MACINTYRE, 2010, p. 199).

Essa leitura tomista da natureza humana como tendente à rebeldia, distancia-se da aristotélica, que acredita no efeito da virtude para o pleno aperfeiçoamento humano. A rebeldia da natureza humana, além de ser um pressuposto, serve também, no tomismo, para direcionar a inquirição para a necessidade de se reconhecer a graça divina como uma maneira de melhor encarar esse problema. Veja-se:

A única solução é a graça divina, e não é por acidente que a seção da *Summa* que trata da lei divina, natural e revelada, é imediatamente seguida pela seção sobre a graça. Quanto a isso, embora não apenas quanto a isso, a estrutura da *Summa* é paulina e agostiniana, e o tratamento da tendência à desobediência, na natureza humana, em termos de *mala voluntas*, separa-a radicalmente do tratamento que Aristóteles dá à *akrasia* (MACINTYRE, 2010, p. 199).

A concepção tomista de racionalidade prática, mesmo sendo aristotélica na estrutura geral, integra os temas centrais da psicologia agostiniana: o que se constrói para a racionalidade prática também é extensível para o seu tratamento das virtudes. No tomismo, as virtudes compreendidas apenas no molde aristotélico não conseguem aperfeiçoar os humanos de modo a alcançarem seu *télos*, pois a compreensão desse *télos* da maneira como formulada por Aristóteles é inadequada, além de as virtudes naturais, para Aquino, só poderem ser aperfeiçoadas quando informadas pela *caritas*, que é um dom da graça divina. No modelo tomista, até os sujeitos que vivem de modo mais contrário aos preceitos morais podem entender os primeiros princípios da razão prática, que são acessíveis a todos. “Até mesmo as pessoas imorais que estão tão cegas pela cultura ou disposição, que não fazem essas inferências, podem, entretanto, e normalmente conseguem compreender os primeiros princípios da razão prática e serem guiados por eles, embora de maneira imperfeita, em suas deliberações” (FINNIS, 2017, it. 2.7).

A acessibilidade dos primeiros princípios da razão prática a todos, inclusive àqueles que deliberadamente querem agir contrariamente a eles, conduz a um questionamento sobre a natureza humana. Acerca da natureza humana, faço agora uma ressalva minha: há uma discussão que separa fortemente uma perspectiva como a tomista de uma perspectiva liberal tal como a rawlsiana. Aquino, inserido numa tradição cristã católica, também sob influência de Agostinho (doutrina do pecado original), traz a noção de natureza humana decaída ensinada pelo apóstolo Paulo no Novo Testamento. O pressuposto de uma natureza humana decaída influencia decisivamente na descrença da possibilidade de um raciocínio prático ser satisfatoriamente exercido com base na razão estritamente humana, desvincilhada de toda revelação divina que pode fornecer preceitos em um livro considerado sagrado como a Bíblia. No esquema tomista, a rebeldia humana conduz necessariamente à graça divina como a maneira de se remediar esse mal humano. Aceita-se, tranquilamente, considerar preceitos bíblicos que trazem orientações de ordem prática na vida enquanto indivíduo, enquanto membro de uma família, enquanto profissional, enquanto membro de uma comunidade política ou econômica. Aceita-se, inclusive, adotar preceitos bíblicos para o trato entre diversas nações ou instituições de alcance mais amplo. Rawls, de maneira bastante diferenciada, sofreu a influência de Rousseau, que acreditava na bondade natural humana. Veja-se como o liberalismo rawlsiano manteve embutido, como uma herança de Rousseau, a crença mais otimista em uma natureza humana boa ou autossuficiente para a obtenção de princípios que regessem condutas relevantes na esfera social e política:

Há a doutrina da bondade natural de Rousseau, incluindo sua rejeição da doutrina cristã do pecado original e da tese de Hobbes sobre a natureza humana como puramente egoísta e naturalmente indiferente aos destinos dos outros. Rawls aceitou amplamente a perspectiva de Rousseau segundo a qual o tipo de pessoa que somos é parcialmente determinado pelas instituições sociais e políticas que criamos e mantemos. Os seres humanos, como todas as criaturas, são motivados pelo "amor próprio" e uma preocupação pelo seu próprio bem, mas essa não é nossa única motivação. Os humanos também têm inclinações sociais naturais, incluindo uma capacidade natural de simpatia e de compaixão para com os seus semelhantes, que podem ser encorajadas ou extintas por suas circunstâncias sociais. Além disso, os seres humanos são capazes de justiça e, em circunstâncias normais da vida social, desenvolvem um senso de justiça dirigido àqueles com quem estão em relações cooperativas. Rawls menciona o relato da aprendizagem moral no *Emile* de Rousseau como o início de uma tradição na psicologia moral que influenciou profundamente sua própria consideração/descrição dos estágios do desenvolvimento moral e do senso de justiça (FREEMAN, 2007, p. 19, tradução minha<sup>214</sup>).

Essa controvérsia acerca da natureza humana cria uma cisão entre uma perspectiva que a encara como decaída, corrupta ou má, e, de outro lado, uma perspectiva que a encara como boa, satisfatória ou idônea para grandes projetos humanos. Uma vez que Rawls, sob influência de Rousseau, herdou a perspectiva típica do iluminismo, que confia na natureza humana como

---

<sup>214</sup> Cf. original: "There is Rousseau's doctrine of natural goodness, including his rejection of the Christian doctrine of original sin and the Hobbesian account of human nature as purely self-interested and naturally indifferent to others' fates. Rawls largely accepted the Rousseauian position that the kind of person we are is partially determined by the social and political institutions we create and maintain. Humans, like all creatures, are motivated by "self-love" and a concern for their own good, but this is not our only motivation. Humans also have natural social inclinations, including a natural capacity for sympathy and compassion with their fellow beings, which can be either encouraged or extinguished by their social circumstances. Moreover, humans are capable of justice and under normal circumstances of social life they develop a sense of justice directed towards those with whom they stand in cooperative relations. Rawls mentions the account of moral learning in Rousseau's *Emile* as the beginning of a tradition in moral psychology that profoundly influenced his account of the stages of moral development and the sense of justice."



suficientemente boa e capaz de empreendimentos individuais e coletivamente relevantes e satisfatórios, há um outro ponto de partida específico no proceduralismo rawlsiano: a crença mais otimista na razão humana como idônea a trazer bons resultados, sem necessidade de um auxílio ou correção creditados à divindade, já que os humanos são encarados como fortemente propensos à simpatia e à compaixão para com os demais, bem como inclinados a se engajarem em sistemas sociais cooperativos.

Ora, para um ponto de partida desse tipo, é necessário, caso se deseje assegurar a imparcialidade do debate, que um indivíduo ali ingresse partilhando da mesma premissa fundamental. A justificação requer razões mutuamente compartilhadas para a aceitação das premissas do argumento. Contudo, se alguém sustentar, com convicção sincera, uma concepção como a tomista, que tem uma premissa fundamental significativamente distinta, no que diz respeito à natureza humana, tal sujeito não será beneficiado por uma imparcialidade de tratamento dentro do proceduralismo rawlsiano. Por que não? Para quem sinceramente acredita na natureza humana decaída, os humanos não seriam encarados como fortemente propensos à simpatia e à compaixão para com os outros, nem inclinados a um sistema cooperativo. Em vez disso, eles acreditariam que a tendência natural dos humanos é agir por motivos egoísticos e autointeressados, sendo indiferente (ou até contrário) ao bem dos demais, ou até adotando uma postura hostil para com os outros (como a inveja ou a perseguição). Para quem tem essa perspectiva como ponto de partida, um empreendimento como o rawlsiano encontra mais dificuldade em obter sucesso, pois o debate hipotético ali delineado pressupõe um arranjo internamente mais harmônico e significativamente dependente (e confiante) de uma natureza humana tendentemente boa ou compassiva como aquela preconizada por Rousseau. Então, para um tomista, ou mesmo um agostiniano, a deliberação na posição original é viciada em suas possibilidades concretas, uma vez que tal projeto racional iluminista não acolhe o remédio necessário à natureza caída: a graça divina, que é revelada de maneira sobrenatural, em textos sagrados, e que, portanto, para eles, necessitam entrar em consideração no raciocínio prático a exercer. Como, para eles, a revelação e a graça divina são necessárias para instruir e para melhorar o agir humano, uma abordagem que se desconecta da revelação e da graça divinas perde no que é mais necessário para a melhor instrução e orientação do agir humano (o que tem relevância, inclusive, para questões coletivas como a justiça). Assim, o projeto de viés iluminista já começa com um ponto de partida não só controverso (dado que há tradições morais que sustentam o contrário), como também frágil demais para viabilizar a estabilidade do seu modelo, pois se a natureza humana efetivamente for mais autocentrada do que compassiva, as premissas de um raciocínio como o rawlsiano não se sustentarão com o desenrolar ordinário das atitudes humanas em descompasso com a razoabilidade presumida.

A meu ver, essa ponderação sobre a natureza humana, traz a lume mais um ponto que reforça a hipótese da leitura fundacionalista de TJ, pois ela está ancorada, no que diz respeito a questões de natureza humana, numa proposta como a de Rousseau, colidente com propostas como as de Agostinho, Aquino, Hobbes e MacIntyre. A adesão aos métodos rawlsianos pressupõe uma concordância necessária com a crença (prévia e já embutida na inquirição) na tendência natural à bondade da natureza humana. Todavia, esse é um ponto bastante polêmico, que separa toda uma gama de tradições não só de pensamentos morais filosóficos, como também de inúmeras propostas teológicas ou religiões cujos preceitos fundamentais também repercutem de maneira decisiva no sistema de raciocínio prático subjacente. A compreensão da natureza humana afeta a diretriz do raciocínio prático, pois a confiança ou a desconfiança na razão podem torná-la competente ou insuficiente para a construção das normas morais a partir somente de um tribunal da razão humana (sem eventual apelo à autoridade de um ensino divino).

Inclusive, essa conclusão, por levar em consideração a natureza humana, faz-me trazer a lume um outro ponto de crítica ao modelo rawlsiano. A proposta rawlsiana de sociedade afasta a busca do cultivo das virtudes, tomando em consideração com maior peso, nas ponderações acerca dos princípios de justiça, a busca dos próprios interesses dos indivíduos. Ora, se a natureza humana fosse boa (como acreditava Rousseau), tendente a agir de modo razoável, capaz de se domar espontaneamente em seus próprios desejos e impulsos egoístas, o arranjo rawlsiano poderia ser mais plausível: a sociologia por ela pressuposta (compassiva) seria bastante similar àquela empiricamente verificável (caso fosse compassiva). Nesse tipo de antropologia, o cultivo das virtudes e o adestramento aperfeiçoador dentro de uma sociedade é algo pouco necessário (ou menos relevante) para que haja algum freio às inclinações e aos apetites, pois a natureza humana já é intrinsecamente boa. Em contraste, para quem considera que a natureza humana é má, corrompida, ou tendente ao egoísmo prejudicial aos demais, o foco estará em enfatizar substancialmente a necessidade de busca das virtudes e de uma adestramento e disciplina nelas, para que se possa conter os impulsos egoístas tendenciosamente desordenados, os quais, uma vez moderados pelas (imprescindíveis) virtudes, podem permitir, ao arranjo social decorrente, resultados efetivamente mais promissores e compatíveis com a natureza humana mais egoísta e menos compassiva.

Assim, quem compreende que a natureza humana é originariamente corrompida, carente de uma educação nas virtudes ou de uma intervenção divina, ingressar no modelo de inquirição rawlsiano implica abandonar a sociologia de que se tem convicção, para ingressar num projeto que pressupõe uma sociologia radicalmente distinta, para não dizer fantasiosa. E esse abandono da própria concepção de bem e dos pressupostos da própria tradição em que se confia para simplesmente ingressar no debate da posição

original do modelo rawlsiano já implica, de *per si*, que o procedimentalismo não é tão inclusivo, configurando uma imparcialidade mitigada, pois a concepção moldada por Rawls já decidiu, previamente, que a natureza humana é boa, e que a sociologia resultante de uma sociedade em que cada um busca seus interesses é também otimista em suas perspectivas. Aquele que discordar desses pressupostos, seja por reputar corrompida a natureza humana, seja por ter uma noção de sociedade que é menos otimista ou compassiva, terá que ingressar num arranjo cujas premissas são inconciliáveis com seus pressupostos básicos, o que atenua decisivamente o potencial de justificação ou de neutralidade do procedimento hipotético de deliberação, que toma pontos de partida radicalmente distintos e controversos, sem justificação suficiente.

Para aprofundar essa objeção que ora estou suscitando, trago a seguinte reflexão<sup>215</sup> de Barry: segundo ele, Rawls consideraria quimérica qualquer base de acordo tendo por referencial fundamentos fornecidos por valores religiosos, filosóficos ou morais. Na posição original, isso é traduzido pela falta de conhecimento, por parte dos sujeitos hipotéticos, de suas concepções pessoais de bem (inclusive as crenças religiosas). Desta restrição, seria natural concluir que o acordo sobre os termos da vida em sociedade não privilegiariam ou prejudicariam nenhuma visão particular. Porém, se alguém mantivesse uma concepção moral específica peculiar como a de Tomás de Aquino, e a tal sujeito tomista fosse proposto ingressar no procedimento da posição original, ele simplesmente resistiria a participar de tal empreendimento, pois as restrições ali contidas impediriam a possibilidade do conhecimento relevante e necessário acerca de Deus, o que, por sua vez, comprometeria a possibilidade de um conhecimento mais amplo e adequado para se pensar a adequada modelação da estrutura básica das instituições sociais.

Para um sujeito tomista, a fé é a vida da alma, e a supressão da heresia torna-se necessária para a segurança das almas. A não supressão da heresia é mais danosa porque mais sujeitos seriam responsabilizados a responder por uma condenação eterna. De uma perspectiva como a tomista, dadas as suas premissas, há mais razoabilidade (ou seja, é mais defensável opinar) em suprimir a heresia do que em permiti-la ou fomentá-la. Para Rawls, porém, as premissas da razoabilidade são radicalmente distintas, pois ele só aceita restrições à liberdade de consciência quando houver uma expectativa razoável de que não limitá-la ocasionaria dano à ordem pública que o governo deveria manter. Para Rawls, a expectativa razoável deve ser baseada em evidências e modos de inquirição aceitáveis a todos (no modo liberal de raciocínio prático, com contornos significativamente incompatíveis com um

---

<sup>215</sup> Cf. BARRY, Brian, *Justice as Impartiality*, 2002, pp. 183-188; LUCIE-SMITH, Alexander, 2007, pp. 102-103 (em especial a nota de rodapé n. 105).

modelo teleológico como o tomista). Portanto as premissas de razoabilidade (quanto ao que é mais aceitável ou justificável), sendo distintas nos modelos tomista e rawlsiano, conduzem, em certos pontos, a conclusões opostas (o que é razoável para um, não o é para o outro). Esse desacordo quanto à razoabilidade, levaria a conflitos em pontos centrais em cada uma das propostas:

Porque seria perfeitamente arbitrário escolher, de dentro da posição original, uma visão – digamos, o tomismo – e concordar que as instituições da sociedade devem basear-se na suposição de que ela é verdadeira. Até mesmo Aquino teria que admitir que, se ele fosse colocado em uma posição original rawlsiana, ele não exigiria que a heresia fosse suprimida, uma vez que ele não teria motivos para se apegar a qualquer ortodoxia particular. Mas, precisamente por essa razão, ele se recusaria a ingressar em uma posição original rawlsiana. Pois ele negaria que as deliberações de uma coleção de pessoas às quais tenham sido artificialmente negadas a possibilidade de conhecer a verdade sobre Deus pudessem ter alguma influência sobre a questão das instituições justas para uma sociedade ter (BARRY, 2002, p.185, tradução minha<sup>216</sup>).

MacIntyre considerou que uma vida humana instruída somente pelo conceito de virtude seria deficiente, por três motivos<sup>217</sup>: I) estaria repleta de conflitos e arbitrariedades em excesso, pois o sujeito pode, diante de bens diferentes que indicam direções diferentes a tomar, se deparar com a necessidade de escolher entre exigências rivais, de modo que a lealdade a uma prática pode implicar uma renúncia claramente arbitrária a uma outra prática de outra instância da vida; isso traria o perigo de um sujeito com feição moderna, em que as opções são desprovidas de critérios, pois a vida sofre rupturas contínuas em tais escolhas; II) sem um conceito referenciador e

---

<sup>216</sup> Cf. original: “For it would, from within the original position, be perfectly arbitrary to pick out one view – say Thomism – and agree that the society's institutions are to be based on the assumption that it is true. Even Aquinas would have to concede that, were he to be placed in a Rawlsian original position, he would not demand that heresy be suppressed, since he would have no motive for attaching himself to any particular orthodoxy. But precisely for that reason, he would refuse to enter a Rawlsian original position. For he would deny that the deliberations of a collection of people who had been artificially denied the possibility of knowing the truth about God could have any bearing on the question of the right institutions for a society to have”.

<sup>217</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, pp. 338-341.

dominante do *telos* de uma vida humana inteira, concebida como unidade, a noção de algumas virtudes permanece incompleta; assim, um bem preponderante, como um *telos*, serviria para ordenar adequadamente as virtudes dentro de uma ordem hierárquica, o que permitiria florescer mais precisamente as ponderações práticas daí resultantes; sem esse bem maior, algumas arbitrariedades invadirão a vida moral e perpetuarão a incapacidade de especificar adequadamente o contexto de certas virtudes; III) há, pelo menos, uma virtude reconhecida pela tradição que não pode ser especificada senão com base na totalidade da vida humana: a virtude da integridade ou constância; essa noção de unicidade de propósito durante toda a vida necessita, para sua aplicação, da noção de vida inteira.

A explicação preliminar de virtudes segundo as práticas traz, para MacIntyre, alguns pressupostos da vida em sociedade. Ele questionou: é racionalmente justificável conceber cada vida humana como uma unidade, de modo que se possa especificar cada uma dessas vidas como tendo seu bem, e de modo que as virtudes possam ser compreendidas como tendo a função de capacitar o indivíduo a fazer de sua vida uma determinada espécie de unidade, em vez de outra? Isso introduz o conceito de unidade narrativa da vida humana. Para a era pré-moderna, tal pergunta seria prontamente respondida de modo afirmativo. Contudo, as propostas modernas teriam, para tal pergunta, uma resposta negativa, que transparece um modo de raciocínio também bastante peculiar<sup>218</sup>.

Da perspectiva da modernidade, dentro da qual há uma divisão nítida entre o indivíduo e os papéis que ele interpreta, dificulta a compreensão da vida como algo mais do que uma mera sequência de atos e episódios individuais desconexos. A separação do eu quanto a seus papéis faz perder aquela arena de relacionamentos sociais na qual funciona uma proposta ética de virtudes como a aristotélica. Assim, para uma retomada contemporânea de

---

<sup>218</sup> “Qualquer tentativa contemporânea de considerar cada vida humana como um todo, como uma unidade, cujo caráter proporciona às virtudes um *telos* adequado, se depara com duas espécies de obstáculo, um social e um filosófico. Os obstáculos sociais provêm do modo como a modernidade divide a vida humana numa série de segmentos, cada um com suas próprias normas e modalidades de comportamento. Portanto, o trabalho fica afastado do lazer, a vida privada afastada da vida pública, a vida empresarial afastada da pessoal. Assim, a infância e a velhice foram amputadas do resto da vida humana e transformadas em setores distintos. E todas essas separações foram criadas de tal forma que é a peculiaridade de cada uma delas, e não a unidade da vida do indivíduo, que se experimenta nessas partes, em cujos termos nos ensinam a pensar e sentir. Os obstáculos filosóficos provêm da [...] tendência de pensar de maneira atomista na atividade humana e de analisar atos e transações complexas em termos de componentes simples. [...] Que ações particulares derivem seu caráter como partes de todos maiores é uma perspectiva alheia a nossos modos predominantes de pensar” (MACINTYRE, 2001, pp. 343 e 344).

uma nova proposta em que se busca reativar a busca pelas virtudes – tal como MacIntyre propõe –, torna-se imprescindível adentrar à construção do conceito de identidade, “o conceito de um eu cuja unidade reside na unidade de uma narrativa que une o nascimento à vida e à morte em forma de narrativa com começo, meio e fim” (MACINTYRE, 2001, p. 345). Essa nova conceituação de identidade narrativa não permite caracterizar o comportamento independentemente das intenções, bem como não se permite caracterizar as intenções desvincilhadas dos cenários (práticas ou contextos que tenham uma história própria dentro da qual as histórias de cada agente tenham de ser situadas) que tornam tais intenções inteligíveis não só para os próprios agentes, quanto para outras pessoas<sup>219</sup>. Essas considerações trazem uma conclusão mais robusta:

É preciso, portanto, organizar as intenções tanto causal quanto temporalmente, e ambas as classificações farão referência a cenários, referências já feitas obliquamente por termos elementares como “jardinagem”, “esposa”, “livro” e “professor titular”. Ademais, a identificação correta das crenças do agente serão constituintes essenciais dessa tarefa; falhar nesse ponto seria falhar em toda a empreitada. A conclusão pode parecer óbvia; mas já implica uma

---

<sup>219</sup> Assim, apenas a título de exemplo, acerca de um homem que esteja cavando a terra e preparando o jardim de sua casa, pode ser dito que ele esteja preparando o jardim antes do inverno chegar (o que insere seu ato dentro de um cenário de atividades domésticas), ou que está tentando agradar a esposa (o que insere o seu ato dentro de um cenário de um casamento). Ou seja, o entendimento e a explicação do ato vão depender de sua intenção, e esta vai depender do cenário singular em que se está agindo, ou de uma inserção simultânea de cenários que estão interconectados naquele ato específico. Outro exemplo é o do estudioso que está escrevendo frases para confeccionar um livro: ele pode estar simplesmente rabiscando algo pessoal, ou contribuindo para um debate filosófico, ou tentando obter o cargo de professor titular. Cada intenção de curto prazo só pode ser compreendida tendo por referência intenções de longo prazo, e isso vai pressupor o cenário em que se está inserindo aquele indivíduo, ou seja, há o envolvimento com uma história narrativa. Até aqui, a argumentação deixa inter-relacionado o intencional, o social e o histórico. Identificar uma ação particular pressupõe colocar as intenções do agente em ordem temporal e causal com relação a seu papel na história do agente. Ao fazer isso, coloca-se também as suas intenções em relação a seu papel na história do cenário ou dos cenários em que inserido. Ao se fazer isso, determina-se a eficácia causal das intenções do agente em uma ou mais direções, avaliando se as intenções de curto prazo conseguiram ou não ser constitutivas das intenções de longo prazo. Ao se realizar tal tarefa, nós mesmos escrevemos uma parte dessas histórias. Por isso, “a história narrativa de um certo tipo revela-se o gênero fundamental e essencial para a caracterização das ações humanas” (MACINTYRE, 2001, p. 351).

consequência importante: não existe tal “comportamento”, a ser identificado antes das intenções, crenças e cenários, e independentemente destes. (...) E o que estaria totalmente condenado ao fracasso seria o projeto de uma ciência do, digamos, comportamento político, destacada de um estudo das intenções, crenças e cenários (MACINTYRE, 2001, pp. 349 e 350).

Isso conduz MacIntyre a uma conclusão oposta ao que está pressuposto no mundo individualista moderno: por vivenciarmos narrativas nas nossas vidas, e por compreendermos nossa própria vida nos termos das narrativas que vivenciamos, a forma de narrativa é adequada para que se entenda de maneira inteligível os atos de outras pessoas. As ações dos indivíduos, assim, estão inter-relacionadas com suas histórias. Junto disso, há dois elementos: imprevisibilidade e teleologia<sup>220</sup>. Assim, para MacIntyre, o homem é, em suas ações e práticas, inclusive em suas ficções, essencialmente um animal contador de histórias. Não é assim desde o início, mas no decorrer de sua história, torna-se um contador de histórias com aspirações de verdade. Tentar responder a um questionamento como “o que devo fazer?” pressupõe saber responder à pergunta “de que história ou histórias estou fazendo parte?”. Ou seja, ingressamos na sociedade humana com um ou mais papéis atribuídos a nós, que exigem de nós saber o que são para podermos entender como os outros reagem a nós e como nossas reações a eles poderão ser interpretadas. Esse conceito narrativo de identidade conecta o sujeito da narrativa com o contexto dos demais sujeitos interligados por aquele contexto<sup>221</sup>. Nesse

---

<sup>220</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, pp. 361-363. Há imprevisibilidade em nossas vidas: as pessoas não iniciam literalmente desde o início, mas já se veem inseridas ou mergulhadas no meio de uma ou diversas histórias que já estão ocorrendo, cujos inícios já foram desencadeados para eles por quem passou por ali anteriormente. Do mesmo modo como iniciam onde não lhes agrada, não prosseguem também exatamente como desejam, pois cada um sofre restrições das ações de outros e dos cenários sociais pressupostos em suas ações e na deles. Assim, não se sabe o que acontecerá a seguir. Além disso, toda essa imprevisibilidade coexiste com um certo caráter teleológico: vivemos nossas vidas, individualmente e em nossos relacionamentos, à luz de certas concepções de um possível futuro compartilhado, no qual algumas possibilidades nos impelem para adiante e outras nos fazem recuar. O presente é instruído pela imagem de algum futuro, e essa imagem do futuro se apresenta na forma de um *telos*, ou de uma série de fins ou metas em cuja direção estamos sempre nos movendo ou deixando de mover no presente.

<sup>221</sup> Em primeiro lugar, o sujeito é o que outras pessoas possam pensar justificadamente no decorrer da vivência de uma história que vai do nascimento à morte; “sou o sujeito de uma história que é minha e de ninguém mais, que tem seu próprio significado peculiar” (MACINTYRE, 2001, p. 365). Assim, a identidade pessoal é exatamente

contexto, as virtudes extrapolam o mero indivíduo, pois suas contingências e papéis sociais constituem sua identidade e servem como ponto de partida moral<sup>222</sup>.

Ora, tal perspectiva da unidade narrativa do sujeito, contrasta, de maneira significativa, com a perspectiva de um sujeito destacado de suas particularidades morais, tal como pressuposto pelo individualismo moderno. Tudo isso torna sem sentido a tentativa liberal de elucidar a identidade pessoal abstraída das virtudes e das noções de narrativa e interação com os

aquela pressuposta pela unidade do personagem que a unidade da narrativa requer. Em segundo lugar, há um aspecto correlativo da identidade narrativa: a narrativa de qualquer vida faz parte de um conjunto interligado de narrativas. Assim, não sou apenas responsável, mas também faço parte da história de outras pessoas, da mesma maneira que elas fazem parte de minha história: posso pedir uma explicação aos outros. Com essa proposta em que há pressuposições mútuas entre os conceitos até aqui apresentados, MacIntyre apresentou uma conclusão que serve como crítica à maneira como a identidade é encarada no individualismo liberal – o que destaco porque, a meu ver, podemos direcionar tal conclusão também contra o modelo de Rawls –, nos seguintes termos: “Segue-se que, naturalmente, todas as tentativas de elucidar a noção de identidade pessoal isolada das noções de narrativa, inteligibilidade e responsabilidade estão fadadas ao fracasso, como fracassaram as tentativas desse tipo. Agora é possível voltar à questão que deu início a essa investigação da natureza da ação humana e da identidade: em que consiste a unidade de uma vida individual? A resposta é que sua unidade é a unidade de uma narrativa expressa numa única vida. Perguntar “o que é bom para mim?” é perguntar como devo viver melhor essa unidade e levá-la a cabo. Perguntar “o que é o bem para o homem?” é perguntar o que todas as respostas à pergunta anterior devem ter em comum. (...) É a formulação sistemática dessas duas perguntas e a tentativa de respondê-las tanto em atos quanto em palavras que proporcionam unidade à vida moral. A unidade de uma vida humana é a unidade de uma busca narrativa” (MACINTYRE, 2001, p. 367).

<sup>222</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, pp. 368-370; MULHALL & SWIFT, 1996, pp. 86-89. Nesse arranjo, as virtudes devem ser compreendidas como disposições que não só nos capacitam a alcançar os bens internos às práticas, mas também nos sustentam no devido tipo de busca pelo bem, capacitando-nos a superar os males, riscos, tentações e tensões que se descortinam sobre nós, e que nos fornecerão um autoconhecimento crescente do bem. A vida virtuosa é a vida passada na procura da vida boa para o homem, servindo as virtudes para uma compreensão crescente acerca do que é a vida boa. Desse modo, as virtudes não se limitam apenas às práticas, mas também estão diretamente relacionadas à vida boa para o homem. Além disso, as virtudes demandam uma perspectiva além da estritamente individual: sou filho de alguém, primo de alguém, cidadão de uma cidade, membro de uma associação ou profissão, integrante de uma tribo ou clã ou nação. De tal modo, o que é bom para mim, tem de ser o bem para quem vivencia tais papéis. O que herdei do passado de minha família, cidade, tribo, nação inclui uma série de débitos, patrimônios, expectativas e obrigações legítimas. Tudo isso constitui os dados de minha vida, meu ponto de partida moral: minhas circunstâncias são portadoras de uma identidade social particular.



demais agentes do contexto (contingências). A proposta de MacIntyre é surpreendentemente estranha aos parâmetros do liberalismo moderno, que diz que o sujeito é o que ele mesmo escolheu ser<sup>223</sup>, destacável de seu papel e de seus status sociais e históricos. Para a concepção narrativa do sujeito, não se pode tentar isolar-se do passado segundo os moldes preconizados pelo individualismo moderno, sob pena de se deformarem os relacionamentos presentes. A posse de uma identidade histórica coincide com a posse de uma identidade social. Mas, ressaltou MacIntyre, as particularidades morais da família, do bairro, da cidade, da tribo, não implicam que o sujeito deva aceitar as limitações morais das particularidades dessas formas de comunidade. Tais particularidades servem como um ponto de partida, de tal modo que, caso se tentasse isolar-se totalmente delas, tal como preconizado pelas exigências do individualismo liberal moderno, não haveria nem como ter um ponto de partida. Em outras palavras, “é a partir de tal particularidade que consiste a procura do bem, do universal” (MACINTYRE, 2001, p. 371). Mas, mesmo nessa inquirição da procura universal do bem, a particularidade não pode nunca ser simplesmente esquecida ou abandonada. Assim, há uma clara incompatibilidade com um projeto de feição kantiana:

A ideia de fugir da particularidade para um campo de máximas totalmente universais que pertençam ao homem como tal, seja em sua forma kantiana do século XVIII ou na apresentação de alguma filosofia moral analítica moderna, é uma ilusão, e uma ilusão com consequências dolorosas. De fato, quando homens e mulheres identificam o que são suas causas parciais e particulares tão fácil e completamente com a causa de algum princípio universal, geralmente comportam-se de maneira pior do que se comportariam se não identificassem (MACINTYRE, 2001, pp. 371-372).

---

<sup>223</sup> “Do ponto de vista do individualismo moderno, sou o que eu mesmo escolhi ser. Sempre posso, se quiser, questionar o que se acredita serem as características sociais contingentes da minha existência. Posso ser filho biológico do meu pai; mas não posso me responsabilizar pelo que ele fez, a não ser que decida implícita ou explicitamente assumir tal responsabilidade. Posso ser cidadão legal de determinado país; mas não posso me responsabilizar pelo que meu país faz ou fez, a não ser que eu decida implícita ou explicitamente assumir tal responsabilidade. (...) Todos exibem a mesma postura, segundo a qual o eu é destacável de seus papéis e *status* sociais e históricos. E o eu assim destacado é, naturalmente, um eu bem à vontade na perspectiva de Sartre ou de Goffman, um eu que não pode ter história. Está claro o contraste com a visão narrativa do eu, pois a história da minha vida está sempre contida na história das comunidades que deram origem à minha identidade” (MACINTYRE, 2001, pp. 370-371).

Assim, o sujeito é, fundamentalmente, o que herdou: um passado específico que está participando de algum modo no presente. O sujeito faz parte de uma história, o que equivale a dizer que, goste ele ou não, reconheça ou não, ele é um portador de uma tradição. Uma vez que as virtudes sustentam os relacionamentos necessários às práticas, elas acabam tendo que sustentar o relacionamento também entre passado, presente e futuro. E as tradições por meio das quais determinadas práticas são transmitidas e reformuladas não existem no isolamento de tradições sociais mais amplas<sup>224</sup>. Portanto, a procura individual pelo bem é encarada como sendo realizada dentro de um contexto especificamente definido pela unidade narrativa e conforme os contornos até então formulados da tradição em que inserida aquela prática. Para MacIntyre, o que sustenta e fortalece (ou enfraquece) as tradições é o exercício (ou a falta) das virtudes correspondentes àquela tradição. As virtudes sustentam<sup>225</sup> os relacionamentos imprescindíveis ao alcance da variedade de bens internos às práticas, além de sustentar a forma de uma vida individual em que cada indivíduo possa procurar seu próprio bem como o bem de uma vida inteira. A falta das virtudes (justiça, sinceridade, coragem etc) corrompe tradições, bem como instituições e práticas cuja vida dependem das tradições das quais elas são a encarnação contemporânea. Isso implica reconhecer mais uma virtude: a de ter uma noção adequada das tradições às quais se pertence ou com as quais se depara, pois isso viabiliza a compreensão

---

<sup>224</sup> Para entender o que constitui tais tradições, MacIntyre sugeriu o afastamento de uma perspectiva como a de Burke, que contrasta (como se fosse uma oposição) tradição com razão, e estabilidade da tradição com conflito. Assim, enquanto Burke entende que a racionalidade e a falta de conflito implicam o afastamento das tradições, MacIntyre entende o contrário: para ele, as tradições, quando vivas, contêm uma continuidade de conflitos; quando uma instituição é portadora de uma tradição de práticas, sua vida comum é parcialmente constituída por uma argumentação contínua sobre o que é ou deve ser considerado aceitável para aquela instituição. Assim, uma tradição viva é uma argumentação que se estende na história e é socialmente incorporada, incidindo, inclusive, sobre os bens que constituem tal tradição. Dentro de uma tradição, a procura dos bens atravessa gerações. Desse modo, a busca individual do próprio bem é, em geral, realizada dentro de um contexto definido pelas tradições em que o indivíduo está integrado. Isso vale tanto para os bens internos às práticas, quanto para os bens de uma única vida. Dentro dessa perspectiva, novamente o fenômeno narrativo da inserção constitui uma peça fundamental do arranjo conceitual proposto: “a história de uma prática na nossa época está, em geral e caracteristicamente, inserida na história mais longa e ampla da tradição, e por meio da qual a prática se torna inteligível e chega, assim, à forma atual que nos foi transmitida; a história da vida de cada um de nós está inserida, geral e caracteristicamente, e se torna inteligível, nos termos das histórias mais amplas e mais longas de inúmeras tradições” (MACINTYRE, 2001, p. 374).

<sup>225</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, pp. 373-375.

das possibilidades futuras que o passado tornou disponíveis para o presente. No raciocínio prático, a posse dessa virtude é manifestada não tanto no conhecimento de generalizações ou máximas que proporcionem premissas maiores às nossas inferências práticas, mas na capacidade de juízo que o agente possui ao saber como escolher dentre as máximas apropriadas e como aplicá-la em situações particulares<sup>226</sup>.

A proposta de MacIntyre é uma postura radicalmente distinta do individualismo liberal, em que o indivíduo, apartado de qualquer contexto – contingência, tradição, concepção unificante e inteligível de narrativa de vida humana, concepção de virtude necessária – ou seja, sem referências pelas quais se pautar, dirige-se, como bem entender, para a direção que quiser, como mera escolha pessoal, dentre várias outras possíveis decisões a tomar, sem nenhum raciocínio prático mais sofisticado que exija um mínimo de coerência ou constância para consigo e para com os demais.

Aqui, lembro-me de toda a antropologia subjacente à posição original (em parte mapeada por Sandel, mas mais incrementada com MacIntyre), em que o sujeito é antecedente a todas as suas contingências e delibera praticamente a partir do nada, destacado de tudo que possa lhe dar unidade narrativa, de qualquer noção de estar se aproximando ou se distanciando de algo que é reputado como bom pela comunidade que o cerca. A meu ver, uma concepção de bem de uma doutrina abrangente como a de MacIntyre não consegue sobreviver ao artifício teórico restritivo do liberalismo rawlsiano. A simples inserção e participação de um sujeito representante de alguém que possua uma concepção tal como a de MacIntyre, nos contornos e restrições do debate hipotético da posição original, obriga a que aquele sujeito abra mão de toda a sua concepção interconectada de prática,

---

<sup>226</sup> Cf. MACINTYRE, 2001, pp. 375-378. Assim, mesmo em situações trágicas, nas quais a escolha de uma conduta entre outras complicadas deve ser tomada, no contexto de uma tradição das virtudes (que marcou antiguidade, era medieval, bem como a proposta de reconstrução de MacIntyre), vai se apresentar um referencial mínimo para decidir: realizar a tarefa da melhor maneira, e não da pior, será alguém fazer tanto o que é melhor para ele como indivíduo como o que é melhor para ele como pai, filho, cidadão ou membro de uma profissão (ocupante de papéis que lhe foram confiados). A unidade narrativa serve-lhe de norte para decisões trágicas em dilemas. Diferentemente, os modernos adeptos do liberalismo individual iluminista, ao se depararem com uma situação desse tipo, simplesmente não terão respostas a oferecer, pois encampam a tese das premissas morais rivais e incomensuráveis. Como o individualismo moderno desconhece ou eliminou a concepção unificante de uma vida humana, não há como atribuir, a uma pergunta sobre o que é melhor ou pior para alguém, um caráter de narrativa inteligível que proporciona unidade à vida do sujeito. Nesse ponto, nota-se uma significativa incompletude do esquema individualista moderno, que é vulnerável em ponto que, de outras perspectivas distintas, oferecem critérios melhores para uma decisão desse tipo.

unidade narrativa da vida humana, tradição, virtudes, e todo aparato inter-relacional daí decorrente. Assim, os pressupostos inerentes a uma inquirição satisfatória e viável (segundo MacIntyre) são descaracterizados e afastados pelos confinamentos da posição original, que incorpora outros pressupostos subjacentes incompatíveis e não suficientemente justificados. Assim, desponta a seguinte crítica de MacIntyre à sociologia moral embutida no projeto mais amplo do individualismo liberal moderno:

Argumentei anteriormente que toda filosofia moral tem uma sociologia como contrapartida. O que tentei explicar neste capítulo é o tipo de entendimento da vida social que a tradição das virtudes requer, uma espécie de entendimento bem diferente dos predominantes na cultura do individualismo burocrático. Dentro dessa cultura, concepções das virtudes se tornam periféricas e a tradição das virtudes permanece central somente na vida dos grupos sociais cuja existência esteja à margem da cultura central. (MACINTYRE, 2001, p. 378).

Para os fins desta tese, a crítica de MacIntyre pode, a meu ver, ser assim compreendida: o modelo rawlsiano impacta de maneira mais significativamente restritiva as concepções de bem ou de justiça ligadas a tradições flagrantemente incompatíveis com os contornos propostos e pressupostos na posição original. Isso caracteriza uma justificação com elementos de uma abordagem fundacionalista, que determina substancialmente, de antemão, a concepção de bem e de justiça, e, de maneira correlata, uma sociologia especificamente liberal que a todo tempo permeia a teoria da justiça como equidade. Essa sociologia e antropologia, embutidas desde o princípio da argumentação rawlsiana, formatam e conduzem significativamente o debate, determinando em alto grau os resultados que já estão previamente contidos nas pressuposições iniciais (premissas dadas como justificadas, embora blindadas ao questionamento) do procedimento hipotético. Com isso, os adeptos de concepções de bem, de justiça, ou de perspectivas que de alguma maneira sustentam uma ética de virtudes – que trazem consigo uma perspectiva sociologicamente distinta, com outra antropologia – simplesmente não conseguirão ingressar no debate, nem dele participar, nem nele interferir, e, muito menos, eleger princípios minimamente compatíveis com suas convicções mais caras. Isso atenua o potencial de neutralidade da abordagem rawlsiana.

Inclusive, quanto ao próprio modo de se inquirir a busca de princípios de justiça para reger instituições sociais, um modelo como o de MacIntyre, que pressupõe todo um contexto de fundo compartilhado, não se coaduna com um debate como o efetivado na posição original. Da perspectiva

de um tomista ou de alguém como MacIntyre, a posição original, mesmo que analisada externamente, não consegue englobar os requisitos necessários para construir um procedimento de deliberação apto a trazer resultados idôneos: nem para o indivíduo inquiridor, nem para a sociedade de que participa, haverá como se formular e descobrir princípios idôneos de justiça. Mesmo se um tal adepto de uma ética de virtudes pretender ingressar na posição original, ele entra em um contexto de deliberação radicalmente estranho ao que lhe é familiar, sendo amputado da sociologia que lhe é subjacente, e inserido em outra que lhe é completamente estranha, para deliberar em condições igualmente estranhas, para buscar algo que, para ele, não fará nenhum sentido racionalmente justificável, de um modo que também não teria como conduzir a resultados satisfatórios e suficientemente justificados.

Tudo isso reforça, a meu ver, a leitura fundacionalista ou crítica da justiça como equidade, fragilizando a hipótese do proceduralismo puro, ou do modelo coerentista de justificação que respeita plenamente a neutralidade. A eliminação, pela inquirição rawlsiana, de concepções de bem ou de justiça que não se coadunem com os ideais do liberalismo moderno individualizado, significam, na prática, uma aplicação de restrições não equitativas, caracterizada pela mitigação ou limitação da neutralidade ou do respeito ao pluralismo quanto a propostas rivais, tornando periférica a autonomia daqueles que preferiram um modelo ético, sociológico e antropológico significativamente distinto da escolha pessoal de Rawls. A falta de concordância de um tomista com os diversos elementos pressupostos na proposta de Rawls fragiliza até mesmo a crença na possibilidade de se atingir um equilíbrio reflexivo, diante de tantos confinamentos.

Essa análise externa abre espaço para uma outra pergunta: uma vez que concluí que a abordagem rawlsiana apresenta algo de particular, quanto a escolhas específicas de concepções de bem, de justiça, de sociologia, de antropologia, que são fundamentos do arranjo conceitual rawlsiano, quais seriam os contornos mais específicos de seu liberalismo? O próximo tópico mostra como MacIntyre mapeou e detalhou a doutrina moral embutida no liberalismo filosófico da justiça como equidade.

### **3.4 Concepções morais subjacentes ao liberalismo**

No tópico anterior, apresentei a crítica de MacIntyre contra o projeto iluminista em geral, que é marcado por uma incoerência interna: tais críticas são, para ele, direcionáveis a TJ de Rawls, dado seu suporte marcadamente kantiano. Em outra obra posterior, lançada em 1988 (*Justiça de quem? Qual racionalidade?*), MacIntyre apresentou um levantamento de diversas tradições do pensamento, para mostrar a noção ínsita de justiça e de racionalidade presente em cada uma delas. Há, ali, um capítulo específico,

intitulado *O liberalismo transformado em tradição*<sup>227</sup>, em que ele apresentou alguns contornos gerais daquilo que ele considerou a tradição liberal, que é uma das que seguem o projeto iluminista criticado na obra anterior. Além dessa crítica geral ao iluminismo, o liberalismo tem seus próprios contornos peculiares, que permitem avaliar as concepções que estão subjacentes no projeto liberal, bem como o levantamento de críticas ainda mais direcionadas às especificidades dessa tradição.

Para MacIntyre, “o ponto de vista das tradições é necessariamente contrário a uma das características fundamentais da modernidade cosmopolita” (2010, p. 353). Com isso, ele quis expressar que, na modernidade, prevalece uma crença segundo a qual todos os fenômenos culturais podem ser trazidos à compreensão, bem como que todos os textos devem poder ser traduzidos numa linguagem que os adeptos dessa modernidade conseguem utilizar na sua conversação<sup>228</sup>. Ora, essa crença que está presente em atividades mais corriqueiras também se faz presente no plano filosófico: “num outro nível, essa mesma crença aparece sob a forma de teses filosóficas sobre a tradutibilidade universal” (MACINTYRE, 2010, p. 353). Para ele, cada uma das tradições apresentam concepções de raciocínio prático e de justiça que são propostas em esquemas conceituais próprios, cada uma empregando modos de caracterização e argumentação também próprios, que são claramente diferentes daqueles utilizados nas outras tradições. Mais do que uma mera diferença linguística ou argumentativa, tais modos de caracterização são claramente incompatíveis entre uma tradição e outra. O que uma proposta considera justo, outra pode simplesmente considerar injusto<sup>229</sup>.

Como, então, diante de tantas posições rivais e mutuamente excludentes, decidir por uma em vez de outras? Uma possível proposta seria considerar ilusória a aparência de diversidade e de discordância entre culturas e ordens sociais distintas, no que diz respeito especificamente ao julgamento

---

<sup>227</sup> Cf. MACINTYRE, 2010, pp. 351-374. Esse tópico pretende ser um levantamento sucinto dos pontos ali presentes mais relevantes para a análise crítica do liberalismo rawlsiano.

<sup>228</sup> Essa crença está presente em diversos níveis de aplicação prática, influenciando variadas atividades, a exemplo das seguintes: a) um ensino de textos de culturas passadas distintas, traduzidos por professores que não conhecem as línguas originais normalmente estranhas, que os repassam a alunos também desconhecedores das línguas originais; b) as negociações no âmbito comercial e político de um tal modo que os agentes ativos nesse processo pressupõem que o desconhecimento das línguas dos outros participantes não impediria uma compreensão adequada entre os envolvidos; c) a ampla aceitação de que versões internacionalizadas de línguas, a exemplo do inglês e espanhol, tomem o lugar das línguas das culturas minoritárias ou variantes locais, dialetizadas.

<sup>229</sup> Cf. MACINTYRE, 2010, pp. 354-358.

moral: isso implicaria admitir que os seres humanos, de fato, podem concordar entre si em questões tocantes à moralidade, desde que mantido um conjunto de circunstâncias iguais que assegurasse um debate neutro, purificado de influências prejudiciais ao acordo universal, a exemplo das circunstâncias culturais, intelectuais, físicas e sociais. Contudo, MacIntyre desconfia de tais projetos de pretensa neutralidade que, em última instância, também estão ancorados em concepções particulares:

Pontos relacionados e paralelos emergem de teses semelhantes sobre como devemos adjudicar as concepções de justiça diferentes e incompatíveis propostas por tradições opostas e em competição. Naturalmente, à medida que essas concepções de justiça derivam de concepções particulares da racionalidade prática ou são justificadas nos seus termos, a impossibilidade de identificar um padrão neutro através do qual julgar teorias conflitantes, no caso das últimas, implica uma impossibilidade semelhante, no caso das primeiras (MACINTYRE, 2010, p. 359).

Tais propostas de neutralidade e adesão universal necessariamente implicam a identificação de um fundamento ou de um conteúdo de justiça independente de tradições conflitantes. Isso conduz à busca pela caracterização de uma posição moral humana válida para todos os seres humanos, que consiga ser independente de suas características como membros de tradições sociais ou culturais particulares. Ou seja, “deve-se recorrer a algum tipo de universalidade ou impessoalidade concebido como capaz de especificar e prover uma posição moral independente da tradição” (MACINTYRE, 2010, p. 359). Contudo, essas concepções de universalidade e impessoalidade que consigam eventualmente sobreviver a esse tipo de abstração das contingências dos modos convencionais tradicionais de se guiar o pensamento e a ação, são, simplesmente, “demasiado fracas e estereis para prover o necessário” (MACINTYRE, 2010, p. 359). A história das tentativas de construir uma moralidade para indivíduos que estivessem livres da tradição culminou em disputas continuamente não resolvidas. Por isso, MacIntyre concluiu que nenhuma concepção de moralidade independente de tradição conseguiu restar incontestada, aí incluindo Kant e os seus herdeiros que também fracassaram. Devido a esse insucesso, também não emergiu nenhum conjunto de critérios através dos quais as argumentações de tradições opostas e conflitantes possam ser satisfatoriamente julgadas. Por isto, a filosofia pós-iluminista prevalente sustenta a discordância quanto a questões substanciais, deixando de buscar obter bases para a convicção em questões substanciais, voltando-se, simplesmente, a esclarecer questões e

alternativas<sup>230</sup>, conferindo às teorias filosóficas uma abordagem que as encara simplesmente como meras opiniões.

A pretensão de fundar uma ordem social em que os indivíduos possam estar dissociados de suas contingências e das particularidades de suas tradições na busca de normas universais e independentes não é um empreendimento somente filosófico: essa pretensão é ínsita à própria sociedade liberal moderna e individualista. Para ele, a esperança de uma universalidade racional independente da tradição não passa de uma ilusão. Nesse sentido, veja-se como ele se posiciona acerca do liberalismo:

No curso dessa história, o liberalismo, que começou como um apelo a supostos princípios de racionalidade compartilhada, contra o que se considerava a tirania da tradição foi transformado em tradição cujas continuidades são parcialmente definidas pela interminabilidade do debate de tais princípios. Essa interminabilidade que, do ponto de vista do liberalismo nascente, era um grave erro a ser remediado o mais rápido possível, tornou-se, pelo menos aos olhos de alguns liberais, um tipo de virtude (MACINTYRE, 2010, p. 361).

A pretensão inicial do liberalismo era fornecer um esquema político, legal e econômico tal que todos indivíduos que tivessem suas concepções distintas e incompatíveis de vida boa pudessem conviver pacificamente à base de uma concordância recíproca com um mesmo conjunto de princípios racionalmente justificáveis. Tal consenso permitiria a cada indivíduo viver dentro da mesma sociedade, desfrutando da mesma posição política e assumindo as mesmas relações econômicas: cada um poderia escolher como quisesse a sua concepção de bem derivada de qualquer teoria ou tradição de sua escolha particular, desde que isso não impusesse reformulações ou restrições aos demais indivíduos adeptos de outras concepções rivais. Assim, as atividades e instituições da vida pública não poderiam endossar uma concepção específica para, por exemplo, educar moralmente os demais membros da comunidade que optaram por concepções distintas em sua vida privada. Porém, há uma incoerência no próprio liberalismo, que se torna intolerante a concepções rivais de bem:

Essa característica, obviamente, implica não apenas que o individualismo liberal tem sua própria concepção ampla do bem, o qual está empenhado em impor política, legal, social e culturalmente onde quer

---

<sup>230</sup> Cf. MACINTYRE, 2010, pp. 359-360.



que tenha o poder para tal, mas também que, ao fazê-lo, sua tolerância de concepções rivais do bem, na arena pública, é seriamente limitada (MACINTYRE, 2010, p. 361).

Dentro dessa perspectiva, as variadas opções que os indivíduos realizam ao escolher suas concepções de bem não passam, na esfera social e política, de uma mera expressão de preferências. Isso reflete um paralelo desse modo particular de se compreender a relação entre os seres humanos para além dos domínios social e político, a exemplo da dimensão econômica do liberalismo, que é centrada no mercado. Nos mercados, é através da expressão de preferências individuais que uma série heterogênea de necessidades, desejos e bens, concebidas conforme a variedade e multiplicidade de desejos, consegue um espaço viável para se manifestar. Assim, o peso maior ou menor que o mercado confere a uma preferência individual é operacionalizada por meio do custo que o indivíduo com aquela demanda é capaz de pagar e se dispuser a fazê-lo. O indivíduo passa a ter mais voz à medida que tem mais meios para barganhar com quem se dispuser a fornecer aquilo que supre sua demanda. Similarmente, nos domínios político e social, transplantando o mesmo modo de raciocínio, o poder de barganha é que vai ditar as regras: as diversas preferências individuais passam a adquirir relevância para outros apenas na medida em que também satisfizerem suas preferências.

Essa revela uma característica do sistema liberal de avaliação. O liberalismo é comprometido com a tese de não haver um único bem supremo, reconhecendo que há uma série distinta de bens, o que ocasiona o reconhecimento de esferas compartimentalizadas, cada uma delas possuindo seu próprio bem a ser buscado. Cada indivíduo irá escolher, dentre uma multiplicidade de opções, o seu próprio bem para as esferas política, econômica, familiar, artística, esportiva, científica: há uma série de diversos compartimentos da vida em que, dentro de cada um deles, cada indivíduo busca aquilo que escolher como seu próprio bem, de modo que suas preferências manifestadas expressam uma variedade de relações sociais. Nesse esquema de raciocínio, ocorrem os mais variados tipos de avaliação, em domínios distintos, sendo cada um completamente independente do outro. A norma liberal é exercida dentro de um contexto dotado de tamanha heterogeneidade, que torna-se impossível uma ordenação geral dos bens. Isso traz um traço peculiar do liberalismo, referente a uma concepção do sujeito liberal:

Ser educado na cultura de uma ordem social liberal significa, portanto, tornar-se o tipo de pessoa para quem parece normal buscar vários bens, cada um adequado à sua própria esfera, sem um bem supremo

que confira unidade geral à vida. [...] O eu liberal, portanto, move-se de esfera em esfera, compartimentalizando suas atitudes. As reivindicações de atenção ou de recursos, por parte de uma esfera qualquer, devem ser determinadas pela soma das preferências individuais e pela negociação (MACINTYRE, 2010, pp. 362-363).

A especificidade dessa noção de sujeito liberal é mais visível caso se imagine, para fins de contraste, alguma tradição filosófica e teológica distinta que articula, no interior de suas construções teóricas, um arranjo sistemático que traga uma conexão entre todas as suas concepções internas subjacentes, de um tal modo unitário que, na esfera prática da vida, a busca de todos os objetivos em cada esfera persegue um objetivo ou fim dominante maior, que vincula, a seu modo, o objetivo a ser perseguido em cada segmento da vida<sup>231</sup>. Numa tradição teleológica unificante, a concepção de sujeito subjacente é radicalmente distinto da concepção de sujeito embutida na tradição liberal: cada um dos tipos de sujeito adota maneiras diferentes para efetuar suas ponderações sobre como buscar seus objetivos ou bens em cada esfera da vida. As sociedades liberais têm o seu próprio modo pelo qual os indivíduos compreendem a si mesmos e aos outros: como agentes que expressam preferências. Numa sociedade típica de uma filosofia teleológica, os sujeitos agem atentos ao *telos* que buscam atingir.

Isso implica<sup>232</sup>, no liberalismo, uma formulação peculiar de raciocínio prático. O indivíduo vai agir buscando efetivar suas preferências: quando cada sujeito delibera sobre como decidir um pensamento ou ação prospectiva, o raciocínio será conduzido por considerações a respeito de quais diversos desejos ele tem e de como ele quer ordená-los. A gênese da ação toma como premissa uma afirmação individual do tipo “eu quero que tal coisa ocorra”. Essa mudança provocou uma reformulação significativa do raciocínio prático em relação a tradições anteriores. No liberalismo, as

---

<sup>231</sup> Nesse ponto, convém trazer a ilustração trazida pelo próprio MacIntyre ao se referir ao sistema de pensamento de São Tomás de Aquino (2010, pp. 180-183). Como um contraste com a proposta mais antiga de Tomás de Aquino, MacIntyre menciona o próprio Rawls (pp. 182 e 362) como alguém que explicitamente rejeitou um modelo de unidade de bem no §79 de TJ (“A ideia de união social”). Isso aponta como o pensamento de Tomás de Aquino, como um exemplo de doutrina católica ortodoxa medieval que possui uma base completamente distinta da liberal moderna, apresenta pressupostos e concepções articuladas de maneira completamente incompatível com o modelo rawlsiano. A confrontação entre os diferentes conceitos pressupostos está presente também de alguma forma entre as incompatibilidades da proposta de MacIntyre, que é de inspiração tomista, com a proposta rawlsiana, que é de inspiração kantiana.

<sup>232</sup> Cf. MACINTYRE, 2010, pp. 363-364.

expressões de desejo individual, em primeira pessoa, transformaram-se, sem maiores inquirições acerca do que seja bom ou ruim buscar (outrora tão recorrentes nas tradições passadas), em formulações suficientes para fornecer razões para a ação. Trata-se de uma premissa diferenciada de raciocínio prático.

Isso constitui uma reestruturação do pensamento e da ação, que ocorre de maneira harmônica (ou análoga) com os procedimentos comumente aplicáveis aos domínios públicos do mercado e da política individualista liberal. Nesses domínios, os dados relevantes para as decisões são as preferências, que são ponderadas umas contra as outras, bastando, para que algumas adquiram maior peso, que as pessoas em geral tenham aquela preferência. Tudo isso ocorrendo, ressalte-se, sem se considerar com mais seriedade como se chegou a elas. Ou seja, sem nem mesmo tentar efetuar uma valoração intrínseca como algo bom ou ruim acerca desta ou daquela preferência, torna-se razão suficiente para agir, visando tão somente satisfazê-la, o mero fato de ser uma escolha cuja demanda encontre interessados suficientes.

Esse modo de proceder torna-se comum na política, e, de maneira análoga, na inquirição que cada indivíduo se dispõe a efetuar para ponderar seus próprios desejos individuais contra os outros. Nesse sentido, as afirmações “eu quero isso” ou “eu sinto aquilo” vão sendo tratadas como afirmações verdadeiras ou falsas do mesmo modo como expressões similares em terceira pessoa do tipo “ele sente ou quer isso”. Assim, cada sujeito passa a se referir a si mesmo com a mesma impessoalidade com a qual se refere aos outros. Desse modo, o “eu quero”, em vez de ser encarado como uma afirmação de uma possível paixão que traga um motivo (inadequado) para a ação, passa a ser tratado como uma premissa dotada de certo aspecto de impessoalidade exigido como uma boa razão para a ação.

Para MacIntyre, os procedimentos do domínio público do individualismo liberal não foram a causa ou efeito da psicologia do indivíduo liberal, ou vice-versa: um acabou por exigir o outro, e, ao se unirem, “definiram um novo artefato social e cultural, o indivíduo” (MACINTYRE, 2010, p. 365). O raciocínio prático, então, a partir daí, passou a ter um contorno próprio, bastante distinto daquele que se operava em outras tradições anteriores: enquanto em algumas era o indivíduo enquanto cidadão que raciocinava, em outras era o indivíduo enquanto pesquisador de seu próprio bem e do bem de sua comunidade que raciocinava, no raciocínio prático da modernidade liberal, é o indivíduo enquanto indivíduo que conduz o raciocínio prático.

Agora, abro espaço para uma crítica relevante para a tese. Retomo, para fins de contraste, o raciocínio prático tomista, que apresenta peculiaridades que o distanciam significativamente do raciocínio prático subjacente ao liberalismo. Há três pontos de distinção fundamental. Embora

MacIntyre se refira ao liberalismo como uma tradição, num sentido mais amplo, suas conclusões são extensíveis, a meu ver, para a proposta especificamente rawlsiana.

Em primeiro lugar, há, para o tomismo, a noção de um fim último dos seres humanos, que remonta ao estado de felicidade perfeita que consiste na contemplação de Deus na visão beatífica. Esse fim último, que fornece a premissa primeira de todo raciocínio prático completamente racional, vincula as demais ações, que passam a ser consideradas boas à medida que se coadunam com aquele fim maior. A natureza desse fim último também interfere na relação entre o conhecimento de verdades universais sobre o ser humano e os juízos sobre particularidades e ações particularizadas. No liberalismo rawlsiano, em contraste, há uma noção desordenada de fins diversos em áreas heterogêneas da vida, que são desconexos entre si, e que sequer ingressam em uma consideração mínima de Deus. Assim, o raciocínio prático rawlsiano não se vincula a considerações mais elevadas de um fim maior, nem pressupõe conhecimentos profundos de verdades universais sobre o comportamento e a natureza humanas, sendo cada ação amplamente livre dentro daquela área estanque da vida, conforme o mero querer do indivíduo.

Em segundo lugar, no modelo tomista, o tipo certo de obediência a essas regras que decorrem de um raciocínio prático bastante minucioso e exigente (embora não excessivamente intelectualizado), só é considerado possível através da educação nas virtudes morais. A própria prática das virtudes morais é indispensável à aquisição do conhecimento sobre elas, que são construídas de maneira gradativa, em um processo que indica um amadurecimento constante. No liberalismo rawlsiano, de maneira distinta, o raciocínio prático é bem mais simplista e descompromissado com maiores necessidades de educação em virtudes morais, pois as regras resultantes são fundamentalmente amparadas no mero cotejo das várias expressões de preferência individual. Além disso, a formulação das regras resultantes do raciocínio prático rawlsiano, nem exigem o exercício prévio de virtudes que auxiliem em sua formação, nem precisam ser construídas de maneira gradativa que impliquem um amadurecimento constante. Basta o indivíduo querer simplesmente mudar o seu desejo em uma área compartimentalizada de sua vida, que haverá ampla liberdade para, subitamente, decidir outro curso de ação completamente distinto do que outrora desejava. Não há nenhuma necessidade de perseverança ou de constância para a sua vida. Posteriormente, Rawls vai reconhecer a necessidade de apelar a algumas virtudes, mas que são bem mais modestas e restritas aos propósitos especificamente políticos da teoria.

Em terceiro lugar, no âmbito do tomismo, os preceitos da lei natural, para muito além de meramente determinar fazer o que eles determinam, são reputados operacionalmente eficazes quando nos fornecem uma razão que, na prática diária, possa superar as razões que nos levam a desobedecê-los,

sejam elas paixões ou impulsos ou demais desejos desordenados ou maus para nós mesmos ou para os outros. No liberalismo rawlsiano a tendência é que ocorra o oposto: mesmo que o raciocínio prático preponderantemente emotivista indique ao indivíduo agir conforme determinada conduta de sua preferência, ele pode simplesmente não ter força de vontade de realizá-lo, por algum impulso, paixão ou desejo desordenado. Mesmo que tenha falta de vontade de agir conforme o que ele mesmo achou que seria melhor para si naquela área compartimentalizada de vida, não há necessidade de nenhuma busca de algo que o motive a ter um mínimo de perseverança, podendo ele mudar de decisões ou de cursos de ações ao sabor das contingências, como bem lhe aprouver. Basicamente, a restrição que lhe é imposta em sua conduta é limitada a algo como não violar a liberdade dos demais.

Essas três considerações, a meu ver, reforçam a tese de que a abordagem rawlsiana incorre em uma base com elementos fundacionalistas na sua justificação, ou seja, opta por um delineamento moral substantivo específico, inclusive quanto ao modo de operação da razão prática, o que acirra sua incompatibilidade para com concepções provenientes de tradições distintas que pressuponham, como no exemplo tomista, um raciocínio prático em moldes mais robustos e exigentes, que se espalha sistematicamente para várias áreas da vida, com premissas significativamente distintas do raciocínio prático mais descompromissado e menos interligado do liberalismo. A posição original simplesmente não conseguiria estar aberta o suficiente para viabilizar o ingresso de um sujeito que representasse alguém que tivesse uma concepção tomista de raciocínio prático. Apesar disso, um sujeito com uma concepção mais afinadamente liberal, conseguiria ingressar na posição original sem prejuízo do seu modo de operar o raciocínio deliberativo. Desse modo, os impactos restritivos da teoria não são equitativos, recaindo com maior impacto sobre os adeptos de tradições distanciadas do liberalismo individualista e iluminista.

Proponho outra situação: alguém que possua uma doutrina abrangente em que apenas o raciocínio prático é conforme ou bastante similar aos moldes tomistas, sendo os demais elementos da doutrina específica daquele indivíduo preponderantemente alinhados com o liberalismo rawlsiano. Mesmo em tal hipótese, aquele indivíduo não seria adequadamente representado na posição original, pois o debate ali operado necessariamente se submete aos trâmites do procedimento de raciocínio prático especificamente rawlsiano, deixando na periferia o proponente de um modelo de raciocínio prático distinto. Ao relegar aquele proponente à periferia do debate, ele não poderá argumentar contra os demais integrantes da posição original, pois é estipulado que, ali, o modo de proceder da deliberação é exatamente aquele já contornado previamente, que visa a produzir um resultado final pré-moldado específico e delimitado, afinado com a concepção de razão prática já previamente entabulada. Portanto, a

engenharia deliberativa do liberalismo rawlsiano engessa a possibilidade de plenitude do pluralismo e da imparcialidade, ao restringir mais significativamente os que sustentem concepções substancialmente diferentes. Isso configura uma relegação à periferia do debate dos adeptos de doutrinas não liberais, enquanto os adeptos de doutrinas liberais continuam no centro da inquirição.

Prosseguindo, MacIntyre sustentou que esse raciocínio prático peculiar ao liberalismo repercute em um novo modo distinto de se encarar o papel da justiça. Como as reivindicações dentro de cada esfera devem ser determinadas pela soma das preferências individuais, e conforme as negociações efetuadas entre os diversos indivíduos com preferências distintas, torna-se necessário, para todas as áreas da vida humana (não apenas na política e na economia) que haja regras aceitáveis de negociação entre os indivíduos. Então, a expectativa que os indivíduos têm sobre tais regras é que elas possam ser aptas a torná-los capazes de efetivamente implementar suas preferências. Disso surge um tipo de eficácia que é importante para o liberalismo, imprimindo também uma concepção bastante particular sobre o que deva ser o escopo das regras de justiça. É outra peculiaridade do liberalismo:

Nesse esquema liberal, as regras de justiça têm uma função definida. As regras da justiça distributiva consistem tanto em estabelecer limites ao processo de negociação – de modo a garantir acesso a ele aos que, de outro modo, estariam em desvantagem – como em proteger os indivíduos para que tenham liberdade de se expressar e, dentro desses limites, implementar suas preferências. [...] No domínio público liberal, os indivíduos compreendem a si mesmos e aos outros como tendo, cada um, sua própria ordenação de preferências. Suas ações são compreendidas como sendo planejadas para implementar essas preferências. [...] A emergência de um tipo de raciocínio prático no qual esse tipo de expressão pode ser a premissa inicial de um argumento prático [...] implicou passar a compreender as arenas de escolha pública, não como lugares de debate, quer nos termos de uma concepção dominante do bem humano, quer entre concepções opostas e conflitantes desse bem, mas como lugares onde a negociação entre os indivíduos, cada um com suas próprias preferências, é conduzida” (MACINTYRE, 2010, pp. 363-364).

Qual a estrutura do raciocínio prático liberal? MacIntyre sustentou que, tomando a premissa inicial do tipo “eu quero que algo ocorra”, o sujeito

avança à questão sobre como pode alcançar o que pretende por meio da ação, investigando qual das possíveis alternativas de ação são preferíveis para cumprir seus objetivos. Ao construir sua própria conclusão, ancorada na premissa inicial, a inquirição não conduz necessariamente a uma resposta sobre o que deva o indivíduo necessariamente fazer: pode ocorrer de o curso de ação assim decidido vir a frustrar algum outro desejo do mesmo sujeito, presente em outro domínio da sua vida compartimentalizada. Então, para tornar mais sólido o argumento prático, deve-se, além da expressão de preferência, acrescentar outra premissa: aquilo que o sujeito fizer não irá frustrar nenhuma outra preferência dele mesmo de intensidade igual ou superior, bem como não haver outro modo que seja ainda mais preferível por parte daquele mesmo sujeito.

Há outras peculiaridades do raciocínio prático liberal. Para realçar a diferenciação, atente-se, comparativamente, para outras tradições anteriores, em que havia conexão entre as premissas de um silogismo prático aristotélico e a ação como sua conclusão, ou a ligação entre uma paixão e a sua expressão na ação: quem afirmasse as premissas de um silogismo prático aristotélico, inserido num contexto do tipo de atividade sistemática a partir do qual as premissas extraíssem sua força peculiar, ao concluir como deveria agir, mas não realizasse tal ação por simplesmente não querer realizá-la, incorreria numa reprovável ininteligibilidade de uma pura inconsistência.

Em contraste, no novo modelo liberal, não há mais essa regularidade causal outrora implicada. As expressões sobre as ações conclusivas em relação a um desejo, implica, basicamente, apenas o mero desejo de se tentar obter o que simplesmente se quer. Porém, no contexto da cultura liberal moderna, a variedade de bens desejados é tomada como irredutivelmente heterogênea e sem nenhuma ordenação geral ou sistemática. Mesmo quando alguém considerou todas as premissas de seu raciocínio prático liberal, ainda fica em aberto a questão sobre se ele vai ou não agir de acordo com aquela conclusão construída nos moldes desse raciocínio: “entre o ensaio das premissas e a ação subsequente, deve haver uma decisão” (MACINTYRE, 2010, p. 366). Afinal, o sujeito pode não ter a força de vontade em relação à realização dessa ação particular possível, e pode ser que, à medida que pensa como fazê-lo, simplesmente mude de ideia, sem nenhuma censura de inconsistência por isso. A variedade de considerações passíveis de serem interpostas entre o juízo prático e a ação ou mesmo entre o juízo prático e a própria decisão é tão ampla e indeterminada, que não há nenhuma aparência de ininteligibilidade quando o raciocínio prático não produz o resultado esperado. “Numa cultura dominada por esse tipo de raciocínio prático, tomar decisões – e voltar atrás numa decisão – é um tipo de atividade que assume uma proeminência desconhecida em outras culturas” (MACINTYRE, 2010, p. 367). Isso revela os pontos fundamentais peculiares do novo modelo de juízo prático:

Em que consiste, portanto, a racionalidade prática, do ponto de vista daqueles que adotam esse tipo de raciocínio? Em primeiro lugar, na ordenação, por cada indivíduo, de suas preferências, de modo que possam ser ordinalmente classificadas na sua apresentação no domínio público; em segundo lugar, na solidez dos argumentos através dos quais as preferências são traduzidas em termos de decisões e ações; e, em terceiro lugar, na habilidade de agir de modo a maximizar a satisfação dessas preferências de acordo com sua ordenação (MACINTYRE, 2010, p. 367).

Como, naturalmente, ocorre de as preferências de indivíduos e grupos diferentes entrarem em conflito, surge a necessidade de haver um conjunto de princípios reguladores que viabilizem, na medida do possível, a cooperação entre inúmeros aderentes de opiniões divergentes quanto às decisões a tomar sobre quais tipos de preferência devem ter prioridades sobre outros. O surgimento de uma concepção de justiça implica, nessa cultura liberal, simplesmente o cumprimento dessa necessidade mencionada. Para indicar a função e a noção de justiça correlata a essa ordem social e cultural peculiar, MacIntyre apontou<sup>233</sup> níveis diferentes de atividade e debate na estrutura de uma ordem liberal e individualista.

O primeiro nível do debate é aquele em que indivíduos e grupos diferentes expressam suas visões e atitudes em seus próprios termos<sup>234</sup>. Cada indivíduo e cada grupo peculiar apresenta seu próprio ponto de vista, com um rol também específico de premissas, a partir das quais se argumenta para produzir conclusões sobre como se deve ou não agir. Tais conclusões, por derivarem de premissas próprias e distintas em relação aos vários outros pontos de vista, normalmente serão conflitantes entre si. Então, como numa ordem liberal cada indivíduo propõe suas próprias asserções, e nada mais do que isso, dentro da estrutura da ordem pública, nenhuma teoria geral sobre o bem humano deve ser considerada justificada. As controvérsias sobre as concepções de bem humano em geral e da justiça não são apresentadas para uma inquirição sobre qual conjunto de premissas deveria ser considerado verdadeiro: as contraposições de teses opostas servem para fins retóricos,

---

<sup>233</sup> Cf. MACINTYRE, 2010, pp. 367-368.

<sup>234</sup> Nesse sentido é que alguns podem ser membros de uma igreja católica ou protestante, sinagoga, mesquita, e apresentarem suas visões morais como decorrências da obediência à lei divina. Outros podem ser adeptos de teorias não religiosas acerca do bem humano, a exemplo de uma teoria com feição aproximada da aristotélica. Outros podem sustentar um apelo direto a princípios universais de direitos humanos que prescindem de uma fundamentação mais robusta.



como proposições de meras afirmações e contra-afirmações, como meras expressões de atitudes e sentimentos:

A persuasão não-racional desloca a argumentação racional. Os pontos de vista são construídos como expressões de atitudes e sentimento e, frequentemente, não passam disto. Os teóricos filosóficos que argumentaram que todos os juízos avaliativos e normativos não podem ser nada mais do que expressões de atitude e de sentimento, que todos esses juízos são emotivos, nos disseram a verdade, não sobre os juízos avaliativos e normativos como tais, mas sobre o que esses juízos se tornam nesse tipo de cultura progressivamente emotivista. [...] Consequentemente, quando a defesa de pontos de vista morais e políticos rivais é interpretada na ordem liberal como a expressão de preferências pelos indivíduos que se empenham em tais defesas, essa interpretação é mais do que uma questão de posição atribuída a todas as expressões de opinião pelo individualismo liberal. A cultura do liberalismo transforma as expressões de opinião no que sua teoria política e moral já tinha dito que eram (MACINTYRE, 2010, pp. 368-369).

Então, o debate no primeiro nível, centrado na inquirição sobre a teoria geral do bem humano, é inconclusivo, tornando-se estéril, ante a variedade de posições concorrentes e conflitantes com respostas as mais variadas possíveis. Porém, diferentemente do que sucede nesse primeiro nível, os participantes do debate consideram que, num segundo nível, seus pontos de vista individuais estão incluídos nas ponderações sobre controle e avaliação de preferências que normalmente são implicadas nas institucionalizações do liberalismo: contagem de votos, reação à escolha do consumidor, movimentação da opinião pública. Aqui, as preferências individuais são controladas e ponderadas, mediante procedimentos e regras que regulamentam esse controle e avaliação, que resultam de um debate racional identificado pela pesquisa filosófica. Com essa pesquisa, torna-se possível identificar os princípios da racionalidade compartilhada: alimenta-se a expectativa de que o liberalismo exija, para sua expressão social, um debate filosófico e quase-filosófico contínuo sobre os princípios de justiça. Para MacIntyre, porém, tal debate é perpetuamente inconclusivo: se o conjunto dos princípios relevantes ainda não foi finalmente encontrado, a sua busca permanece como um objetivo fundamental da ordem social.

O terceiro nível do debate oferece algum tipo de sanção para as regras e procedimentos do segundo nível. Os filósofos do individualismo

liberal não concordam quanto a uma formulação precisa dos princípios de justiça, mas entram em acordo quanto sobre o que tais princípios precisam regular: devem normatizar o controle e a avaliação das preferências, devem fornecer a justificação para cada indivíduo, na condição de indivíduo, de aplicarem-nos no seu controle e avaliação de suas preferências particulares. A justiça, então, é, a princípio, igualitária, conforme sua aplicação aos seguintes bens do liberalismo: liberdade de expressão e de implementação de preferências, participação nos meios necessários para tornar tal implementação eficaz<sup>235</sup>.

Para MacIntyre, isso evidencia que, gradativamente, diminui-se a importância da busca de conclusões substanciais, enquanto valoriza-se cada vez mais a continuação do debate pelo debate. A natureza do próprio debate, e não a natureza de seu resultado, é que vai fornecer a base no nível das regras e procedimentos do sistema legal formal, em que os apelos à justiça possam ser ouvidos numa ordem individualista liberal. Esse é o quarto nível do debate. A função desse sistema é estruturar uma ordem em que a resolução de conflitos e controvérsias possa ser viabilizada sem a invocação específica de qualquer teoria geral do bem humano. Nessa ordem liberal, quase todas as posições podem ser invocadas, referindo-se a resolução dos conflitos aos veredictos de seu sistema legal, e não aos debates.

MacIntyre apontou, assim, uma série de particularidades e pressupostos embutidos que marcam o papel da justiça no liberalismo, revelando sua falta de neutralidade ao lidar com teorias que apresentam pressupostos distintos. Há inclusive uma concepção específica de bem embutida na proposta:

O liberalismo, portanto, fornece uma concepção específica da ordem justa, que é intimamente integrada à concepção do raciocínio prático exigida pelas transações públicas conduzidas nos termos estabelecidos por uma comunidade política liberal. Os princípios que informam tal raciocínio prático e a teoria e a prática da justiça nesta comunidade não são neutros com relação a teorias rivais e conflitantes do bem humano. Onde são vigentes, elas impõem uma concepção particular da vida boa, do raciocínio prático e da justiça sobre os que voluntária ou involuntariamente aceitam os procedimentos liberais e os termos liberais do debate. O supremo bem do liberalismo é a manutenção continuada da ordem

---

<sup>235</sup> As desigualdades quanto ao tratamento dos indivíduos, então, passa a exigir uma justificação pontual satisfatória. Cada teórico vai particularmente tentar justificar sua própria proposta quanto aos pontos em que não se aplica a igualdade.

social e política liberal, nada mais, nada menos (MACINTYRE, 2010, p. 370).

A promessa inicial do liberalismo – afastar-se das particularidades das tradições –, confrontada com as peculiaridades particularmente pressupostas na argumentação de sua construção, apresenta mais uma incoerência interna dessa tradição:

Portanto, o liberalismo, enquanto inicialmente rejeita as asserções de qualquer teoria suprema do bem, na verdade expressa justamente uma teoria desse tipo. Além disso, o liberalismo não pode oferecer nenhum argumento decisivo a favor de sua concepção do bem humano a não ser através do recurso a premissas que coletivamente já pressupõem essa teoria. Os pontos de partida da teorização liberal não são nunca neutros no que se refere às concepções de bem humano; eles são sempre pontos de partida liberais. E a inconclusividade dos debates no liberalismo, quanto aos princípios fundamentais da justiça liberal reforça a visão de que a teoria liberal é melhor compreendida, não como tentativa de encontrar uma racionalidade independente da tradição, mas como a articulação de um conjunto historicamente desenvolvido de instituições e formas de atividade, isto é, como a voz de uma tradição. Como outras tradições, o liberalismo tem seus próprios padrões de justificação racional internos. Como outras tradições, o liberalismo tem seu conjunto de textos autorizativos e suas disputas sobre a interpretação. Como outras tradições, o liberalismo se expressa socialmente através de um tipo particular de hierarquia (MACINTYRE, 2010, p. 371).

MacIntyre apontou ainda haver um tipo particular de hierarquia na ordem social liberal. Manifestado em diversos domínios<sup>236</sup>. Assim, apesar das

---

<sup>236</sup> A visualização disso torna-se mais fácil a partir de outros domínios presentes no contexto social. Ora, numa sociedade em que as preferências recebem um lugar proeminente como numa ordem liberal, os maiores detentores de poder serão aqueles que serão capazes de determinar quais devem ser as alternativas dentre as escolhas concorrentes disponíveis. Enxergando em outros domínios, o eleitor (na política), o consumidor (no mercado) e o indivíduo em geral (na vida privada) têm o direito de manifestar suas preferências por uma ou algumas das várias alternativas que lhe são propostas nos respectivos domínios. Contudo, o conjunto de alternativas possíveis em cada um desses domínios é controlado por uma elite, que também controla o modo como essas alternativas são apresentadas. Assim, dentro do liberalismo, as elites

defesas do liberalismo, essa tradição não consegue, segundo MacIntyre, recorrer a uma racionalidade independente da tradição enquanto tal: a teoria e a prática liberais não conseguem se afastar de uma tradição fundada e baseada em dados contingentes. Isso inviabiliza fornecer uma base neutra independente da tradição, a partir da qual se possa pronunciar um posicionamento conclusivo sobre asserções opostas de tradições conflitantes, em pontos referentes à racionalidade prática e à justiça. Tudo isso dificulta significativamente, embora não torne impossível<sup>237</sup>, para ele, uma reivindicação do direito de adesão universal por parte dos liberais. Ele não considerou impossível a busca dessa base neutra, mas considerou que o liberalismo foi, até então, a base mais forte na humanidade que se propôs a esse fim. Então, para ele, as falhas do liberalismo nesse intento ajudam a reforçar a tese de que tal base neutra não exista, o que afasta a possibilidade de se recorrer à racionalidade prática em si e à justiça em si mesma, supostamente acessíveis a todas as pessoas racionais, em moldes tais que haveria um constrangimento a aderir a elas devido à sua própria racionalidade. Para ele, o que há são racionalidades práticas e justiças atreladas a uma ou outra tradição.

O liberalismo, encarado como nada mais que uma entre várias outras tradições morais, sociais e intelectuais, com arranjos dotados de certo grau de complexidade, tem seus próprios questionamentos internamente propostos, que tenta resolver por meio do recurso a seus próprios padrões internos. Para MacIntyre, há dois problemas internos<sup>238</sup> fundamentais que fragilizam o liberalismo: um referente ao sujeito, o outro referente ao bem comum.

Um dos problemas refere-se ao sujeito (“eu”) da sociedade liberal. No liberalismo, cada indivíduo deve formular e expressar, para si e para os demais, um esquema ordenado de preferências. Ou seja, cada indivíduo deve apresentar-se como uma vontade singular e bem ordenada. Contudo, essa exigência encontra dois obstáculos: as rupturas e conflitos interiores existentes em cada indivíduo – em vez de efetivamente trabalhados – são dissimulados e reprimidos, além de se pressupor uma descabida falsa unidade individualizada de apresentação que é psicologicamente incapacitadora. A gravidade da questão da unidade e da divisão do eu tal como sucede no liberalismo tem, inclusive, suscitado preocupações com a terapêutica, sobre como lidar com esses conflitos interiores na vida prática, para viabilizar a cura ou restauração desse eu dividido.

---

governantes possuem uma propensão a valorizar em alto grau a competência na apresentação persuasiva de alternativas. No domínio público, de maneira análoga aos outros domínios sob feições liberais, não seria diferente.

<sup>237</sup> Cf. MACINTYRE, 2010, pp. 371-372.

<sup>238</sup> Cf. MACINTYRE, 2010, pp. 372-373.

O outro problema refere-se ao bem comum de uma ordem política liberal (também denominada como democracia pluralista). Os indivíduos, no liberalismo, buscam uma série de bens, associando-se, em cada aspecto da vida, em grupos específicos com o intuito de alcançar fins particulares e de viabilizar modos particulares de atividades em relação a cada um de seus distintos aspectos compartimentalizados de vida. Nenhum dos bens perseguidos dessa maneira pode ser considerado superior às pretensões de qualquer outro também buscado dessa maneira. Daí emerge o seguinte problema: o próprio bem do liberalismo, que é tratado como o bem da comunidade democrática pluralista, e, portanto, distinto dos bens de suas partes constituintes, deve ser alcançado; ou seja, a concepção particular de bem endossada pelo liberalismo reivindica uma adesão que se sobreponha às outras concepções. Quais seriam, portanto, as boas razões pela qual um indivíduo se pusesse, efetivamente, a serviço desse bem dito público (que é uma concepção particular de bem) em detrimento de toda uma variedade de bens particulares que ele possa preferir seguir em sua própria vida? Rawls tentou resistir a tal objeção com a noção de um consenso sobreposto razoável (conforme apresentarei adiante), embora, a meu ver, não tenha conseguido evitar o problema.

Esses dois problemas estão presentes não só no liberalismo, como também em várias outras tradições, dada a dificuldade comum em resolvê-los. Os padrões de avaliação das tentativas de solução de tais problemas mudam de uma tradição para outra, afinal, cada tradição tem sua própria visão interna sobre o que seria sua superioridade racional, sua racionalidade e sua concepção de justiça. Isso reforça, para MacIntyre, a tese da dificuldade<sup>239</sup>, ou mesmo esperança ilusória, de se descobrir padrões de julgamento independentes da tradição.

Com isso, pôde-se obter um mapeamento mais detalhado de como são os contornos centrais de uma doutrina moral abrangente especificamente embutida numa tradição liberal iluminista, a qual se irradia em diversas concepções subjacentes internamente embutidas nos elementos que integram a articulação da inquirição típica desse modelo específico de tradição. Há, porém, ainda, um exame de outro elemento presente em TJ: a questão da autonomia no projeto rawlsiano. A concepção de autonomia especificamente rawlsiana acarreta também algumas implicações quanto à neutralidade de seu projeto. Esse é o objeto do próximo tópico.

### **3.5 Uma concepção restritiva de autonomia**

Paul Graham formulou a seguinte pergunta: pode um sujeito ser autônomo e simultaneamente compromissado com alguma convicção

---

<sup>239</sup> Cf. MACINTYRE, 2010, pp. 373-374.

religiosa? A autonomia, numa versão preliminar, é a situação em que nossos julgamentos são feitos por nós mesmos, sem imposição ou coerção e sem serem derivados de maneira acrítica de julgamentos provenientes de outros. Direcionando-se a TJ, Graham listou seis formas de autonomia que ele acreditou estarem presentes naquele projeto rawlsiano<sup>240</sup>.

A primeira é a autonomia genérica, definida como independência no julgamento e na ação. Ela expressa uma concepção particular de razão prática: agir a partir de razões que envolvem a abstração da imediaticidade da experiência de alguém. Essa autonomia pode ser desdobrada em outras cinco formas substantivas de autonomia, a seguir analisadas.

A segunda é a autonomia pessoal (que Rawls denomina como a dimensão do “racional”). Envolve a capacidade de instituir e revisar um plano de vida. Aqui há a consideração, a princípio, de que distintos momentos da vida de alguém têm igual valor.

A terceira é a autonomia moral (que Rawls denomina como a dimensão do “razoável”). Ela pode ser entendida como a independência do julgamento moral. Na proposta kantiana, pressupõe-se a universalização de um julgamento que estará também atando o sujeito que delibera. Em TJ, essa autonomia é expressada como a escolha dos princípios de justiça por detrás do véu da ignorância.

A quarta é a autonomia técnica, em que agentes morais autônomos podem concordar sobre os fins a serem perseguidos, mas podem ter dúvidas quanto aos meios corretos de consumir aqueles fins. Ela envolve a capacidade de compreender situações e determinar, com sucesso, os meios. Exemplo dado por Graham: é aceitável por todos que é bom que se dirija ou do lado direito ou do lado esquerdo da pista, embora nenhum dos lados seja intrinsecamente preferível, mas há consenso quanto à necessidade de um guia ou convenção padronizado.

A quinta é a autonomia jurídica e política, manifestada e protegida através da legislação. É caracterizada por seus vários aspectos: a autonomia pessoal é assegurada por meio do reconhecimento de uma esfera de não interferência; a autonomia moral pode ser garantida por meio do direito à participação política. É assegurada pelos dois princípios de justiça: a prioridade lexical do princípio da igual liberdade, seguida da distribuição material pretendida para dar valor àquelas liberdades.

A sexta é a autonomia completa, que envolve a reconciliação das variações de todas as formas de autonomia delineadas acima. Diferentemente da autonomia genérica, esta é uma concepção substantiva, pois podemos ter diferentes modelos de autonomia completa. Nesse sentido, “a tarefa de um agente completamente autônomo é reconciliar demandas racionais e morais

---

<sup>240</sup> Cf. GRAHAM, 2007, pp. 144-145.

concorrentes, de modo que suas crenças e ações sejam unificadas” (GRAHAM, 2007, p. 145, tradução minha<sup>241</sup>).

Como TJ conjuga e unifica todas essas seis modalidades de autonomia, ela endossa uma concepção substantiva restritiva, que colide com outras maneiras distintas de raciocínio prático de outras tradições, especialmente religiosas, excluindo-as do debate. Tanto é assim, que Rawls, ao efetuar as reformulações que culminaram em PL, manteve, ali, apenas as noções de autonomia jurídica-política, e técnica:

Em PL, Rawls mantém apenas a autonomia político-jurídica (e a autonomia técnica), argumentando que tratamos uns aos outros como cidadãos autônomos, onde “cidadania” não corresponde a humanidade. Como argumentei, Rawls agora acha que as outras formas de autonomia são sectárias, porque judeus, cristãos e muçulmanos “razoáveis” poderiam rejeitar a autonomia como incoerente ou incompatível com o relacionamento da humanidade com o divino, um relacionamento governado pela confiança, fé ou obediência. Presumo que alguns ateus, como o psicólogo comportamental B. F. Skinner, também possam rejeitar a autonomia, embora por diferentes razões (GRAHAM, 2007, pp. 145-146, tradução minha<sup>242</sup>).

Graham se utilizou de uma divisão<sup>243</sup> formulada por Eric Sharpe, segundo a qual a experiência religiosa pode ser manifestada na vida de um adepto em quatro maneiras. Vistas a partir da perspectiva individual, elas indicam os quatro modos ou aspectos pelos quais um sujeito religioso pode deliberar e agir: I) o modo existencial, em que o foco está na fé; II) o modo intelectual, que confere primazia às crenças, no sentido de que aquele indivíduo confere àquelas declarações um consentimento consciente e ativo; III) o modo institucional, em cujo centro estão organizações autorizadas a

---

<sup>241</sup> Cf. original: “the task for a fully autonomous agent is to reconcile competing rational and moral demands, such that his beliefs and actions are unified”.

<sup>242</sup> Cf. original: “In *Political Liberalism* Rawls retains only legal-political autonomy (and technical autonomy), arguing that we treat one another as autonomous citizens, where ‘citizenship’ does not correspond to humanity. As I have argued, Rawls now thinks the other forms of autonomy are sectarian, because ‘reasonable’ Jews, Christians and Muslims could reject autonomy as incoherent or incompatible with humanity’s relationship to the divine, a relationship governed by trust, faith or obedience. I presume some atheists, such as the behaviourist psychologist B. F. Skinner, might also reject autonomy, although for different reasons”.

<sup>243</sup> Cf. GRAHAM, 2007, pp. 146-147.

manter e transmitir a doutrina; IV) o modo ético, que enfatiza as relações comportamentais entre os membros daquela comunidade religiosa, bem como entre eles e os que estão fora daquela comunidade.

As diferentes religiões (ou, numa religião maior, as diversas subdivisões internas), podem ser caracterizadas e particularizadas na preponderância dada a um desses modos em relação aos demais. Um cristão protestante pode colocar a experiência pessoal (modo existencial) no centro de sua atividade religiosa, de tal modo que a interpretação da Bíblia (modo intelectual), a lealdade à igreja (modo institucional) e o comportamento interpessoal (modo ético) são determinados em atenção primária à sua experiência pessoal. Outras tradições protestantes podem centralizar-se na interpretação da Bíblia (modo intelectual), tornando os demais modos derivados desse foco. O catolicismo, por sua vez, confere primazia ao ensino e à reverência às autoridades no assunto (relacionadas ao modo institucional).

Assim, mesmo dentro de uma tradição maior, ou mesmo dentro de religiões diversas que enfatizam a experiência religiosa a partir de um dos modos como primário e os outros como derivados, podem apresentar uma variação significativa entre si, produzindo arranjos finais diversificados:

Cada um desses modos pode conter uma diversidade considerável. Por exemplo, a maioria das religiões enfatiza a importância da experiência, mas essa experiência pode ser focada em uma divindade, expressa por meio de doutrinas e possivelmente mediada por instituições religiosas, como um sacerdócio, ou um misticismo muito difuso e “livre”. Muitas grandes religiões têm tradições místicas, e aqueles que expressam sua fé através de um modo existencial místico podem ter mais em comum com os “místicos” de outras religiões do que com seus correligionários nominais. Novamente, as três grandes religiões monoteístas – judaísmo, cristianismo e islamismo – põem ênfase nas escrituras, mas há abordagens divergentes dentro de cada uma dessas religiões. Algumas afirmam que há uma verdade literal e acessível pelas escrituras, outros afirmam que a verdade só é recuperável reconstruindo o contexto no qual a escritura foi formada, mas outros afirmam que a verdade é relativa, ou há fontes plurais de verdade.(GRAHAM, 2007, pp. 146-147, tradução minha<sup>244</sup>).

---

<sup>244</sup> Cf. original: “Each of these modes can contain considerable diversity. For example, most religions stress the importance of experience, but that experience can be focused on a divinity, expressed through doctrines and possibly mediated through



Nessa panorama de uma vasta variedade de opções religiosas, com ênfases em diversos modos, que repercutem de maneira decisiva nos demais modos ou aspectos da vivência daquele ser religioso, Graham refaz a pergunta inicial, relacionando-a diretamente ao modelo rawlsiano:

O desafio para qualquer um que queira defender o liberalismo fortemente baseado na autonomia de TJ é mostrar como uma pessoa pode ser autônoma e, ao mesmo tempo, operar dentro desses vários modos. Como vimos, o problema com a ética do discurso de Habermas é que ele reduz o compromisso religioso a um único modo (intelectual) e, na verdade, interpreta esse modo em termos que poucos cristãos, judeus ou muçulmanos reconheceriam como válidos. E precisamos evitar tratar o compromisso religioso como um assunto puramente privado, desconectado de outras dimensões da experiência de uma pessoa. Deve ser possível para um muçulmano considerar seu relacionamento com Deus e seus irmãos como a coisa mais importante em sua vida, e a lealdade aos princípios de justiça não deve impedir que uma pessoa seja capaz de afirmar a lei de Deus como soberana (GRAHAM, 2007, p. 147, tradução minha<sup>245</sup>).

---

religious institutions, such as a priesthood, or a very diffuse and ‘free’ mysticism. Many great religions have mystical traditions, and those who express their faith through a mystical existential mode may have more in common with ‘mystics’ of other religions than with their nominal co-religionists. Again, the three great monotheistic religions – Judaism, Christianity and Islam – place emphasis on scripture, but there are divergent approaches within each of these religions. Some claim there is a literal and accessible truth to scripture, others claim that truth is only recoverable by reconstructing the context in which scripture was formed, yet others maintain that truth is relative, or there are plural sources of truth”.

<sup>245</sup> Cf. original: “The challenge for anybody who wants to defend the strong autonomy-based liberalism of *A Theory of Justice* is to show how a person can be both autonomous and yet operate within these various modes. As we saw, the problem with Habermas’s discourse ethics is that he reduces religious commitment to a single mode – (a) intellectual – and indeed construes that mode in terms which few Christians or Jews, let alone Muslims, would acknowledge as valid. And we need to avoid treating religious commitment as a purely private matter, unconnected to other dimensions of a person’s experience. It must be possible for a Muslim to regard his relationship to God and fellow believers as the most important thing in his life, and allegiance to the principles of justice must not preclude a person being able to assert God’s law as sovereign”.

Assim, a experiência religiosa, para muito além de uma mera escolha específica de um domínio compartimentalizado da vida privada de um indivíduo, como se fosse uma escolha entre várias outras quaisquer, pode ter implicações inter-relacionadas que perpassam a esfera estritamente existencial do indivíduo religioso. Lembre-se que há quatro modos distintos de experiência religiosa, podendo qualquer um deles ser o primordial: o existencial, o intelectual, o institucional e o ético. No momento em que um sujeito firma, para si, sua lealdade a uma determinada crença, aquela crença pode informar: sua existência pessoal (dando o sentido próprio de compreensão da vida), sua inquirição intelectual (influenciando seu raciocínio prático), o relacionamento com sua igreja ou com seus líderes, e, num âmbito especialmente relevante para a filosofia moral/política, critérios práticos que moldam seu comportamento para com os adeptos da mesma crença e para com os que estão dissociados de sua crença, que possam, inclusive, ser rivais em outros aspectos. Desse modo, se a um indivíduo é negada a possibilidade de livremente exercer a sua crença religiosa pessoal dentro de, pelo menos, um desses quatro aspectos, ele está sendo lesionado na sua possibilidade de firmar o seu compromisso religioso.

Assim, a maneira como a autonomia é sustentada em TJ caracteriza, para Graham, uma adesão substantiva a uma concepção que, da maneira como formulada, enxerga a experiência religiosa como se ela fosse restrita a um âmbito estritamente existencial ou intelectual, negando a dimensão institucional e a dimensão ética, as quais repercutem, com efeitos decisivos, na esfera comportamental do indivíduo para com os que o rodeiam na vida em sociedade. Some-se a isso que TJ impõe uma noção específica de raciocínio prático, o que implica a exclusão, a priori, de outras concepções de raciocínio prático (provenientes do vasto catálogo religioso). Na prática, isso implica uma amputação da autonomia do indivíduo em escolher sua religião e livremente exercê-la nos quatro aspectos destacados.

Como a inquirição rawlsiana confina a dimensão da experiência religiosa a um âmbito estritamente existencial (dimensão da racionalidade), ao aplicar o véu da ignorância, os demais aspectos da experiência religiosa (dimensões intelectuais, institucionais e éticas) – que orientam como tratar o outro, o diferente, o não adepto daquela doutrina, o que interfere da dimensão da razoabilidade – restam excluídos da inquirição em busca dos princípios de justiça. Por serem de antemão excluídos, o debate resultante fica mais empobrecido em razão da amputação de outras perspectivas que poderiam colaborar na busca de princípios de justiça que necessariamente reivindicam pensar além de si mesmo e do seu próprio autointeresse, para incluir as reivindicações legítimas dos outros. Há, de um lado, uma restrição prévia e particularmente excludente da ampla dimensão religiosa, e, de outro, um empobrecimento do debate no que diz respeito aos contornos da razoabilidade.

Para Rawls, o véu da ignorância implica apenas a restrição do conhecimento de uma dimensão existencial enquadrada na concepção específica de bem, ou seja, a exclusão do conhecimento de uma contingência que não prejudicaria o debate da posição original. Porém, da perspectiva do sujeito religioso razoável, considerando a complexidade e riqueza da experiência religiosa, que vai do plano existencial interno até o plano externo da convivência com os outros em sociedade, a restrição da dimensão existencial da experiência religiosa também acarreta uma perda ou comprometimento das dimensões intersubjetivas da experiência religiosa. O sujeito, ao se despir de sua complexa e rica religiosidade (ou, melhor dizendo, da religiosidade do cidadão que ele representa), para debater conforme exige a posição original, estará desconectado das dimensões intersubjetivas que acompanham a dimensão existencial mais interna da experiência religiosa. Assim, ao entrar no debate hipotético, ele está abrindo mão de muita coisa, para além dos limites meramente existenciais, sendo prejudicado substancialmente, inclusive em sua inquirição no plano intersubjetivo. Afinal, a posição original não lhe permite pensar e inquirir conforme sua mais profunda convicção religiosa: em vez disso, ela exige que ele abra mão de toda sua religiosidade e entre num modelo de inquirição mais empobrecido. Da perspectiva desse sujeito, não há o devido e o equitativo respeito a sua inclusão, a sua autonomia, e à imparcialidade: há exigências nada neutras de abrir mão de sua convicção e de aderir a uma concepção (para ele não justificada nem aceitável) de autonomia exigente e conflitante com seu credo. Como essas mesmas exigências e restrições impactam muito menos os sujeitos desvencilhados de quaisquer religiosidades robustas, nota-se que o impacto das restrições da teoria rawlsiana não é equitativo: para uns, o impacto restritivo é leve e sutil, mas, para outros, o impacto restritivo é significativamente alto, a ponto de configurar um confinamento de seu modo mais substancial e convicto de pensar e de agir.

Os indivíduos autônomos são capazes de mudança, pois a psicologia moral dos indivíduos é internamente complexa. Assim, a filosofia política deveria assumir a existência de uma tal psicologia, em vez de simplesmente descartá-la. A capacidade de o indivíduo mudar seu modo de pensar não está isenta de conflitos, e quando eles ocorrem, é na dimensão da sua racionalidade. Ou seja, um indivíduo religioso que seja razoável (com os outros) pode enfrentar conflitos em sua alma (no âmbito da perspectiva existencial), mas pode manter alguma noção de tolerância para com os demais, inclusive para os que rejeitam a sua crença específica. As propostas religiosas que sobreviveram por longo tempo são provavelmente marcadas por algumas características relevantes e úteis para a filosofia política, que deveria, assim, atentar aos méritos das tradições religiosas mais duradouras e persistentes:

Primeiro, ela será internamente pluralista em termos de modos de entender o mundo e em termos de conflitos de doutrina e prática, mas, segundo, reterá uma identidade, muitas vezes precisamente porque existem características centrais que são ‘contestadas’, por exemplo, sobre a divindade de Cristo. Terceiro, terá desenvolvido uma concepção de “alteridade” não apenas como heresia, mas como algo que precisa ser incorporado a seu próprio sistema, enquanto ainda permanece como um “outro”. Finalmente, a capacidade de reconhecer a “alteridade” não é inteiramente inerente a um sistema teológico particular, mas é o produto de padrões de racionalidade que transcendem a religião particular. Em termos políticos, quanto mais um sistema teológico confronta a “alteridade”, mais ele tem possibilidade de adotar novos modos para uma abordagem mais comunicativa. Para os propósitos da justificação de princípios políticos, as pessoas religiosas razoáveis devem adotar uma forma de ecumenismo, mas não um que negue a verdade das doutrinas e práticas religiosas próprias de cada aderente. [...] Tal abertura para o “outro religioso” é uma característica de muitas correntes das três grandes religiões monoteístas, e as distingue dos cultos. Nesta medida, o fato de que uma religião existe há muito tempo, embora não implique por si só que tal religião seja “razoável”, explica em parte por que ela poderia ser razoável (GRAHAM, 2007, pp. 148-149, tradução minha<sup>246</sup>).

---

<sup>246</sup> Cf. original: “First, it will be internally pluralistic in terms of modes of understanding the world and in terms of conflicts of doctrine and practice, but, second, it will retain an identity, often precisely because there are central features which are ‘contested’, for example over the divinity of Christ. Third, it will have developed a conception of ‘otherness’ as not merely heresy, but as something which needs to be incorporated into its own system, whilst still remaining ‘other’. Finally, the ability to recognize ‘otherness’ is not entirely internal to a particular theological system, but is the product of standards of rationality that transcend the particular religion. In political terms, the more a theological system confronts ‘otherness’, the more it has to switch modes to a communicative one. For the purposes of justifying political principles reasonable religious people must adopt a form of ecumenicalism, but one which does not deny the truth of each adherent’s own religious doctrines and practices. [...] Such openness to the ‘religious other’ is a characteristic of many strands of the three great monotheistic religions, and distinguishes them from cults. To this extent, the fact that a religion has been around a long time, whilst not in itself making that religion ‘reasonable’, does partly explain why it might be reasonable”.

Há, portanto, grandes religiões monoteístas que sobreviveram ao teste do tempo, enfrentaram a pluralidade interna a suas próprias tradições, e cada qual, à sua maneira, construiu uma noção do outro (mesmo que descrente ou rival) de modo inclusivo, que tenta, de alguma maneira não violenta, inclui-lo nos seus padrões. Isso aponta para uma alta possibilidade de tais tradições terem seus preceitos mínimos de razoabilidade: essa habilidade mínima de reconhecer ao outro, ao diferente, ao descrente, perpassa a dimensão estritamente existencial do indivíduo religioso, atingindo também as esferas intelectuais, éticas e institucionais que permeiam a vivência social. Assim, a posição original, ao impor a exclusão de quaisquer ensinamentos eventualmente relevantes das grandes religiões longânimas sobre questões de aceitação do outro, elimina a possibilidade de uma aceitação mais ampla, inclusiva, pacífica, constante e robusta do outro. Isso se torna mais grave quando ocorre a eliminação total da religiosidade de um cidadão razoável que discorde profundamente dos pressupostos do paradigma especificamente rawlsiano, o qual se vê amputado em sua própria possibilidade de sentir-se incluído naquele debate.

A concepção rawlsiana de autonomia, portanto, é específica, controversa e de impactos restritivos não equitativos, por eliminar a riqueza da experiência religiosa, que se torna artificial e impositivamente compartimentalizada a uma mera esfera existencial privada, excluindo toda a riqueza do potencial de sua colaboração em aspectos intersubjetivos (institucionais, intelectuais e éticos) afinados com a razoabilidade. A proposta iluminista kantiana rejeitou o modelo teísta ortodoxo (exemplificativamente, judeus, católicos e protestantes). A proposta rawlsiana, também iluminista, ancorada numa concepção de autonomia apartada e repelente da dimensão da revelação divina, está comprometida com uma concepção de bem, de justiça e de raciocínio prático já previamente delimitado e formatado, determinando um procedimento que serve para canalizar o debate hipotético para conclusões afinadas com as premissas não suficientemente justificadas mas já embutidas no seu modelo de inquirição.

Além de ser uma concepção específica e pré-formatada, ela elimina do debate, de antemão, as concepções rivais que sejam radicalmente distintas, a exemplo das concepções teístas ortodoxas. Em TJ, portanto, as prometidas imparcialidade, autonomia, neutralidade, justificação coerentista ou uma aceitação inclusiva do diferente são operadas, efetivamente, em grau menor e significativamente mais limitado que o pretendido. Isso reforça a leitura fundacionalista ou crítica da justificação rawlsiana, configurando uma aproximação a um procedimentalismo perfeito, em vez de puro, uma vez que há a adoção (embora não explícita e não facilmente reconhecida) de critérios substantivos e particulares prévios de justiça que engessam e conduzem o debate conforme os pontos de partida específicos. Há uma moldura pré-

formatada que determina, de maneira significativa e antecipada, o arranjo daí resultante. Portanto, a neutralidade resultante é bem mais limitada do que a prometida ou reconhecida pela teoria.

A busca da neutralidade ou do respeito ao pluralismo recomendaria, em vez das restrições maiores e não equitativas quanto às tradições teístas, uma maior inclusão, abertura e receptividade para com elas, inclusive extraindo delas algo que possa ser útil quanto aos aspectos razoáveis da aceitação do outro, mesmo que esse outro seja um diferente. Desse modo, a concepção de autonomia, da maneira como veiculada em TJ, que é central à caracterização do tipo de pretensão ali presente, conduziu a uma opção por uma concepção filosófica específica que é significativamente restritiva e excludente diante de outras concepções religiosas cujos pressupostos são irredutivelmente conflitantes com as premissas da concepção especificamente rawlsiana. Graham apontou que Rawls provavelmente tentou corrigir esse erro com as reformulações que culminaram na obra seguinte, indicando, a partir de então, uma postura de tentar apreender alguma colaboração que a psicologia moral contida nessas tradições teístas poderia fornecer quanto à habilidade de se portar com razoabilidade:

O ponto é que a capacidade de ser “razoável” na maneira como Rawls entende esse termo em PL depende de algo intrínseco às concepções abrangentes “razoáveis”: há um consenso sobreposto, mas precisamos de uma explicação da psicologia moral do agente que demonstre que a sobreposição seja interna ao agente, bem como que seja um fato da vida social e política (GRAHAM, 2007, p. 149, tradução minha<sup>247</sup>).

Apesar de Graham ter argumento que, em PL, a razoabilidade passa a depender, de algum modo, da razoabilidade de doutrinas abrangentes – o que pode incluir uma abertura às tradições religiosas monoteístas mais antigas –, o apelo ao consenso sobreposto reclama que, do ponto de vista interno do cidadão religioso, haja, efetivamente, adesão à concepção política de justiça rawlsiana que seja potencialmente conflitante com suas experiências e convicções religiosas. Além disso, eu acrescento que as restrições e os limites impostos aos cidadãos pela razão pública, em PL, devem conseguir sobreviver à crítica de restrição não equitativa e de exclusão

---

<sup>247</sup> Cf. original: “The point is that the ability to be ‘reasonable’ in the way Rawls understands the term in *Political Liberalism* depends on something intrinsic to ‘reasonable’ comprehensive conceptions: there is an overlapping consensus, but we need an account of the agent’s moral psychology which demonstrates the overlap to be internal to the agent, as well as a fact of social and political life”.

das doutrinas religiosas abrangentes razoáveis, caso Rawls queira, efetivamente, ter êxito em sua proposta de uma justificação política neutra, sem apelo a nenhuma doutrina abrangente. Será que Rawls conseguiu tornar-se mais inclusivo e deixar de ser demasiado restritivo sobre algumas doutrinas abrangentes não liberais? As reformulações que conduziram ao PL deslocam a avaliação dessa questão para os limites da razão pública, mediante as exigências do dever de civilidade, conforme oportunamente apresentarei. Porém, até aqui, me parece que a leitura crítica da abordagem rawlsiana é mais sustentável que a leitura defensiva, pois o potencial de neutralidade de TJ é bem mais limitado do que o pretendido.

### **3.6 Justificação fundacionalista e procedimentalismo perfeito**

Esse capítulo serviu para, diante do confronto crítico do liberalismo a partir de uma perspectiva externa, mapear a doutrina abrangente especificamente embutida em TJ. Há um modo próprio pelo qual os indivíduos compreendem a si mesmos e aos outros: como agentes que meramente expressam preferências e agem simplesmente buscando efetivar suas preferências individuais, variáveis para cada um. Isso implica uma formulação peculiar de raciocínio prático, distinto daquele das outras tradições anteriores: o indivíduo desvencilhado de todos os seus papéis sociais e contingências comunitárias conduz o raciocínio prático. Nesse argumento prático, deve-se, além da premissa inicial da expressão de preferência, acrescentar-se outra premissa, que considere que aquilo que o sujeito fizer não frustrará nenhuma outra preferência dele mesmo de intensidade igual ou superior, bem como não haver outro modo que seja ainda mais preferível por parte daquele mesmo sujeito. Assim, a restrição à própria atuação individual é autocentrada. A variedade de considerações possíveis a serem interpostas entre a formulação do juízo prático e a decisão de realizar determinada ação é tão ampla e indeterminada, que não há ininteligibilidade quando o raciocínio prático não produz o resultado esperado. Assim, torna-se comum um sujeito tomar decisões e ele mesmo voltar atrás numa decisão que ele tomou como ele mesmo desejou.

Portanto, a racionalidade prática embutida no liberalismo resume-se a três etapas simplistas: I) inicialmente, na ordenação, por cada indivíduo, de suas preferências, da maneira que lhe aprouver, sem maiores inquirições, mas fundados apenas no seu querer; II) em seguida, na solidez dos argumentos através dos quais as preferências são traduzidas em termos de decisões e ações; III) por último, na habilidade de agir de modo a maximizar a satisfação dessas preferências de acordo com sua ordenação.

Esse modelo próprio de raciocínio prático, a seu turno, traz um papel também específico sobre o escopo da justiça: as regras da justiça servem apenas para estabelecer limites ao processo de negociação das preferências

individuais, protegendo a liberdade individual de se expressar e implementar suas preferências. A justiça surge da necessidade anterior de haver um conjunto de princípios reguladores que viabilizem, na medida do possível, a cooperação entre inúmeros aderentes de opiniões divergentes quanto às decisões a tomar sobre quais tipos de preferência devem ter prioridades sobre outros. Assim, uma concepção de justiça na cultura liberal implica, simplesmente, o mero cumprimento dessa necessidade, ou seja, é relegada a um papel instrumental e secundário.

Os debates da arena pública sofrem uma formatação bastante específica: o debate centrado da inquirição sobre a teoria geral do bem humano, é inconclusivo, tornando-se estéril, ante a variedade de posições concorrentes e conflitantes com respostas as mais variadas possíveis. Um segundo nível de debate se limita a ponderações sobre controle e avaliação de preferências que normalmente são implicadas nas institucionalizações do liberalismo, como contagem de votos e movimentação da opinião pública. Num terceiro nível de debate, estipula-se algum tipo de sanção para as regras e procedimentos do segundo nível. Abstendo-se de formulação precisa e substancial de princípios de justiça, contenta-se com um consenso sobre o tipo de matérias que tais princípios precisam regular. Para MacIntyre, isso revela como, gradativamente, perde relevância a busca de conclusões substanciais, enquanto se valoriza cada vez mais a continuação do debate pelo debate. Isso conduz ao quarto nível do debate. A função desse sistema é estruturar uma ordem em que a resolução de conflitos e controvérsias possa ser viabilizada sem a invocação específica de qualquer teoria geral do bem humano.

Apesar disso, os princípios que informam tal raciocínio prático e a teoria e a prática da justiça na tradição liberal não são suficientemente neutros diante de teorias rivais e conflitantes do bem humano. Sua aceitação e aplicação implicam uma concepção particular de vida boa, de sujeito emotivista, de raciocínio prático e de justiça. Há um supremo bem eleito no liberalismo: a manutenção continuada da ordem social e política liberal. A tradição liberal, portanto, não passa de uma teoria específica de um bem já previamente eleito e determinante do arranjo conceitual da inquirição: a argumentação depende de premissas (pontos de partida especificamente liberais) que, coletivamente, já pressupõem e moldam essa teoria.

Sendo o liberalismo uma teoria específica, tão particular como qualquer outra tradição, não há legitimidade em querer sobrepor seu padrão a quem sustente, de maneira legítima, uma concepção que seja incompatível com seus pressupostos. Há ainda dois problemas internos fundamentais no liberalismo: I) o sujeito subjacente à sociedade liberal precisa formular e expressar, para si e para os demais, um esquema ordenado de preferências, ou seja, o indivíduo deve apresentar-se como uma vontade singular e bem ordenada; porém, as rupturas e conflitos interiores efetivamente existentes



em cada indivíduo, são agravadas e dissimuladas com a própria compartimentalização dos setores da vida, em vez de trabalhadas mediante uma inquirição mais exigente e robusta; II) o bem comum do liberalismo, que é uma mera concepção particular de bem (não suficientemente justificada), é encarado como o bem da comunidade democrática pluralista, distinto dos bens de suas partes (indivíduos) constituintes; mesmo assim, reivindica uma adesão que se sobreponha às demais concepções de bem incompatíveis ou diretamente conflitantes, o que implica uma adesão não espontânea aos indivíduos que repudiam os pressupostos liberais.

A partir da crítica mais ampla<sup>248</sup> de MacIntyre contra a o iluminismo moderno, na vertente específica da tradição liberal, posso direcioná-las, ainda mais pontualmente, ao liberalismo especificamente rawlsiano. Para os pressupostos embutidos desde o início em TJ, podemos concluir que: a) o sujeito da posição original é anteriormente individualizado, atomizado, sem conhecimentos de suas contingências específicas ou de seus papéis sociais, ou das finalidades de sua vida; b) o raciocínio prático é limitado a uma mera busca de seus interesses e de levar a cabo sua concepção específica de bem, de sua livre escolha; c) os princípios da justiça servem para permitir aos indivíduos efetivar suas concepções de bem, conforme suas meras preferências pessoais eleitas e modificadas; d) abstém-se de uma inquirição substantiva sobre o bem humano, enquanto, de outro lado, o equilíbrio reflexivo serve para prolongar um debate interminável e inconclusivo; e) há uma concepção de bem específica e nuclear, voltada à manutenção continuada da ordem social e política liberal; f) toda a argumentação depende de premissas não justificadas e já embutidas (na posição original e nos

---

<sup>248</sup> A crítica de MacIntyre ao liberalismo em geral vislumbra neste as seguintes concepções particulares subjacentes: a) uma concepção específica de sujeito emotivista, como indivíduo desvencilhado de todos os seus papéis sociais; b) uma formulação peculiar de raciocínio prático, autocentrada e pouco exigente, fundamentada no mero desejo individual e direcionada à maximização daquela preferência individual e específica; c) um escopo instrumental da justiça, que serve apenas a um papel secundário de ajudar a regular o processo de confrontação das diversas preferências individuais, bem como de avaliá-las; d) um debate da arena pública abstraído de qualquer inquirição substancial sobre a teoria geral do bem humano, inconclusivo e estéril ante a variedade de posições conflitantes, que prosseguem num debate interminável; e) um supremo bem específico no liberalismo, voltado à manutenção continuada da ordem social e política liberal; f) portanto, toda a argumentação depende de premissas embutidas em pontos de partida especificamente liberais que determinam todos os contornos do debate, do início ao fim. Tudo isso revela que a tentativa frustrada de não invocar qualquer teoria específica do bem humano cede espaço para uma concepção particular da vida boa, do raciocínio prático e da justiça que deve prevalecer sobre as mais variadas concepções rivais e individuais distintas de bem.

juízos morais considerados), que moldam os contornos do debate hipotético, do início ao fim, vinculando o resultado até mesmo do equilíbrio reflexivo. A isso acrescento a crítica complementar de Graham, que considerou TJ dependente de uma concepção filosófica específica de autonomia previamente adotada, que é restritiva e excludente diante de concepções religiosas razoáveis conflitantes. Assim a neutralidade é limitada, constatação que se reforça inclusive com a análise da concepção adotada de autonomia.

Tudo isso revela que a pretensão rawlsiana de não invocar qualquer teoria específica do bem humano cede espaço para a adoção de uma concepção particular do bem, do raciocínio prático, da justiça, do sujeito, da autonomia, que deve prevalecer sobre as mais variadas concepções rivais e distintas de bem, de justiça, de sujeito, de autonomia e de razão prática. Ou seja, há um fundamento previamente escolhido no sistema de inquirição rawlsiano, que já imprime seus contornos decisivos no bem, no justo, no sujeito, na autonomia versus religiosidade, e na condução da razão prática. Eventuais propostas rivais, cujas premissas rejeitem os fundamentos e pressupostos não justificados mas particularmente eleitos na justiça como equidade, são, de antemão, confinadas, restringidas e repelidas do núcleo da inquirição rawlsiana. Além disso, os aderentes de tradições não liberais sentem-se como se fossem obrigados a aceitar os juízos morais considerados sem uma justificativa suficiente.

Há, portanto, em TJ, um ponto de partida específico (uma doutrina moral abrangente particular e controversa), que compreende uma concepção específica de bem, de raciocínio prático, de sujeito, de justiça, de autonomia restritiva à religiosidade, que servem de fundamentos pressupostos em toda a argumentação rawlsiana, seja por meio das restrições excessivas da posição original, seja por meio dos juízos morais considerados com status epistêmico privilegiado no equilíbrio reflexivo. Isso caracteriza uma rejeição prévia e excludente a um bloco amplo e bastante rico e diversificado de propostas rivais de concepções de bem, de justiça, de sujeito, de raciocínio prático, de autonomia segundo a religiosidade, e de antropologias correlatas, que questionem ou rejeitem os pressupostos das concepções especificamente rawlsianas.

Assim, o procedimentalismo rawlsiano afina-se marcadamente com a modalidade perfeita, em um afastamento da modalidade pura, uma vez que já elegeu, antes do debate, a sua doutrina moral particular abrangente, com as respectivas concepções específicas de bem, de justiça, de sujeito, de razão prática, de autonomia e de antropologia. A imparcialidade efetivada é bem mais limitada do que a prometida, ante a rejeição das concepções de bem rivais, cujas propostas ficam sujeitas a não ingressarem na argumentação, ou serem delas excluídas a qualquer tempo em que manifestarem sua incompatibilidade com o método rawlsiano. Não há o pleno respeito à

integridade e à autonomia dos indivíduos que seguem concepções de bem, de justiça, de raciocínio prático, de sujeito, de sociedade, de religiosidade, de antropologia, que sejam incompatíveis com a proposta rawlsiana, que já possui seus termos finais pré-definidos desde o início. A leitura defensiva, que argumenta que Rawls conseguiu providenciar uma justificação plenamente neutra e coerentista é fragilizada. Uma vez que há fundamentos abrangentes controversos em sua teoria, a sua justificação contém elementos fundacionalistas, as restrições não são equitativas, onerando especialmente as concepções não liberais. A conclusão, a meu ver, é que a neutralidade rawlsiana é bem mais limitada do que aquela pretendida ou prometida por ele.

Aponte, até aqui, os argumentos que, a meu ver, reforçam a tese de que Rawls não conseguiu a plena neutralidade, mas operou, efetivamente, uma justificação bem menos neutra ou bem mais limitada do que a pretendida. Convém, agora, avançar para as reformulações que ele efetuou após TJ, para, posteriormente, verificar se ele conseguiu, na reformulação, aperfeiçoar o potencial de justificação neutra em sua abordagem, aproximando-se da plenitude (conforme a leitura defensiva), ou se continua sendo significativamente limitado nessa matéria (conforme a leitura crítica). Tal será o objeto do próximo capítulo.



## CAPÍTULO IV

### AS REFORMULAÇÕES EM PROL DE UMA CONCEPÇÃO POLÍTICA

Neste capítulo, meu objetivo é analisar alguns dos artigos que Rawls produziu após TJ e que antecederam PL, preparando a reformulação da justiça como equidade da versão inicial para a conformação ao liberalismo político. Rawls buscou melhor esclarecer alguns pontos de sua teoria, bem como operar algumas modificações e aperfeiçoamentos em outros tópicos. Nesse sentido, ele defendeu, basicamente, as seguintes ideias: I) a teoria moral constitui parte da filosofia moral, cujo campo de inquirição específico não é substancialmente dependente de outros ramos da filosofia, a exemplo da epistemologia; II) a pretensão de que sua proposta não é metafísica, mas algo mais modesto, específico e restrito ao domínio do político; III) a busca da estabilidade a partir do consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis, em vez da controversa adesão filosófica aos princípios do modo como operado em TJ; IV) a defesa do justo como prioritário sobre o bem, com a ressalva de que a utilização eventual de algumas ideias do bem se limitam a ideias apenas políticas, não pretendendo incorrer em noções do bem no âmbito moral abrangente; V) o foco da teoria no âmbito estritamente político, que é um campo mais específico e delimitado dentro do âmbito moral, que é mais amplo e abrangente. Por fim, a análise dos escritos intermediários de Rawls permite apontar, de maneira mais ampla, as principais diferenças entre TJ e PL. Em meio aos comentários, suscito, pontualmente, críticas minhas a pontos da abordagem rawlsiana que, a meu ver, reforçam a leitura fundacionalista ou crítica de seu projeto, que constata limitações quanto à neutralidade, minando a leitura defensiva do projeto rawlsiano como plenamente neutro.

#### 4.1 A independência da teoria moral

Em 1975, Rawls apresentou um artigo intitulado “*The Independence of Moral Theory*”<sup>249</sup>. Ele apontou a distinção que faz entre filosofia moral e teoria moral. A filosofia moral inclui a teoria moral como uma de suas principais partes. A teoria moral é o estudo das concepções morais substantivas, sobre como as noções básicas de justo, de bom e do valor moral podem ser arrançados para formar diferentes estruturas morais. A teoria moral

---

<sup>249</sup> Doravante, esse artigo será mencionado como IMT, para simplificar citações. Utilizarei, como referência, a versão em inglês do escrito, apresentada no “*John Rawls: Collected Papers*”, pp. 286-302, que é uma coletânea de vários artigos rawlsianos.

tenta: a) identificar as principais diferenças e semelhanças entre essas estruturas; b) caracterizar as vias pelas quais elas se relacionam com nossa sensibilidade moral e com nossas atitudes naturais; c) determinar as condições que elas devem satisfazer para que possam desempenhar o papel esperado na vida humana. Para ele, nenhuma parte da filosofia é isolada das demais partes, o que vale também para a parte da filosofia moral que ele denominou teoria moral. Porém, na sua perspectiva, muita coisa da teoria moral é independente de outras partes da filosofia: “o estudo das concepções morais substantivas e sua relação com nossa sensibilidade moral tem seus próprios problemas e assuntos característicos, a serem investigados para seus próprios objetivos” (IMT, pp. 286-287). Tais questões, como a análise de concepções morais, a existência de verdades morais objetivas, a natureza das pessoas e da identidade pessoal, dependem de um entendimento dessas estruturas. Assim, os problemas da filosofia moral que se ligam às teorias do significado e da epistemologia, metafísica e filosofia da mente, devem recorrer à teoria moral. Essa é uma postura diferente da dita filosofia moderna, iniciada por Descartes, que tornou a epistemologia como metodologicamente superior ao restante da filosofia, prevalecendo sobre a metafísica e a filosofia da mente, que, por sua vez, prevalecem sobre a filosofia moral, relegando-a a um plano periférico.

Rompendo com isso, Rawls sustentou que a filosofia moral depende de uma compreensão mais profunda da estrutura das concepções morais e das suas conexões com a sensibilidade moral: assim, ela está mais profundamente dependente<sup>250</sup> da teoria moral, inquirindo sobre as estruturas morais e suas bases na psicologia moral. Quanto às demais áreas da filosofia, há uma maior independência da teoria moral para os propósitos mais específicos da investigação da filosofia moral.

Na segunda parte<sup>251</sup> do artigo, Rawls questiona: como a teoria moral é independente da epistemologia? Como a noção de verdade moral é controversa, uma via possível é suspender tais considerações sobre isso até que se tenha uma compreensão mais profunda das concepções morais. Mas uma coisa é certa: as pessoas agem sob influência das concepções morais. Tais concepções em si podem ser objetos de estudo focado, assim, podemos, provisoriamente, deixar de lado problemas de verdade moral e focar em teoria moral: assim, “nós investigamos as concepções morais substantivas que as pessoas sustentam ou sustentariam, sob certas condições definidas adequadamente” (IMT, p. 288).

Com esse intuito, pode-se inquirir buscando um esquema de princípios que combine julgamentos considerados das pessoas com convicções gerais em equilíbrio reflexivo: tal esquema de princípios

---

<sup>250</sup> Cf. IMT, pp. 287-288.

<sup>251</sup> Cf. IMT, pp. 288-291.

representa sua concepção moral e caracteriza sua sensibilidade moral. O teórico moral é um observador que busca delimitar a estrutura das concepções e atitudes morais de outras pessoas. Podemos incluir a nós mesmos ao nos submetemos a um autoexame. Mas, ao se incluir, deve-se separar o papel do teórico moral (investigador de aspectos da psicologia humana e da estrutura de nossa sensibilidade moral), do papel de alguém que tem uma concepção particular (sobre o que é objetivamente certo ou errado).

Rawls debateu que alguém pode objetar que seu equilíbrio reflexivo é conservador, ou seja, se limita à investigação ao que as pessoas (incluindo a si mesmo) agora sustentam. Segundo ele, as pessoas sustentam julgamentos considerados em todos os níveis de generalidade, desde aqueles sobre situações e instituições particulares, passando por padrões gerais e primeiros princípios, até condições formais e abstratas sobre concepções morais. “Tenta-se ver como as pessoas arranjarão as suas várias convicções em um esquema coerente, no qual cada qual convicção considerada, qualquer que seja seu nível, conta com uma certa credibilidade inicial” (IMT, p. 28). Ao abandonar e rever alguns, reformular e expandir outros, supõe-se que uma organização sistemática pode ser encontrada. Embora, ao iniciar, vários julgamentos sejam vistos como suficientemente firmes para serem tomados provisoriamente como pontos fixos, “não há julgamentos de quaisquer níveis de generalidade que, a princípio, sejam imunes à revisão” (IMT, p. 28). Nem mesmo a totalidade de julgamentos particulares recebe o mesmo tipo de status que às vezes se atribui a julgamentos de percepção em teorias do conhecimento. Apesar da credibilidade inicial de alguns julgamentos que deflagram a inquirição, ele defendeu que nenhum julgamento é imune à revisão, mesmo após o equilíbrio reflexivo. Isso serve para responder à objeção de conservadorismo e, ao mesmo tempo, para reforçar a leitura coerentista de sua teoria.

A concepção moral de uma pessoa pode se basear em primeiros princípios autoevidentes. O procedimento de equilíbrio reflexivo, por si só, não exclui essa possibilidade, embora a repete bastante improvável: no curso da inquirição visando alcançar este estado, é possível que os primeiros princípios sejam formulados e pareçam tão convincentes que nos levem a revisar todos os julgamentos anteriores e subsequentes que se mostrem inconsistentes com eles. O equilíbrio reflexivo requer apenas que o agente proceda a tais revisões com convicção e confiança, para sustentar tais princípios quando se trata de aceitar suas consequências de ordem prática. As concepções buscadas são aquelas que as pessoas endossariam quando alcançassem um equilíbrio reflexivo amplo e não apenas estreito. No papel de teóricos morais observadores, investigamos quais princípios as pessoas reconheceriam (aceitando suas consequências) após considerarem outras concepções plausíveis e avaliar seus fundamentos de apoio. “Conduzindo esse processo ao limite, buscaram-se as concepções, ou a pluralidade de

concepções, que sobreviveriam à consideração racional de todas as concepções factíveis e de todos os argumentos razoáveis para elas” (IMT, p. 28). Rawls afirmou que efetivamente não se consegue realizar esse empreendimento, porém, a seu ver, é possível fazer o que parece ser o melhor, que é “caracterizar as estruturas das concepções predominantes familiares a nós, provenientes da tradição filosófica, e proceder aos refinamentos adicionais daquelas que nos parecem mais promissoras” (IMT, p. 28).

Destaco, aqui, uma pretensão de imparcialidade: a proposta resultante pretende sobreviver à objeção eventualmente levantada por outras concepções factíveis. A meu ver, isso sugere, no mínimo, que se assegurasse aos optantes por outras concepções a possibilidade de se fazerem ouvidos quanto aos argumentos que embasam suas concepções particulares que possam colidir com os pressupostos da concepção especificamente rawlsiana. Porém, quando sua posição original é restritiva demais desde o princípio (conforme argumentei), confinando em maior grau o mesmo excluindo eventuais discordantes dos pressupostos embutidos na inquirição, não se pode concluir que a justiça como equidade é a proposta que sobrevive ao confronto argumentativo com outras tradições. Assim, a meu ver, permanece o problema de excluir espaço a tradições filosóficas rivais, amputando delas a possibilidade de contra-arrazoar os pressupostos de sua doutrina substantiva mais específica, previamente decidida e imposta sem justificação intrínseca.

Retornando ao argumento rawlsiano, “a independência da teoria moral em relação à epistemologia surge do fato de que o procedimento do equilíbrio reflexivo não pressupõe que haja uma concepção correta” (IMT, pp. 289-290). Não há a pretensão de pressupor a existência de verdades morais objetivas<sup>252</sup>. O objetivo é expor, de uma posição tão neutra quanto

---

<sup>252</sup> Numa posição extremada, uma concepção pode vencer todas as outras em unanimidade; noutro extremo, todo mundo pode continuar insistindo em opor concepções opostas a uma concepção escolhida. Entre ambos os extremos, há uma situação em que poucas concepções podem persistir de pé diante das outras: elas podem ter em comum alguns primeiros princípios significativos, que definem uma moralidade absoluta, enquanto em outros aspectos ou matérias há controvérsias que caracterizam as diferentes escolhas das diferentes abordagens morais. Rawls acredita que a última situação é a mais provável, afirmando que nela “alguém gostaria de saber as consequências dos princípios da moralidade absoluta e se tais princípios são férteis o suficiente para proporcionar uma base construtiva de acomodações mútuas” (IMT, p. 290). Rawls se referiu ao fato de que Sidgwick queira deixar de lado a pretensão de descobrir o verdadeiro método de determinar o que devemos fazer; em vez disso, ele se contenta em expor, de uma posição neutra, e de modo tão imparcial quanto possível, os diferentes métodos geralmente encontrados na consciência moral da humanidade, propostos nas tradições históricas mais familiares. A teoria moral, enfatizou Rawls (referindo-se à justiça como equidade), deveria, agora, fazer o mesmo, mas em uma frente mais ampla do que a de Sidgwick, que havia se limitado a um estudo



possível, a comparação entre os principais métodos tradicionais de inquirição moral. A tarefa de efetuar tais comparações é, na sua maior parte, independente do restante da filosofia. Isso é reforçado com a aceitação de que o problema da verdade moral não reconhece uma resolução definitiva. Assim, se há alguma relação de prioridade, ela é direcionada à teoria moral, que prepondera sobre a epistemologia moral.

Na terceira parte<sup>253</sup> do artigo, Rawls quis mostrar como a teoria moral é independente da teoria da significação. Para exemplificar, ele apontou as condições formais de generalidade, universalidade, ordenação, finalidade e publicidade, presentes em TJ. O debate mais relevante sobre tais condições não repousa em questões de significado, mas em investigações sobre como a teoria resultante como um todo se ajusta aos propósitos da teoria moral. As diretrizes ordenadoras, por exemplo, não estão focadas no sentido que a filosofia da linguagem ou a teoria dos significados confere a “ordenação”, mas no papel sobre como a ordenação de princípios é afetada por pretensões conflitantes que emanam das contingências das posições sociais, da loteria da natureza, dentre outras questões de relevância moral sobre os acidentes históricos que reclamam pela correção de injustiças sociais. São indagações e implicações que dizem respeito ao campo da teoria moral, não ficando dependentes de concepções da filosofia da linguagem, dada a especificidade do domínio em que se efetua a deliberação<sup>254</sup>.

---

comparativo entre intuicionismo e utilitarismo. Sidgwick deu pouca atenção ao perfeccionismo ou ao tipo de concepção formulada por Kant (deontológica), de modo que, na sua análise, o utilitarismo despontava como o padrão superior. Mas, segundo Rawls, essas duas concepções morais também devem ser incluídas nas comparações sistemáticas essenciais à teoria moral.

<sup>253</sup> Cf. IMT, pp. 291-295. Com isso, ele também não quis dizer que a teoria dos significados, ou o estudo das características da linguagem normativa, não tenham nenhuma contribuição a dar à teoria moral. Da perspectiva da teoria moral, considerações da filosofia da linguagem servirão, no máximo, para fornecer algumas condições formais dos primeiros princípios das concepções morais. A utilidade da filosofia da linguagem é substancialmente menor para as questões mais relevantes da teoria moral. Dadas as várias tradições da filosofia moral, cada uma delas pode interpretar essas condições da teoria dos significados de maneira distinta, ainda mais quando elas conferem interpretações diferentes do papel social das concepções morais. As conclusões e as propriedades gerais que resultam desses confrontos, bem como suas implicações, pertencem a uma investigação cujo domínio vai além das questões de significado.

<sup>254</sup> Outro exemplo está na condição de publicidade, que, para fins de teoria moral, ela aponta: a) para princípios publicamente reconhecidos; b) para as crenças gerais sobre a natureza humana e os fatos sociais que são publicamente conhecidos (por todos) ou são aceitáveis por métodos de inquirição publicamente aceitos nas condições que gravitam em torno da deliberação; c) para a situação em que a justificação completa é de conhecimento público. Isso conduz ao caso ideal da sociedade bem-ordenada

Outro exemplo ainda é a noção de estabilidade. Quando uma concepção moral questiona se consegue ser estável, ela investiga se seus princípios resultantes geram o seu próprio suporte e apoio numa sociedade em que tais princípios são publicamente realizados. Uma sociedade bem-ordenada é estável porque sua concepção moral é pública e consistentemente seguida: nessa perspectiva, o estudo comparativo de sociedades bem-ordenadas constitui “o esforço central da teoria moral: ela pressupõe a sustentação (apoio) das várias estruturas morais e sua relação com nossa sensibilidade moral e inclinações naturais” (IMT, p.294). A avaliação geral é sobre se os diversos elementos da teoria se ajustam juntamente em prol da manutenção do arranjo em análise. Rawls reconheceu que essas concepções formais interferem na sua interação com as concepções morais mais substantivas: “a publicidade se arranja, mais naturalmente, com algumas estruturas e concepções de sujeito do que com outras” (IMT, p. 295); “de maneira análoga, acreditado que generalidade e universalidade possuem forças diferentes em concepções teleológicas e deontológicas” (IMT, p. 295). Assim, diversas caracterizações de restrições, mesmo que de natureza mais formal, estão intimamente conectadas com concepções morais particulares, a tal ponto que a implicação delas à luz das teorias de significação tornam-se secundárias.

A meu ver, Rawls incorreu, aqui, em afirmações que reforçam a leitura crítica que sustento nessa tese: ao constatar que a teoria moral pressupõe uma relação entre as estruturas morais, nossas inclinações naturais e nossa sensibilidade moral, há uma aceitação de que a teoria moral pressupõe considerações sobre a natureza humana (inclinações naturais) e sobre antropologia (sensibilidade moral e relações entre nós e as estruturas morais). Em acréscimo, ele afirmou haver semelhança com o papel das teorias de equilíbrio econômico: ora, nessas teorias, há pressupostos sobre o agir humano, sobre as motivações, sobre os comportamentos previsíveis e esperados, para que se construam conclusões. De maneira similar, a teoria moral torna-se refém de pressupostos sobre o ser humano, o agir humano, a natureza humana, dentre outros elementos. Isso reforça a tese de que, paralelamente à justiça como equidade enquanto empreendimento filosófico,

---

correspondente a essa concepção de publicidade. Se uma concepção não puder se publicamente realizada, isso pode insinuar que ela soe como incoerente. A publicidade também pode dizer respeito às motivações morais: isso incorpora uma concepção de pessoas e uma concepção de relacionamentos intersubjetivos. A publicidade também conduz a uma simplificação dos princípios, pois se uma concepção moral é publicamente aceitável, sua complexidade deve ser pequena, sem muitas exceções e particularidades. A publicidade também traz uma restrição das informações disponíveis e reputadas como necessárias, já que a aplicação de princípios gerais mais simples é menos exigente quanto à quantidade de informações necessárias.

há noções embutidas de antropologia, sociologia, psicologia, determinações sobre a natureza humana. Todos esses pontos implicam a adoção de posturas e decisões substantivas em campos sujeitos a controvérsias. Tais decisões estão anteriormente embutidas na inquirição, dadas como justificadas sem questionamento efetivo pelos eventuais discordantes, comprometendo a imparcialidade da deliberação, que não aceita confrontar seus próprios pressupostos fundacionalistas.

Na quarta parte<sup>255</sup>, Rawls sustentou a independência da filosofia moral diante da filosofia da mente. Para isso, ele avaliou o exemplo do problema da identidade pessoal: I) as conclusões da filosofia da mente em relação à questão da identidade pessoal não fornecem fundamentos em direção de uma concepção moral em vez de outra; quaisquer que sejam as conclusões da filosofia da mente, as doutrinas morais tradicionais (intuicionismo, utilitarismo, perfeccionismo ou deontologia kantiana) usarão, cada uma, um critério de identidade que se amolde a seu próprio arranjo conceitual; II) cada uma das várias teorias morais incorporam diferentes concepções e ideais de pessoa, ou seja, cada uma usa um critério próprio de identidade, conferindo primazia a certos aspectos da pessoa em detrimento de outros considerados menos relevantes, conforme o foco de cada tradição moral; desse modo, os eventuais critérios da filosofia da mente não são antecedentes em relação à teoria moral, mas são dependentes deles; III) “a viabilidade das concepções morais é largamente estabelecida pelas teorias psicológica e social, e pela teoria correspondente da sociedade bem-ordenada” (IMT, p. 296). Rawls afirmou que “a razoabilidade de tais concepções é determinada por seu conteúdo: isto é, pelo tipo de sociedade que seus princípios nos direcionam buscar, e pelo tipo de pessoa que ela nos encoraja a ser” (IMT, p. 296). Esses tipos de questionamentos não são prioritários para a filosofia da mente como o são para a teoria moral<sup>256</sup>.

Os critérios propostos pelas teorias específicas da mente podem ou não ser aceito para os fins específicos da inquirição moral, que se dá em outro

---

<sup>255</sup> Cf. IMT, pp. 295-301.

<sup>256</sup> Para melhor ilustrar essa conjectura, Rawls supôs um exemplo. Vamos supor que aceitamos as seguintes teses sobre identidade pessoal tal como estabelecidas pela filosofia da mente: I) um aspecto essencial da pessoa é mental, de maneira que a definição de identidade deve considerar a continuidade de caráter, de objetivos, de experiência, de memória, de referência a uma plano particular de vida; II) outro aspecto essencial da pessoa é corporal, pois elas são encorpadas e a necessidade de continuidade em um corpo integra necessariamente o critério de identidade pessoal. Em suma, nessa suposição, as pessoas são continuidades mentais expressas e encorpadas em uma ordem conectada de conduta planejada através do tempo e do espaço. Diante disso (construção da identidade pessoal segundo teses da filosofia da mente), Rawls entendeu que tais critérios podem ser aceitos pelas concepções morais tradicionais.

plano, com outro foco e outros objetivos. Mesmo se a aceitação desses critérios, pela teoria moral, não for totalmente pacífica, suscitando controvérsias como a continuidade corporal ser parte necessária ou não da identidade pessoal (teses como reencarnação, por exemplo), tais questões podem ser deixadas de lado, pois as principais razões para concluir que tais teses conduzem a resultados equivocados ou indesejados repercutem numa inquirição teológica, mas não no foco mais específico da teoria moral. “A doutrina da imortalidade da alma nos conduz a negar que a continuidade corporal é requerida para a identidade pessoal” (IMT, p. 297). Porém, mesmo se dentro do panorama de um paradigma secular a continuidade corporal se provar desnecessária, “minha conjectura é que isto não tornaria uma concepção mais razoável do que outra” (IMT, p. 297). Ou seja, esse tipo de inquirição extrapola o âmbito da teoria moral, ingressando no campo teológico, que, para Rawls, em nada afeta os critérios de avaliação das concepções restritas ao campo moral, sobre qual concepção é mais ou menos razoável do ponto de vista específico dos objetivos da teoria moral.

O que vai importar para a identidade pessoal são os aspectos importantes como a consciência, a autoconsciência, a capacidade de raciocínio e de uso da linguagem, caráter e vontade, dentre outros. No campo específico da perspectiva da teoria moral, os pontos relevantes sobre as pessoas são itens como: a) habilidade de criar e manter relações pessoais sociais; b) capacidade de ter e de compartilhar certas experiências, e de se engajar em certas atividades; c) aptidão para desenvolver um senso do justo e da justiça, e disposições virtuosas em geral. “As concepções morais definem os valores relativos dessas atividades e experiências, e especificam uma ordenação apropriada para relações pessoais e sociais” (IMT, p. 297). Um critério público de identidade pessoal é necessário à caracterização e à manutenção de uma ordem moral. Rawls reconheceu que concepções morais diferentes encaram diferentemente as pessoas e enfatizam aspectos distintos de sua natureza: cada concepção moral “vai especializar seus próprios critérios para definir os requisitos de uma ordem moral particular de uma concepção particular de pessoa” (IMT, p. 297). Por exemplo, uma abordagem kantiana, se comparada a uma abordagem utilitarista, será bem mais exigente sobre os critérios de identidade pessoal, apelando a critérios mais fortes como a autonomia das pessoas que visam preservar interesses fundamentais. Enquanto um utilitarista focado na maximização de satisfações não vai se preocupar com a constância da memória ou da postura pessoal de alguém, um kantiano vai encorajar continuidades mais fortes e mais longânimas.

Rawls afirmou aceitar a tese das pessoas como continuidades mentais e corporais expressas em uma ordem planejada de condutas através do espaço e do tempo. Ele assume isso como resultado de uma filosofia da mente amplamente empírica. A partir disso, questionou: “essa conclusão favorece uma concepção moral que depende de um critério mais fraco de

identidade?” (IMT, p. 300). Houve quem concordasse<sup>257</sup> com uma resposta afirmativa. Rawls apontou que numa proposta utilitarista, diferentemente de uma kantiana, há uma maior desconexão com o senso de propósito mais longânimo típico da ética deontológica. Porém, para ele, o eventual estímulo, em certas condições, a uma concepção moral em vez de outra não implica sustentar uma tese do que é desejável a partir do ponto de vista da perspectiva moral. Eu destaco, agora, que ele reconheceu que o tipo de vida que as pessoas vivem é grandemente afetado pela concepção moral publicamente realizada em sua sociedade: o que somos é moldado pelo modo como nos encaramos e pelas formas sociais sob as quais vivemos<sup>258</sup>.

A meu ver, aqui Rawls incorreu em afirmações que reforçam a tese crítica que sustento: ele defendeu que, dentre outras, questões sobre a personalidade, a eventual (des)necessidade da continuidade do corpo ou da mente para a personalidade, extrapolam o campo da teoria moral, e invadem uma área alheia da inquirição (que ele indicou como uma dimensão teológica). Ele afirmou que os diversos posicionamentos teológicos não fazem uma concepção moral ser mais ou menos razoável que outra: a conclusão mais

---

<sup>257</sup> Nesse sentido, Rawls apontou Derek Parfit, em seu “*Later Selves and Moral Principles*”, de 1973, como alguém que sustentou que essa tese da identidade humana favorece uma concepção moral que apela a critério mais fraco de identidade.

<sup>258</sup> “A resposta parece-me depender inteiramente das condições que causam essas discontinuidades e de como elas afetam a viabilidade de outras concepções morais. [...] Aqui eu admito que o tipo de vida que as pessoas podem exercer, e, de fato, vivem, é grandemente afetado pela concepção moral publicamente realizada em sua sociedade. O tipo de pessoas que somos é moldado pela maneira como encaramos a nós mesmos e isso, por sua vez, é influenciado pelas formas sociais sob as quais vivemos. [...] Pode-se imaginar pessoas hedonistas e individualistas; suas vidas carecem da conexão e senso de propósito mais longo necessário para que uma visão kantiana funcione. Mas o fato de isso poder acontecer, sob certas condições, até agora não mostra nada sobre o que é mais desejável do ponto de vista moral. Não há grau de conexão que seja natural ou fixo; as continuidades reais e os sentidos reais de propósito na vida das pessoas são relativos à concepção moral socialmente alcançada. Assim, o ponto essencial é se a sociedade bem-ordenada correspondente a uma concepção moral gera em seus membros as continuidades e os sentidos de propósito necessários para mantê-la. Também temos que levar em conta se é suficientemente estável, e assim por diante. [...] Não há, penso eu, nenhuma razão para acreditar nisso. As diferentes concepções morais são provavelmente possíveis por este teste. E isso confirma a conjectura de que o problema da identidade pessoal não escolhe entre estruturas morais, nem explica os vários usos que elas têm para um critério de identidade. O que é decisivo é o conteúdo da visão moral e suas raízes na sensibilidade humana. Avanços adicionais exigem uma compreensão mais profunda das estruturas morais e das concepções de pessoa que elas incorporam, bem como um estudo comparativo e sistemático de sociedades bem-ordenadas” (IMT, pp. 300-301, tradução minha).

ampla é no sentido de que as controvérsias teológicas não repercutem no campo da inquirição específica da filosofia moral. Porém, há que se atentar que essa premissa é aceitável no contexto específico de uma perspectiva iluminista e secularizada.

Como mostrei no capítulo anterior, a crítica de MacIntyre revelou que o arranjo da filosofia moral é conexo a uma sociologia subjacente. Assim, o modelo rawlsiano, como optante de um individualismo liberal iluminista moderno, traz consigo, subjacente, um arranjo sociológico e até teológico que são necessários para conferir coerência ao arranjo social. Os filósofos do Iluminismo optaram por uma perspectiva secularizada, em que a dimensão teológica teísta (tão recorrente nas tradições passadas) é deliberadamente excluída da inquirição moral ou política: assim, o filósofo iluminista tende a sustentar, do ponto de vista teológico, uma posição deísta ou ateuísta. Isso repercute na dimensão filosófica, uma vez que a inquirição moral se desliga de qualquer contribuição teísta (por uma divindade ou por um livro sagrado de cada tradição) e passa a depender de um tribunal da razão. Assim, a teoria moral resultante de um projeto de feição iluminista é, fundamentalmente, dependente de premissas já adotadas em campos teológicos, anteriormente à própria inquirição filosófica.

Rawls, porém não quer reconhecer isso, conforme sua afirmação no sentido de que discutir questões sobre personalidade ou continuidade da mente ingressa em campos teológicos que não repercutem na filosofia moral, pois não servem como parâmetros para averiguação da razoabilidade das diversas concepções morais. Ele ignora, enfático, que seu projeto já encampou um posicionamento teológico específico que, de antemão, já imprime nos contornos do projeto filosófico suas decisões e pressupostos já adotados, sem questionamentos ou justificações suficientes. A opção teológica deísta ou ateuísta (que marca os iluministas) interfere na filosofia moral, optando pelo uso exclusivo da razão na inquirição moral, restringindo significativamente as tradições teístas de longas datas no campo da inquirição moral e também política.

Na parte<sup>259</sup> final do artigo, ele enfatizou que não há como manter uma prioridade metodológica entre, de um lado, a teoria da significação, a epistemologia e a filosofia da mente, e, de outro, a filosofia moral. Em vez dessa postura recorrente na filosofia, Rawls defendeu que “uma parte central da filosofia moral é o que denominei teoria moral; ela consiste no estudo comparativo de concepções morais, que é, em larga parte, independente” (IMT, p. 301). Assim, por exemplo, a discussão do método do equilíbrio reflexivo faz com que a questão da existência de verdades morais objetivas dependa substancialmente do tipo de acordo que se pretende obter entre os sujeitos racionais da teoria da justiça: isso equivale a reconhecer que a

---

<sup>259</sup> Cf. IMT, quinta parte, pp. 301-302.

epistemologia moral é dependente da teoria moral. As condições formais das estruturas morais da inquirição sobre justiça, em vez de serem avaliadas estritamente e a partir de alguma teoria dos significados, são preferivelmente examinadas quanto a força que elas possuem como elementos das concepções morais como um todo. Rawls não focou nas questões típicas da filosofia da mente sobre a identidade pessoal, preferindo uma abordagem que compara as diferentes perspectivas morais sobre a identidade do indivíduo: isso confere preponderância metodológica ao estudo típico da teoria moral (parte da filosofia moral), o que a torna significativamente independente da filosofia da mente.

Rawls concluiu que, enquanto a teoria do significado depende do desenvolvimento prévio da lógica, em contraste, o avanço da teoria moral depende (em seu próprio campo de inquirição específico), de uma compreensão mais profunda da estrutura das concepções morais e de suas ligações com a sensibilidade humana. Esse tipo de inquirição, portanto, prossegue de maneira independente da lógica e dos fundamentos da matemática. “As principais concepções da tradição da filosofia moral devem ser continuamente renovadas” (IMT, p. 302). As formulações devem ser fortalecidas a partir das críticas efetuadas, em um intercâmbio que incorpora, a cada embate, os avanços possíveis.

#### **4.2 A pretensão de uma proposta política e não metafísica**

A partir de novembro de 1983, Rawls apresentou diversas versões de um escrito que culminou com a publicação, em 1985, do seu artigo “*Justice as Fairness: Political, not Metaphysical*”<sup>260</sup>. Aqui, explicou que sua teoria da justiça como equidade parece depender de concepções filosóficas que ele desejou evitar, a exemplo da pretensão de uma verdade universal ou do posicionamento sobre a natureza e a identidade essenciais da pessoa. Ele pretendeu deixar registrado que sua teoria não depende disso, pois suas ideias intuitivas básicas se combinam para formar uma concepção política de justiça, válida para uma democracia constitucional: “numa democracia constitucional, a concepção pública da justiça deveria ser, tanto quanto possível, independente de doutrinas religiosas e filosóficas sujeitas a controvérsias” (JFPnM, p. 202). Ele reconheceu que, em relação a TJ, houve mudança de opinião em alguns pontos. Assim, na sua nova abordagem, ele entendeu

---

<sup>260</sup> Doravante, esse artigo será mencionado como JFPnM, para simplificar citações. Utilizarei, como referência, a versão portuguesa do escrito, apresentada como “*A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica*”, traduzida por Irene Paternot, disponibilizada na obra *Justiça e Democracia* (2000), pp. 199-241. Essa obra, originariamente, é uma coletânea de alguns artigos rawlsianos publicados após TJ e antes de PL, organizadas em francês por Catherine Audard.

necessário aplicar o princípio da tolerância à própria filosofia, de maneira que a concepção pública de justiça deve ser política, em vez de metafísica. Ele constatou que, após TJ e ainda antes de JFPnM, já efetuava mudanças a partir do seu KCMT<sup>261</sup>.

Rawls, então, tornou explícito algo que, segundo ele, não conseguiu dizer ou colocar suficientemente em evidência em TJ: “que a teoria da justiça como equidade está concebida como uma concepção política de justiça” (JFPnM, p. 203). Embora uma concepção política de justiça seja uma concepção moral, ele especificou que ela se destina a se aplicar especificamente<sup>262</sup> a um determinado tipo de objeto, que é a estrutura básica de uma democracia constitucional moderna, assim compreendidas as principais instituições econômicas, sociais e políticas de uma sociedade desse tipo, bem como a maneira pela qual elas constituem um só sistema unificado de cooperação social.

Ele enfatizou que sua teoria não é apresentada como a aplicação de uma concepção moral geral à estrutura básica da sociedade, como se esta fosse apenas um ponto entre outros aos quais a concepção mais geral se aplicaria. Nisso ele acreditou estar se distanciando de outras doutrinas morais gerais, a exemplo do utilitarismo, que aplica o princípio da utilidade para todo tipo de objetos, desde a ação individual até o direito público internacional. Afinal, “em matéria de prática política, nenhuma concepção moral geral pode fornecer um fundamento publicamente reconhecido para uma concepção da justiça no quadro de um Estado democrático moderno” (JFPnM, p. 204). Após as guerras religiosas pós-Reforma, o desenvolvimento da tolerância, o progresso do governo constitucional e das instituições econômicas e

---

<sup>261</sup> “Essas modificações ficam evidentes nas três conferências intituladas KCMT. Por exemplo, nelas a análise a que chamei de bens primários foi revista. Agora ela depende claramente de uma concepção particular de pessoa e de seus interesses de ordem mais elevada. Assim, essa análise não é uma tese puramente histórica, sociológica ou psicológica. Ao longo de todas essas conferências, a ênfase é posta de maneira mais explícita no papel de uma concepção da pessoa, bem como na ideia de que a justificação de uma concepção da justiça é mais uma tarefa social prática do que um problema epistemológico ou metafísico. É nesse contexto que se introduz a ideia de “constitutivismo kantiano”. Mas é preciso assinalar que essa ideia não é proposta como uma ideia de Kant; o adjetivo kantiano indica não uma identidade, mas uma analogia, ou seja, uma semelhança bastante fundamental para que o adjetivo seja apropriado. Trata-se de certos traços estruturais da teoria da justiça, como a equidade, e de elementos de seu conteúdo, como a distinção entre o racional e o razoável, a prioridade do justo e o papel da concepção das pessoas como seres livres e iguais, capazes de autonomia e assim por diante. Essas semelhanças não devem fazer crer em similitudes com as ideias de Kant sobre questões de epistemologia e de metafísica” (RAWLS, JFPnM, p. 202, n.1).

<sup>262</sup> Cf. RAWLS, JFPnM, pp. 203-204.



mercantis em larga escala, uma concepção política de justiça que possa ser praticável deve considerar a pluralidade de concepções de bem e diversidade de doutrinas que são incomensuráveis entre si, sustentadas pelos mais variados membros de uma sociedade bem-ordenada. Deste modo, uma concepção política, proveniente de uma certa tradição política, “deve tentar se apoiar apenas nas ideias intuitivas que estão na base das instituições políticas de um regime democrático constitucional e nas tradições públicas que regem a sua interpretação” (JFPnM, p. 205). Ele teve a expectativa de que sua concepção possa encontrar pelo menos o consenso sobreposto, que é um “consenso que inclui todas as doutrinas filosóficas e religiosas contrapostas, que possam ser duradouras e encontrar adeptos numa sociedade democrática constitucional mais ou menos justa” (JFPnM, p. 205).

Rawls reconheceu que, na história das sociedades, há momentos em que questões fundamentais são fontes de fortes controvérsias políticas que geram divisões tais que não parece possível encontrar qualquer base comum de acordo político. Então, no âmbito de uma democracia, o papel da filosofia política é se interessar por essas questões e investigar se uma base subjacente de acordo pode ser descoberta e se é possível estabelecer publicamente um meio mutuamente aceitável de solução de tais controvérsias. Ou, se não se puder erradicar esses problemas, se é possível reduzir a divergência de opiniões de modo suficiente para que se mantenha uma cooperação política baseada no respeito mútuo. Por exemplo, ao propor os dois princípios de justiça, questões decorrentes de uma controvérsia como a discordância entre liberdade dos antigos e modernos (termos de Benjamin Constant), tentam receber guias na efetivação, pelas instituições básicas, dos valores da liberdade e igualdade, de maneira apropriada à natureza dos cidadãos de uma democracia. Assim, o objetivo<sup>263</sup> de Rawls é mostrar que uma certa organização da estrutura básica é melhor para efetivar os valores da igualdade e liberdade quando os cidadãos são considerados pessoas livres e iguais. Ao perguntar como a filosofia política pode encontrar essa base comum para uma questão fundamental referente às instituições mais bem habilitadas a efetivar a liberdade e a igualdade, uma saída é limitar a extensão dessa discordância pública. Aqui, Rawls falou de convicções sólidas que servem, como base e pontos de partida na sua teoria:

Hoje a tolerância religiosa é aceita e os argumentos em favor da perseguição já não são defendidos abertamente. Do mesmo modo, a escravidão é repudiada como intrinsecamente injusta e, mesmo que as sequelas da escravidão possam persistir em práticas sociais e em atitudes inconfessas, ninguém a

---

<sup>263</sup> Cf. JFPnM, pp. 205-208.

defenderia. Partiremos de convicções tão sólidas quanto a crença na tolerância religiosa e o repúdio à escravidão, depois tentamos organizar as ideias e princípios básicos que lhes são implícitos numa concepção coerente de justiça. Podemos tratar essas condições como pontos de referência provisórios que qualquer concepção de justiça tem de levar em conta para que nos pareça razoável. (RAWLS, JFPnM, pp. 208-209).

Essas convicções sólidas, que estão na base da teoria rawlsiana, podem trazer problemas de justificação, suscitando a controvérsia sobre uma possível base fundacionalista na utilização do método do equilíbrio reflexivo, o que fragiliza a interpretação do seu método de justificação como coerentista. Veja-se como Rawls fez referência ao equilíbrio reflexivo a partir de tais pontos de referência:

Em seguida consideraremos nossa própria cultura política pública, incluindo suas instituições principais e as tradições históricas que estão na base de sua interpretação, bem como o acervo comum de ideias e princípios básicos implicitamente aceitos. A aposta é de que essas ideias e esses princípios possam ser formulados com clareza suficiente para constituir uma concepção da justiça política que esteja de acordo com as nossas convicções mais sólidas. É isso que queremos dizer quando afirmamos que, para ser aceitável, uma concepção política da justiça deve estar de acordo com as nossas convicções bem ponderadas, em todos os níveis de generalidade, depois de uma reflexão suficiente (o que chamei de equilíbrio ponderado) (RAWLS, JFPnM, p. 209).

A busca dessa base pública comum requer a formulação de um meio razoável de unificar “numa doutrina coerente as bases de acordo mais profundas que estão enraizadas na cultura política pública de um regime constitucional e que são aceitáveis do ponto de vista das suas convicções mais ponderadas e mais sólidas” (JFPnM, p. 210). Se isso for alcançado, a concepção proporciona um ponto de vista compartilhado a partir do qual todos os cidadãos podem avaliar se suas instituições políticas e sócias são justas ou injustas, se elas constituem um sistema de cooperação que independe das contingências ou interesses mais particulares desses cidadãos. Nessa perspectiva<sup>264</sup>, a justificação não é uma mera argumentação válida a

---

<sup>264</sup> Cf. JFPnM, pp. 209-211.

partir de premissas explícitas: trata-se de uma justificação que se dirige aos demais, àqueles sujeitos que estão em desacordo conosco, e, por isso mesmo, ela deve sempre partir de algum consenso, ou seja, de premissas que nós e os outros reconhecemos publicamente como aceitáveis dentro do objetivo de obter um acordo aplicável às questões fundamentais de justiça política. Assim, Rawls afirmou sua pretensão de não necessitar apelar a questões morais ou metafísicas que suscitem controvérsias<sup>265</sup>, optando por restringir sua teoria a um âmbito bem mais restrito ou modesto, para o objetivo mais prático e superficial de viabilizar uma base comum de acordo.

A pretensa abstinência moral ou metafísica objetiva assegurar a aplicação do princípio da tolerância, respeitando as liberdades fundamentais de cada um buscar sua própria concepção de bem sem que o Estado se intrometa indevidamente. Assim, ele manifestou a intenção de deixar de lado as controvérsias filosóficas cada vez que fosse possível, evitando incorrer nos problemas tradicionais de filosofia. Reportando-se ao KCMT, Rawls reafirmou, no que diz respeito a seu específico modelo de construtivismo, a tentativa de “evitar o problema da verdade e a controvérsia entre o realismo e o subjetivismo a respeito do *status* dos valores políticos e morais. Essa forma de construtivismo não apoia nem repudia essas doutrinas” (JFPnM, p. 212). Sua abordagem tende mais para a reformulação de ideias provenientes da tradição do contrato social na busca de uma concepção realizável da objetividade e da justificação, tendo por base um acordo público e livre entre juízos bem ponderados. Tal acordo é uma reconciliação<sup>266</sup> que é possível

---

<sup>265</sup> “Assim, o objetivo da teoria da justiça como equidade não é metafísico nem epistemológico, mas prático. De fato, ela não se apresenta como uma concepção verdadeira, mas sim como uma base para um acordo político informado e totalmente voluntário entre cidadãos que são considerados como pessoas livres e iguais. Quando esse acordo está baseado solidamente em atitudes sociais e políticas públicas, ele garante o bem de todos os indivíduos e de todos os grupos que fazem parte de um regime democrático justo. Por isso tentamos evitar tanto quanto possível as questões filosóficas, assim como as morais e políticas que estejam sujeitas a controvérsia. Não porque essas questões não tem importância ou porque nos são indiferentes, mas porque as consideramos como demasiado importantes e reconhecemos que não é possível resolvê-las no plano político. A única alternativa para o princípio da tolerância seria o recurso autocrático ao poder do Estado. É por isso que, falando filosoficamente, a teoria da justiça como equidade permanece na superfície. Dadas as profundas diferenças que existem entre as crenças e as concepções de bem a partir da Reforma, devemos reconhecer que, como no caso das questões de moral ou religião, um acordo público sobre as questões filosóficas básicas não pode ser obtido sem que o Estado ofenda as liberdades fundamentais. A filosofia, enquanto busca da verdade no tocante a uma ordem moral e metafísica independente, não pode, a meu ver, proporcionar uma base comum e aplicável para uma concepção política da justiça numa democracia” (RAWLS, JFPnM, pp. 211-212).

<sup>266</sup> Cf. JFPnM, pp. 212-213.

graças à razão pública. A esperança é reduzir as diferenças que existem entre ideias morais e políticas em conflito (problemas de fundo não resolvidos, como questões de psicologia filosófica ou de doutrinas metafísicas da natureza do sujeito), mesmo que não se possa suprimi-las por completo, para preservar uma cooperação social fundada no respeito mútuo.

Rawls afirmou que uma concepção política de justiça não precisa ser uma criação original: ela pode servir para simplesmente combinar as ideias e princípios intuitivos bem conhecidos, havendo de novo apenas uma nova organização dessas ideias, que permita ver sob nova perspectiva as reivindicações em conflito. Contudo, tal concepção pode ir além: pode organizar as ideias e princípios bem conhecidos “com a ajuda de uma intuição mais fundamental, cuja estrutura complexa vai em seguida ligar sistematicamente esses outros elementos intuitivos” (JFPnM, p. 210). Qual é essa intuição fundamental? É a perspectiva de que “a sociedade constitui um sistema de cooperação social equitativa entre pessoas livres e iguais” (JFPnM, p. 210). Essa ideia intuitiva fundamental permite conectar sistematicamente as outras ideias intuitivas básicas<sup>267</sup>, regendo-as. Assim, “a teoria da justiça como equidade tem início numa intuição que nos parece estar implícita na cultura pública de uma sociedade democrática” (JFPnM, p. 213).

Rawls indicou três<sup>268</sup> elementos da ideia de cooperação social: I) a cooperação é guiada por regras publicamente reconhecidas e por procedimentos que as pessoas aceitam e consideram como regentes de sua conduta, em contraste, por exemplo, de uma postura de ordenanças emitidas por uma autoridade central; II) a cooperação implica que os seus termos sejam equitativos (“*fair*”), de modo que cada participante possa razoavelmente aceitá-los, com a condição de que todos os outros também os aceitem igualmente, acarretando uma ideia de reciprocidade ou mutualidade, de maneira que as vantagens produzidas pelos esforços de cada um sejam equitativamente adquiridas e distribuídas de uma geração para outra; III) a cooperação exige uma ideia da vantagem racional (o bem) de cada

---

<sup>267</sup> Cf. JFPnM, pp. 213-214. Quanto a este ponto em particular, Rawls enfatizou que, embora TJ utilize esta ideia desde o começo, ali ele não insistiu, como passou a fazer desde o KCMT e agora também em JFPnM, no “fato de as ideias básicas da teoria da justiça como equidade serem consideradas implícitas ou latentes na cultura pública de uma sociedade democrática” (JFPnM, p. 213, n. 13). Dentro do pensamento político e no contexto da discussão pública das questões políticas, os cidadãos não encaram a ordem social como uma ordem natural e fixa, nem como uma hierarquia institucional fundamentada em valores religiosos ou aristocráticos: os diferentes aspectos do mundo e da nossa relação com eles aparecem sob uma perspectiva diferente da fornecida pelo ângulo da moral pessoal, ou dos membros de uma associação, ou o de nossas doutrinas filosóficas e religiosas. Essas diferentes perspectivas não ocupam lugar na discussão política.

<sup>268</sup> Cf. JFPnM, pp. 214-216.

participante, ou seja, que todos os envolvidos na cooperação – quer sejam indivíduos, famílias, associações – procuram atingir o seu bem, quando se considera o sistema a partir de suas perspectivas.

Sobre a ideia de pessoa, há numerosos aspectos da natureza humana<sup>269</sup> que podem ser considerados como relevantes na inquirição. Como sua abordagem parte da ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação, ela adota uma concepção de pessoa que esteja de acordo com essa ideia. Uma pessoa é um cidadão, um membro plenamente ativo da sociedade durante toda sua vida, pois o sistema de cooperação é mais ou menos completo e auto-suficiente, “deixando espaço para todas as necessidades e atividades da vida desde o nascimento até a morte” (JFPnM, p. 215). Os cidadãos, portanto, segundo Rawls, não se juntam voluntariamente a uma sociedade, mas nascem nela e, para fins da inquirição em busca dos princípios de justiça, é pressuposto que elas passarão a vida toda em sociedade, o que permite concluir que a sociedade não é uma associação com objetivos mais limitados (como alguns críticos apontaram). Além disso, por estar inserido na tradição do pensamento democrático, Rawls considerou que os cidadãos devem ser considerados como pessoas livres e iguais, que possuem duas faculdades morais<sup>270</sup> que correspondem à ideia de cooperação social: a) a racionalidade, que é a capacidade de formar, revisar e buscar racionalmente uma concepção de bem ou vantagem; b) a razoabilidade (senso de justiça), que é a capacidade de compreender, aplicar e respeitar em seus atos a concepção pública de justiça que caracteriza os termos de uma cooperação equitativa.

Deste modo, a concepção rawlsiana de pessoa (com as duas faculdades morais, e sendo livre e igual às outras) é também uma das ideias intuitivas<sup>271</sup> básicas implícitas na cultura pública de uma democracia. Ela resulta de uma idealização e simplificação acerca da questão fundamental da

---

<sup>269</sup> Cf. JFPnM, pp. 215-217.

<sup>270</sup> Cf. JFPnM, pp. 216-217. Ao se referir à capacidade para uma concepção de bem, no âmbito da cooperação social, esse bem não deve ser tomado em sentido estreito, mas concebido como tudo o que tem valor na vida humana. Desse modo, uma concepção de bem consiste num sistema mais ou menos determinado de fins últimos – que buscamos por eles mesmos –, bem como laços com outras pessoas e compromissos em relação a diversos grupos e associações: tais laços e compromissos dão origem à afeição e ao devotamento. Por isso o desenvolvimento das pessoas e das associações destinatárias desses sentimentos também fazem nossa concepção de bem. Aí também Rawls incluiu uma reflexão sobre nossa relação com o mundo – religiosa, filosófica ou moral – que permita compreender o valor e importância dos nossos fins e laços com os demais. E, claro, Rawls considerou que além das duas faculdades, as pessoas têm a todo momento uma concepção particular do bem que tentam concretizar.

<sup>271</sup> Cf. JFPnM, p. 217.

justiça política, ou seja, a busca de qual concepção de justiça seja melhor para precisar os termos de cooperação social entre cidadãos encarados como pessoas livres e iguais e membros normais e integrais de uma sociedade durante toda a sua vida. Essa concepção de pessoa é apenas normativa e para o âmbito político:

Uma concepção de pessoa, no sentido como a entendo aqui, é uma concepção normativa, seja ela legal, política ou moral, ou mesmo filosófica ou religiosa, dependendo da visão de conjunto da qual faz parte. No caso presente, a concepção de pessoa é moral, partindo de nossa concepção cotidiana das pessoas como unidades de pensamento, de deliberação e de responsabilidade básica que corresponde a uma concepção política da justiça, e não a uma doutrina moral abrangente. É de fato uma concepção política da pessoa e, portanto, dados os objetivos da teoria da justiça como equidade, uma concepção dos cidadãos. Assim, é preciso distinguir entre uma concepção de pessoa e uma análise da natureza humana pela ciência da natureza ou teoria social (JFPnM, p. 225, n. 14).

Rawls não quis, portanto, encampar uma concepção metafísica controversa de sujeito, esclarecendo que há três pontos de vista distintos: o das partes da posição original, o dos cidadãos da sociedade bem ordenada, o das pessoas (Rawls, o meu e o do leitor)<sup>272</sup>. Para ele, essa distinção refuta uma crítica como a de Sandel, que confundiria o sujeito hipotético da posição original com o cidadão do mundo real. A inquirição da perspectiva das pessoas (minha, do leitor dessa tese, de Rawls) é a que avalia a justiça como

---

<sup>272</sup> Cf. KCMT, pp. 74-75. Nesse ponto, Rawls fez menção ao que ele já havia apresentado anteriormente em KCMT, o que faz entender que ele reiterou alguns elementos ditos ali. Ele esclareceu, em KCMT, que é necessário distinguir três pontos de vista: I) o dos parceiros na posição original; II) o dos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada; III) o nosso, seu (do leitor) e meu (de Rawls), quando examinamos a justiça como equidade para avaliar se ela pode servir de base a uma concepção de justiça que produziria uma interpretação satisfatória da liberdade e da igualdade. Os dois primeiros pontos de vista constituem elementos das concepções modelo de sociedade bem-ordenada e de pessoa moral, que são fundamentais. A posição original, por sua vez, é a concepção mediadora, pois estipula que os sujeitos participantes, enquanto seres racionais de um processo de construção, estão submetidos a restrições razoáveis, devendo encarar-se a si mesmos como tendo o dever de escolher princípios que servirão de concepção pública da justiça para uma sociedade bem-ordenada. Dentro desta distinção, o terceiro ponto de vista, ou seja, a perspectiva minha e sua, é o ponto de vista a partir do qual a teoria da justiça como equidade e, certamente, quaisquer outras doutrinas, deverão ser avaliadas.

equidade. A prova da avaliação está no equilíbrio reflexivo<sup>273</sup>. Busca-se ver até que ponto a doutrina, tomada como um todo, alia e articula entre si as nossas convicções mais firmes e ponderadas, em todos os níveis de generalidade, após um exame sério, e uma vez realizados todos os ajustes e revisões necessários. A doutrina que melhor satisfizer a esse critério será considerada a mais razoável para nós. Aqui Rawls destacou que, em sua abordagem, uma concepção de pessoa e uma teoria da natureza humana são elementos distintos e servem também a propósitos distintos. Nesse sentido:

Para começar, a concepção de pessoa é um ideal moral que caminha junto com o de uma sociedade bem-ordenada. Como com qualquer outro ideal, deveria ser possível respeitá-lo e aproximar-se dele. É por isso que os ideais da pessoa que são realizáveis são aqueles que reconhecem os limites constituídos pelas capacidades da natureza humana e as necessidades da vida social. É nessa medida que um ideal desse tipo pressupõe uma teoria da natureza humana e, de maneira geral, uma teoria social, enquanto a tarefa de uma doutrina moral é precisar uma concepção apropriada da pessoa compatível com os dados gerais da natureza humana e da sociedade. [...] Ao contrário, uma teoria da natureza humana está presente nos fatos gerais que são acessíveis aos parceiros [da posição original] no curso de seu processo de avaliação das consequências dos diversos princípios de justiça e quando eles decidem quais são os princípios melhores para garantir os seus interesses superiores e conduzir a uma sociedade bem-ordenada e estável no que se refere à sua concepção pública de justiça (KCMT, p. 76).

Ao supor que a autonomia completa é um ideal realizável na vida política, representam-se os seus diversos aspectos na posição original sob as denominações do razoável e do racional. Assim procedendo, esse ideal é refletido pela maneira por meio da qual esse procedimento da posição original fica delimitado. Partindo desta distinção, Rawls concluiu que “uma teoria da natureza humana não faz parte do contexto da posição original, salvo na medida em que tais teorias limitam a possibilidade de concretizar os ideais de pessoa e de sociedade incluídos nesse contexto” (KCMT, pp. 76-77). Uma teoria da natureza humana é, assim, uma estrutura a ser preenchida em função de fatos gerais (acessíveis aos parceiros da deliberação) acerca do ser humano e do funcionamento da sociedade.

---

<sup>273</sup> Cf. KCMT, p. 75.

A posição original, assim, serve para descobrir os princípios com a condição de tratar a sociedade como um sistema equitativo de cooperação entre pessoas livres e iguais<sup>274</sup>. A posição original, portanto, é simplesmente um procedimento de apresentação, que descreve uma situação equitativa de deliberação, sujeita a restrições aceitáveis sobre o que deve contar ou não como razão válida nesse procedimento deliberativo hipotético e não histórico:

Considero que a teoria da justiça como equidade tenta estabelecer uma concepção idealizada de certas ideias intuitivas, fundamentais, como as da pessoa como ser livre e igual, de uma sociedade bem-ordenada e do papel público de uma concepção da justiça política, e que ela vincula essas ideias à ideia ainda mais fundamental e geral da sociedade como um sistema equitativo de cooperação através do tempo, de uma geração à seguinte. Os direitos, os deveres e os fins são apenas elementos desse tipo de concepção idealizada. Assim, a teoria da justiça como equidade está de fato baseada em concepções ou, como Elisabeth Anderson me sugeriu, em ideais, já que essas ideias intuitivas fundamentais refletem ideais implícitos ou latentes na cultura pública de uma sociedade democrática. Nesse contexto, a posição original é um procedimento de apresentação que fornece um modelo de força não do direito natural com uma preocupação e um respeito iguais, mas sim dos elementos essenciais dessas ideias intuitivas fundamentais que precisam os argumentos em favor dos princípios de justiça que aceitamos após reflexão. Enquanto procedimento, ela serve primeiro para combinar e depois para pôr em evidência a força

---

<sup>274</sup> Cf. JFPnM, pp. 219-220. Rawls indagou: os termos da cooperação deveriam ser ditados por algum poder exterior, distinto das pessoas envolvidas na cooperação (a exemplo da lei divina, ou dependente de um conhecimento de uma ordem moral anterior e independente, ou como necessárias decorrências de uma lei natural ou em função de um mundo de valores conhecidos por intuição)? Rawls repudiou todas essas maneiras de se encarar o problema: uma vez que sua proposta retoma a doutrina do contrato social, esses termos equitativos de cooperação devem ser estabelecidos pelas próprias pessoas à luz do que elas consideram como sua vantagem mútua. Tais termos são concebidos como sendo aqueles sobre os quais os participantes (cidadãos livres e iguais) se põem de acordo, e, para serem válidos, devem tratar de modo equitativo essas pessoas, sem permitir que alguns tenham mais trunfos que outros na negociação. Para que essa perspectiva de deliberação seja distanciada das distorções e arbitrariedades provocadas pelas particularidades das contingências, vale-se do véu da ignorância que constitui a posição original.



resultante de todos esses argumentos, escolhendo os princípios de justiça mais apropriados numa sociedade democrática (JFPnM, pp. 220-221, n. 18).

A posição original fornece o modelo dos cerceamentos razoáveis equitativos que são impostos aos sujeitos participantes, de modo que sua deliberação (em busca dos termos de cooperação para o caso da estrutura básica da sociedade) fica submetida, de maneira equitativa, às condições razoáveis,. “O razoável é, portanto, anterior ao racional, o que conduz à prioridade do justo (“*right*”)” (JFPnM, p. 222, n. 19). Ele considerou um erro, em TJ, descrever sua teoria como uma parte da teoria da escolha racional, devendo, em vez disso, ter dito que “a concepção da justiça como equidade utiliza uma análise da escolha racional, porém submetida a condições razoáveis, para descrever as deliberações dos parceiros” (JFPnM, p. 222, n. 19). Uma concepção política de justiça é também uma concepção moral: sendo uma proposta de inspiração kantiana, não seria aceitável tentar derivar o conteúdo da justiça de uma estrutura que utilizasse como única ideia normativa a ideia do racional<sup>275</sup>.

Uma vez que se considere que as restrições da posição original são aceitáveis, limitam-se as razões disponíveis aos sujeitos a fim de favorecer o acordo convergindo para uma proposta em vez de outra, o que confere à deliberação resultante o status de concepção que consideramos, aqui e agora, equitativa e sustentada pelas melhores razões. A posição original serve de meio para a reflexão pública e para propiciar um auto-esclarecimento, podendo ser utilizada para apontar o que pensamos, do modo mais ponderado, sobre as exigências da justiça, sem apelo metafísico sobre a natureza do ser humano:

A posição original serve, portanto, para unificar as nossas convicções mais ponderadas, em todos os níveis de generalidade, e para aproximá-las umas das outras a fim de alcançar um acordo mútuo maior e uma melhor compreensão de nós mesmos. [...] Entretanto, na condição de procedimento de apresentação, a posição original corre o risco de parecer um pouco abstrata e por isso mesmo sujeita a mal-entendidos. A descrição dos parceiros pode parecer pressupor alguma concepção metafísica da pessoa, como, por exemplo, que a natureza essencial das pessoas é independente dos seus atributos

---

<sup>275</sup> Assim, lembrando a discussão que apontei no primeiro capítulo, sobre teorias da justiça como vantagem mútua, como imparcialidade e como reciprocidade, nota-se que Rawls preferiu optar pelo modelo da reciprocidade, não abrindo mão das considerações morais referentes à imparcialidade.

contingentes e anteriores a elas, incluindo os seus fins últimos e os seus laços com outrem, e, finalmente, de seu caráter tomado como um todo. Mas trata-se aqui de uma ilusão provocada pelo fato de não se ver que a posição original não passa de um procedimento. O véu da ignorância, para citar um traço importante da posição, não tem implicação metafísica alguma referente à natureza do eu; ele não implica que o eu seja ontologicamente anterior aos fatos referentes aos indivíduos, que os parceiros não têm o direito de conhecer. Podemos adotar essa posição, em qualquer momento, simplesmente raciocinando a fim de encontrar princípios de justiça que estejam de acordo com as restrições enumeradas. (JFPnM, p. 223).

Portanto, até aqui nota-se como Rawls pretendeu deixar claro que sua abordagem utiliza uma concepção de pessoa, que serve como um ideal normativo na construção de uma concepção política de justiça. Para ele, não há o apelo a nenhuma doutrina metafísica sobre a natureza humana, de maneira que uma leitura crítica que pretendesse mapear a natureza humana a partir da posição original incorreria em erro, pois o sujeito ali presente é hipotético, e mero representante do cidadão do mundo real. Desse modo, ele explicitou sua pretensão de se abster de doutrinas metafísicas e teorias profundas sobre a natureza humana. Sua concepção de sujeito é um ideal específico para o procedimento idealizado de inquirição. Assim, ele quis rebater a crítica de Sandel<sup>276</sup>, que seria equivocada por confundir os sujeitos

---

<sup>276</sup> Cf. JFPnM, p. 223-224. Ele fez uma analogia com o jogo chamado Monopoly: ao participarmos do jogo, não nos tornamos proprietários empenhados num combate mercenário no qual o vencedor leva todos os ganhos. E, do mesmo modo que não nos tornamos esses proprietários mercenários, raciocinar nos moldes da posição original não nos torna comprometidos com uma metafísica do sujeito. Nesse sentido: “diz-se que os parceiros na posição original são indivíduos teoricamente definidos, cujas motivações são precisadas pela análise dessa posição e não por uma concepção psicológica das motivações reais dos seres humanos. Aí está também uma parte do que se quer dizer quando se fala que o reconhecimento dos princípios particulares de justiça não é encarado como uma lei ou probabilidade psicológicas, mas antes que ela decorre da descrição completa da posição original. Ainda que esse objetivo não possa ser perfeitamente concretizado, queremos que a argumentação seja dedutiva, ‘uma espécie de geometria moral’. Os parceiros são descritos como agentes puramente artificiais vivendo numa construção. [...] Penso que Michael Sandel se equivoca quando pressupõe que a posição original implica uma concepção do eu ‘despojado de todos os seus atributos contingentes’, um eu que ‘possui uma espécie de status supra-empírico e que recebe, anteriormente aos seus fins, um puro tema de ação e de posse, definitivamente sem densidade’. Não posso aqui examinar essas críticas em detalhe. O ponto essencial não é saber se certos trechos de TJ requerem uma

hipotéticos da posição original com os seres humanos ontológicos do mundo real. Para Rawls, quando nós raciocinamos conforme a sua abordagem, estamos simulando a situação da posição original para a condução de um raciocínio, e não nos comprometendo com uma doutrina metafísica do sujeito.

Rawls insistiu, sobre sua proposta (incluindo a posição original), que, da maneira como é estabelecida, com as ideias e as concepções que ela utiliza, a conclusão é a de que “nenhuma doutrina metafísica particular sobre a natureza das pessoas, distinta e contraposta a outras doutrinas metafísicas, surgirá entre suas premissas nem parecerá requerida por sua argumentação” (JFPnM, p. 225, n. 21). Apesar disso, ele reconheceu duas dificuldades: 1) desenvolver uma concepção política de justiça sem pressupor ou utilizar explicitamente uma doutrina metafísica (a exemplo de uma concepção particular de pessoa) já pode implicar pressupor uma postura metafísica, segundo a qual nenhuma tese metafísica particular seja requerida para esse propósito; 2) a concepção rawlsiana cotidiana das pessoas como unidades básicas de deliberação e pensamento pode pressupor ou implicar, de algum modo, teses metafísicas sobre a natureza das pessoas como agentes morais e políticos. Quanto a isso, Rawls disse que optaria pelo método de “evasão”, para não precisar refutá-las pontualmente. Ele sustentou<sup>277</sup> que, se há alguma implicação de pressupostos metafísicos, talvez eles sejam tão gerais que não acarretem uma diferença significativa entre as diversas doutrinas metafísicas tradicionais da filosofia.

A concepção de pessoa utilizada é, para Rawls, apenas política: uma concepção da pessoa como cidadão livre e igual aos outros. Os cidadãos consideram a si mesmos como livres de três<sup>278</sup> perspectivas: I) os cidadãos são livres por considerarem a si mesmos e aos demais como moralmente capazes de ter uma concepção do bem; II) os cidadãos consideram a si mesmos como livres na condição de fontes originárias (“*self-originating*”) de reivindicações legítimas, independentes dos deveres e obrigações devidos à sociedade; III) os cidadãos se consideram livres porque são capazes de assumir a responsabilidade dos seus fins, o que interfere no modo como avaliam suas diversas reivindicações.

Pela primeira perspectiva (item “I” acima), os cidadãos se consideram capazes de rever e modificar suas concepções de bem por motivos pessoais e razoáveis, podendo fazê-lo se assim desejarem, sem que, com isso, prejudiquem sua condição de cidadão livre. Na condição de pessoas livres, os cidadãos reivindicam “o direito de considerar suas pessoas como

---

interpretação, mas é ver se a concepção da justiça como equidade que ali é apresentada pode ser compreendida à luz da interpretação que delineio neste artigo e nas conferências sobre o construtivismo, como eu acredito” (JFPnM, p. 224, n. 20).

<sup>277</sup> Cf. JFPnM, pp. 225-226.

<sup>278</sup> Cf. JFPnM, pp. 226-231.

independentes de qualquer concepção particular do bem e de qualquer sistema de fins últimos, e de não se identificarem com tais concepções” (JFPnM, p. 226). Aqui, Rawls operou a distinção entre, de um lado, a identidade pública, referente a pessoas livres e sua identidade básica perante a lei, e, de outro lado, a identidade não pública, referente à vivência pessoal e/ou à participação interna dos grupos de afeto, devoção e lealdade em que se inserem<sup>279</sup>. Seja como Saulo, o judeu no caminho de Damasco, seja como Paulo, o apóstolo cristão, a mudança na identidade não pública não prejudica a proteção da identidade pública (cidadão).

Aqui destaco que Rawls, sendo liberal, compreende que uma pessoa mude drasticamente de vida ou de convicção de uma hora para outra ou de maneira mais lenta, sem interferência na identidade pública de cidadão. Porém, a crítica de MacIntyre aponta um sujeito emotivista no raciocínio prático liberal bastante pobre em termos de exigências (fundamentando condutas baseadas tão somente num querer variável ao sabor das contingências, e com resultados de inquirição que em nada vinculam o próprio sujeito da inquirição). Isso revela que, fora do estrito domínio do âmbito político da concepção de justiça, o raciocínio prático é bastante maleável e complacente, incapaz de fornecer respostas mais justificáveis para

---

<sup>279</sup> A identidade pública diz respeito a questões no âmbito da justiça política: os cidadãos continuam tendo os mesmos direitos e os mesmos deveres, continuam conservando as mesmas características e podem fazer as mesmas reivindicações quando se convertem de uma religião para outra, ou abandonam alguma religião estabelecida. Para fins do status de cidadania na concepção política de justiça, seguir ou não seguir essa ou aquela religião ou concepção de bem, não interfere no status de cidadão, que se mantém depois tal como era antes. Em contraste, a identidade não pública, referente à vivência pessoal e comunitária do cidadão, com laços afetivos, religiosos, morais, filosóficos, bem como compromissos de lealdade duradouros, pode levar inclusive a uma concepção de compromissos e fins últimos de maneira bastante distinta da concepção política. Esses vínculos, que podem ser, para cada cidadão, inseparáveis de sua existência, ajudam a organizar e formar o modo de vida de uma pessoa, bem como a orientar e a motivar a maneira desejável de encarar os seus atos individuais e objetivos sociais. Todavia, como um liberal, Rawls afirma que “as nossas concepções do bem podem mudar e de fato mudam a longo prazo, em geral lentamente, mas às vezes com bastante rapidez. Quando essas mudanças são súbitas, corremos o risco de dizer que já não somos a mesma pessoa” (JFPnM, p. 228). Assim, pode ocorrer uma mudança profunda no nosso caráter e no nosso sistema de fins últimos – identidade não pública, com suas feições morais ou religiosas específicas –, mas isso não prejudica o estatuto da identidade pública, que é a condição de cidadão que é respeitada independentemente da classe social, convicção religiosa ou filosófica. É nesse sentido que Rawls exemplificou que “na estrada de Damasco, Saulo de Tarso se transformou no apóstolo Paulo. Em compensação, não há mudança na nossa identidade pública ou política nem na nossa identidade pessoal, no sentido que esse conceito possa ter na filosofia da mente” (JFPnM, p. 228).

eventuais questões mais sérias que escapam do estrito domínio político, mas, nem por isso, são de importância secundária, o que faria merecer, para tais questões, a proposição de um modelo de raciocínio mais robusto. O modelo liberal também é nitidamente dissociado de interpretações teleológicas da vida, ou de padrões antigos que exigiam uma certa dose de perseverança por parte do sujeito. Apesar disso, Rawls argumentou<sup>280</sup> como se estivesse se abstendo ou esquivando de incorrer nesse tipo de problema filosófico. Ele simplesmente acreditou que, nesse tipo de controvérsia sobre a teoria do sujeito e correlata noção de razão prática, que sua abordagem busca se esquivar de tais dilemas na medida do possível. A meu ver, porém, o problema continua.

Pela segunda perspectiva (item “II” acima), a concepção política de justiça requer uma correspondente concepção política de pessoa. Como sua proposta é baseada na ideia de que a sociedade é um sistema equitativo de cooperação, seus membros (os cidadãos) devem ser concebidos como pessoas livres e iguais. O modo como os cidadãos veem a si mesmos – como livres – mostra como eles se enxergam numa democracia: isso implica, naturalmente, enxergá-los como fontes originárias de reivindicações legítimas. Imagine uma sociedade hierarquizada por valores religiosos, aristocráticos, ou escravocratas: os escravos ou outros excluídos por meio do enquadramento em níveis inferiores não são tratados como fontes de reivindicações legítimas. Esse contraste serve para revelar “por que conceber os cidadãos como pessoas livres em razão das suas capacidades morais e das suas aptidões para formar uma concepção do bem acompanha uma concepção política particular de pessoa” (JFPnM, p. 230).

---

<sup>280</sup> “Aqui, suponho que uma resposta ao problema da identidade pessoal tentará precisar os diversos critérios (por exemplo, a continuidade psicológica das recordações e a continuidade física do corpo ou de uma parte do corpo) segundo os quais duas ações ou estados psicológicos diferentes, produzindo-se em dois momentos diferentes, podem ser considerados como ações ou estados da mesma pessoa que dura no tempo. Ela tentará também precisar como se deve conceber essa pessoa que dura, seja como substância cartesiana ou leibniziana, seja como um *eu* transcendental kantiano, seja como uma continuidade de algum outro tipo, corporal ou física, por exemplo. [...] Às vezes as análises desses problemas ignoram a continuidade nos fins e das aspirações fundamentais [...]. É claro que, uma vez introduzida a continuidade dos fins e das aspirações fundamentais, como no livro de Derek Parfit, *Reasons and Persons*, já não há distinção nítida entre o problema da identidade não pública ou moral das pessoas e o problema da sua identidade pessoal. Esse último problema suscita questões graves, sobre as quais as doutrinas filosóficas passadas e atuais divergem amplamente e continuarão certamente a divergir. É por isso que é importante tentar desenvolver uma concepção política da justiça que evite esse problema na medida do possível” (JFPnM, p. 228, n. 23).

Pela terceira perspectiva (item “III” acima), a ideia intuitiva de sociedade como um sistema de cooperação social, ao implicar que tratemos a nós mesmos como pessoas envolvidas na cooperação social durante toda vida, conclui que possamos assumir a responsabilidade dos nossos fins, ou seja, “ajustá-los de maneira que possam ser buscados, graças a meios que podemos razoavelmente esperar adquirir dadas as nossas perspectivas e a nossa posição na sociedade” (JFPnM, p. 231). Essa noção de responsabilidade está implícita na cultura política pública e nas suas práticas. A concepção política da pessoa explicita essa ideia e a integra na ideia de sociedade como sistema de cooperação social durante toda a vida. Os cidadãos, dispondo de instituições justas e bens primários, podem ajustar seus objetivos e aspirações em função do que razoavelmente esperam obter, e podem limitar suas reivindicações de justiça ao que os princípios de justiça permitem. Deste modo, os cidadãos devem reconhecer que o valor de suas reivindicações não reside na força e intensidade psicológica<sup>281</sup> de suas demandas e desejos racionais, mas nas necessidades e exigências provenientes da condição de cidadãos.

Rawls considerou que, desde a Reforma, o liberalismo afinado com o Estado democrático moderno passou a ter que reconhecer a existência do pluralismo de concepções de bem conflitantes e incomensuráveis entre si. Isso é um fato social fundamental que deve ser reconhecido por toda concepção política viável que não queira apelar ao uso autocrático do poder do Estado. Assim a sua abordagem tem uma pretensão mais modesta: não quer ser apresentada como uma doutrina moral abrangente, nem quer um ideal moral abrangente de pessoa, mas apenas uma concepção política de pessoa para o propósito específico da inquirição de problemas políticos de justiça<sup>282</sup>. Dentre alguns cerceamentos justificados pelas condições exigidas pela justiça política para a estrutura básica, direcionados aos indivíduos e aos grupos, Rawls apontou os seguintes: a) as igrejas são limitadas pelo princípio da igualdade de liberdade de consciência, devendo, se conformar ao princípio da tolerância; b) as universidades são limitadas pelo que pode manter a justa igualdade efetiva de oportunidades; c) os direitos dos pais são limitados pelo

---

<sup>281</sup> Cf. JFPnM, pp. 230-231.

<sup>282</sup> “Ainda que esta seja uma concepção moral, ela não é concebida, como eu disse, como uma doutrina moral abrangente. A concepção do cidadão como pessoa livre e igual não é um ideal moral que deva reger todos os aspectos da vida, mas sim um ideal que pertence a uma concepção da justiça política que se aplica à estrutura básica da sociedade. Insisto nesse ponto porque do contrário essa doutrina seria incompatível com o liberalismo enquanto doutrina política. [...] Isso não quer dizer, é claro, que tal concepção não possa impor cerceamentos aos indivíduos e aos grupos, mas sim que, se o fizer, esses cerceamentos serão justificados, direta ou indiretamente, pelas condições exigidas pela justiça política para a estrutura básica” (JFPnM, pp. 232-233).

que for necessário para a manutenção do bem-estar de seus filhos e para a garantia do adequado desenvolvimento de suas faculdades morais e intelectuais.

Dado o fato do pluralismo, Rawls quis adotar uma concepção de pessoa que fosse compreendida apenas como parte de uma concepção explicitamente política de justiça. A concepção de pessoa é política, e, portanto, mais limitada que uma concepção moral abrangente: as pessoas podem aceitar essa concepção de si mesmas enquanto cidadãos e utilizá-la para as questões de justiça política, “sem ficarem comprometidas, nos outros aspectos de sua vida, com ideais morais que são muitas vezes associados com o liberalismo, como, por exemplo, os da autonomia e da individualidade” (JFPnM, p. 233). Sendo sua teoria política, Rawls não quer se comprometer com ideais e concepções morais abrangentes típicos do liberalismo, a exemplo da autonomia e da individualidade tais como formuladas por Kant e Mill:

A ausência de compromisso com esses ideais, e, na realidade, com qualquer ideal particular deste tipo, é essencial para o liberalismo enquanto doutrina política. A razão disso está em que esse ideal, quando procurado na condição de ideal abrangente, é incompatível com as outras concepções de bem, com as formas de vida pessoal, moral e religiosa compatíveis com a justiça e que têm efetivamente seu lugar numa democracia. Na condição de ideais morais, a autonomia e a individualidade não convêm a uma concepção política de justiça. Esses ideais, tais como se encontram em Kant e Mill, a despeito de sua extrema importância para o pensamento liberal, saem de seus limites quando são apresentados como o único fundamento válido de um regime democrático. Nesse sentido, o liberalismo se torna uma doutrina sectária entre outras. (JFPnM, pp. 233-234).

Assim, a proposta rawlsiana não quer se amparar em concepções morais abrangentes<sup>283</sup>. Em explícito contraste a um liberalismo enquanto

---

<sup>283</sup> Para ele, as propostas de autonomia e individualidade de Kant e Mill podem conquistar muitos aderentes numa sociedade democrática relativamente justa e até integrar o consenso social, uma vez que tais formulações têm certa preeminência histórica. Porém, “essas filosofias não podem ter a pretensão de serem as únicas bases das instituições democráticas, nem as mais apropriadas e menos ainda as únicas corretas” (JFPnM, p. 234). Rawls até reconheceu alguma semelhança ao liberalismo de Kant e Mill, quando considerou que a autonomia completa é concretizada quando sua teoria de justiça é concretizada numa sociedade bem-ordenada; porém, ele

doutrina moral abrangente, ele tenta “apresentar uma concepção da justiça política que esteja enraizada nas ideias intuitivas básicas da cultura pública de uma democracia” (JFPnM, p. 235). Rawls reconheceu como suposto que essas ideias intuitivas básicas têm possibilidades de serem sustentadas por todas as doutrinas morais que se contrapõem e são influentes numa sociedade democrática relativamente justa. Desse modo, o trabalho pode ser traduzido como “precisar o núcleo central de um consenso por justaposição, isto é, ideias intuitivas comuns que, coordenadas numa concepção política de justiça, se revelarão suficientes para garantir um regime constitucional justo” (JFPnM, p. 235). Rawls sustentou que a aceitação pública de sua teoria não é uma mera questão<sup>284</sup> de prudência, ou seja, uma aceitação como um mero *modus vivendi* que permite, com o consenso, a busca do próprio bem em condições vantajosas. Ele defendeu que sua abordagem é uma concepção moral, pois ela incorpora concepções de pessoa, de sociedade, de justo e de equidade, busca princípios de justiça e analisa as virtudes de cooperação que convém à regência da vivência política e social em condições requeridas numa democracia. Assim, é uma concepção moral “restrita à estrutura básica da sociedade, porque essa restrição lhe permite servir de concepção política da justiça no contexto social” (JFPnM, p. 236). Como consenso sobreposto, a concepção da justiça como equidade não é um mero *modus vivendi*: cada doutrina filosófica, religiosa ou moral reconhece, a seu modo peculiar, os conceitos, princípios e virtudes da teoria da justiça como equidade<sup>285</sup>.

---

entendeu que se afastava deles quando “o valor da autonomia completa é especificado por uma concepção política de justiça, e não por uma doutrina moral abrangente” (JFPnM, p. 235).

<sup>284</sup> Cf. JFPnM, pp. 235-236.

<sup>285</sup> Em seu artigo posterior “A ideia de um consenso por justaposição”, Rawls (2000, pp. 264-265) reiterou esse argumento, enfatizando que o consenso sobreposto é inteiramente diferente de um *modus vivendi*: a) o objeto do consenso, que é a concepção política da justiça, é, ele próprio, uma concepção moral; b) o consenso invoca razões morais, ou seja, inclui concepções da sociedade e dos cidadãos enquanto pessoas e integra também princípios de justiça e virtudes cooperativas que se encarnam no caráter humano e se expressam na vida pública; c) os dois aspectos antecedentes – objeto moral e razão moral – estão ligados à estabilidade, de modo que os que apoiam as diversas opiniões (doutrinas abrangentes) sobre as quais repousa a concepção política não vão retirar seu apoio a ela, mesmo quando a força ou influência relativa, na sociedade, de sua própria opinião aumentar ou diminuir ou tornar-se dominante, com as redistribuições do poder político (a proeminência de um partido com certa ideologia, por exemplo). Ora, o fato de os que apoiam a concepção política o fazerem referindo-se, cada um, à sua própria doutrina abrangente e, portanto, partirem, assim, de premissas e razões diferentes, não torna, por isso, suas afirmações particulares menos religiosas, filosóficas ou morais. “Poderíamos dizer que cada ponto de vista defende a concepção política por si mesma e por seu valor intrínseco. [...] Essa característica, a estabilidade, põe em evidência uma contraposição



Na última parte de JFPnM, Rawls defendeu que sua concepção política consegue unidade e estabilidade social. Há duas concepções políticas de justiça: a) de um lado, há as que toleram uma pluralidade de concepções de bem; b) de outro lado, há as que sustentam haver uma única concepção de bem que deve ser reconhecida pelos indivíduos na medida em que eles são plenamente racionais. Nessa última perspectiva (do bem único racional), Rawls incluiu Platão, Aristóteles e a tradição cristã<sup>286</sup> representada por Agostinho e Aquino. Em contraste com essas posturas que Rawls considerou intolerantes, e repudiando uma abordagem teleológica que, segundo ele, seria incapaz de obter um acordo público sobre a concepção do bem que seria necessariamente requerida, ele apresentou o seu liberalismo como uma proposta tolerante e aberta ao pluralismo de bens e de valores:

Por contraposição, o liberalismo enquanto doutrina política pressupõe que existem múltiplas concepções do bem, conflitantes e incomensuráveis entre si, cada uma sendo compatível, até onde possamos julgar, com a plena racionalidade dos seres humanos. Como consequência dessa hipótese, o liberalismo considera como um traço característico de uma cultura democrática livre o fato de concepções do bem, conflitantes e incomensuráveis entre si, serem defendidas pelos seus cidadãos. O liberalismo, enquanto doutrina política afirma que a questão à qual a tradição dominante tentou responder não tem resposta ou, mais exatamente, que ela não tem resposta válida para uma concepção política da justiça numa democracia. Numa tal sociedade, uma concepção política teleológica está fora de questão, já

---

fundamental entre um consenso por justaposição e um *modus vivendi*, cuja estabilidade depende dos acasos e do equilíbrio das forças relativas. Tudo isso se tornará claro se modificarmos o nosso exemplo e incluímos nele as opiniões de católicos e protestantes no século XVI. Já não se tem um consenso sobre o princípio da tolerância. Naquela época, os dois credos sustentavam que era dever do soberano dar seu apoio à verdadeira religião e reprimir o desenvolvimento da heresia ou doutrina errada. Nesse caso, o reconhecimento do princípio da tolerância é, sem dúvida, um simples *modus vivendi*, pois, se algum dia um ou outro se tornasse predominante, esse princípio deixaria de ser respeitado. A estabilidade na partilha do poder não pode durar” (RAWLS, 2000, p. 265).

<sup>286</sup> “Essas filosofias tendem a ser teleológicas e a sustentar que as instituições são justas na medida em que favorecem eficazmente esse bem. De fato, desde a época clássica, parece que a tradição dominante foi a de que só existe uma concepção racional do bem e de que a meta da filosofia moral, assim como da teologia e da metafísica, é determinar a sua natureza. O utilitarismo clássico pertence a essa tradição dominante” (JFPnM, p. 237).

que não se pode alcançar um acordo público sobre a concepção do bem requerida (JFPnM, p. 238).

Sendo pressuposta a impossibilidade de um acordo público sobre um bem racional único, e considerando uma pluralidade de concepções contrapostas e incomensuráveis, o liberalismo enquanto doutrina política deve buscar uma maneira de viabilizar a unidade da sociedade. Dadas as condições históricas de uma sociedade como sistema de cooperação entre pessoas livres e iguais, que é uma ideia intuitiva básica presente na cultura pública democrática, pode-se avançar para a unidade na justiça como equidade<sup>287</sup>. Em vez da adoção de uma concepção de bem, Rawls pretendeu formular um conceito de justiça independente, anterior e até mesmo limitante das concepções permissíveis de bem:

A unidade da sociedade e a fidelidade dos cidadãos às suas instituições comuns não estão baseadas no fato de todos aderirem à mesma concepção do bem, mas no fato de aceitarem publicamente uma concepção política da justiça para reger a estrutura básica da sociedade. O conceito de justiça é independente do conceito de bem e anterior a ele, no sentido de que seus princípios limitam as concepções autorizadas do bem. Uma estrutura básica justa e suas instituições estabelecem um contexto dentro do qual as concepções autorizadas do bem podem ser sustentadas. Em outro lugar, chamei essa relação entre uma concepção da justiça e as concepções do bem de prioridade do justo. Acredito que essa prioridade é característica do liberalismo enquanto doutrina política e que algo comparável parece essencial para qualquer concepção razoável da justiça numa democracia (JFPnM, p. 239).

Rawls sustentou que a estabilidade dessa unidade social depende, de alguma maneira, do conteúdo das doutrinas morais disponíveis para formar o consenso sobreposto<sup>288</sup>. Isso evita uma imposição heterônoma, forçada ou

---

<sup>287</sup> Cf. JFPnM, pp. 238-239.

<sup>288</sup> Rawls supôs, como exemplo, uma situação em que os cidadãos concordam com a concepção da justiça como equidade, e que sustentam uma das três doutrinas seguintes: a) uma que sustenta a concepção rawlsiana por causa das suas crenças religiosas e da sua compreensão de fé, que conduzem a um princípio de tolerância e garantem a ideia fundamental da sociedade como sistema equitativo de cooperação; b) uma que sustenta a concepção rawlsiana como consequência de uma concepção moral liberal como a de Kant ou Mill; c) uma terceira, que sustenta a concepção rawlsiana não como consequência de uma doutrina mais ampla, mas como suficiente por si mesma para

instável. E gera uma sustentação da concepção política como suficiente em seus valores como os melhores a prevalecer sobre os demais que se possa contrapor. Da perspectiva rawlsiana, esse consenso sobreposto parece “muito mais estável do que aquele baseado em doutrinas céticas ou indiferentes em relação aos valores morais, filosóficos e religiosos ou que consideram a aceitação dos princípios de justiça como um simples *modus vivendi* prudente” (JFPnM, p. 240). O atrativo de sua concepção está no fato de que, numa sociedade democrática regida por seus princípios, “as doutrinas mais abrangentes que persistem e conquistam adeptos têm possibilidades de formar juntas um consenso mais ou menos estável” (JFPnM, p. 240). Assim, numa sociedade pluralista, a abordagem rawlsiana serviria pelo menos para conceber a maneira como a unidade da sociedade pode ser tanto possível quanto estável.

Por fim, Rawls explicitou que a terceira parte de TJ tinha três objetivos: I) apresentar uma análise da virtude como racionalidade que fornecesse uma base para delimitar os bens primários necessários às pessoas representadas; II) fornecer uma análise da estabilidade da justiça como equidade em particular, argumentando que ela é mais suficientemente estável do que outras concepções tradicionais de justiça com as quais foi comparada; III) analisar o bem de uma sociedade bem-ordenada, ou seja, uma sociedade justa na qual a concepção adotada é a rawlsiana (publicamente sustentada e eficazmente concretizada). Contudo, Rawls, agora, verificou os seguintes defeitos nesta seção de TJ:

Entre os defeitos da terceira parte citarei os seguintes, tais como os vejo agora. A análise do bem como racionalidade é muitas vezes interpretada como uma análise do bem completo por uma doutrina moral abrangente; tudo o que ela precisa fazer é explicar a lista de bens primários e a base dos diversos bens naturais reconhecidos pelo senso comum, em particular a importância fundamental do autorrespeito próprio e da autoestima. [...] Do mesmo modo, a análise da estabilidade da teoria da justiça como equidade estendida, como deveria tê-lo sido, ao importante exemplo do consenso por justaposição tal como o delineei neste artigo. Em vez disso, essa análise continuou limitada ao caso mais simples, em que a concepção pública da justiça é sustentada como sendo, em si mesma, suficiente para exprimir valores que prevalecem normalmente, dado o contexto político da democracia, sobre todos os valores, sejam

---

expressar os valores que se impõem normalmente sobre todos os outros que se lhes pudessem contrapor.

eles quais forem, que podem contrapor-se a ela. [...] Para terminar, a pertinência da ideia de uma sociedade bem-ordenada como união social de uniões sociais para fornecer uma análise do bem numa sociedade justa não foi suficientemente explicada. (JFPnM, p. 241, n.32).

Até aqui, expus as reformulações operadas por Rawls em JFPnM. No próximo tópico, avanço para outros escritos posteriores a TJ, que antecederam PL.

### 4.3 O acordo como um consenso sobreposto

Em 1987, Rawls publicou o artigo “*The Idea of an Overlapping Consensus*”<sup>289</sup>. Neste escrito, ele objetivou rebater tanto a crítica que encarava sua abordagem como um mero *modus vivendi*, quanto a crítica que o apontava como uma visão hegemônica, na qual somente a referência a uma crença única poderia unir a sociedade e levar à aceitação dos cerceamentos do justo. Na primeira parte do artigo ele reafirmou que sua concepção política não é uma doutrina moral geral e abrangente como outros exemplos conhecidos, a exemplo do perfeccionismo e utilitarismo. Em seguida ele explicou que ela é elaborada a fim de ser aplicada à estrutura básica da sociedade, não devendo ser derivada de nenhuma doutrina geral e abrangente, seja ela religiosa, moral ou filosófica: em vez disso, ela deve ser formulada nos termos de “certas intuições fundamentais latentes no seio da cultura política pública de uma sociedade democrática; essas ideias são utilizadas com o fim de enunciar e ordenar, em função de um princípio, os valores políticos fundamentais de tal sociedade” (IOC, pp. 255-256). Ele pressupõe que na sociedade exista uma tradição de pensamento democrático cujo conteúdo é, “pelo menos intuitivamente, familiar para a maioria dos cidadãos” (IOC, p. 256). As principais instituições da sociedade, e as formas admissíveis de sua interpretação, podem ser consideradas como um fundo de ideias e de princípios fundamentais implicitamente compartilhados. Pressupõe-se que essas ideias e esses princípios podem ser desenvolvidos numa concepção política de justiça que pode obter o apoio de um consenso sobreposto.

Para obter o consenso, a filosofia política deve tentar permanecer, tanto quanto possível, independente e autônoma em relação a outros

---

<sup>289</sup> Para os fins desta tese, utilizei a versão brasileira que o traduz como “*A ideia de um consenso por justaposição*”, da coletânea *Justiça e Democracia*, de Audard (2000), pp.244-290. Doravante tal artigo será referenciado como IOC, em atenção ao título em inglês.

segmentos<sup>290</sup> da filosofia, especialmente nas controvérsias e problemas eternos. Uma concepção política de justiça correlaciona-se com uma concepção paralela de razão pública livre: do mesmo modo que a concepção política requer certos princípios para um objeto específico, há, igualmente, a “necessidade de certos fios condutores para a pesquisa e as regras publicamente admitidas com respeito à maneira de tratar as provas, a fim de orientar sua realização” (IOC, p. 259). Reconhecido o fato do pluralismo, convém recorrer aos métodos comuns, ao conhecimento público disponível ao senso comum, aos procedimentos e conclusões da ciência quando não são discutíveis: são tais métodos e conhecimentos comuns que permitem falar de uma razão pública.

Na terceira parte do artigo, ele explicou que, apesar de existirem concepções de bem contrapostas e incomensuráveis na sociedade, isso não impossibilitaria um consenso sobreposto (ou por justaposição). Do mesmo modo que postulados diferentes podem conduzir às mesmas conclusões, Rawls pressupõe que os elementos essenciais de uma concepção política – seus princípios, critérios e ideais – são algo como “teoremas aos quais se justapõem ou para os quais convergem num consenso as doutrinas abrangentes” (IOC, p. 261). O liberalismo rejeita a ideia do Estado como se fosse uma comunidade<sup>291</sup>, porque isso conduziria à negação sistemática das liberdades fundamentais e ao exercício tirânico, pelo Estado, do seu monopólio de força. Porém, há objetivos comuns compartilhados pelos cidadãos no âmbito político (da justiça política), que não se confundem com concepções de bem.

Na quarta parte do artigo, Rawls enfrentou uma objeção ao consenso sobreposto em torno de uma concepção política de justiça, que o acusa de que, ao evitar doutrinas gerais e abrangentes “implica a indiferença ou o ceticismo com relação ao caráter de verdade de tal concepção” (IOC, p. 267). De acordo com essa crítica, um ceticismo ou indiferença desse tipo colocaria a filosofia política em conflito com inúmeras doutrinas abrangentes e comprometeria na base o objetivo de um consenso sobreposto. Rawls preferiu, quanto a isso, aplicar o “método de esquivar”, esforçando-se, tanto quanto possível, “para não afirmar nem negar nenhuma opinião religiosa, filosófica ou moral, tampouco suas análises filosóficas da verdade e o status que elas atribuem aos valores” (IOC, p. 267). Pressupondo que cada cidadão defenda uma opinião abrangente particular (sobre questões da verdade), ele considerou que é “possível a todos reconhecer uma concepção política como verdadeira ou razoável a partir do ponto de vista de sua própria opinião abrangente, seja ela qual for” (IOC, p. 267).

---

<sup>290</sup> Cf. IOC, pp. 258-259.

<sup>291</sup> Cf. IOC, pp. 262-264, em especial a nota de rodapé 17.

Para Rawls, a filosofia, compreendida, no sentido clássico, como uma busca da verdade de uma ordem moral primeira e independente, não pode servir para fornecer uma base de acordo para uma concepção política<sup>292</sup> de justiça. Isso não implica, porém, que ele sustenta ser verdadeira a discutível reivindicação de ordem metafísica segundo a qual tal ordem não existiria. As razões que justificam sua opinião são de ordem histórica e sociológica, nada tendo a ver com as doutrinas metafísicas sobre o status dos valores. O que se deve fazer é extrair as lições da história política a partir da Reforma e das guerras religiosas, bem como das democracias constitucionais modernas. Para Rawls<sup>293</sup>, portanto, o apelo a uma doutrina geral e abrangente como base do acordo político implica um uso tirânico do Estado.

Assim, Rawls não quis sustentar uma tese sobre a verdade, preferindo evitar incorrer nas eternas controvérsias da filosofia sobre a natureza da verdade e sobre o status dos valores expressos pelo realismo ou subjetivismo: ele optou por uma abstinência epistêmica sobre tal discussão. Visando uma justificação pública no campo da justiça, e reconhecendo que não se pode esperar nenhum acordo político sobre a natureza da verdade, “voltamo-nos, na falta dele, para ideias intuitivas fundamentais que parecemos compartilhar graças à cultura política pública” (IOC, p. 268). Ele desenvolveu, a partir dessas ideias fundamentais, uma concepção política da justiça que leve à justaposição das nossas convicções bem ponderadas. Os religiosos também consentem: “do mesmo modo que, para com a religião, os cidadãos que pensam ou creem dentro dos limites das suas próprias doutrinas abrangentes consideram a concepção política da justiça como verdadeira ou razoável, qualquer que seja o caso” (IOC, p. 268).

A justiça como equidade quer dar conta da liberdade de consciência igual para todos (o que elimina as verdades religiosas da pauta política) e das liberdades políticas e civis iguais para todos, o que exclui instituições tendentes à servidão e à escravidão. Porém, ele afirma ser “inevitável que persistam questões sem solução” (IOC, p. 269), a exemplo das seguintes: a) a delimitação das fronteiras mais precisas entre as liberdades fundamentais quando elas colidem entre si mesmas; b) onde erigir o muro entre a Igreja e o Estado; c) mesmo diante do acordo amplo sobre os princípios gerais da estrutura básica, como interpretar as exigências da justiça distributiva; d)

---

<sup>292</sup> Cf. IOC, pp. 267-269, inclusive nota de rodapé 21.

<sup>293</sup> “Já não é razoável esperar alcançar um acordo político com base numa doutrina geral e abrangente, como se isso pudesse ser um meio para se chegar a um acordo político sobre as exigências constitucionais essenciais, a menos, é claro, que estejamos decididos a fazer uso do dispositivo estatal como de um instrumento tirânico. Se não estivermos preparados para fazer isso, devemos, considerando isso como um problema prático, buscar o que chamei de uma concepção política da justiça” (IOC, p. 268, n. 21).

como lidar com problemas de política geral considerando a possibilidade militar do uso das armas nucleares. Tais tipos de questões não podem ser eliminadas da pauta política; porém, ao evitar as doutrinas abrangentes<sup>294</sup>, esquiva-se das controvérsias mais graves da religião e da filosofia, mantendo alguma esperança de descobrir uma base para um consenso sobreposto estável. Há, portanto, a eliminação de alguns temas da pauta política, bem como a inclusão de outros temas como decisões já fixas e admitidas de uma vez por todas:

Quando certos problemas são subtraídos de um programa político, estes não são considerados como objetos apropriados para suscitar uma decisão política sancionada pelo voto majoritário ou um outro escrutínio pluralista qualquer. Em relação a uma liberdade de consciência igual para todos e ao repúdio da escravidão e da servidão, isso significa que, numa constituição, as liberdades fundamentais de cada um, que recobrem esses problemas, são julgadas fixas e admitidas de uma vez por todas. Elas são parte integrante da carta pública de um regime constitucional, e não um tema próprio para o debate público ou para uma legislação interminável, como se pudessem ser modificadas a qualquer momento de um modo ou de outro. Além disso, os partidos políticos mais estabelecidos julgam esses problemas inteiramente resolvidos. É claro que o fato de certos problemas serem subtraídos de um programa político não implica que uma concepção política da justiça deva isentar-se de explicar por que o são. [...] Devo a Stephen Holmes a minha maneira de pensar as liberdades e os direitos básicos como devendo retirar certos problemas da pauta política. (IOC, p. 269, n. 22).

A meu ver, essa citação tem dois pontos que abrem margem para uma crítica a Rawls. O primeiro ponto é a consideração de que seu modelo exclui certos problemas da pauta política, com o propósito de diminuir o âmbito das controvérsias. Porém, a exclusão de certos temas não o isenta de justificar o motivo pelo qual são excluídos da deliberação política, e, além

---

<sup>294</sup> Aqui ele explicou que “considero que uma doutrina é totalmente abrangente se ela cobre todos os valores e virtudes reconhecidos no seio de um mesmo sistema relativamente bem estruturado, enquanto ela o é apenas parcialmente quando inclui um certo número de valores e virtudes não políticas e permanece estruturada de maneira sobretudo flutuante. Esse campo limitado e essa margem de manobra se revelam importantes no que diz respeito à estabilidade” (IOC, p. 270, n. 23).

disso, traz a Rawls um ônus argumentativo sobre como se deve proceder ou argumentar na delimitação razoável de quando aquele tema excluído houver de ser enfrentado e decidido. Em outras palavras, há questões de relevância moral, inclusive fundamentais e graves (como o aborto), que Rawls excluiu do domínio do político, mas que requerem, para sua adequada delimitação, contornos precisos sobre como se deve usar a razão para argumentar de uma maneira ou de outra em prol de uma solução razoável, dada a gravidade de tais questões. Um segundo ponto é que Rawls aqui reconheceu intuições contidas naquilo que ele denomina de ideias intuitivas básicas da cultura política pública (os antigos julgamentos morais ponderados de TJ, a exemplo de repúdio a escravidão e a servidão), que podem ser encarados como pontos fixos e admitidos de uma vez por todas, a ponto de os partidos políticos mais estabelecidos tomarem tais pontos como inteiramente resolvidos. Isso implica imprimir a essas ideias intuitivas básicas latentes na cultura pública um status inegociável e definitivo, em vez de provisórios, o que reforça uma leitura fundacionalista. Em outras palavras, o equilíbrio reflexivo, ao partir, primeiro, dessas ideias intuitivas básicas, consideradas fixas e inegociáveis, ou definitivamente resolvidas, para, depois, construir princípios de justiça compatíveis, apelará para fundamentos epistêmicos que estão dados como pressupostos desde o início da argumentação, descaracterizando a pretensão coerentista e configurando uma aproximação a um método fundacionalista. A meu ver, essa citação, proveniente de um artigo escrito em 1987 (ou seja, 16 anos após TJ) fortalece consideravelmente a leitura fundacionalista do projeto de Rawls.

Ao defender uma teoria de justiça “corremos o risco de ter de afirmar alguns aspectos, pelo menos, da nossa própria doutrina religiosa ou filosófica abrangente” (IOC, p. 270). Rawls pretendeu evitar tomar posição em questões fundamentais para doutrinas religiosas, como a salvação da alma. Afinal, considerando as exigências de um regime constitucional justo, que implica a igual liberdade de consciência, nega-se que uma doutrina da “salvação eterna exija o que quer que seja de incompatível com essa liberdade” (IOC, p. 271). Também não se pretende dizer a respeito da nossa opinião abrangente mais do que aquilo que for útil para a viabilização de um consenso. Isso está conectado à preocupação de respeitar ao máximo possível os limites da razão pública livre<sup>295</sup>. Assim, Rawls considerou que sua concepção política de

---

<sup>295</sup> Supondo que o respeito desses limites permite alcançar um consenso sobreposto relativo a uma concepção política de justiça, algumas pessoas podem argumentar que a obtenção de tal acordo seja por si só uma razão suficiente para considerar essa concepção como verdadeira ou como altamente provável de o ser. Porém Rawls foi categórico em dizer que não chega a tal ponto: ele considera tal pretensão de verdade inútil e propensa a incorrer no risco de desvio da proposta prática, que é a base de um acordo público de uma justificação. Assim, o consenso sobreposto deixaria os



justiça consagra o princípio da tolerância que conduziu ao Estado leigo e à liberdade de consciência igual para todos, imprescindíveis a uma sociedade democrática. Desse modo, a autonomia completa dos cidadãos de uma democracia pode atrelar-se a “uma concepção da filosofia política que seria, ela própria, autônoma e independente em relação a doutrinas gerais e abrangentes” (IOC, p. 271). Essa abordagem, enquanto aplicação do princípio da tolerância à filosofia, “deixa aos cidadãos a tarefa de resolver individualmente por si próprios os problemas religiosos, filosóficos e morais, em função das opiniões que eles defendem livremente” (IOC, pp. 271-272).

Na quinta parte<sup>296</sup> do artigo, Rawls argumentou a justiça como equidade usa ideias abstratas, as isso não significar apelar para visões gerais e abrangentes<sup>297</sup>. Para mostrar que sua concepção política não é consequência de uma doutrina abrangente, ele a defendeu como uma concepção que basta a si própria para expressar valores que normalmente se impõem a quaisquer outros valores que se possam contrapor, no âmbito das condições relativamente favoráveis que tornam possível uma democracia constitucional. O critério de um regime justo se define por essa concepção política, e os valores defendidos são avaliados do ponto de vista de seus princípios e critérios, bem como em função de sua análise das virtudes da cooperação na justiça política. “Os que sustentam essa concepção podem, é claro, ter em outros pontos outras opiniões que definem valores e virtudes a respeito de outros aspectos da vida” (IOC, p. 273). Ele tem a convicção de que, no campo autorizado pelas liberdades fundamentais e outras disposições de uma constituição justa, “todos os cidadãos podem prosseguir com seu modo de vida numa base equitativa e respeitar corretamente os seus valores não públicos” (IOC, p. 273).

---

cidadãos livres “para irem mais longe individualmente nesse sentido em função de suas próprias doutrinas gerais e abrangentes” (IOC, p. 271).

<sup>296</sup> Cf. IOC, pp. 272-276.

<sup>297</sup> Há, para Rawls, uma distinção relevante entre, de um lado, ideias abstratas e, de outro lado, ideias gerais e abrangentes. Segundo ele, a justiça como equidade parte da ideia intuitiva fundamental da sociedade como sistema equitativo de cooperação, procedendo de maneira a desenvolver tal ideia, resultando numa concepção política de justiça que pode ser considerada como abstrata. Ele traçou um paralelo, afirmando que ela é abstrata da mesma maneira como uma concepção de um mercado totalmente competitivo ou de um equilíbrio econômico geral é abstrato, “isto é, ela isola ou se concentra em certos aspectos da sociedade particularmente importantes do ponto de vista da justiça política e deixa outros de lado” (IOC, p. 272). Os conflitos implicados pelo fato do pluralismo forçam a filosofia política a oferecer concepções abstratas de justiça, desde que isso possa ajudar a alcançar seus objetivos. Todavia, esses mesmos conflitos protegem essas concepções do risco de serem gerais e abrangentes. Deste modo, Rawls concluiu que sua concepção é abstrata, mas não é uma doutrina geral e abrangente.

Assim, enquanto essas garantias constitucionais estiverem asseguradas, os cidadãos consideram que não há nenhum conflito de valores suscetível a eclodir a ponto de justificar sua oposição à concepção política no seu conjunto, ou em pontos tão importantes como as iguais liberdades de consciência e políticas, os direitos fundamentais, dentre outros. Sendo uma concepção liberal<sup>298</sup> da justiça política, compreende três elementos principais: a) especificam-se e protegem-se certas liberdades, oportunidades e direitos básicos (normalmente bem conhecidos nos regimes constitucionais), que recebem um status prioritário; b) determina-se uma prioridade particular a essas liberdades, oportunidades e direitos, “examinando, muito especialmente, as reivindicações relativas ao bem geral e aos valores do perfeccionismo” (IOC, p. 277); c) visa-se também assegurar a cada membro da sociedade os meios materiais adequados, suficientes e polivalentes a um uso eficaz dos direitos, liberdades e oportunidades básicos. Além disso, em atenção ao pluralismo, eliminam-se, da pauta política, os problemas mais discutíveis, a incerteza difusa e os conflitos mais sérios que não deixariam de minar os alicerces da cooperação social.

Se, porém, alguém objetar que essa concepção é uma opinião parcialmente abrangente, Rawls replicou que, dentre os vários problemas de justiça política, a sabedoria política recomenda identificar os mais urgentes e que podem ser resolvidos de modo satisfatório. Feito isso, estabelecem-se: as instituições da estrutura básica de modo a se evitarem conflitos insolúveis; princípios claros e simples, cuja forma geral e conteúdo possam ser compreendidos publicamente; um quadro que guia a deliberação e a razão utilizada para viabilizar um acordo político sobre as exigências

---

<sup>298</sup> Cf. IOC, pp. 272-275 e, especialmente, p. 277. Rawls também apresentou uma especificação mais completa, nos seguintes termos: “uma ideia mais completa do conteúdo de uma concepção liberal de justiça é a seguinte: 1) a autoridade política deve respeitar o Estado de Direito e uma concepção do bem comum que compreende o bem de cada cidadão; 2) a liberdade de consciência ou de pensamento deve ser garantida, e isso deve estender-se à liberdade de seguir a sua própria concepção do bem, ficando entendido que esta não deve violar os princípios de justiça; 3) direitos políticos iguais devem ser garantidos, assim como a liberdade de imprensa e de associação, o direito de constituir partidos políticos, que pressupõe por outro lado a eventualidade de uma oposição leal; 4) a igualdade de oportunidades e a livre escolha de um trabalho devem ser mantidas na perspectiva de oportunidades variadas; e 5) todos os cidadãos devem ter a garantia de uma distribuição equitativa dos meios materiais, de modo que eles sejam suficientemente independentes e possam tirar proveito da igualdade dos seus direitos básicos, das liberdades e das oportunidades equitativas. É evidente que cada um desses elementos pode ser compreendido de modo diferente e que existem assim numerosos liberalismos. Entretanto, eu os concebo a todos como compartilhando, pelo menos, os três elementos mencionados nesse texto” (IOC, pp. 277-278, n. 27).

constitucionais essenciais. Deste modo, a concepção política terá cumprido<sup>299</sup> sua função se esclareceu nossa opinião e tornou mais coerentes entre si nossas convicções bem ponderadas, reduzindo a distância que separa as diversas convicções dos que aceitam de boa-fé as ideias fundamentais de um regime constitucional. Tal quadro de deliberação faz convergir, de maneira suficiente, os julgamentos dos cidadãos, para viabilizar um acordo de cooperação política como sendo ele próprio suficiente, não havendo outro acordo melhor.

Uma concepção política de justiça exprime valores que, em condições favoráveis a uma democracia, se impõem sobre quaisquer outros valores em conflito<sup>300</sup> com eles. Em primeiro lugar, as virtudes da cooperação política que possibilitam um regime constitucional são virtudes superiores: incluem a tolerância, a disposição a se juntar aos demais no meio do caminho, a moderação e o senso de equidade. Quanto tais virtudes, consideradas conjuntamente com os modos de pensamento e com os sentimentos que elas implicam, se espalham na sociedade e estão subjacentes à concepção política da justiça, constituem um bem público essencial. Sendo virtudes, desenvolvem-se lentamente no tempo, dependendo do gradual desenvolvimento das instituições políticas e sociais instauradas, bem como da experiência geral dos cidadãos e de seu conhecimento do passado; podem também depreciar-se, o que enseja o reconhecimento da necessidade de serem constantemente renovadas, reafirmadas e exercidas. Esses valores e virtudes da concepção política são vistos como condições que possibilitam uma cooperação social equitativa baseada no respeito mútuo, de modo que os valores rivais eventualmente conflitantes com eles podem ser normalmente suplantados, pois atentam contra a própria possibilidade de cooperação. Em segundo lugar, os conflitos entre valores políticos são consideravelmente reduzidos pelo consenso sobreposto: a concepção política não é considerada incompatível com os valores religiosos, filosóficos ou morais básicos. Evitam-se reivindicações que se contrapõem a tais doutrinas abrangentes. Não há a pretensão de “que os valores políticos sejam julgados intrinsecamente mais importantes do que outros, o que implicaria que estes últimos devem ser deixados de lado” (IOC, p. 276). Uma postura de valoração intrínseca constitui “exatamente o tipo de coisa que esperamos proscrever” (IOC, p. 276). O consenso sobreposto, portanto, ajuda nessa tarefa:

Dado o “fato do pluralismo”, o que a obra de reconciliação baseada na livre razão pública conseguiu, permitindo-nos assim evitar depender de doutrinas gerais e abrangentes, resume-se a dois elementos. Em primeiro lugar, ela permite identificar

---

<sup>299</sup> Cf. IOC, p. 274.

<sup>300</sup> Cf. IOC, pp. 275-276.

o papel fundamental dos valores políticos, que consiste em expressar os termos de uma cooperação social equitativa e compatível com um respeito mútuo dos cidadãos considerados como livres e iguais. Em segundo lugar, ela traz à luz um ajustamento suficientemente global entre os valores políticos e os outros valores no seio de um consenso sobreposto (IOC, p. 276).

Na sexta seção<sup>301</sup> do artigo, Rawls enfrentou a objeção de que um consenso sobreposto é algo utópico, ou seja, a compreensão de que não há forças políticas, sociais ou psicológicas tais que suscitem um consenso desse tipo (quando ainda inexistente) ou que viabilizem sua estabilidade (se existente). Na argumentação, Rawls concluiu que a concepção política não deriva de uma doutrina abrangente, mas é compatível com uma variedade delas. Portanto<sup>302</sup>, Rawls apostou na compatibilidade (embora não na derivação necessária) entre doutrinas abrangentes e a concepção política. Porém, se houver uma incompatibilidade, ele sustentou a possibilidade de que os cidadãos mantenham sua adesão à concepção política e revejam ou reajustem as suas doutrinas abrangentes que sejam incompatíveis. Em outras palavras, ele reconheceu que a concepção política pode modelar ou prevalecer sobre as doutrinas abrangentes incompatíveis, levando os cidadãos a reajustarem, revisarem, ou abrirem mão, de alguma maneira, de suas

---

<sup>301</sup> Cf. IOC, pp. 277-284. Ao se indagar sobre como a aceitação e a fidelidade a uma concepção política pode depender de doutrinas (parcial ou totalmente) gerais e abrangentes, Rawls elencou três hipóteses: a) a concepção política pode derivar de uma doutrina abrangente; b) a concepção política não deriva de uma doutrina abrangente, mas é compatível com ela; c) a concepção política é incompatível com essa doutrina abrangente. Aqui ele afirmou que “a maioria das doutrinas religiosas, filosóficas ou morais da maioria das pessoas não é julgada por elas como sendo totalmente geral e abrangentes” (IOC, p. 279). Há, para ele, várias maneiras pelas quais a concepção política põe-se de acordo com tais opiniões parcialmente abrangentes e, simultaneamente, conserva certa flutuação. Além disso, ele sustentou que há também várias maneiras de, dentro dos limites de uma concepção política de justiça, de se prosseguir em diferentes doutrinas desse tipo.

<sup>302</sup> Sobre a compatibilidade entre concepção política e doutrinas abrangentes, Rawls disse: “Isso sugere que muitos cidadãos, talvez a maioria, vêm a defender sua concepção política comum sem estabelecer uma relação particular entre esta e as suas outras opiniões. Assim, é possível para eles defender prioritariamente a concepção política e avaliar os seus efeitos sobre o bem público numa sociedade democrática. Porém, se depois aparece uma incompatibilidade entre a concepção política e suas doutrinas mais gerais, eles podem muito bem reajustar ou rever essas doutrinas em vez de rejeitar a concepção política” (IOC, p. 279).

doutrinas abrangentes<sup>303</sup>. Para mim, isso traz uma complicação à sua pretensão de imparcialidade, pois a concepção política, ao colidir com as doutrinas abrangentes, molda estas, que se encontram no ônus de se reajustar, revisar ou até mesmo modificar em prol da lealdade à concepção política. Isso configura uma imposição problemática da concepção rawlsiana sobre eventuais doutrinas abrangentes discordantes.

Ele buscou maneiras de operacionalizar uma fidelidade produzida por uma concepção liberal de justiça. Uma concepção liberal rege de maneira eficaz as instituições políticas fundamentais quando satisfaz três exigências essenciais de um regime constitucional estável: I) em atenção ao fato do pluralismo, deve satisfazer “a necessidade política urgente de fixar, de uma vez por todas, o conteúdo das liberdades e dos direitos básicos e de lhes atribuir uma prioridade particular” (IOC, p. 280); desse modo, tais garantias adquirem um status e conteúdos certos, que não estão passíveis de negociação ou flexibilização nas controvérsias políticas, blindando-as dos perigos de insegurança e instabilidade da vida pública; garantida tal prioridade a tais liberdades básicas, estabelece-se os termos de uma cooperação social que repousa sobre o respeito mútuo, operando uma reconciliação e selando uma aceitação mútua em pé de igualdade; II) “a forma do raciocínio que recomenda uma concepção [deve] ser considerada correta e suficientemente confiável em vista de seus próprios termos e possa ser publicamente reconhecida como tal” (IOC, p. 281); não se busca a verdade ou a razoabilidade da concepção em apreço, mas a facilidade com a qual seus princípios e critérios possam ser corretamente compreendidos e fielmente aplicados no debate público; assim, ao elaborar uma concepção política de justiça, “parte-se de intuições fundamentais latentes no seio da cultura pública comum” (IOC, p. 281); separam-se os valores políticos das outras doutrinas abrangentes e sectárias (não públicas); por fim, tenta-se limitar o campo dessa concepção aos problemas de justiça política (estrutura básica e seus programas sociais); além disso, conexa a uma concepção de justiça está uma concepção paralela de razão pública livre<sup>304</sup>, de modo que há o recurso aos

---

<sup>303</sup> “Deve-se assinalar que distinguimos aqui entre a fidelidade inicial à doutrina política ou a avaliação posterior dessa última e o ajuste posterior, ou a revisão das doutrinas abrangentes às quais essa fidelidade ou essa avaliação conduzem quando surgem contradições. Esses ajustes ou revisões devem efetuar-se, podemos supor, lentamente ao longo do tempo, à medida que a concepção política modela as doutrinas abrangentes e as torna compatíveis consigo” (IOC, p. 279, n. 28).

<sup>304</sup> Cf. IOC, pp. 259-260 e 281-282. Com isso, verifica-se uma limitação do debate em atenção ao pluralismo: a razão pública livre admite a vantagem racional ou o bem de cada um, bem como a ideia de publicidade, segundo o qual os princípios de justiça, bem como sua justificação, devem estar, em seus próprios termos, ao alcance de todos os cidadãos. Assim, o acordo sobre a concepção política pode ter efeitos sem um acordo complementar sobre as linhas mestras da pesquisa pública e sobre as regras de

métodos comuns e ao conhecimento público disponível ao senso comum; III) as instituições fundamentais necessárias devem favorecer, quando funcionam de modo eficaz e duradouro, as virtudes cooperativas da vida política<sup>305</sup>, dentre as quais apontam-se: moderação, senso de equidade, espírito de acomodação, propensão a saber juntar-se aos outros no meio do caminho; elas são elementos ligados à boa vontade ou desejo de cooperar com os outros em termos políticos, publicamente aceitáveis por todos e compatíveis com o respeito mútuo; assim, o liberalismo político confere os princípios e ordena as instituições em função de “sua influência sobre a qualidade moral da vida pública, sobre as virtudes cívicas e os hábitos intelectuais que devem ser encorajados por sua admissão pública e que são requeridos para sustentar um regime constitucional estável” (IOC, p. 283); quando os termos da cooperação social estão fixados e ancorados num respeito mútuo, estabelecendo definitivamente as liberdades e oportunidades básicas prioritárias, publicamente reconhecidas, as virtudes cooperativas tendem a se desenvolver, estimulada pelos êxitos da razão pública livre, que viabiliza atingir programas políticos justos e acordos equitativos.

Para Rawls, a satisfação dessas três exigências consolida as liberdades e direitos básicos e conduz as deliberações de acordo com as linhas mestras da razão pública livre. Uma concepção política de justiça (seja liberal ou não) “especifica a forma de um mundo social – um quadro para a vida das associações, dos grupos e dos cidadãos” (IOC, p. 283). No âmbito deste quadro, um consenso prático pode muitas vezes ser garantido por uma

---

avaliação das provas: “dado o fato do pluralismo, essas linhas mestras e essas regras devem ser precisadas com referência às formas de raciocínio ao alcance do senso comum e pelos procedimentos e conclusões da ciência, quando não estão sujeitas a controvérsia. O papel desses métodos e desse conhecimento comuns aplicados à concepção política torna a razão *pública*; a proteção atribuída à liberdade de expressão e pensamento a define como *livre*. As reivindicações da religião e da filosofia não são excluídas por ceticismo ou indiferença, mas somente para permitir a instauração de uma base comum da livre razão pública. A ideia de uma concepção liberal da razão pública comporta também uma certa simplicidade. Isso pode ser ilustrado pelo fato de que, mesmo que as concepções teleológicas gerais e abrangentes fossem aceitáveis enquanto concepções políticas da justiça, a forma da argumentação pública especificada por elas seria politicamente irrealista. Isso porque, se os cálculos teóricos complexos acarretados pela aplicação dos seus princípios são publicamente admitidos em matéria de justiça política, a natureza altamente especulativa e a enorme complexidade desses cálculos prometem tornar os cidadãos que tem interesses conflitantes mutuamente desconfiados em relação aos seus respectivos argumentos. [...] Os argumentos em apoio dos julgamentos políticos deveriam, se possível, não ser apenas válidos mas também aparecerem publicamente como tais” (IOC, pp. 281-282).

<sup>305</sup> Cf. IOC, pp. 282-283.

convergência de interesses sociais de indivíduos ou de grupos. Porém, para se obter a estabilidade, “esse quadro deve ser respeitado e considerado como estando fixado pela concepção política, que é, ela própria, sustentada por razões morais” (IOC, p. 283). Sustenta-se uma concepção política que, para consolidar-se como estável, não precisa apelar para as doutrinas gerais e abrangentes, insinuando que, numa eventual divergência com doutrinas particulares, os cidadãos possam preferir rever suas opiniões pessoais e mantenham a fidelidade aos princípios políticos:

Portanto, a conjectura é que, à medida que os cidadãos vêm a avaliar os resultados de uma concepção liberal, ela acarreta a sua fidelidade, que se reforça sempre mais com o tempo. Os cidadãos acabam por conceber que é ao mesmo tempo razoável e sábio confirmar a sua fidelidade a esses princípios de justiça que expressam valores que, nas condições relativamente favoráveis que tornam a democracia possível, contrabalançam normalmente quaisquer outros valores suscetíveis de se contrapor a eles. É assim que se concretiza um consenso por justaposição. (IOC, p. 284).

Apesar de Rawls sustentar isso, quero enfatizar, para o propósito da hipótese que levanto nesta tese, três dificuldades presentes em cada uma dessas três exigências: I) a aceitação da ideia de fixar de uma vez por todas o conteúdo das liberdades e direitos básicos, que adquirem uma prioridade que os tornam inegociáveis e inflexíveis, traz o problema de elementos fixos no debate que se dá no equilíbrio reflexivo, pois elementos sólidos e definitivos na inquirição implicam uma justificação epistemicamente privilegiada e superior, inviabilizado a postura coerentista e incorrendo numa abordagem mais afinada com o fundacionalismo; II) a exclusão de questões relevantes da religião ou da filosofia, que Rawls considera salutar para limitar os possíveis pontos controversos do debate (simplificando a inquirição dita estritamente política mediante a razão pública livre), acaba implicando uma restrição não equitativa porque amputa (de maneira significativa e excludente) questões e elementos fundamentais para tais doutrinas abrangentes, que fornecem diretrizes argumentativas para questões fundamentais, polêmicas e profundamente controversas que de alguma maneira atingem a necessidade de consideração e respeito no debate político, a exemplo da discussão sobre aborto, do respeito a comunidades de modos de vida peculiares, das desigualdades de gêneros, dos modos de vida ancorados em premissas antiliberais e em premissas teístas conflitantes com um paradigma secularista e iluminista, ou, de modo mais amplo, questões que escapam do que ordinariamente se verifica na rotina dos problemas especificamente liberais;

III) há um favorecimento específico de virtudes que Rawls denominou como especificamente políticas, para os propósitos específicos de uma concepção política, porém, contra isso, argumento que isso implica um encorajamento de virtudes morais substantivas especificamente liberais (que integram, como já argumentei, uma doutrina moral abrangente específica), em significativo contraste com o desencorajamento – mediante a exclusão antecipada – de outras virtudes morais substantivas pelo simples fato de adotarem pontos de partidas distintos dos especificamente liberais, a exemplo dos provenientes de uma tradição como a tomista ou a de MacIntyre. Desse modo, ao se desencorajar ou excluir algumas virtudes provenientes de um determinado segmento de doutrinas abrangentes não liberais que possam ser razoáveis, e, simultaneamente, adotar e impor outras virtudes específicas também provenientes de doutrinas abrangentes típicas da tradição liberal (que é uma tradição como outra qualquer), há um impacto restritivo não equitativo e excludente, que atenua e limita o potencial de cumprir as pretensões de neutralidade e de respeito ao pluralismo na teoria. Há um inequívoco impacto desproporcional da justiça como equidade: algumas doutrinas são confortavelmente acomodadas e explicitamente encorajadas, enquanto outras são sumariamente repelidas, explicitamente desencorajadas sob a justificativa de não serem compatíveis com as pretensões rawlsianas.

Na sétima seção<sup>306</sup> do artigo, ele defendeu a possibilidade de fidelidade à concepção política de justiça, em rejeição à objeção de que tal consenso seria utópico. Aqui ele declarou considerar uma psicologia moral razoável, ou seja, uma psicologia dos seres humanos, como capazes de ser razoáveis e de se envolverem em uma cooperação social equitativa. A utilização dessa psicologia, segundo Rawls, deve pressupor as seguintes posturas quanto às pessoas: I) além da capacidade de conceber o bem, elas têm a faculdade de adquirir concepções de justiça e de equidade (que especificam os termos da cooperação social), agindo da maneira como requerida por elas; II) quando elas consideram as instituições ou práticas sociais como justas ou equitativas, elas se dispõem a desempenhar seu papel nesse âmbito, estando garantidas de que os outros também terão a mesma atitude; III) se alguns desempenharem, intencionalmente, com zelo particular, os seus papéis, eles inspirarão confiança nas demais pessoas; IV) essa confiança será incrementada e fortalecida enquanto perdurar o êxito de um empreendimento cooperativo comum; V) as instituições básicas elaboradas para garantir os interesses fundamentais (liberdades e direitos básicos) serão reconhecidas com mais firmeza e boa vontade.

Além de pressupor essa psicologia moral razoável, Rawls também pressupôs que todos reconhecem as condições históricas e sociais das sociedades democráticas modernas. Elas correspondem aos seguintes fatos:

---

<sup>306</sup> Cf. IOC, pp. 284-287.



I) pluralismo; II) permanência do pluralismo; III) o pluralismo só poderia ser superado com o uso tirânico do poder estatal (o que demanda um poder de controle estatal que não está à disposição de ninguém); IV) a escassez relativa de recursos; V) a conclusão de haver vários benefícios extraídos da cooperação social bem organizada, desde que estabelecida em termos equitativos. Tais condições caracterizam as circunstâncias da justiça, ou o contexto da justiça política<sup>307</sup>.

Antes, parecia mais natural acreditar, conforme a prática secular da intolerância, que “a unidade e a concórdia sociais exigem um acordo sobre uma doutrina geral e abrangente, religiosa, filosófica ou moral, já que a intolerância era aceita como a condição da ordem social e da estabilidade” (IOC, p. 286). Porém, a crença em tal postura antiliberal foi historicamente enfraquecida e abriu caminho para a possibilidade liberal de concretizar, de modo humano e pacífico, o princípio da tolerância em sociedades pluralistas estáveis e relativamente harmoniosas. Assim, é mais aceitável, para Rawls, deliberar rumo às instituições liberais. Para Rawls, é difícil crer na insurreição “daqueles com quem cooperamos durante muito tempo na base de termos equitativos e com uma confiança mútua” (IOC, p. 286). Até a liberdade religiosa consegue florescer, pois as religiões que historicamente foram intolerantes, acabam aceitando, finalmente, a liberdade de consciência e de religião<sup>308</sup>.

---

<sup>307</sup> Assim, lembrando-se da hipótese de que as doutrinas abrangentes da maioria das pessoas não o são totalmente, isso abre vasto espaço para o desenvolvimento de uma fidelidade independente de uma doutrina particular a uma concepção liberal de justiça. Tal fidelidade independente conduz certas pessoas a agir intencionalmente de acordo com o modelo liberal, quando elas sentem a garantia (extraída de experiências passadas) de que os demais também assim agirão. “Assim, progressivamente, com o passar do tempo, enquanto perdurar o êxito da cooperação política, a confiança mútua dos cidadãos aumentará” (IOC, p. 286).

<sup>308</sup> Cf. IOC, pp. 286-287. Com tudo isso, mesmo que a proposta liberal fosse encarada como um mero *modus vivendi*, Rawls acreditou que tais circunstâncias podem convertê-lo, progressivamente, em um consenso, pelo fato de ele não ser geral nem abrangente. Sendo limitado o campo dessa concepção política, e havendo flutuação em nossas doutrinas abrangentes, torna-se possível, pressupondo-se também uma psicologia moral satisfatória, “certa margem de manobra com vistas a obter uma fidelidade inicial e a modificar essas doutrinas em função dos conflitos que surjam; esse é um processo que deve desenvolver-se progressivamente ao longo das gerações” (IOC, p. 287). Desse modo, segundo Rawls, mesmo “as religiões que, no passado, rejeitaram a tolerância, podem acabar por aceitar e defender a doutrina da liberdade religiosa” (IOC, p. 287). Os liberalismos abrangentes, como os de Kant e Mill, mesmo que possam ser considerados adequados para a vida não pública e como uma base possível para a defesa de um regime constitucional, não devem, todavia, ser propostos como concepções políticas de justiça.

Na oitava seção<sup>309</sup>, o liberalismo político situou-se entre a tendência hobbesiana do liberalismo (*modus vivendi*) e um liberalismo baseado numa doutrina moral abrangente, como as propostas de Kant e Mill. A abordagem hobbesiana é rejeitada por não conseguir garantir uma unidade social persistente. A fundação em uma doutrina moral abrangente é rejeitada por não poder produzir um acordo suficiente. O liberalismo político do consenso sobreposto, em condições favoráveis a uma democracia constitucional, é uma perspectiva em que as instituições políticas que vão satisfazer aos princípios de uma concepção liberal de justiça “concretizam os valores e os ideais políticos que se impõem normalmente aos outros valores, sejam eles quais forem, que as outras doutrinas lhes poderiam contrapor” (IOC, p. 288). Uma concepção liberal razoável de justiça capaz de ser respaldada por um consenso sobreposto consegue vencer as objeções de ceticismo, de indiferença, e de inaptidão à obtenção de um apoio suficiente para assegurar a obediência a seus princípios de justiça. Veja-se:

Tal consenso [sobreposto] efetiva essa obediência, ajustando entre si a concepção política e as doutrinas gerais e abrangentes, e o faz no reconhecimento público do valor superior das virtudes políticas. Porém, como vimos, o fato de conseguir encontrar um consenso obriga a filosofia política a ser, tanto quanto possível, independente e autônoma em relação aos outros segmentos da filosofia, notadamente em relação aos seus eternos problemas e controvérsias. Isso, por sua vez, suscita a objeção segundo a qual o liberalismo político é cético quanto às verdades religiosas e filosóficas ou indiferente aos seus valores. Entretanto, se fizermos a ligação da natureza de uma concepção política com o “fato do pluralismo” e com aquilo que parece essencial, com uma base comum da livre razão pública, essa objeção parecerá inaceitável. Podemos também assinalar que a independência e a autonomia da filosofia política em relação aos outros segmentos da filosofia podem ser comparadas com a liberdade e a autonomia dos cidadãos numa democracia (IOC, pp. 288-289).

Na conclusão, Rawls distinguiu o âmbito da filosofia política e o objeto da política pura: enquanto esta é mais imediatista (preocupação com a próxima eleição ou geração), aquela projeta-se para um futuro indefinido. “A filosofia considera o mundo político como um sistema de cooperação que funciona para além das épocas, por assim dizer, perpetuamente” (IOC, p. 289).

---

<sup>309</sup> Cf. IOC, pp. 287-290.

Ela foca, diferentemente da filosofia moral, nas possibilidades políticas práticas, velando pela reconciliação, através das gerações, das divisões profundas das sociedades pluralistas. Essa reconciliação se daria na concepção política de justiça que pode se tornar o ponto de união através do consenso sobreposto. Por ser uma preocupação prática, a filosofia política é obrigada a “tomar em consideração as questões institucionais fundamentais, bem como as hipóteses de uma psicologia moral satisfatória” (IOC, p. 289). Deste modo, a filosofia política não se confunde com a simples política: ela direciona-se à cultura pública, adotando a mais vasta das perspectivas, atendo-se às condições sociais e históricas permanentes da sociedade, visando intervir em seus conflitos mais profundos. Ela expõe e favorece o arranjo de uma base comum para “um consenso sobre uma concepção política da justiça desenvolvida a partir de intuições fundamentais dos cidadãos referentes à sua sociedade e ao seu próprio lugar nela” (IOC, p. 290).

Até aqui expus as argumentações operadas por Rawls em IOC. No mesmo intuito de aclarar as reformulações que antecederam PL, prossigo, no próximo tópico, na análise de outro artigo

#### **4.4 A prioridade do justo sobre as ideias do bem**

Em 1988, Rawls publicou o artigo “*The priority of the Right and Ideas of the Good*”<sup>310</sup>. Neste escrito, ele tinha por objetivo rebater a crítica de que sua concepção não seria suficientemente tolerante em relação a certas concepções de bem, bem como a crítica de que sua neutralidade sobre o conteúdo das crenças numa sociedade pluralista conduziria sua teoria ao ceticismo.

“Na justiça como equidade, a prioridade do justo implica que os princípios da justiça política impõem limites aos modos de vida que são aceitáveis” (PRIG, p. 294). As reivindicações, apresentadas pelos cidadãos, que transgridem esses limites não têm peso do ponto de vista da concepção política em questão. Instituições justas, e suas respectivas virtudes políticas, não devem se contentar em apenas autorizar certos modos de vida: é necessário que elas encorajem as virtudes e os cidadãos para que estes defendam as instituições como dignas de sua fidelidade total. Assim, a justiça estabelece os limites, e o bem indica a finalidade: a prioridade do justo não nega que o justo e o bem são complementares. A prioridade do justo sobre o bem significa que, para uma concepção política de justiça ser aceitável, ela deve respeitar diversas formas de vida às quais os cidadãos possam querer dedicar-se; porém, também implica que “as ideias do bem sobre as quais ela

---

<sup>310</sup> Nesta tese, usei a versão traduzida como “A prioridade do justo e as concepções do bem”, da coletânea *Justiça e Democracia*, de Audard (2000), pp. 293-331. Doravante tal artigo será referenciado como PRIG, em atenção ao título inglês.

se apoia devem respeitar os limites – o espaço autorizado – fixados por ela própria” (PRIG, p. 294). Tal prioridade podia dar espaço a mal entendidos, a exemplo da postura de que não se possa recorrer a uma ideia do bem que não seja puramente instrumental, o que poderia acarretar um preconceito em favor do individualismo. Visando dissipar o mal entendido, Rawls explicou que a prioridade do justo está ligada a cinco ideias do bem presente na sua proposta: 1) o bem como racionalidade; 2) os bens primários; 3) concepções abrangentes e aceitáveis de bem; 4) virtudes políticas; 5) o bem representado por uma sociedade política bem-ordenada.

Há uma distinção<sup>311</sup> que repousa sobre a extensão do espectro aplicável e sobre o conteúdo eventualmente maior, entre uma concepção política da justiça e uma doutrina abrangente, de ordem religiosa, filosófica ou moral. Uma concepção é *geral* quando se aplica a uma gama extensa de questões (praticamente englobando todas), e é *abrangente* quando compreende as concepções daquilo que tem valor para a existência humana, os ideais referentes às virtudes e ao caráter pessoal, ideais que influenciam boa parte da nossa conduta não política (praticamente toda a existência). As concepções religiosas e filosóficas tendem a ser gerais e totalmente abrangentes, quando cobrem todos os valores e virtudes admitidos num esquema de pensamento (constituindo, por vezes, um ideal a ser atingido). Diferentemente, uma doutrina é apenas parcialmente abrangente quando compreende certos valores e virtudes não políticos (mas não todos eles), articulados de maneira mais frouxa: ela estende-se além do político porque inclui valores e virtudes não políticos. Em contraste, uma concepção política é caracterizada por: 1) ser uma concepção moral concebida para um campo específico, que é a estrutura básica de uma democracia constitucional; 2) a aceitação dessa concepção política “não pressupõe a aceitação de uma doutrina abrangente particular qualquer; ao contrário, a concepção política pretende valer unicamente para a estrutura básica” (PRIG, p. 295); 3) ser formulada não nos termos de uma doutrina abrangente qualquer, mas “nos de certas ideias intuitivas fundamentais, consideradas como latentes na cultura política pública de uma sociedade democrática” (PRIG, p. 295).

Rawls objetiva propor uma concepção política liberal de justiça. Sendo liberal, deve defender certos direitos e liberdades, aos quais confere certa prioridade. Assim, o justo e o bem são complementares no sentido de que ela deve apoiar-se em diferentes ideias do bem, e tais ideias do bem devem ser políticas, de maneira que sejam (ou possam ser) compartilhadas por cidadãos considerados como pessoas livres e iguais e, simultaneamente, não pressuponham nenhuma doutrina particular total ou parcialmente abrangente. Essa noção é traduzida na prioridade do justo sobre o bem, que, de forma geral, “quer dizer que as ideias aceitáveis do bem devem respeitar

---

<sup>311</sup> Cf. PRIG, pp. 295-296.

os limites da concepção política da justiça e nela desempenhar um certo papel” (PRIG, p. 296). Assim, Rawls expôs como as cinco ideias do bem que ele utiliza na sua teoria de justiça preenchem essas condições.

A primeira ideia é a do bem como racionalidade<sup>312</sup>. Os membros de uma sociedade democrática possuem, pelo menos de maneira intuitiva, um projeto racional à luz do qual planejam seus empreendimentos mais importantes e distribuem seus diversos recursos, inclusive físicos e mentais. Elas podem concretizar suas concepções de bem durante sua vida: ao conceber esses projetos, as pessoas consideram suas expectativas, necessidades e demandas a respeito de sua situação futura e de todas as etapas necessárias para atingi-las ao longo da vida, considerando sua situação presente e as condições normais da existência humana. Uma concepção política de justiça que pretenda ser aplicável e servir como base pública de justificação deve levar em conta a existência humana e a satisfação das necessidades e objetivos humanos básicos, tais como se compreende na noção geral de bem: “deve, portanto, reconhecer a racionalidade como um princípio básico de uma organização política e social” (PRIG, p. 298). Aqui, Rawls reconheceu uma mudança em relação ao que sustentava no capítulo VII de TJ: o bem como racionalidade, agora, não é mais apresentado como uma doutrina abrangente, mas como algo integrante de uma concepção política<sup>313</sup> de justiça.

Essa descrição do bem como racionalidade não é suficiente para descrever uma doutrina política particular: é uma ideia básica que se junta a outras, como a concepção política da pessoas como cidadãos livres e iguais, para determinar o que os cidadãos precisam e o que eles demandam. A concepção do bem como racionalidade fornece apenas um quadro parcial com dois objetivos: a) ajudar a identificar uma lista factível de bens primários; b) apoiando-se no índice desses bens, precisar a motivação racional das partes na posição original. Assim, a primeira ideia do bem, que aponta o bem como

---

<sup>312</sup> Cf. PRIG, pp. 297-298.

<sup>313</sup> “Há vários níveis em que gostaria agora de modificar a apresentação do bem como racionalidade que eu havia proposto. O ponto mais importante, talvez, seria assegurar que esta seja compreendida como parte integrante de uma concepção política da justiça, de uma forma de liberalismo político, e não como elemento de uma doutrina moral abrangente. A distinção entre uma doutrina abrangente e uma concepção política não se encontra em TJ e, embora eu pense que quase toda a estrutura e o conteúdo da teoria da justiça como equidade (incluindo o bem como racionalidade) permanecem imutáveis quando considerados como uma concepção política, admito que com isso a compreensão da teoria no seu conjunto fica profundamente modificada. Charles Larmore, em *Patterns of Moral Complexity* (CUP, 1987) tem toda a razão ao criticar vigorosamente a ambiguidade de TJ no tocante a essa questão fundamental” (PRIG, p. 297, n. 2).

racionalidade, fornece um quadro parcial para a segunda<sup>314</sup> ideia do bem, que é a lista dos bens primários. É “crucial ver claramente que a concepção que define os cidadãos como pessoas livres e iguais é uma concepção política, e não uma concepção pertencente a uma doutrina moral abrangente” (PRIG, p. 299). Essa concepção política de pessoa é aquela delineada em JFPnM, que considera suas faculdades morais e seus interesses superiores, somada à ideia do bem como racionalidade, viabiliza atingir a lista dos bens primários. Considerando que os cidadãos possuem concepções abrangentes do bem conflitantes entre si, como obter um entendimento público a respeito dos tipos de reivindicações quanto a questões de justiça e a respeito do modo pelo qual tais reivindicações devem ser defendidas? Esse entendimento mútuo é necessário para que se obtenha um “acordo sobre a maneira pela qual as diversas reivindicações devem ser avaliadas e sua importância relativa, determinada” (PRIG, p. 300). A satisfação dessas reivindicações justificadas é publicamente reconhecida, sendo considerada mutuamente vantajosa e apta a melhorar a situação dos cidadãos no tocante a questões de justiça política. Nesse ponto, Rawls explicitamente defendeu que é inadmissível<sup>315</sup> adotar uma concepção abrangente de bem, pois isso conduziria a um caráter sectário da sociedade: em vez disso, é necessário propor uma fundamentação independente de qualquer doutrina abrangente particular, que possa ser conduzir ao consenso sobreposto.

Então, a segunda ideia do bem, que diz respeito aos bens primários, pretende responder a um problema prático, servindo como a “descoberta de uma semelhança estrutural parcial entre as concepções autorizadas do bem dos cidadãos, com a condição de considerá-los como pessoas livres e iguais” (PRIG, p. 301). Ressalto, aqui, para embasar minha crítica nesta tese, que Rawls fala em concepções autorizadas de bem, reconhecendo que os princípios de justiça trazem imposições e restrições sobre quais concepções do bem estão autorizadas e quais não estão, o que pode traduzir uma

---

<sup>314</sup> Cf. PRIG, pp. 299-303.

<sup>315</sup> “O Estado não pode agir com vistas a maximizar a satisfação das preferências racionais dos cidadãos ou das suas necessidades (como no utilitarismo) ou ainda com o fim de promover a excelência humana ou os valores de perfeição (como no perfeccionismo), tanto quanto não pode agir no intuito de promover o catolicismo, o protestantismo ou outra religião qualquer. Nenhuma dessas opiniões sobre o sentido, o valor e a finalidade da existência humana, definidas pelas concepções do bem correspondentes, de ordem religiosa ou filosófica, é adotada pelo conjunto dos cidadãos. Por conseguinte, a concretização de uma dentre elas por meio das instituições básicas daria ao Estado um caráter sectário. Para encontrar uma concepção comum do bem dos cidadãos que seja politicamente apropriada, o liberalismo político busca uma ideia da vantagem racional definida por uma concepção política independente de qualquer doutrina abrangente particular e que possa tornar-se o centro de um consenso sobreposto” (PRIG, pp. 300-301).

complicação de ordem prática, que reforça a leitura que vislumbra uma mitigação da neutralidade em sua teoria. Veja-se, nesse sentido, uma afirmação emblemática de Rawls para a ênfase que estou dando: “aqui, as concepções autorizadas [do bem] são aquelas cuja concretização não é proibida pelos princípios da justiça política” (PRIG, p. 301). Em outra passagem, ele reconheceu que algumas concepções de bem podem ser prejudicadas, o que implica uma perda de algumas formas de vida na consecução da justiça como equidade<sup>316</sup>. Para Rawls, embora os cidadãos não defendem a mesma concepção abrangente autorizada e completa do bem, seria possível impor duas condições para que eles compartilhassem de uma mesma ideia da vantagem racional<sup>317</sup>: I) que os cidadãos defendam a mesma concepção de si mesmos como pessoas livres e iguais; II) que suas diversas concepções abrangentes autorizadas do bem (religiosas e filosóficas) necessitem, para se desenvolverem, aproximadamente dos mesmos bens primários. Naturalmente, ao pressupor que diferentes cidadãos com diferentes projetos racionais de vida exigirão, para a efetivação de seus planos, praticamente o mesmo tipo de bens primários, Rawls adotou, a meu ver, uma pressuposição forte e questionável. Nesse sentido, ele afirmou que “baseamos aqui nos diversos fatos psicológicos do senso comum a respeito das necessidades humanas, seu desenvolvimento e assim por diante. Ver TJ, capítulo 7” (PRIG, p. 302, n. 6). A meu ver, ele teve que pressupor um questionável consenso acerca das necessidades humanas e um duvidoso consenso também sobre a psicologia humana. Em outras palavras, ele está se valendo, de alguma maneira, de alguma teoria da natureza humana ou da antropologia humana, uma discussão que é filosoficamente bastante

---

<sup>316</sup> “Se não é possível nem justo permitir que todas as concepções do bem sejam satisfeitas (já que algumas implicam a violação dos direitos e das liberdades básicas), uma estrutura que respeite os princípios de justiça deve admitir um amplo leque de concepções de bem que sejam plenamente dignas da existência humana (o que não quer dizer que ela possa concretizar um mundo social sem nada perder dessas formas de vida). [...] A teoria da justiça como equidade (...) não tenta tampouco avaliar até que ponto os indivíduos conseguem efetivar o seu projeto de vida – o esquema global dos seus fins últimos – nem julgar a qualidade intrínseca (ou o valor perfeccionista) desses fins (desde que eles sejam compatíveis com os princípios de justiça)” (PRIG, p. 304).

<sup>317</sup> A ideia de Rawls é encontrar uma base pública e realista para as comparações interpessoais, dentro das características objetivas do contexto social visível. Caso se vá discutir a inclusão de outros bens suplementares, o importante é reconhecer e situar dentro dos limites do que é político e do que é realizável. Deste modo, deve-se permanecer nos limites de uma concepção política de justiça capaz de servir de centro para um consenso sobreposto, bem como respeitar as exigências de simplicidade e de disponibilidade da informação aos quais está submetida qualquer concepção política razoável, em contraposição a uma doutrina abrangente.

controversa, em pontos que são mais ou menos atrelados às particularidades de cada tradição moral específica. Essas pressuposições controversas, não suficientemente justificadas, embutidas na sua inquirição, servem como fundamentos que ajudam a delimitar a moldura que vincula o debate rumo aos princípios de justiça. Outras concepções de bem podem precisar mais de outros bens primários negligenciados por Rawls, ou podem não necessitar tanto de alguns dos bens primários elencados por Rawls. Tudo isso reforça a leitura crítica e de neutralidade limitada de seu projeto.

O catálogo de tais bens primários engloba os seguintes pontos (susceptíveis de ampliação, caso necessário): 1) direitos e liberdades básicos, que também podem se tornar uma lista; 2) liberdade de circulação e de escolha de uma ocupação, com oportunidades variadas num segundo plano; 3) poderes e prerrogativas pertinentes a certos cargos e posições de responsabilidade nas instituições políticas e econômicas da estrutura básica; 4) rendas e riquezas; 5) bases sociais do respeito próprio. Dado o pluralismo, a possibilidade de um entendimento político sobre o que se deve considerar como vantajoso em questões de justiça política passa pela natureza prática dos bens primários. Para Rawls, portanto, somos efetivamente capazes de fornecer um esquema das liberdades básicas e oportunidades iguais para todos, que, quando efetivadas pela estrutura básica, “asseguram a todos os cidadãos o desenvolvimento apropriado e o pleno exercício das suas duas faculdades morais, assim como uma parte equitativa dos meios polivalentes indispensáveis à efetivação das suas concepções do bem” (PRIG, pp. 303-304).

Há uma objeção<sup>318</sup> segundo a qual, da perspectiva de uma doutrina abrangente particular, os bens primários podem não ser tão importantes como a concepção rawlsiana considera. Dessa perspectiva crítica, tais bens primários podem ser encarados como não representando, em geral, os valores fundamentais da existência humana: a concentração nos bens primários pode redundar em trabalhar focado no espaço errado (o das características institucionais e dos bens materiais) em vez de num espaço mais adequado, que seria o dos valores morais básicos. Rawls replicou que “um índice de bens primários não está destinado a fornecer uma aproximação daquilo que é da mais alta importância para uma doutrina abrangente particular e para a sua análise dos valores morais” (PRIG, p. 305). O objetivo prático de atingir um consenso sobreposto num contexto pluralista impede que os bens primários sejam considerados para o âmbito de valores além do domínio político, pois isso transformaria a concepção resultante em uma doutrina parcialmente abrangente. Os bens primários definem necessidades e bens das pessoas enquanto cidadãos, especificamente para questões de justiça, que é foco da

---

<sup>318</sup> Rawls creditou essa crítica a Amartya Sen, em seu artigo *Equality of what?* de 1979).



concepção política, desvincilando-se da postura de partir de uma doutrina abrangente particular.

Os cidadãos devem decidir, à luz de suas concepções abrangentes e dos valores políticos superiores efetivados pela concepção política de justiça, se podem endossar essa concepção de justiça e a ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação. Ele acreditou<sup>319</sup> na possibilidade de haver essa concordância, uma vez que as ideias e valores embutidos na proposta são de natureza política. Para ele, um índice dos bens primários pode ser precisado nas etapas<sup>320</sup> constitucional e legislativa, sendo interpretado de modo ainda mais preciso na etapa judiciária. Apesar disso, esse índice dos bens primários “não tem vocação para se tornar uma aproximação da vantagem ou do bem racionais, definidos por uma concepção abrangente não política” (PRIG, p. 306). Ele pretende evitar apelar a uma concepção abrangente, pois um índice preciso e específico como o disponibilizado pelo liberalismo político define, mais concretamente, o que deve ser levado em conta enquanto necessidades dos cidadãos do ponto de vista da concepção política. É justamente por não partir de uma doutrina abrangente qualquer que ele acredita na possibilidade do consenso.

Na quinta<sup>321</sup> seção, Rawls destacou a tese liberal de que o “Estado deve esforçar-se por permanecer neutro em relação às doutrinas abrangentes e às concepções do bem a ela associadas” (PRIG, p. 307). A tese da prioridade do justo sobre o bem parece reforçar a objeção segundo a qual a justiça como

---

<sup>319</sup> “Evidentemente, qualquer lista de bens primários ou qualquer índice particular destes deverá ser aceitável em relação aos princípios e critérios da própria concepção política, bem como às diversas ideias do bem por ela utilizadas. A seleção dos bens é guiada pelos valores políticos dessa concepção, pelos fins expressos na sua visão política da pessoa e da sociedade, assim como pelos objetivos que as instituições básicas devem concretizar. Mas essas questões já foram levadas em conta se os bens primários foram definidos corretamente e vinculados de maneira apropriada à concepção política tomada como um todo. Seremos ajudados a concretizar esses objetivos se as ideias do bem contidas na concepção política nos permitirem afirmar que a vida política é, de diversos pontos de vista, intrinsecamente boa e se, por esse fato, com essas ideias, a concepção política estiver completa” (PRIG, p. 305, n. 10).

<sup>320</sup> Aqui Rawls fez referência ao §31 de TJ. “A ideia é que essa construção, dado o fato do pluralismo, forneça o melhor critério de justificação disponível diante das reivindicações concorrentes e que seja ao mesmo tempo mutuamente aceitável pelos cidadãos no seu conjunto. Na maioria dos casos, o índice não será uma aproximação precisa daquilo que as pessoas desejam e valorizam acima de tudo em função das suas doutrinas abrangentes. Não obstante, elas podem endossar a concepção política e sustentar que o que conta nas questões de justiça política é a satisfação das necessidades dos cidadãos graças às instituições da estrutura básica, e isso de uma maneira que os princípios de justiça sustentados por um consenso sobreposto definem como equitativo” (PRIG, p. 306).

<sup>321</sup> Cf. PRIG, pp. 307-312.

equidade não consegue se manter plenamente neutra, mas parcial e favorável a uma ou outra forma de individualismo. Rawls considerou infelizes os conceitos de “neutro” e de “neutralidade”, por gerarem confusões conceituais ou propostas irrealis: por isso, desde TJ tinha evitado tais conceitos, de modo que nesse artigo de 1988, ele, pela primeira vez, se utiliza explicitamente desse conceito.

Refinando o conceito de neutralidade, e esclarecendo a prioridade do justo, Rawls pretendeu ligar essa noção com mais duas ideias do bem utilizadas em sua teoria de justiça: a ideia de concepções de bem autorizadas pelos princípios de justiça (terceira ideia do bem), e a ideia das virtudes políticas (quarta ideia do bem).

Rawls distinguiu<sup>322</sup> a neutralidade processual da neutralidade de objetivos. A neutralidade processual caracteriza um procedimento como suscetível de ser legitimado ou justificado sem haver o recurso a valores morais. Ou, de modo mais atenuado, caso se reconheça que a justificação faz referência a certos valores, um procedimento seria neutro se sua justificação estiver baseada em valores também neutros, como a imparcialidade, a coerência na aplicação de princípios gerais a casos particulares conectados (a exemplo do princípio judiciário de tratar casos semelhantes com a mesma norma jurídica), ou, ainda, o fato de as partes em conflito terem uma igual oportunidade de impor suas reivindicações (a exemplo dos valores que regem procedimentos equitativos de arbitragem de conflitos). Um procedimento neutro também pode se apoiar em valores que sustentam “os princípios da discussão livre e racional entre pessoas razoáveis e em plena posse de suas capacidades de pensar e julgar” (PRIG, p.308), preocupadas em encontrar a verdade ou um acordo razoável, baseado na melhor informação disponível (algo similar ao modelo de Jürgen Habermas<sup>323</sup>). Rawls afirmou que sua proposta não é neutra nesse sentido, pois incorpora algo além de valores processuais, com concepções correlatas de pessoa e sociedade, usando como ponto de partida ideias intuitivas reputadas como fundamentais:

A teoria da justiça como equidade não é processualmente neutra, sem ressalvas importantes. É evidente que seus princípios de justiça são concretos e vão muito mais longe do que os valores processuais; o mesmo acontece com suas concepções políticas da pessoa e da sociedade. Se lhe aplicamos a ideia de neutralidade processual, devemos fazê-lo na medida

---

<sup>322</sup> Rawls creditou essa distinção entre neutralidade processual e neutralidade de resultado a Charlos Larmore, em seu *Patterns of Moral Complexity* (1987).

<sup>323</sup> Curiosamente, isso vai gerar um debate entre Rawls e Habermas que toca inclusive em questões de neutralidade. Abordarei esse debate mais adiante, nesta tese, por sua relevância com a temática que analiso.

em que se trata de uma concepção política que visa ser o centro de um consenso sobreposto. Isso quer dizer que ela esperar constituir uma base pública de justificação para a estrutura básica de um regime constitucional. Procedendo a partir de ideias intuitivas fundamentais, implícitas no seio da cultura política pública, e fazendo abstração das doutrinas abrangentes, ela busca um terreno comum – ou, caso se prefira, um terreno neutro – que respeite o fato do pluralismo. Esse terreno comum ou neutro é a concepção política da justiça enquanto centro de um consenso sobreposto (PRIG, pp. 308-309).

Portanto, sua teoria não é neutra no sentido<sup>324</sup> “segundo o qual certas formas de liberalismo não utilizam nenhuma ideia do bem que não seja puramente instrumental (meios neutros de alguma maneira)” (PRIG, p. 307, n. 14). Esclarecida a neutralidade processual, que não é pretensão rawlsiana, atente-se, agora, para a neutralidade de objetivos.

A neutralidade de objetivos tem relação com os objetivos das instituições básicas e das políticas sociais, visando obter aprovação pelos cidadãos em seu conjunto. Ela pode significar três<sup>325</sup> situações: 1) o Estado deve assegurar a todos os cidadãos uma oportunidade igual de efetivar sua concepção do bem, seja ela qual for, livremente escolhida por eles; 2) o Estado não deve fazer nada que possa favorecer ou promover uma doutrina abrangente particular mais do que outra, ou proporcionar mais assistência<sup>326</sup> aos que a ela aderirem; 3) o Estado não deve fazer nada que torne mais provável a adoção, pelos cidadãos, de uma concepção particular mais do que outra, a não ser que efetuem disposições que objetivem anular ou compensar os efeitos de medidas dessa natureza.

A primeira situação não é, segundo Rawls, aplicável a sua teoria porque a prioridade do justo impõe que somente as concepções que respeitem os princípios de justiça são autorizadas (e não qualquer uma de livre escolha). Mas uma variante poderia sustentar que o Estado deve assegurar igualdade de oportunidades para efetivar uma concepção autorizada de bem, seja ela qual for: nesse caso, “em função da definição do que é uma oportunidade

---

<sup>324</sup> Cf. PRIG, pp. 307-308, em especial a nota de rodapé 14. Para Rawls, esse sentido de neutralidade é defendido por William Galston, em seu artigo *Defending Liberalism* (1982). Rawls afirmou que essa tese de neutralidade é defendida por Galston, que a imputa ao modelo rawlsiano. Porém, Rawls é categórico em negar essa pretensão de neutralidade.

<sup>325</sup> Rawls creditou esses três enunciados de neutralidade a Joseph Raz, em sua obra *The Morality of Freedom* (1986).

<sup>326</sup> Rawls creditou essa ideia de neutralidade a Ronald Dworkin, em sua obra *A Matter of Principle* (1985).

igual, a teoria da justiça como equidade pode ser neutra do ponto de vista do seu objetivo” (PRIG, p. 310). A segunda situação é efetivada em sua teoria porque enquanto a estrutura básica for regida pelas características de sua concepção política, “suas instituições não favorecerão intencionalmente uma doutrina abrangente em particular” (PRIG, p. 310). Porém, Rawls considerou impossível que a estrutura básica de um regime constitucional justo não produza influências ou efeitos importantes acerca da escolha das doutrinas abrangentes chamadas a perdurarem e a conseguirem cada vez mais aderentes: “seria fútil tentar neutralizar esses efeitos e essas influências, ou mesmo avaliar para fins políticos a sua profundidade ou amplitude na sociedade; devemos aceitar os dados da sociologia política do senso comum” (PRIG, p. 310). A terceira situação não se aplica.

Mesmo que seu liberalismo político fosse considerado neutro tanto no sentido processual quanto no sentido de objetivo, ele reconheceu a “possibilidade de afirmar a superioridade de certas formas morais do caráter moral e de encorajar certas virtudes morais” (PRIG, p. 311). Sua teoria inclui uma análise de certas virtudes políticas voltadas à cooperação social equitativa, a exemplo da civilidade, da tolerância, da moderação e do senso de equidade. Contudo, ele argumentou que as ideias do bem incorporadas a sua teoria são somente políticas, ou seja, pertencem a uma concepção política da justiça, o que “garante que elas sejam compartilhadas pelos cidadãos e que não dependam de nenhuma doutrina abrangente particular” (PRIG, p. 311). Como as ideias e virtudes utilizadas são somente políticas, elas são compatíveis com o liberalismo político: a) o ideal de cidadão é uma concepção política voltada a um Estado Democrático; b) as virtudes políticas não se confundem com as virtudes inerentes aos modos de vidas das doutrinas abrangentes religiosas ou filosóficas, nem com os ideais associativos típicos das igrejas, universidades, cargos, clubes, times, e nem com os ideais referentes aos papéis familiares e aos papéis das relações intersubjetivas. Por isso Rawls acreditou que “o fato de incluir essas virtudes numa concepção política não conduz a uma doutrina abrangente perfeccionista” (PRIG, p. 311).

Ele desejou respeitar a neutralidade de objetivo no segundo sentido (não conceber instituições básicas e políticas sociais visando favorecer uma doutrina específica), negando o terceiro sentido (neutralidade das influências e dos efeitos) por considera-lo impraticável. Ele não compreendeu sua proposta como uma doutrina abrangente perfeccionista, embora acolha e reforce<sup>327</sup> virtudes. Ele destacou que as virtudes políticas são definidas e

---

<sup>327</sup> “Se um regime constitucional toma certas disposições com o fim de reforçar as virtudes de tolerância e de confiança mútua, opondo-se, por exemplo, às diversas formas de discriminação religiosa ou racial – de um modo compatível com a liberdade de consciência e de expressão –, nem por isso ele se torna um Estado perfeccionista no sentido de Platão ou de Aristóteles, e tampouco estabelece uma religião em

justificadas em função da necessidade de certas qualidades entre os cidadãos de um regime constitucional justo e estável. Isso, porém, não impede que tais características possam igualmente constituir virtudes não políticas, na medida em que possam ser valorizadas por outras motivações no quadro da perspectiva de diversas doutrinas abrangentes.

Na sexta <sup>328</sup> seção, Rawls já partiu da impossibilidade da neutralidade de efeito ou de influência: os princípios de qualquer concepção política razoável devem impor restrições às opiniões abrangentes acessíveis, e as instituições básicas (decorrentes desses princípios) encorajam, inevitavelmente, certos modos de vida, enquanto desencorajam ou até mesmo excluem outros. Por isso, a questão a enfrentar é sobre a maneira pela qual a estrutura básica exigida por uma concepção política encoraja ou não certas doutrinas abrangentes e determina se suas maneiras de proceder são ou não justas. Há dois modos de encorajar ou desencorajar certas doutrinas abrangentes: I) quando essas doutrinas conflitam diretamente com os princípios de justiça, a exemplo de uma concepção do bem que exigiria supressão das liberdades ou degradação de certas pessoas por motivos étnicos, religiosos, sociais ou perfeccionistas (como a escravidão); II) quando essas doutrinas até podem ser aceitáveis, mas não conseguem encontrar adeptos nas condições políticas e sociais de um regime social justo, a exemplo de alguma religião particular cuja concepção do bem só possa sobreviver com o controle estatal, fazendo reinar uma intolerância de fato; uma tal religião não consegue subsistir no contexto da sociedade bem ordenada do liberalismo político. Rawls reconheceu que “tais casos existem e que outras doutrinas abrangentes possam sobreviver, mas sempre de um modo limitado a segmentos relativamente reduzidos da sociedade” (PRIG, p. 314).

Então, Rawls indagou: se, num regime constitucional pretensamente equitativo, certas concepções estão fadadas a desaparecer e outras a apenas sobreviver, isso implica o fracasso da concepção política no desígnio de neutralidade? Sua concepção política tem ou não uma postura parcial contra essas doutrinas? Ou, em outras palavras, ela é injusta para com seus potenciais aderentes? Rawls entendeu <sup>329</sup> que não, afirmando serem inevitáveis as influências sociais que favorecem certas doutrinas mais que outras: “nenhuma sociedade pode incluir todos os modos de vida; podemos, sem dúvida, lamentar a limitação dos mundos sociais e do nosso em particular;

---

particular como religião do Estado, como aconteceu com o catolicismo e o protestantismo na época clássica. Ele toma antes medidas razoáveis para reforçar as maneiras de pensar e de sentir que favoreçam a cooperação social entre cidadãos considerados livres e iguais, o que é inteiramente diferente de um Estado que estivesse a serviço de uma doutrina abrangente particular” (PRIG, p. 312).

<sup>328</sup> Cf. PRIG, pp. 313-319.

<sup>329</sup> Cf. PRIG, pp. 314-315.

podemos igualmente lamentar certos efeitos inevitáveis da nossa cultura e da nossa estrutura social” (PRIG, p. 315). Amparando-se em Isaiah Berlin, ele aceitou a tese<sup>330</sup> de que não há universo social sem perdas, tais como a exclusão de certos modos de viver que concretizam, de maneira peculiar, certos valores fundamentais particulares. “Em razão da sua cultura e das suas instituições, uma sociedade pode revelar-se refratária em relação a certos modos de vida” (PRIG, p. 315). Essas necessidades sociais inevitáveis não se confundem com parcialidades arbitrárias ou com alguma forma de injustiça, pois isso decorre da tragédia humana verificada no pluralismo inconciliável de valores: ainda assim, a sociedade liberal seria a que pode oferecer um espaço mais vasto do que outros modelos, embora jamais o faça sem perdas.

Segundo Rawls, para essa objeção ser procedente, deve ser mostrado que a sociedade bem-ordenada do liberalismo político não estabelece, consoante as circunstâncias existentes (inclusive o pluralismo), uma estrutura básica justa na qual os modos de vida autorizados podem equitativamente se manter e obter mais adeptos ao longo das gerações. Porém, argumentou Rawls, se uma doutrina abrangente é incapaz de perdurar numa sociedade que garante igualdade das liberdades básicas e tolerância mútua, isso se dá “porque não existe nenhum outro meio de preservá-la de maneira compatível com os valores democráticos de uma sociedade definida como sistema equitativo de cooperação e de cidadãos livres e iguais” (PRIG, p. 316). Isso, para ele, levantaria, sem resolver, o problema de saber se tal modo de vida excluído seria viável em outras condições históricas e se deveríamos lamentar o seu desaparecimento.

Rawls rejeitou a tese – para ele otimista, mas errônea – “segundo a qual somente os modos de vida pouco dignos de interesse perdem sua importância no quadro de um regime constitucional” (PRIG, p. 316, n. 25). Afinal, como ele argumentou, os adeptos de concepções que têm pouca probabilidade de se desenvolverem podem sempre objetar que o liberalismo político não lhes proporciona um espaço suficiente. Reagindo a tal objeção destes adeptos de concepções minoritárias ou excluídas, Rawls disse não haver critério daquilo que se pode considerar como espaço suficiente fora de uma concepção política razoável e aplicável da própria justiça: “a ideia de um

---

<sup>330</sup> “Para Berlin, o reino dos valores pode ser perfeitamente objetivo o problema é que o leque completo dos valores é vasto demais para ser concretizado num universo social em particular. Não apenas esses valores são incompatíveis entre si, impondo às instituições exigências conflitantes, e isso malgrado a sua objetividade, como também não há nenhuma família de instituições factíveis que possa proporcionar a todas um espaço suficiente. O fato de não haver universo social sem perda está ancorado na natureza dos valores e dos universos, e uma grande parte da tragédia humana é a sua expressão. Uma sociedade liberal justa pode oferecer um espaço muito mais vasto do que outras sociedades, mas jamais poderá fazê-lo sem perda” (PRIG, p. 315, n. 24).

espaço suficiente é metafórica e não tem sentido fora da gama de doutrinas abrangentes autorizadas pelos princípios de justiça e que os cidadãos podem reconhecer como dignas de seu devotamento total” (PRIG, p. 316, n. 25). Ele reconheceu que se pode continuar objetando que a sua concepção política é incapaz de identificar esse espaço suficiente, mas replicou que, assim, persiste a questão de saber qual a concepção política que é a mais razoável.

A meu ver, esse argumento rawlsiano é frágil: I) primeiro, ele reconhece que há perdas inevitáveis nos arranjos sociais, sendo impossível não se perderem concepções específicas do bem; II) apesar dessa tragédia, ele acreditou que sua concepção é equitativa, mesmo considerando que a prioridade do justo impõe cerceamentos que pressupõem haver concepções de bem autorizadas e outras vedadas; III) além disso, ele quis dizer que se uma doutrina abrangente particular não consegue espaço dentro de uma sociedade conforme o seu liberalismo político, não haveria outro meio de preservá-la em um contexto democrático liberal constitucional; IV) ou seja, se não há, para uma concepção peculiar excluída, espaço dentro de sua concepção política razoável de justiça, ela não terá espaço em nenhum outro lugar que se pretenda razoável, pois o espaço suficiente é, segundo Rawls, restrito à gama de doutrinas abrangentes autorizadas pelos seus princípios de justiça; V) isso, por sua vez, faria questionar se aquele modo de vida excluído tem viabilidade em outro contexto, e, inclusive, se deveria haver lamento por sua perda; VI) por último, para a concepção excluída, ele dá a entender, nas entrelinhas, que o adepto da doutrina repudiada carrega o ônus de propor um outro modelo que seja mais razoável que o rawlsiano.

Agora, eu argumento contra Rawls, propondo uma interpretação crítica: I) levante-se a hipótese de que a proposta rawlsiana, por mais que se diga política, esteja, de fato, especialmente a partir de Sandel e MacIntyre, ancorada em uma doutrina abrangente com uma concepção específica de bem; II) sendo uma doutrina abrangente, haverá, naturalmente, doutrinas abrangentes incompatíveis com seus parâmetros, que podem estar injustamente rotuladas de concepções não autorizadas pelos princípios de justiça, ou fadadas às perdas “inevitáveis” do arranjo social particularmente rawlsiano; III) as doutrinas abrangentes particulares excluídas do arranjo rawlsiano (batizadas de não autorizadas), não conseguem espaço dentro do seu modelo por serem incompatíveis com as premissas não suficientemente justificadas da concepção especificamente rawlsiana, e não necessariamente, como Rawls deu a entender, por serem elas incompatíveis com os valores democráticos constitucionais; IV) então, sendo excluídas do arranjo rawlsiano, por este modelo ser mais restritivo a seu desenvolvimento, elas, para terem voz ou espaço, necessariamente precisarão de um espaço fora do arranjo rawlsiano; V) esse espaço externo à proposta rawlsiana não necessariamente é antidemocrático, anticonstitucional e antipluralista como Rawls deu a entender; VI) esses modos de vida excluídos, podendo conviver

em outro contexto extra-rawlsiano, e não sendo, *de per se*, desprovidos de uma mínima razoabilidade e respeito mútuo, merecem o devido respeito e um profundo lamento caso desapareçam de maneira parcial e arbitrária; VII) o ônus de argumentar por um novo arranjo não deve caber às concepções mais severamente restringidas ou até mesmo excluídas do arranjo rawlsiano, pois o liberal que se pretende equitativo é que promete pluralidade, tolerância e respeito com feições de neutralidade, e, quando ele fracassa exatamente em limitar significativamente suas próprias promessas teóricas, ele não pode repassar o ônus argumentativo a quem é excluído da possibilidade de sobrevivência no seu arranjo.

Para Rawls, a experiência histórica revela que vários modos de vida conseguem perdurar e aumentar o seu número de adeptos numa sociedade democrática, num mesmo grau de sucesso: diferentes grupos, enquadrados em tradições e modos de vida tão variados, encontram doutrinas abrangentes diversas que são inteiramente dignas da sua adesão. Para Rawls, o liberalismo político só seria injusto diante de certas concepções abrangentes se “somente as doutrinas individualistas podem sobreviver numa sociedade liberal ou são de tal maneira predominantes que as associações que defendem valores religiosos ou comunitários não podem desenvolver-se nela” (PRIG, p. 317) e, ao mesmo tempo, as condições que conduzem a tal resultado são elas mesmas injustas, consideradas as circunstâncias presentes e previsíveis. Ele deu o exemplo em que diversas seitas religiosas<sup>331</sup> se opõem à cultura do mundo moderno e anseiam por conduzir sua vida cotidiana afastadas de tal influência. Nesse caso, como fica a educação das crianças dessas seitas diante das exigências estatais? Caso se adotasse um liberalismo abrangente como os de Kant e Mill, o Estado poderia impor exigências com o intuito de encorajar, na educação das crianças, os ideais abrangentes de autonomia e individualidade. Todavia, o liberalismo político tem objetivo diferente e exigências menores: ele vai exigir apenas que a educação das crianças comporte o estudo dos seus direitos cívicos e constitucionais, para que elas saibam da existência, em sua sociedade, de liberdades como a de consciência e crença, de maneira que a apostasia não seria um crime do ponto de vista jurídico. Isso garantiria que, ao se tornarem adultos, esses cidadãos optem por aderir a sua seita religiosa sem ignorar os direitos básicos ou sem temer castigos por crimes inexistentes na ordem jurídica. A educação das crianças deve: a) prepará-las para serem membros integrais da sociedade, tornando-as capazes de autonomia; b) encorajar as virtudes políticas com o intuito de que elas desejem respeitar os termos equitativos de cooperação social em suas relações com o restante da sociedade.

---

<sup>331</sup> Cf. PRIG, pp. 317-318. No capítulo em que abordo PL, volto novamente a essa questão para fins argumentativos.



Apesar disso, Rawls reconheceu a possibilidade de se suscitar a seguinte objeção: exigir das crianças que elas compreendam a concepção política dessa maneira, implica, na prática, ainda que de maneira não intencional, inculcar nelas uma concepção liberal abrangente. Ele reagiu apelando para o suposto escopo mais restrito e menos exigente que sua concepção dita estritamente política pretende: a preocupação do Estado na educação das crianças está ligada a seus futuros papéis de cidadãos. Assim, a educação incide sobre elementos essenciais, como a aquisição de uma faculdade de compreender a cultura pública e de participar de suas instituições, como capacidade de ser membros de uma sociedade economicamente independentes e autônomos em toda sua vida, como desenvolver virtudes políticas, e tudo isso a partir de um ponto de vista que é estritamente político. Mesmo tentando se blindar dessa crítica, ele constatou alguma plausibilidade nela:

É preciso reconhecer que esse tipo de coisas pode ocorrer em certos casos. E certamente há uma semelhança entre os valores do liberalismo político e os das doutrinas liberais de Kant e de Mill. Porém a única resposta possível a essas objeções consiste em indicar claramente as importantes diferenças, tanto do ponto de vista do seu alcance, como de sua generalidade, que existem entre o liberalismo político e o liberalismo como doutrina abrangente. Sem dúvida, deve ser aceito, mesmo que a contragosto, o fato de, embora razoáveis, as exigências em matéria de educação das crianças terem consequências inevitáveis. Uma apresentação completa do liberalismo político deveria, por si só, fornecer uma resposta suficiente para esse tipo de objeção (PRIG, p. 318).

Assim, afora as exigências indicadas, a justiça como equidade não procura “cultivar as virtudes e os valores próprios do liberalismo, a saber, a autonomia e a individualidade, assim como, aliás, as de qualquer outra doutrina abrangente” (PRIG, p. 318). Se não fosse assim, ela deixaria de ser uma forma do liberalismo político. Sendo uma concepção política, ela respeita, na medida do possível, “as demandas daqueles que desejam retrair-se do mundo moderno e obedecer aos mandamentos de sua religião” (PRIG, p. 319), desde que atendam à condição única de respeitar os princípios da concepção política da justiça e reverenciem seus ideais políticos de pessoa e sociedade.

Rawls abordou<sup>332</sup> a crítica de Nagel contra TJ, resumida nos seguintes itens: I) o dispositivo da posição original, embora seja neutro em relação às diferentes concepções de bem, não é completamente neutro; II) isso se dá porque a supressão das informações, operada pelo véu da ignorância, requerida para a obtenção da unanimidade no acordo, não recai de maneira igualmente equitativa para todos os sujeitos; III) isso ocorre porque os bens primários eleitos e inseridos na deliberação dos sujeitos hipotéticos não têm valor igual para a efetivação de todas as concepções do bem; IV) além disso, a sociedade bem-ordenada apresenta uma forte parcialidade individualista que é arbitrária, de maneira que a objetividade em relação às concepções do bem não se concretiza. Rawls reagiu dizendo que:

A resposta que dou aqui [...] torna claro, em primeiro lugar, que a concepção da pessoa utilizada para se chegar a uma lista factível de bens primários é uma concepção política; em segundo lugar, que a teoria da justiça como equidade é, ela própria, uma concepção política. Uma vez compreendido isso, podemos fornecer uma resposta muito mais convincente à objeção de Nagel, ficando entendido que a neutralidade de influência continua sendo inacessível (PRIG, pp. 313-314, n.23).

Nota-se, assim, que a ênfase em um liberalismo político, que se vale de concepções subjacentes todas também encaradas como de natureza política, e não moral abrangente, faz Rawls acreditar que ele consegue vencer as objeções que verificam uma limitação significativa de neutralidade em seu projeto. Apesar disso, como destaquei em alguns pontos, ele reconheceu alguns limites que podem, a meu ver, trazer dificuldades a sua teoria. Além disso, forneci uma releitura crítica de sua sequência argumentativa defensiva, a qual será oportunamente retomada e desenvolvida em cotejo com a avaliação de outros elementos de sua teoria.

Na sétima<sup>333</sup> seção, Rawls abordou a quinta ideia do bem (representado por uma sociedade política bem-ordenada) utilizada em sua teoria, que é a ideia do bem que os cidadãos efetivam simultaneamente como pessoas e como sociedade ao apoiarem e administrarem um regime constitucional justo. Rawls descreve uma objeção no sentido de sua teoria abandonar o ideal da comunidade política e tratar a sociedade apenas como

---

<sup>332</sup> Cf. PRIG, pp. 313-314, especialmente a nota de rodapé n. 23. A sexta seção como um todo do artigo, naturalmente, resumidamente exposta nesse tópico, serve como uma base mais ampla da resposta de Rawls contra Nagel. No segundo capítulo, apresento de maneira mais detalhada passo a passo da argumentação de Nagel.

<sup>333</sup> Cf. PRIG, pp. 319-327.

um conjunto de associações ou de indivíduos distintos que só cooperam visando ao próprio interesse, individual ou associativo, sem compartilhar nenhum fim último, desejado por si mesmo (e não apenas como meio para obtenção de outro fim). De acordo com essa objeção<sup>334</sup>, a sociedade política não seria um bem em si mesma, pois trataria as instituições políticas como puramente instrumentais, a serviço dos fins (ou bens) individuais ou associativos, como as instituições típicas das sociedades privadas. Em resposta a tal objeção, Rawls respondeu que, efetivamente, sua teoria abandona o ideal da comunidade política, caso assim se compreenda uma sociedade política unificada por uma única doutrina abrangente, seja ela religiosa, filosófica ou moral. O fato do pluralismo exclui a opção por uma concepção de unidade da sociedade, pois isso descaracteriza as exigências democráticas de liberdade e tolerância. O liberalismo político encara a unidade da sociedade de outra maneira: “ela deve resultar de um consenso sobreposto em torno de uma concepção política da justiça” (PRIG, p 320). Nesse consenso sobreposto, a concepção de justiça é adotada por cidadãos que aderem a diferentes doutrinas abrangentes, por vezes até conflitantes entre si: eles chegam a tal consenso a partir de suas próprias posições pessoais, distintas entre si.

Para Rawls, afirmar que uma sociedade é bem ordenada graças a uma concepção política da justiça implica três coisas: 1) é uma sociedade em que todos os cidadãos aceitam os mesmos princípios de justiça e os reconhecem publicamente em relação aos outros; 2) sua estrutura básica (principais instituições políticas e sociais e a maneira pela qual se organizam num único sistema de cooperação) é publicamente conhecida como respeitadora desses princípios; 3) os cidadãos têm, em geral, um senso da justiça efetivo, ou seja, podem compreender e aplicar os princípios de justiça e agir na maior parte do tempo em conformidade com eles<sup>335</sup>.

Assim, a sociedade bem ordenada é um bem em dois sentidos. Em primeiro lugar, ela representa um bem para as pessoas individualmente, porque o exercício das duas faculdades morais das pessoas é vivido como um bem, como consequência da psicologia moral utilizado no §65 de TJ, que

---

<sup>334</sup> Embora Rawls não o mencione explicitamente, essa me parece ser um crítica proveniente de MacIntyre, conforme expus em capítulo anterior dessa tese.

<sup>335</sup> Desse modo, afirmou Rawls: “penso que a unidade da sociedade assim compreendida é, entre as concepções disponíveis, a mais atraente para nós; é o limite daquilo que podemos concretizar de melhor” (PRIG, p. 321). Essa sociedade bem ordenada, conforme a abordagem rawlsiana, não é uma “sociedade privada”, pois embora os cidadãos abracem diversas doutrinas abrangentes, eles adotam a mesma concepção política da justiça. Ou seja, compartilham um fim político, inteiramente fundamental e prioritário, consistente na defesa das instituições justas e na viabilização da justiça de acordo com elas, sem prejudicar outros numerosos fins que devem igualmente partilhar e efetivar através de sua organização política.

recorre ao princípio aristotélico. “A natureza essencial dos cidadãos (no seio da concepção política) é em parte constituída pela posse dessas duas faculdades morais que lhes permitem participar da cooperação social equitativa” (PRIG, p. 322). A sociedade política assegura aos cidadãos, individualmente falando, esse bem que é a justiça, assim como as bases sociais do seu respeito mútuo. Ao assegurar os direitos e liberdades básicos iguais para todos, bem como a igualdade equitativa de oportunidades, “a sociedade política garante os elementos essenciais do reconhecimento público das pessoas como membros livres e iguais, isto é, seu status de cidadãos” (PRIG, p. 323). Esse bem, representado tanto pelo exercício das duas faculdades morais quanto pelo reconhecimento público do status de cidadãos das pessoas, “pertence ao bem político de uma sociedade bem ordenada, e não ao bem oferecido por uma doutrina abrangente, seja ela religiosa, filosófica ou moral” (PRIG, p. 323). Rawls novamente enfatizou que a prioridade do justo não significa que seja necessário evitar, a todo custo, as ideias do bem (isso seria, para ele, impossível). A prioridade do justo significa “que as ideias do bem utilizadas devem ser políticas; devem ser concebidas de maneira que obedeçam às restrições impostas pela concepção política da justiça e se adaptem ao espaço por ela autorizado” (PRIG, p. 323).

Em segundo lugar, uma sociedade política bem ordenada é um bem também do ponto de vista social. Quando há um fim último comum, que conclama à cooperação do maior número de pessoas, o bem concretizado é social, pois depende da atividade conjunta de cidadãos que mutuamente se influenciam. Ainda que as instituições democráticas suficientemente justas sejam sempre imperfeitas, estabelecê-las e conduzi-las por longo período com êxito, a despeito de suas falhas, constitui um bem social importante reconhecido, mesmo que seja necessário, ao longo das gerações, operar reformas progressivas. Isso “é o que revela o fato de um povo poder referir-se a isso como uma das grandes realizações da sua história” (PRIG, p. 323). Rawls acreditou ser evidente a necessidade de existência de tais bens políticos e sociais, considerando o princípio psicológico implicado. Mesmo quando as condições de sua realização são inteiramente imperfeitas, tal bem continua tendo valor para uma concepção política de justiça<sup>336</sup>: a consciência da

---

<sup>336</sup> Rawls também se manifestou sobre o republicanismo clássico e o humanismo cívico. O republicanismo clássico é, para Rawls, uma postura que exige dos cidadãos de uma sociedade democrática as virtudes políticas e a disposição para participar da vida pública, caso queiram preservar liberdades e direitos básicos. Dessa perspectiva, a ausência de um corpo político ativo e vigoroso de cidadãos informados pode fazer com que as melhores instituições políticas caiam nas mãos de pessoas que podem querer valer-se do Estado para impor sua vontade ou seus interesses sectários. Para Rawls, essa postura não é fundamentalmente incompatível com a justiça como equidade, pois esse “republicanismo clássico não pressupõe nenhuma doutrina

privação dele pode ter um impacto relevante, quando, por exemplo, “um povo democrático distingue diferentes períodos na sua história ou quando se orgulha de poder destacar-se de outros povos não democráticos” (PRIG, p. 324).

Assim, Rawls indicou as cinco ideias do bem<sup>337</sup> de que se vale a sua teoria da justiça, acreditando que são ideias apenas políticas, e não dependentes de doutrinas abrangentes. Contudo, ele considerou a possibilidade de se levantar a objeção que questiona até que ponto o bem de uma sociedade política é *stricto sensu* político. Para ele, as instituições políticas encorajam o desenvolvimento e o exercício das duas faculdades morais e lhes disponibilizam um certo espaço, o que caracteriza um bem. Porém, tais faculdades morais se exercem igualmente em outros campos da existência sob múltiplos arranjos, de maneira que esse exercício mais amplo não corresponde a um bem apenas político. Apesar disso, são as instituições políticas que protegem e asseguram esse bem para além do político. Rawls tentou assim se defender contra tal objeção, embora reconhecendo alguma variação de extrapolação do domínio político:

Para responder a essa objeção, o ponto importante é que, no que se refere ao bem político *stricto sensu*, pressupomos que as faculdades morais se exercem na vida política e nas instituições básicas e que os cidadãos se esforçam por exercê-las e utilizá-las para a gestão dos assuntos públicos. Evidentemente, continua sendo verdade que as faculdades morais se exercem também de maneira muito mais geral, e pode-se então esperar que os aspectos políticos e não políticos da vida se reforcem mutuamente. Pode-se reconhecê-lo sem com isso negar a existência de um bem político tal como o defini (PRIG, p. 324, n.28).

---

abrangente, seja ela religiosa, filosófica ou moral” (PRIG, p. 325). Já o humanismo cívico, por sua vez, apresentado como uma variante de aristotelismo, sustenta que o homem é um animal social, e mesmo político, cuja natureza essencial se efetiva por excelência numa sociedade democrática em que há uma ampla e intensa participação política. Dessa perspectiva, a participação política na democracia é considerada como o lugar privilegiado da vida realmente boa. Para Rawls, essa proposta é incompatível com seu liberalismo político, pois ela é uma doutrina abrangente: a justiça como equidade não nega o fato de que algumas pessoas tenham como bem mais importante a participação na vida política, dando a essa um papel central nas suas respectivas concepções abrangentes de bem; porém, Rawls não aceita utilizar-se de uma doutrina abrangente para fundamentar seu modelo.

<sup>337</sup> Recapitulando, as cinco ideias do bem são: 1) o bem como racionalidade, 2) os bens primários, 3) as concepções abrangentes e aceitáveis do bem, 4) as virtudes políticas, 5) o bem representado por uma sociedade bem-ordenada.

A meu ver, Rawls está reconhecendo a possibilidade de que os elementos de sua concepção política extrapolem, de alguma maneira o âmbito estritamente político. Nesse caso em particular, a ideia de bem utilizada, que se promete apenas numa dimensão política, ingressa também em dimensões não políticas. Quando ele afirmou ser verdade que as faculdades morais se exercem também de maneira mais geral, a ponto de se poder esperar que os aspectos políticos e não políticos se reforcem mutuamente, ele incorreu, a meu ver, numa afirmação bastante controversa embutida nesse argumento: o reconhecimento da pressuposição da faculdade da razoabilidade como algo naturalmente exercido pelas pessoas tanto na condição de cidadãos na esfera política, quanto na condição de pessoas comuns nas esferas não políticas. Acredito que presumir a tendência à razoabilidade no agir humano, tanto na esfera pública política, quanto nas demais esferas extrapolíticas da complexa e rica existência humana, implica a adoção, no mínimo, de uma doutrina moral parcialmente abrangente que acredita, de alguma maneira, haver uma tendência do homem a agir com razoabilidade, simpatia e compaixão, considerando uma inclinação natural ao respeito para com os demais. Isso é típico de uma postura filosófica que é mais otimista sobre a natureza humana (como Rousseau). O problema filosófico disso é que há várias outras posturas filosóficas (como Hobbes, Agostinho ou Aquino) que fazem uma leitura bem mais pessimista da natureza humana, a exemplo da descrença na pressuposição de que os homens agem, naturalmente, ou como uma tendência ou inclinação natural significativa, com razoabilidade em todas as esferas da existência, sejam elas políticas, sejam elas não políticas. Rawls ingressou, a meu ver, numa questão filosófica para além do escopo de uma concepção política, e, além disso, tomou um posicionamento controverso, porque ofereceu uma leitura da natureza humana que conflita com várias outras abordagens perfeccionistas, teleológicas ou teológicas.

Na oitava<sup>338</sup> seção, Rawls recapitulou que o justo e o bem são complementares em sua teoria, situação que não é negada pela prioridade do justo. Para ele, é desejável que a concepção política da justiça exprima a ideia de que a própria sociedade política possa ser um bem intrínseco (definido segundo a concepção política) para cidadãos enquanto indivíduos e enquanto corpo constituído. Isso ocorre numa sociedade bem-ordenada, em contraste com a sociedade privada, cujas instituições são consideradas (pelos cidadãos) puramente instrumentais e nas quais todo bem intrínseco é não político. As formas do bem intrínseco definidas na justiça como equidade “fazem dela uma doutrina completa que define o justo e o bem de modo que eles possam desempenhar os seus papéis complementares no seu contexto” (PRIG, p. 327). Esse caráter de doutrina completa é desejável por dois motivos: I) serve para

---

<sup>338</sup> Cf. PRIG, pp. 327-331.

exibir como uma concepção política sustentada por um consenso sobreposto não é um mero *modus vivendi*, mas uma concepção moral adotada por razões morais: iniciando pela ideia do bem como racionalidade, obtém-se a ideia de bens primários, que, somados à argumentação da posição original, conduz aos dois princípios de justiça, que, por sua vez, são utilizados para definir as concepções abrangentes autorizadas do bem; apoiando-se também no princípio aristotélico e em outros elementos da teoria, pode-se definir as razões pelas quais uma sociedade política bem ordenada é intrinsecamente boa; ou seja, o estudo das cinco ideias do bem permite falar do bem mútuo da justiça mútua, que se apresenta como algo que é racional para cada cidadão esperar dos demais; II) serve para mostrar como um *modus vivendi* cujo conteúdo seja uma concepção liberal de justiça é suscetível de se transformar progressivamente em um consenso sobreposto; para Rawls, o bem intrínseco implicado e produzido pelas instituições e atividades da vida política “são muito suscetíveis de conseguir da nossa parte uma adesão inicial que seja independente das nossas crenças abrangentes e anterior aos conflitos suscitados por elas” (PRIG, p. 329). Ao surgirem conflitos, a concepção política terá mais probabilidade de se manter e de influenciar as crenças abrangentes para conformá-las às suas próprias exigências.

O liberalismo político, portanto, é apresentado como a concepção em que, nas condições favoráveis a uma democracia constitucional, as instituições políticas efetivam os valores e os ideais políticos que, normalmente, se impõem a todos os outros valores que se lhes possam contrapor. Rawls não examinou as diferentes doutrinas abrangentes existentes na sociedade para, a partir delas, definir um índice de bens que indicaria o centro de gravidade dessas doutrinas, ou uma média dos meios polivalentes ou das reivindicações e proteções institucionais necessárias à luz dessas doutrinas. Em vez disso, “ele elabora uma concepção política a partir da ideia intuitiva fundamental de que a sociedade é um sistema equitativo de cooperação” (PRIG, p. 330). A esperança é que o índice ao qual se chega a partir dessa ideia possa ser objeto de um consenso sobreposto. Ela deixa de lado as doutrinas que existem ou poderiam existir: os bens primários não são uma conciliação entre concepções do bem, mas fazem justiça aos cidadãos livres e iguais enquanto pessoas que tem tais concepções. Rawls explicitou não pretende impor sua concepção sobre os valores transcendentais abrangentes, em atenção ao pluralismo:

O bem político, qualquer que seja a sua importância, não poderá jamais, como regra geral, impor-se aos valores transcendentais – religiosos, filosóficos ou morais – com os quais ele é suscetível de entrar em conflito. Aliás, não é isso o que eu sugiro. Meu ponto de partida é antes a convicção de que um regime

democrático constitucional é suficientemente justo e factível para que valha a pena defendê-lo. [...] Procuramos, portanto, elaborar uma concepção da justiça para um regime constitucional tal que os que apoiam esse tipo de regime, ou que são suscetíveis de fazê-lo, aderem igualmente à concepção política, tendo em conta o que sabemos de antemão a respeito de suas crenças abrangentes. Somos assim conduzidos à ideia de uma concepção política da justiça que não pressupõe nenhuma doutrina particular desse tipo, e acalentamos a esperança de que ela poderá ser o objeto de um consenso sobreposto com a condição, é claro, de se ter sorte e tempo suficiente para conquistar o devotamento dos cidadãos (PRIG, pp. 329-331).

Esclarecida a abordagem rawlsiana em PRIG, posso, finalmente, avançar para outro artigo que antecede PL. Vide o próximo tópico.

#### **4.5 O domínio especificamente político e a estabilidade via consenso sobreposto**

Em 1989, Rawls publicou “*The Domain of the Political and Overlapping Consensus*”<sup>339</sup>, em que tratou do político (ligado ao público) em contraposição ao não-político (ligado ao privado). O político é apresentado como o agrupamento humano não escolhido, em que há dominação e coação de uns sobre os outros, em razão das circunstâncias de justiça, o que reclama princípios e regras para policiá-lo. Em contraste, o não-político se refere aos agrupamentos humanos privados, escolhidos de maneira mais ou menos livre, a exemplo de uma igreja, associação esportiva ou universidade, em que, a princípio, as liberdades básicas não estão sob ameaça. Uma concepção política de justiça considera o campo político como especial, com propriedades distintas que requerem uma concepção que expresse os valores característicos desse campo. Rawls esclareceu que sua teoria possui duas etapas: I) uma primeira etapa que a apresenta como uma concepção política independente aplicada à estrutura básica da sociedade, em que os sujeitos da posição original selecionam os princípios sem levar em consideração os efeitos psicológicos particulares; II) uma segunda etapa, voltada à estabilidade, que examina como ela pode engendrar seu próprio sustento à

---

<sup>339</sup> Para os fins desta tese, utilizei a versão brasileira que o traduz como “O campo do político e o consenso por justaposição”, da coletânea *Justiça e Democracia*, de Audard (2000), pp. 333-372. Doravante tal artigo será referenciado como DPOC, em atenção ao título em inglês.



luz de seus princípios e ideais formulados na primeira etapa, ou seja, pergunta-se se uma sociedade bem ordenada pelos princípios selecionados na primeira etapa é estável. Após concluída a primeira etapa, tendo seu conteúdo (princípios e ideais) provisoriamente disponível, enfrenta-se, na segunda etapa, o problema da estabilidade. O consenso sobreposto integra essa segunda parte, para explicar como, a despeito do pluralismo, as instituições livres podem encontrar apoio necessário e duradouro. A argumentação não se completa enquanto os princípios escolhidos na primeira etapa não aparecerem como suficientemente estáveis na segunda etapa.

Ele constatou que sua teoria pressupõe uma visão do mundo político e social e reconhece certos fatos<sup>340</sup> gerais da sociologia política e da psicologia humana: I) o fato do pluralismo, que é a consideração de diversidades de doutrinas abrangentes conflitantes e irreconciliáveis, como um traço permanente da cultura pública democrática; II) a consideração de que somente o uso tirânico do poder estatal pode manter uma adesão e um apoio duradouros a uma doutrina abrangente única<sup>341</sup>, seja religiosa, filosófica ou moral; III) um regime democrático duradouro e seguro, em vez de dividido por doutrinas antagônicas e classes sociais hostis entre si, precisa do apoio voluntário e livre de uma maioria substancial dos cidadãos politicamente ativos, ou seja, uma concepção de justiça que queira servir de base pública de justificação deve ser aceita por doutrinas extremamente diferentes e possivelmente irreconciliáveis; IV) é considerado que a cultura política de uma sociedade democrática relativamente estável contém, normalmente, “pelo menos de modo implícito, certas ideias intuitivas fundamentais e é possível, a partir delas, formular uma concepção política da justiça adaptada a um regime constitucional” (DPOC, p. 338); V) a consideração de que emitimos nossos julgamentos mais importantes em condições tais que se torna improvável que pessoas conscienciosas e plenamente razoáveis possam exercer sua faculdade de raciocínio da maneira a todos chegarem à mesma conclusão, mesmo após um debate livre.

O quinto fato geral está ligado às “dificuldades da razão” (“*the burdens of reason*”). Isso se deve ao reconhecimento de que, em teorias sociais e econômicas, mesmo com os melhores esforços argumentativos,

---

<sup>340</sup> Cf. DPOC, pp. 337-342.

<sup>341</sup> Nesse sentido, Rawls apresentou o seguinte contraste: “Na sociedade medieval, mais ou menos unificada pela fé católica, a Inquisição não foi um acidente; a preservação de uma crença religiosa comum requeria a supressão da heresia. Isso me parece valer para qualquer doutrina moral ou filosófica, mesmo leiga. Uma sociedade que fosse unida em torno de uma forma de utilitarismo, ou do liberalismo de Kant ou de Mill, também exigiria, para se manter, as sanções do poder estatal” (DPOC, p. 337).

difícilmente atingimos<sup>342</sup> um acordo. Considerados os fatos referentes às dificuldades<sup>343</sup> da razão, enquanto pessoas razoáveis, aceitamos certos

---

<sup>342</sup> Aqui Rawls buscou saber a explicação sobre como um desacordo razoável é possível. Por desacordo razoável ele quis designar “um desacordo entre pessoas razoáveis, isto é, pessoas que desenvolveram as suas duas faculdades morais em um grau suficiente para serem cidadãos livres e iguais numa democracia” (DPOC, p. 339), e, portanto, que mantêm um desejo duradouro de serem membros plenamente ativos da sociedade durante toda a vida. Acerca de tais pessoas é pressuposto que: a) compartilham uma razão humana comum; b) possuem faculdades semelhantes de pensamento e de julgamento; c) compartilham uma capacidade de fazer inferências e de pesar provas e de ponderar considerações rivais, dentre outras. As dificuldades da razão são, assim, as fontes que explicam porque pessoas razoáveis discordam entre si. A explicação dessas causas não pode estar nos preconceitos, interesses pessoais ou de grupo, cegueira ou teimosia, irracionalidade ou burrice, pois isso levantaria dúvida sobre o próprio caráter de razoabilidade das pessoas. Rawls concluiu que se deve buscar outra solução, que envereda pelos vários perigos ocorrentes durante o exercício correto e consciencioso das nossas faculdades de raciocínio e julgamento no curso ordinário da vida política. Rawls listou tais fontes mais visíveis na seguinte lista: a) a prova empírica e científica que sustenta o caso pode ser complexa e contraditória, dificultado a avaliação; b) mesmo havendo consentimento sobre quais considerações são pertinentes, há divergências quanto ao peso relativo de cada uma delas, conduzindo a julgamentos diferentes; c) nossos conceitos são, em algum grau, vagos e suscetíveis a casos-limites, de maneira que a indeterminação faz recorrer a julgamentos e interpretações em uma margem imprecisa de desacordo entre pessoas razoáveis; d) numa sociedade pluralista moderna, com diversidade de empregos e funções, divisão do trabalho, grupos sociais e étnicos, as experiências dos cidadãos, em conjunto, são tão díspares entre si que seus julgamentos divergem em muitos casos relativamente complexos; e) há diferentes tipos de considerações normativas que têm peso diferente de parte a parte para uma determinada questão, o que dificulta uma avaliação global; f) como todo sistema de instituições sociais só pode aceitar um número limitado de valores, “é preciso proceder a uma seleção entre toda a gama dos valores políticos e morais que podem ser efetivados; o espaço disponível é forçosamente limitado” (DPOC, p. 341), isso traz a dificuldade de, ao ter que escolher entre valores a que somos apegados, termos dificuldades de estabelecer prioridades e tomar decisões difíceis para as quais não parece haver resposta clara. Assim, Rawls elencou as fontes de dificuldades presentes na busca de “acordos entre nossos julgamentos e os de outros, fontes que levam em conta a plena e inteira capacidade de raciocínio daqueles que julgam” (DPOC, p. 342).

<sup>343</sup> Sobre isso Rawls acrescentou, inspirando-se em Thomas Nagel, que “existem conflitos básicos entre valores de tal ordem que parece haver razões normativas decisivas e suficientes para duas ou várias possibilidades de ação incompatíveis; entretanto, é necessário tomar uma decisão. [...] Além do mais essas razões normativas não tem peso igual, sendo portanto muito importante que se tome uma decisão. A ausência de peso igual procede do fato de, em tais casos, os valores serem incompatíveis. Cada um é definido por uma das múltiplas perspectivas irredutivelmente diferentes que originam os valores, especialmente os que indicam as

preceitos para dirigir a deliberação e o debate. São eles: I) o debate político busca um acordo razoável, devendo ser conduzido com esse objetivo, afastando-se de posturas e acusações não razoáveis, que só serviriam para conduzir a ressentimentos e hostilidades; II) quando somos razoáveis, esperamos encontrar desacordos fundamentais e até mesmo insolúveis sobre questões básicas, portanto, seria não razoável deixar de reconhecer a probabilidade, ou certeza prática, de que tais desacordos insuperáveis, apesar de razoáveis, necessariamente ocorrerão sobre as questões mais importantes; III) quando somos razoáveis estamos prontos a participar do debate, pressupondo-se boa-fé por parte dos outros, preparados para diferenças profundas de opiniões e aceitando tal diversidade como sendo o estado normal da cultura pública. “Odiar esse fato equivale a odiar a natureza humana, pois seria o mesmo que odiar as numerosas expressões razoáveis da natureza humana que se desenvolvem com as instituições livres” (DPOC, pp. 343-344).

Uma concepção política de justiça, portanto, deve ser aceitável por uma diversidade de doutrinas abrangentes, morais, filosóficas e religiosas, cada uma a partir<sup>344</sup> de seu próprio ponto de vista. Ela será considerada estável se aqueles que crescem numa sociedade bem-ordenada por essa concepção desenvolvem uma fidelidade suficiente a suas instituições. Os traços gerais de uma concepção política sugerida por essa definição de estabilidade são: I) é uma concepção moral elaborada para um objeto preciso, que é a estrutura básica da sociedade; II) sua adoção não pressupõe a encampação de uma doutrina abrangente particular; III) é formulada nos termos de certas ideias intuitivas fundamentais consideradas implícitas na cultura política pública de uma democracia, como a sociedade vista como um sistema equitativo de cooperação e os cidadãos vistos como pessoas livres e iguais. Tais “representações da sociedade e dos cidadãos são normativas e políticas, fazem parte de uma concepção política normativa, e não de uma metafísica ou de uma psicologia” (DPOC, p. 346). Rawls rejeita inclusive a adoção de uma doutrina parcialmente abrangente, uma vez que esta ultrapassa o campo do político, incluindo valores e qualidades não políticos: o liberalismo político não é uma doutrina que abarca o conjunto da existência, não pretendendo ser nem parcial nem totalmente abrangente.

---

obrigações, os direitos, a utilidade, os objetivos perfeccionistas e os compromissos pessoais. Dito de outro modo, esses valores têm bases diferentes, refletidas por suas propriedades formais diferentes. Esses conflitos básicos revelam aquilo que Nagel chama de fragmentação dos valores. Acho que boa parte da análise de Nagel é absolutamente plausível, e eu a aceitaria como minha se tivesse de expressar a minha própria doutrina moral parcialmente abrangente” (DPOC, p. 341, n. 6).

<sup>344</sup> Cf DPOC, pp. 344-348.

Sendo uma teoria liberali, sua proposta “apresenta o tipo de conteúdo que associamos historicamente com o liberalismo” (DPOC, p. 347): partindo das ideias intuitivas fundamentais, defende alguns direitos civis e políticos e algumas liberdades básicas, conferindo-lhes certa prioridade. Essa intuição, junto dos cinco fatos gerais, conduz às exigências constitucionais fundamentais. Assim, a descrição dos direitos e liberdades básicos faz parte dessas exigências, pois se referem aos princípios fundamentais que determinam a estrutura do processo político: poderes legislativo, executivo e judiciário, limites e extensão do governo exercido pela maioria, um grupo de direitos civis e políticos e de liberdades básicas que as maiorias parlamentares devem respeitar, “tais como o direito de voto, o direito de participar da vida política, a liberdade de pensamento e a liberdade de consciência, assim como todas as proteções garantidas pelo Estado de direito” (DPOC, p. 348).

Para Rawls, essas características mostram que sua concepção política não depende<sup>345</sup> de uma filosofia moral aplicada: o seu conteúdo (princípios, critérios e valores) não se apresenta como a aplicação de uma doutrina moral abrangente em seu alcance e geral no rol das questões que trata, já elaborada antes, num campo mais restrito. Em vez disso, ela anuncia “uma família de valores morais extremamente importantes, que se aplicam por excelência às instituições políticas básicas” (DPOC, p.348). Ela descreve esses valores, considerando o que é específico da relação política e distinto de outras relações<sup>346</sup>. Desse modo, o campo político é diferente do associativo, que é voluntário, sendo também distinto do familiar e do pessoal, que são campos afetivos num sentido estranho à política. Vejam-se suas palavras sobre a especificidade dos valores políticos para o âmbito político:

Caso se trate o político como um campo específico, pode-se dizer que uma concepção política que formula os seus valores é uma doutrina “independente”. É uma doutrina que se aplica à estrutura básica e que formula os seus valores independentemente dos valores não

---

<sup>345</sup> Cf. DPOC, pp. 348-349.

<sup>346</sup> Rawls enfatizou duas características da relação política: I) se dá entre pessoas, no interior do quadro da estrutura básica da sociedade, composta por instituições básicas nas quais ingressamos pelo nascimento e só sairemos com a morte, ou seja, uma sociedade política é fechada, nela não entrando e nem saindo nós de uma maneira voluntária; II) o poder político que se exerce no âmbito da relação política é sempre coercitivo com amparo da máquina estatal para aplicação das leis. Esse poder político se exerce sobre os cidadãos enquanto indivíduos, alguns dos quais podem não concordar com as razões – embora elas sejam amplamente reconhecidas – que justificam a estrutura geral da autoridade política (constituição), enquanto outros cidadãos podem aceitar essa estrutura, mas considerar injustos vários decretos e leis aos quais estão submetidos.

políticos. Ela não nega, portanto, que existam outros valores aplicáveis aos campos associativo, pessoal e familiar. Também não diz que o campo político é inteiramente separado desses valores. [...] A família dos valores políticos fundamentais expressos pelos seus princípios e ideais terá um peso suficiente para prevalecer sobre todos os outros valores que possam entrar em conflito com eles. [...] As questões que a elas se referem deveriam ser regulamentadas apelando-se somente para esses valores políticos (DPOC, p. 350).

Rawls verificou que ao defender tais convicções, deixou “implícita a existência de uma relação entre valores políticos e não políticos” (DPOC, p. 350). É vital, para o liberalismo político, que todos considerem desarrazoado “utilizar o poder político para fazer aplicar nossas próprias doutrinas abrangentes, sejam elas religiosas, filosóficas ou morais” (DPOC, p. 352). O poder político não pode ser usado para consolidar elementos não políticos de doutrinas abrangentes<sup>347</sup>. Isso continua valendo mesmo que nós a tenhamos como doutrinas verdadeiras, razoáveis ou não desarrazoadas. Rawls indagou: como podemos ao mesmo tempo sustentar nossas doutrinas abrangentes verdadeiras ou razoáveis particularmente para nós e concordarmos com os valores políticos sem buscar impor nossas doutrinas particulares? Rawls apontou dois pontos<sup>348</sup> favoráveis à possibilidade do liberalismo político. Em primeiro lugar, “os valores políticos são valores efetivamente superiores e que, por consequência, não se podem transgredilos com facilidade” (DPOC, p. 352). Tais valores regem o quadro básico da

---

<sup>347</sup> A título de exemplo, a defesa de uma afirmação como 'fora da igreja não há salvação' (“*Extra ecclesiam nulla salus*”, presente na bula *Unam Sanctam* de 1302, do papa Bonifácio VIII) para ser incorporada a um regime constitucional em matéria de liberdade religiosa apresenta-se, do ponto de vista de Rawls, como desprovida de razoabilidade. O motivo de tal defesa ser considerada não razoável decorre de que, ao adotá-la, ela propõe utilizar o poder político público – poder do qual todos os cidadãos detêm uma parte igual – para fazer aplicar uma opinião particular que afeta as exigências constitucionais essenciais e sobre a qual pessoas razoáveis terão necessariamente juízos opostos, dadas as dificuldades da razão. Ele destacou que isso não implica afirmar que tal doutrina da bula seja verdadeira ou falsa: o que Rawls enfatizou é que não é razoável utilizar o poder político público para aplicá-la. De maneira distinta da pretensão do liberalismo político, uma resposta que estivesse fundamentada em uma doutrina religiosa ou filosófica específica, diria que a doutrina evitada seria incorreta e repousaria sobre uma concepção errônea da natureza divina. Assim, “quando dizemos que não é razoável impor uma doutrina pela força, não a rejeitamos necessariamente como inexata, mas podemos fazê-lo” (DPOC, p. 351).

<sup>348</sup> Cf. DPOC, pp. 352-354.

vida social, definindo os termos fundamentais da cooperação política e social. Na justiça como equidade, alguns desses valores são expressos pelos princípios de justiça para a estrutura básica: liberdade política e civil igual para todos, justa igualdade de oportunidades, reciprocidade econômica, bases sociais do respeito mútuo entre os cidadãos, dentre outros. O conjunto desses valores políticos expressam o ideal político liberal, que todos os cidadãos livres e iguais possam aprovar publicamente à luz de sua própria razão humana comum<sup>349</sup>. “Assim, na medida do possível, o liberalismo político tenta apresentar um relato independente desses valores como pertencentes a um campo especial – o do político” (DPOC, p. 353). Aos cidadãos cabe, individualmente, em sua liberdade de consciência, decidir como encarar a relação entre esses valores políticos superiores e os outros valores específicos de suas doutrinas abrangentes particulares. Com isso Rawls pretendeu basear solidamente as exigências constitucionais essenciais unicamente sobre esses valores políticos, que forneçam uma base comum satisfatória para a justificação pública. Em segundo lugar, a história da religião e da filosofia mostrou que há uma variedade de compreensões sobre o campo mais vasto dos valores não políticos, que podem, em relação aos valores políticos, estar de acordo, apoiá-los ou não estar em conflito. “A história nos dá inúmeros exemplos de doutrinas abrangentes e não desarrazoadas. Mas o fato de elas divergirem torna necessário um consenso sobreposto. O fato de não serem desarrazoadas torna-o possível” (DPOC, p. 354).

Para Rawls, há algo que distingue uma concepção política de uma concepção moral que não é política: uma concepção política deve poder ser posta em prática, deve ser viável; “uma concepção moral pode condenar o mundo e a natureza humana porque são demasiado corrompidos para serem sensíveis aos seus preceitos e ideais” (DPOC, pp. 355-356). A justiça como equidade se liga à estabilidade não de uma maneira que dependa de uma utilização persuasiva (contra os que rejeitam) ou de imposição de sanções externas: Rawls pretendeu que, dadas certas hipóteses da psicologia humana

---

<sup>349</sup> Novamente a ideia de razão pública livre é invocada neste artigo de Rawls, nos seguintes termos: “a ideia de razão pública livre agrupa vários desses valores políticos que se expressam nas linhas diretoras estabelecidas para as pesquisas de opinião pública, nas medidas tomadas para garantir que essas pesquisas sejam livres e públicas, assim como bem informadas e razoáveis. Esses valores não implicam somente o bom uso dos conceitos fundamentais de julgamento, inferência e prova, mas também as virtudes de medida e de equidade que se encontram no respeito aos critérios dos procedimentos do saber oriundo do senso comum e dos métodos e conclusões da ciência quando não são controvertidos, assim como o respeito aos preceitos que regem o debate público razoável” (DPOC, p. 353)

razoável<sup>350</sup> e as condições normais de existência humana, as instituições básicas criadas por sua teoria adquirissem uma fidelidade razoável e informada a elas. Considerando que os traços de caráter dos cidadãos foram moldados pelo fato de viverem numa estrutura básica justa, “o senso de justiça dos cidadãos é suficientemente forte para resistir às tendências normais à injustiça; os cidadãos agem voluntariamente de maneira que faça justiça mútua e duradoura” (DPOC, p. 357). A estabilidade é ancorada em uma motivação suficiente deste tipo e se adquire vivendo em instituições justas. O justo e o bem, reiterou<sup>351</sup> Rawls, são compatíveis. A justiça como equidade, na condição de concepção liberal, “só pode ser razoável se engendrar o seu próprio apoio natural, isto é, de dentro do seu próprio contexto intelectual, dirigindo-se à razão de cada cidadão” (DPOC, p. 358). O termo “*do interior de seu próprio contexto intelectual*” apareceu nas duas partes da argumentação da posição original em TJ, como enfatizou Rawls: “ambas as partes são desenvolvidas no mesmo contexto intelectual e submetidas às mesmas condições enraizadas na posição original como método de representação” (DPOC, p. 358, n.33). Isso fundamenta a legitimidade política que visa a uma base pública de justificação e apela para a razão pública livre, ou seja, dirige-se a todos os cidadãos considerados racionais e razoáveis.

Para Rawls, se sua teoria não houvesse sido concebida para obter a adesão ponderada de cidadãos que defendem doutrinas abrangentes razoáveis e contraditórias, ela não seria liberal. Aqui, ele também delimitou o que entende por doutrina abrangente razoável<sup>352</sup>, com os seguintes requisitos cumulativos: I) são aquelas que reconhecem as “dificuldades da razão”; II) que aceitam o fato do pluralismo como uma das condições da existência

---

<sup>350</sup> Nesse ponto da exposição, Rawls invocou novamente os argumentos de psicologia utilizados na sexta e sétimas seções do artigo IOC, já analisadas em tópico anterior deste capítulo.

<sup>351</sup> Cf. o seguinte comentário de Rawls nesse ponto da argumentação: “A questão é saber se o justo e o bem são compatíveis. Como já procurei demonstrar, uma pessoa que cresce numa sociedade bem ordenada pela teoria da justiça como equidade, que possui um projeto de vida racional e que sabe, ou tem razões para crer, que os outros têm igualmente um sentido de justiça, terá motivações suficientes, fundadas no que é o bem para ela (e não na justiça), para obedecer a instituições justas. Essas instituições são estáveis porque o justo e o bem são compatíveis. Isso quer dizer que nenhuma pessoa razoável e racional numa sociedade bem ordenada pela teoria da justiça como equidade é levada, pela consideração racional do que é o bem para ela, a não respeitar aquilo que a justiça requer. O tipo de estabilidade que a teoria da justiça como equidade exige baseia-se portanto no fato de que se trata de uma concepção política liberal, que busca ser aceitável para os cidadãos na medida em que eles são racionais e razoáveis, livres e iguais, e se dirige à sua razão pública livre.” (DPOC, p. 357).

<sup>352</sup> Cf. DPOC, pp. 358-359.

humana em instituições democráticas e livres; III) que, portanto, aceitam a liberdade de pensamento e de consciência. Nisso – agora destaco eu – pode-se vislumbrar que, se uma doutrina abrangente não preencher com exatidão esses requisitos, ela pode ser enquadrada, segundo Rawls, como uma doutrina abrangente não razoável, o que permitiria, da perspectiva rawlsiana, que ela seja excluída sob o título de não se enquadrar nas concepções aceitáveis segundo a teoria da justiça.

Rawls verificou que a ideia de um consenso sobreposto, bem como as concepções relacionadas a tal consenso, representam uma evolução importante em relação a TJ. Como ele mesmo disse: “Em TJ não se formula a questão de saber se a teoria da justiça como equidade é uma doutrina moral abrangente ou se é uma concepção política da justiça” (DPOC, p. 359). Por isso, mesmo tentando argumentar em sua defesa, ele reconheceu que “o leitor pode razoavelmente concluir, então, que a teoria da justiça como equidade é parte de uma doutrina mais ampla que será desenvolvida mais tarde em caso de sucesso” (DPOC, pp. 359-360). Agora, dadas as instituições livres recomendadas pelo consenso sobreposto e pela sociedade bem ordenada, já não se pode mais supor, como poderia ocorrer em TJ, que os cidadãos em geral, mesmo que aceitem a justiça como equidade, aceitem igualmente a doutrina abrangente particular da qual, de acordo com TJ, ela pode parecer ser parte integrante<sup>353</sup>. Assim, ele visou corrigir “as opiniões emitidas em TJ, que não tinham conseguido levar em consideração a condição do pluralismo à qual, entretanto, seus próprios princípios conduziam” (DPOC, p. 361).

Rawls defendeu que sua proposta não é tirânica como uma proposta cristã católica (de Tomás de Aquino) ou cristã protestante (de Lutero), pois ele acredita que conseguiu desenvolver uma concepção que, diferentemente daquelas, não exige a adesão a uma doutrina abrangente. Com as reformulações, ele escapou da dependência a uma doutrina abrangente tal como sucedia em TJ:

---

<sup>353</sup> Ou seja, Rawls não quer que a concepção política dependa (seja como um adendo ou como algo completamente dedutível) de uma doutrina total ou parcialmente abrangente. “Cabe aos cidadãos, individualmente, decidir por si próprios como sua concepção política comum se liga às suas crenças mais amplas e mais abrangentes. Uma sociedade será bem ordenada pela teoria da justiça como equidade enquanto (1) os cidadãos que defendem as doutrinas abrangentes razoáveis aceitarem que a teoria da justiça como equidade forneça o conteúdo para seus julgamentos políticos e que, (2) doutrinas abrangentes não razoáveis não possam obter suficiente autoridade para comprometer a justiça essencial das instituições de base” (DPOC, p. 361). Observe que as doutrinas consideradas não razoáveis, segundo os moldes rawlsianos, não possam ter suficiente autoridade para comprometer o acordo. Há uma necessidade de se eliminarem as doutrinas reputadas como não razoáveis, e isso pode trazer sérias complicações quanto à imparcialidade ou neutralidade do projeto rawlsiano pretensamente afinado com o pluralismo democrático.



Além do mais, como a teoria da justiça como equidade é considerada agora como uma concepção política independente que articula valores políticos e constitucionais fundamentais, aceitá-la implica muito menos do que aquilo que está contido numa doutrina abrangente. Já não parece tão utópico tomar tal sociedade como objetivo das reformas e mudanças. Nas condições relativamente favoráveis que tornam possível um regime constitucional, esse objetivo é um guia razoável e pode ser realizado em boa parte. Ao contrário, uma sociedade livre e democrática que seja bem-ordenada por uma doutrina mais ampla, seja ela religiosa ou leiga, é certamente utópica, no sentido pejorativo do termo. Para efetivá-la, seria necessária a utilização tirânica do poder do Estado. Isso é verdade tanto no que diz respeito ao liberalismo do “justo como equitativo” como no cristianismo de São Tomás de Aquino ou de Lutero (DPOC, pp. 361-362).

Em suma<sup>354</sup>, reconhecidos os cinco fatos gerais característicos do mundo político e as dificuldades da razão mesmo em condições favoráveis, e rejeitado o uso tirânico do poder estatal para impor uma doutrina abrangente única, somos conduzidos aos princípios democráticos e à aceitação do pluralismo como algo permanente. A obtenção da unidade da sociedade num regime democrático bem-ordenado necessita da ideia do consenso sobreposto e da compreensão do político como um campo específico. Há uma concepção de legitimidade política em que o debate é inteligível e aceitável para todos os cidadãos livres e iguais, racionais e razoáveis. Esses termos são formulados em referência aos valores fundamentais, políticos e constitucionais em que, a despeito da diversidade de doutrinas abrangentes, os cidadãos podem adotar. A concepção é política no sentido de que deve buscar formular uma visão coerente dos valores superiores (morais) que se aplicam à relação política e estabelecem uma base pública para justificação das instituições livres de uma maneira acessível à razão pública livre<sup>355</sup>.

---

<sup>354</sup> Cf. DPOC, pp. 362-363.

<sup>355</sup> Rawls rejeitou explicitamente a concepção de político no sentido em que se contenta com um mero acerto possível entre interesses sectários conhecidos e existentes, ou no sentido de que, partindo de doutrinas abrangentes particulares tais como existem na sociedade, ela se constituiria unicamente com vistas a ganhar o seu apoio.

Rawls pressupôs<sup>356</sup>, no desenvolvimento de sua teoria, que os cinco fatos gerais mencionados foram aceitos por você (leitor) e por ele (Rawls) durante a elaboração da justiça como equidade. Quando a posição original é tratada como um método de representação, esses fatos tornam-se acessíveis às partes da posição original no momento de elegerem os princípios de justiça. Rawls concluiu que os cinco fatos gerais e outras premissas autorizadas pelos cerceamentos da posição original na primeira etapa, são suficientes para conduzirem os sujeitos (parceiros) da posição original aos dois princípios de justiça<sup>357</sup>.

Rawls reagiu à objeção de historicismo ou relativismo: sua concepção política, mesmo que não possa ser aplicada a todas as sociedades de todas as épocas e locais, não pode ser acusada de historicista ou relativista, pois, “ao contrário, ela é universal, no sentido de que pode ser ampliada de maneira válida para indicar o que seria uma concepção razoável da justiça internacional” (DPOC, p. 365). Ela só não se aplica em toda parte porque certas sociedades não correspondem aos cinco fatos gerais apontados por Rawls. Apesar disso, “esses fatos aplicam-se amplamente ao mundo moderno, e, portanto, a concepção política se aplica igualmente a ele” (DPOC, p. 365). Embora não possa ser aplicada em toda parte, ela fornece meios para julgar

---

<sup>356</sup> Cf. DPOC, pp. 363-364. Segundo Rawls, é costume dizer que os políticos pensam apenas na eleição seguinte, enquanto o homem de Estado na geração seguinte; em contraste, Rawls acrescentou que o filósofo “pensa nas condições duradouras da existência humana e no modo como essas últimas afetam as dificuldades da razão” (DPOC, p. 365). Desse modo, a filosofia política deve levar em consideração os cinco fatos destacados, entre eles o fato de instituições livres estimularem uma diversidade de doutrinas abrangentes.

<sup>357</sup> Cf. DPOC, p. 364, n. 41. Os dois princípios são, invocando JFPnM (pp. 207-208), os seguintes: (1) cada pessoa tem direito igual a um sistema plenamente adequado de liberdades e de direitos básicos iguais para todos, compatíveis com um mesmo sistema para todos; (2) as desigualdades sociais e econômicas devem preencher duas condições: (a) devem estar ligadas a funções e posições abertas a todos, em condições de justa (*fair*) igualdade de oportunidades; (b) devem proporcionar a maior vantagem para os membros mais desfavorecidos da sociedade. Ver também: “Creio que precisamos pressupor somente, na primeira etapa, que os parceiros pensam que o fato do pluralismo se aplica, isto é, que existe uma pluralidade de doutrinas abrangentes na sociedade. Os parceiros devem em seguida proteger-se contra a possibilidade de que a pessoa que cada parceiro representa possa ser membro de uma minoria religiosa, étnica ou outra. Isso bastará como argumento em favor da igual liberdade. Na segunda etapa, quando se examina a estabilidade, os parceiros pressupõem novamente que o pluralismo se aplica. Eles confirmam a sua escolha de princípios que levam a um mundo social em que se dá livre curso à natureza humana e que dessa forma, esperamos, é mais propício a uma diversidade de doutrinas razoáveis do que às não razoáveis, dadas as “dificuldades da razão”. É isso que torna possível a estabilidade” (DPOC, p. 364).

as instituições básicas das diferentes sociedades e suas políticas de ação social. O teste de sua universalidade estaria na possibilidade de estendê-la ou desenvolvê-la como uma concepção razoável de justiça para uma sociedade internacional de Estados-nações<sup>358</sup>.

Assim, defendeu Rawls que sua concepção política é universal em, pelo menos, dois sentidos: I) seus princípios se estendem à sociedade internacional, ligando seus membros, que são os Estados-nações; II) uma vez que certas instituições e programas de ação nacionais podem levar à guerra ou conflitos expansionistas, ou ainda tornar um povo indigno de confiança numa parceria internacional, tais instituições e programas – a exemplo da violação de direitos humanos, encarada como extremamente grave – são passíveis de censura e sanções em graus diversos pelos princípios de justiça internacional. Por isso, tais cerceamentos afinados às exigências internacionais de justiça podem impor restrições às instituições nacionais, apesar de que Rawls pense que tais cerceamentos já terão sido satisfeitos e respeitados por um regime constitucional justo. Com tudo isso, Rawls pretendeu concluir que a justiça como equidade “é universal num sentido satisfatório, e não relativista ou historicista, apesar de não se aplicar a todas as sociedades, em todos os lugares e para sempre” (DPOC, p. 367).

Na décima seção <sup>359</sup>, Rawls recapitulou que as liberdades examinadas servem, numa primeira etapa de sua teoria, como resultado da elaboração, no nível mais elementar, das ideias fundamentais de uma sociedade democrática considerada como um sistema equitativo de cooperação social entre cidadãos livres e iguais. Numa segunda etapa, considerados os fatos gerais e situação histórica de nossa época, uma concepção política aceitável conduz a instituições livres e é aceitável por uma pluralidade de doutrinas abrangentes. Desse modo, a concepção política deve ser “independente de qualquer doutrina abrangente particular e deve garantir com firmeza a todos os cidadãos os direitos e liberdades básicas como

---

<sup>358</sup> Cf. DPOC, pp. 365-367. Aqui Rawls destacou que, ainda em TJ, já havia sinalizado brevemente como a ideia de posição original poderia ser reutilizada num nível mais alto, sendo as partes hipotéticas representantes de Estados: parte-se de sociedades fechadas e estabelece-se uma sociedade internacional de Estados. Isso serviria para situar onde estamos e apontar as tendências históricas das sociedades democráticas. Dentre tais princípios de justiça internacional, ele defendeu que haveria critérios de equidade para cooperações entre eles, bem como um princípio de igualdade entre os povos organizados em Estados, com o reconhecimento de alguns deveres perante outros Estados, sob pena de se incorrer em tiranias, autocracias ou constantes guerras em prol da autonomia dos povos. Rawls desenvolveu essa sua aplicação internacional no seu *Direito dos Povos*. Contudo, não entrarei nesse debate sobre o âmbito internacional de sua teoria, porque extrapola o objeto do presente estudo.

<sup>359</sup> Cf. DPOC, pp. 368-372.

condição para seu senso de segurança e para o seu reconhecimento mútuo pacífico” (DPOC, p. 368). As dificuldades da razão são reconhecidas<sup>360</sup> até mesmo numa sociedade bem-ordenada que respeita as liberdades básicas: “persistirão desacordos políticos no que se refere à sua aplicação aos casos particulares” (DPOC, p. 368). Se tais desacordos permanecem, o consenso sobreposto estaria ao nosso alcance? Rawls acreditou que sim, defendendo que o consenso sobreposto consegue êxito em assegurar os direitos e liberdades básicas dos cidadãos, por dois motivos

*Primeiramente*, garantindo-se as liberdades e os direitos básicos e dando-lhes a prioridade a que têm direito, eliminam-se do debate político as questões mais conflitantes. Isso quer dizer que se reconhece que elas são resolvidas politicamente de uma vez por todas e que todos os partidos políticos concordam em rejeitar todas as opiniões contrárias sobre essas questões. Mesmo que permaneçam, como é provável, esses desacordos ocorrem em zonas menos centrais, onde os cidadãos razoáveis, todos igualmente ligados à concepção política, podem esperar estar em desacordo. Se a liberdade de consciência é permitida, e se a separação da Igreja e do Estado é recomendada, ainda assim podemos esperar por divergências de opiniões quanto à interpretação dessas medidas. Faz parte das condições da existência humana o haver diferenças de julgamentos sobre os pormenores de questões relativamente complexas, mesmo entre pessoas razoáveis. Porém, visto que as questões mais conflitantes já não estão em pauta, deveria ser possível chegar a um ajuste pacífico no âmbito das instituições democráticas. Uma *segunda* resposta, que completa a primeira, é que a concepção política, quando formulada corretamente, deveria guiar o julgamento ponderado a um só tempo para uma enumeração dos direitos e das liberdades básicas que seja unânime e para um acordo quanto à sua importância central. Isso é possível graças às suas duas ideias intuitivas fundamentais: a sociedade é vista como um sistema equitativo de cooperação entre os cidadãos considerados como pessoas livres e iguais, e estes

---

<sup>360</sup> Como alguns exemplos de desacordo, ele apontou: a) a busca sobre onde deva se situar a linha de separação entre Igreja e Estado; b) em caso de supressão da tipificação do crime de difamação para agentes estatais, quais seriam as classes de pessoas (agentes estatais) excluídas da incidência daquela norma penal que aponta tal conduta como criminosa? c) quais os limites da liberdade de expressão?

possuem duas faculdades morais, um senso de justiça e uma concepção do bem. (DPOC, pp. 369-370).

A meu ver, Rawls incorreu em problemas com esses dois argumentos em prol de seu consenso sobreposto. A primeira resposta fundamenta-se na premissa segundo a qual dando-se às liberdades e aos direitos básicos uma prioridade que é assegurada como resolvida politicamente de uma vez por todas, as questões mais conflitantes já ficam foram da pauta, o que viabiliza um acordo pacífico. Rawls apontou como exemplo que, com isso, “elimina-se a discussão política de saber se certos grupos podem ou não ter direito de voto, ou se certas opiniões religiosas ou filosóficas têm direito à proteção da liberdade de consciência e à liberdade de pensamento” (DPOC, p. 369, n. 47). Ou seja, as questões fundamentais a debater são estritamente aquelas, e ali todas elas se resolvem, sendo todas as demais consideradas de menor relevância e relegadas a um segundo momento posterior de deliberação. E se houver questões controversas de fundamental importância que não se incluem no âmbito do que Rawls delimitou como político? Acredito que há questões morais de gravidade e complexidade tal que não se limitam estritamente ao âmbito que Rawls delimitou como o político, em especial o âmbito dos direitos e liberdades básicos (a exemplo do aborto, dentre outros). Há questões polêmicas que reclamam uma justificação moralmente satisfatória, que mereceriam estar nesse mesmo plano de inquirição e justificação dos direitos e liberdades básicos, mas a sua teoria não consegue abranger essas causas e enquadrá-las nesse âmbito. Desse modo, essas causas tornam-se, na abordagem rawlsiana, conflitos menos relevantes, ou discussões secundárias, que não recebem o mesmo status privilegiado que a prioridade do catálogo rawlsiano de direitos e liberdades básicos.

Além disso, essa premissa considera que há uma justificação privilegiada para os direitos e liberdades que receberam a prioridade. É como se o resultado da deliberação sobre os direitos básicos ostentasse uma justificação definitivamente resolvida, a tal ponto que todos os partidos políticos rejeitariam as opiniões contrárias. O que garante essa justificação privilegiada? O equilíbrio reflexivo daria respaldo a essa justificação dos direitos e liberdades tomados como prioritários? Todos concordariam, de fato, com tais premissas? A segunda resposta rawlsiana pressupõe que o julgamento ponderado de todos é guiado pela concepção política, e pressupõe que os cidadãos vão ser unânimes quanto a essas conclusões (rol de direitos e liberdades básicos), quaisquer que sejam as suas doutrinas gerais mais abrangentes. Destaco que isso pressupõe uma justificação tão satisfatória, que alcançaria unanimidade dos cidadãos razoáveis. Porém, essa postura é, a meu ver, otimista demais ao acreditar na possibilidade de uma unanimidade de tal tipo, em especial num mundo pluralista com diversas doutrinas abrangentes

que não se coadunam com a doutrina especificamente liberal nem com os seus pressupostos ou premissas, mas, nem por isso, podem ser consideradas desprovidas de razoabilidade por simplesmente colidirem com as pretensões mais caras dos liberais.

Faço lembrar a leitura crítica que diagnosticou a posição original como restritiva (de maneira não equitativa) ou até mesmo excludente de outras doutrinas abrangentes em razão de seus contornos desigualmente restritivos. Quando a argumentação é deslocada da posição original para o consenso sobreposto, em especial na concordância dos cidadãos quanto aos direitos e liberdades básicos, Rawls requereu novamente uma unanimidade de adesão, pressupondo que todos cidadãos serão guiados, na deliberação em busca daquele catálogo, pela sua concepção dita estritamente política. Isso conduziria a resultados resolvidos politicamente até mesmo em caráter definitivo. Porém, se a concepção rawlsiana é uma doutrina significativamente abrangente (isso, ressaltado, integra a tese crítica que estou levantando), isso torna fantasioso crer que outros aderentes de outras doutrinas abrangentes necessariamente concordarão, de maneira unânime, aos tópicos da pauta política levantada especificamente por Rawls.

Rawls, inclusive, constatou a possibilidade de divergência de interpretações até mesmo nas exigências constitucionais essenciais. Para se defender, ele argumentou que a ideia de um Estado de Direito implica, sobretudo, o papel determinante de algumas instituições, assim como práticas judiciárias e legais que lhe estão associadas<sup>361</sup>. O Estado de Direito existirá enquanto as instituições legais dessa natureza, bem como as práticas a elas associadas, forem conduzidas de maneira razoável “segundo os valores políticos que a elas se aplicam: a imparcialidade e a coerência, a adesão à lei e o respeito pelos precedentes, tudo isso à luz de uma interpretação coerente das normas constitucionais que devem controlar a conduta de todos os funcionários do governo” (DPOC, pp. 371-372). O Estado de Direito requer: I) o reconhecimento, pelos cidadãos politicamente comprometidos, do papel duplo dos direitos e liberdades básicos; II) a presunção de que “as principais interpretações das exigências constitucionais eliminam as questões mais

---

<sup>361</sup> Como exemplos do que um Estado de Direito pode implicar, ele apontou os seguintes: a) os funcionários públicos, inclusive do poder executivo, sejam submetidos à lei e passíveis de investigação judicial; b) o poder judicial seja suficientemente independente e a autoridade civil prevaleça sobre a autoridade militar; c) as decisões dos juízes considerem e respeitem os precedentes pertinentes e as leis existentes, adotando uma interpretação coerente de um caso ao outro, ou justificando, com razoabilidade, as diferenças entre eles; d) os legisladores não podem desafiar a lei básica, nem tentar politicamente modificá-las, a não ser que atendam aos limites estipulados na constituição, tendo, de certa forma, uma maneira de decidir distinta da maneira dos magistrados.

sujeitas a controvérsia no âmbito do debate político” (DPOC, p. 372), descrevendo o conjunto central das liberdades básicas quase da mesma maneira. Para Rawls, atendidas as exigências acima apontadas, a diversidade de interpretações sobre as exigências constitucionais essenciais não ameaçam o Estado de Direito<sup>362</sup>.

A meu ver, contudo, esse argumento de Rawls não ajuda em sua defesa. Ele se fia na indeterminabilidade de interpretação de algumas exigências constitucionais – dada como fato – para tentar justificar a falta de inclusão de questões essenciais que deverão estar no plano da discussão dos direitos e liberdades básicos. No meu entendimento, ele, em um momento, é simplista demais, fazendo considerar como questões mais relevantes e graves as que envolvem o que ele agrupou como direitos e liberdades básicos, delegando as demais polêmicas a um plano secundário e posterior de discussão. Nessa atitude, ele deixa de fora da discussão principal – os catálogos dos direitos básicos do debate político – questões de relevância moral ou política altíssima e que reclamam uma justificação robusta por parte dos cidadãos. Em outro momento, contradizendo a postura excessivamente simplista e reducionista que apontei, ele afirma que não há como prever todas as exigências constitucionais essenciais, e que isso pode suscitar uma controvérsia que é marcada pela indeterminabilidade, mas, mesmo assim, segundo ele, isso não fere o Estado de Direito. Nessa outra atitude, ele reconhece que há sim uma complexidade considerável nas questões constitucionais essenciais – o que inclui liberdades e direitos básicos –, e que não há como fechar resposta sobre todas elas. Ora é reducionista demais, e aqui desrespeita outras questões essenciais que mereceriam ser consideradas e incluídas na inquirição pública, ora é mais expansivo e reconhece a indeterminabilidade de questões essenciais que nada mais fazem do que revelar a falta de justificação satisfatória e suficiente da parte da maneira como ele elaborou seu argumento.

Para Rawls, os cidadãos politicamente ativos devem compreender essas ideias como necessárias para que um regime democrático justo seja viável e duradouro (estabilidade). A importância decorre, para ele, de que, a longo prazo, as interpretações dominantes das exigências constitucionais essenciais são decididas politicamente, o que pode conduzir a uma situação

---

<sup>362</sup> Cf. DPOC, pp. 370-371. Para Rawls, a ideia do Estado de Direito abrange vários elementos e pode ser descrita de diversas maneiras, mas, qualquer que seja a maneira de se proceder, “não é possível apoiar-se numa diretiva clara e nítida, que informaria os cidadãos, os legisladores ou os juízes acerca daquilo que a constituição determina fazer em todos os casos” (DPOC, p. 371). Ele afirmou que não há nada semelhante a isso, de maneira que essa ideia do Estado de Direito não é ameaçada pelo fato – que ele constatou – de “cidadãos, e mesmo os legisladores e os juízes, defenderem muitas vezes visões opostas no que concerne à interpretação da constituição” (DPOC, p. 371).

em que uma maioria persistente ou uma aliança duradoura de interesses sólidos podem fazer da constituição o que quiserem.

Nesse seu argumento, porém, vejo mais duas complicações: I) quando ele adota uma postura reducionista tal como mencionei acima, pode ocorrer de uma maioria política conseguir, no longo prazo, tratar com mais negligência ou falta de razoabilidade os anseios referentes a questões essenciais de maior relevância moral ou política para os setores sociais minoritários ou excluídos e que estão eliminados do status prioritário do debate devido ao reducionismo rawlsiano; II) quando Rawls adota uma postura mais expansiva e afirma a indeterminabilidade das questões constitucionais essenciais, uma maioria política duradoura pode imprimir, na condução da política ao longo dos anos, a determinação de tais questões em moldes como bem lhe convier, podendo eliminar, de maneira arbitrária ou injustificavelmente excludente, as interpretações das questões constitucionais essenciais indeterminadas que seriam plausíveis e mais afinadas com os anseios das minorias ou excluídos da participação política, cuja inclusão social requereria interpretações de questões indeterminadas de maneiras mais robustas e inclusivas, em vez de mais excludentes ou meramente mantenedoras do *status quo*.

Aqui, encerro os comentários sobre os artigos rawlsianos posteriores a TJ e anteriores a PL, que prepararam a transição política da justiça como equidade. No próximo tópico apresento um panorama comparativo entre as duas obras.

#### **4.6 Principais diferenças entre *Uma teoria da justiça* e *O liberalismo político***

Com os escritos posteriores a TJ, torna-se mais compreensível os diferentes propósitos rawlsianos veiculados em TJ e PL. Nota-se, inicialmente, que, em TJ, há uma pretensão de desenvolvimento da doutrina do contrato social, encarada posteriormente por Rawls como uma explicação filosófica “parcialmente abrangente” (*partially comprehensive*) de uma concepção de justiça social e política. Essa compreensão de que TJ sustenta uma doutrina abrangente decorre de ela apelar a valores morais além da justiça (autonomia, bem comum) e invocar concepções filosóficas controversas de razão prática, objetividade, justificação, verdade<sup>363</sup>. Ao se

---

<sup>363</sup> “Ela é ‘abrangente’ no sentido de que, em primeiro lugar, ela apela para valores morais adicionais à justiça (autonomia completa, o bem da comunidade); e, em segundo lugar, ela invoca explicações filosóficas sobre a natureza da agência e da razão prática, da objetividade moral, justificação moral, e verdade moral. Rawls nunca fraqueja em sua convicção de que estas posições filosóficas e morais estabelecidas em TJ são todas corretas e filosoficamente justificáveis (mesmo que sua defesa delas fosse



reconhecer, posteriormente, o pluralismo como uma realidade na filosofia e no debate social, deve-se ter como ponto da partida o reconhecimento “da inevitabilidade do desacordo razoável sobre questões filosóficas, morais e religiosas” (FREEMAN, 2007, p. 325). Assim, quando se passa a admitir que os membros de uma sociedade bem-ordenada da justiça como equidade, podem não ter que necessariamente concordar com a justificação filosófica dos princípios apresentados, surge um problema em TJ, pois a aceitação dos princípios requer, ali, uma adesão necessária à justificação filosófica/moral dos princípios apresentados. Porém, quando, posteriormente, Rawls reconheceu que cada pessoa pode razoavelmente discordar das outras em questões filosóficas, morais e religiosas, o problema da indagação dos princípios de justiça desloca-se para uma argumentação que utiliza pressupostos distintos daqueles contidos em TJ. Neste sentido:

O principal problema com o argumento na *Teoria* é que [...] os membros de uma sociedade bem-ordenada da justiça como equidade poderiam, razoavelmente, não concordar entre eles com a justificação filosófica dos princípios de justiça que todos eles endossam. Este é o problema que dá origem a PL, que se preocupa em abordá-lo (FREEMAN, 2007, p. 325, tradução minha<sup>364</sup>).

A exposição de PL encarou uma questão mais prática: como é possível perdurar, ao longo do tempo, uma sociedade democrática que é estável pelos motivos corretos, de cidadãos livres e iguais, em que todos concordam com uma concepção liberal de justiça, mas permanecem profundamente divididos por doutrinas morais, religiosas e filosóficas razoáveis? Nesta perspectiva, já é tomado como fato que pessoas razoáveis

---

parcialmente defeituosa), assim como ele nunca fraqueja em sua convicção de que a justiça como equidade é também verdadeira (ou, na sua linguagem, “mais razoável”). Mas dizer que estas posições são filosoficamente justificáveis e verdadeiras não significa que elas sejam publicamente justificáveis aos membros de uma sociedade democrática. As considerações rawlsianas em TJ sobre o valor, a agência, a objetividade, a justificação moral, etc., são todas posições filosóficas controversas, e pessoas razoáveis podem entrar em desacordo sobre elas. É da natureza da filosofia ser controversa e sujeita a desacordo razoável, mesmo que (como Rawls continuou acreditando em TJ) uma posição filosófica possa ser mais razoável e/ou verdadeira” (FREEMAN, 2007, p. 325, tradução minha).

<sup>364</sup> Cf. original: “The primary problem with the argument in *Theory* is that [...] the members of a well-ordered society of justice as fairness could not themselves reasonably agree upon the philosophical justification of the principles of justice that they all endorse. This is the problem that gives rise to and which is addressed in *Political Liberalism*.”

em sociedades liberais sustentam, inevitavelmente, diferentes “doutrinas abrangentes razoáveis”<sup>365</sup> (*reasonable comprehensive doctrines*). Sobre essa mudança de postura, Catherine Audard afirmou que, de acordo com a visão mais largamente difundida desse “segundo” Rawls:

O que Rawls está dizendo agora é que a unanimidade tal como exigida pelos argumentos da posição original é irrealista, tendo em vista o caráter das sociedades modernas e do seu pluralismo. Isto tem sido amplamente entendido como uma redução de ambições. Se nós todos não podemos endossar a concepção pública de justiça sobre a base de uma mesma concepção do bem, então nós temos que concordar sobre uma base menos exigente, em reconhecimento a nossas diferenças. Nós temos que adicionar uma concepção de tolerância, que estava faltando em *Uma teoria da justiça*, e renunciar ao universalismo como o ponto de referência de processos justificatórios públicos ideais em curso nas sociedades democráticas. Tal movimento parece sinalizar que Rawls está renunciando aos valores do Iluminismo, que são tão característicos de *Uma teoria da justiça* e da influência de Rousseau e Kant em seus argumentos (2007, p. 183, tradução minha<sup>366</sup>).

Para ela, uma evidência de que PL perdera o ímpeto e a direção típicos de TJ em nome do pragmatismo foi que, posteriormente, conforme ela ressaltou, autores como Richard Rorty o elogiaram por haver finalmente abandonado a lealdade ao projeto excessivamente kantiano e modificado o escopo de sua produção teórica<sup>367</sup>. As palavras de Rorty que sufragam esse posicionamento são essas:

---

<sup>365</sup> Cf. FREEMAN, 2007, p. 326.

<sup>366</sup> Cf. original: “What Rawls is saying now is that unanimity as required by OP [original position] arguments is unrealistic in view of the character of modern societies and of their pluralism. This has been widely understood as a lowering of ambitions. If we cannot all endorse the public conception of justice on the basis of the same conception of the good, then we have to agree on a less demanding basis, on the recognition of our differences. We have to add a conception of toleration, which was missing in *A Theory of Justice* and to renounce universalism as the benchmark of ideal public justificatory processes at work in democratic societies. Such a move seems to signal that Rawls is renouncing the values of the Enlightenment that are so characteristic of *A Theory of Justice* and of the influence of Rousseau and Kant on its arguments.”

<sup>367</sup> Cf. AUDARD, 2007, p. 184.

Os escritos de Rawls posteriores a *Uma Teoria da Justiça* nos ajudaram a perceber que estávamos interpretando mal seu livro, que tínhamos como super-enfatuados os elementos kantianos e como negligenciados os seus elementos provenientes de Hegel e de Dewey (...). Rawls não está interessado em condições para a identidade do sujeito, mas apenas em condições para a cidadania em uma sociedade liberal (RORTY, 1991, pp. 185, 189, tradução minha<sup>368</sup>).

Apesar desse posicionamento de Rorty, no sentido de Rawls ter se tornado um contextualista, Habermas, que encabeça um projeto de feição neokantiana, não teve a mesma compreensão. Para Habermas, Rawls quis extrapolar a mera limitação a uma doutrina especificamente contingente:

Claro, Rawls não quer limitar-se unicamente às convicções normativas fundamentais de uma cultura política particular: mesmo nos dias de hoje, Rawls, diferentemente de Richard Rorty, não se tornou um contextualista. Seu objetivo, como antes, é reconstruir um substrato de ideias intuitivas latentes na cultura política de sua sociedade e suas tradições democráticas. Mas se as experiências associadas a uma institucionalização incipiente e bem-sucedida de princípios de justiça já se tornaram sedimentadas na cultura política existente – na cultura política americana, por exemplo – uma tal apropriação reconstrutiva pode realizar mais do que um mero esclarecimento hermenêutico de uma tradição contingente (HABERMAS, 1998, p.60, tradução minha<sup>369</sup>).

---

<sup>368</sup> Cf. original: “Rawls’ writings subsequent to *A Theory of Justice* have helped us realize that we were misinterpreting his book, that we had overemphasized the Kantian and underemphasized the Hegelian and the Deweyan elements (...) Rawls is not interested in conditions for the identity of the self, but only in conditions for citizenship in a liberal society”.

<sup>369</sup> Cf. original: “Of course, Rawls does not wish to limit himself solely to the fundamental normative convictions of a particular political culture: even the present day Rawls, pace Richard Rorty, has not become a contextualist. His aim, as before, is to reconstruct a substratum of intuitive ideas latent in the political culture of his society and its democratic traditions. But if experiences associated with an incipiently successful institutionalization of principles of justice have already become sedimented in the existing political culture – in American political culture, for example – such a reconstructive appropriation can accomplish more than merely the hermeneutic clarification of a contingent tradition”.

Em PL, portanto, o foco, diferentemente de TJ, não é perguntar qual a concepção de justiça que é mais desejável e compatível com nossas convicções ponderadas de justiça; também não é representar a posição original como o ponto de vista a partir do qual os sujeitos numéricos encaram o mundo<sup>370</sup>. Trata-se, agora, de desenvolver um construtivismo político capaz de estabelecer um consenso mínimo necessário no domínio político, para que possam coexistir diversas doutrinas abrangentes, em uma sociedade democrática liberal, numa concepção razoável de pluralismo. Para o construtivismo de PL, a teoria da justiça como equidade é a mais apropriada para sociedades democráticas pluralistas, por ser a mais satisfatória ou aquela que melhor traduza o consenso sobreposto, de modo que “o construtivismo político não se opõe, assim, ao intuicionismo como tal” (OLIVEIRA, 2003, p. 29). Com isso, os princípios de justiça construídos são direcionados ao equacionamento normativo da liberdade e igualdade no âmbito das democracias constitucionais modernas.

Paul Weithman destacou os seguintes pontos principais<sup>371</sup> como os marcos das diferenças entre TJ e PL: I) em PL, a estabilidade da sociedade bem-ordenada é assegurada mediante um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis; II) em PL, a justiça como equidade é apresentada como uma concepção política de justiça, fundada em ideias básicas extraídas da cultura política democrática; III) em PL, a concepção de pessoa representada pela posição original é tratada como uma concepção política; IV) a ideia de razão pública, que raramente aparecia em TJ, é proeminente em PL; V) a noção de legitimidade política, que não recebia tratamento explícito em TJ, assume um papel proeminente em PL; VI) em PL, Rawls reconheceu que o consenso em uma sociedade bem-ordenada provavelmente focaria numa família de concepções políticas liberais de justiça em vez de a justiça como equidade sozinha; VII) a tentativa de sustentar, em TJ, que a estabilidade da justiça como equidade seria inerente é substituída, em PL, pela tentativa de mostrar que ela seria estável pelas razões corretas.

Da perspectiva de Weithman, Rawls tinha uma preocupação significativa com a questão da estabilidade de uma sociedade justa. As falhas dele em acreditar que havia dado uma fundamentação suficiente para a estabilidade na terceira parte de TJ foram decisivas em conduzir<sup>372</sup> ao “*political turn*” que marcou PL. Ele afirmou que há um grupo preponderante de críticos (uma espécie de visão padrão) que sustentam a tese de que as mudanças de TJ a PL ocorreram em razão dos seguintes pontos: a) a insatisfação de Rawls com a primeira parte de TJ (focada nos elementos gerais da teoria, da posição original e dos princípios), na argumentação em

---

<sup>370</sup> Cf. OLIVEIRA, 2003, pp. 29-31.

<sup>371</sup> Cf. WEITHMAN, 2010, pp. 3-4.

<sup>372</sup> Cf. WEITHMAN, 2010, pp. 5-6.

prol dos princípios de justiça; b) o reconhecimento de que a base pública dos princípios, da maneira como argumentada em TJ, seria bastante controversa para uma sociedade pluralista; c) Rawls teria corrigido esse problema focando a defesa pela via do consenso sobreposto. Contra essa visão padrão<sup>373</sup>, Weithman apresentou a sua análise: a) as mudanças ocorridas de TJ a PL dizem respeito à insatisfação com o tratamento da questão da estabilidade na terceira parte de TJ; b) a mudança ocorre de tal modo que o consenso sobreposto consegue estabilizar a justiça como equidade, tanto na questão sobre a aceitação dos princípios quanto na remoção das imperfeições do acordo obtido na posição original. Em reforço disso, Weithman argumentou<sup>374</sup> que o próprio Rawls sustentou em PL que sua reformulação não decorreu principalmente das críticas comunitaristas, mas da necessidade de resolver o problema interno da estabilidade. Tanto é assim que o consenso sobreposto foi uma ideia inovadora, e não uma mera clarificação de um ponto obscuro de TJ. Sua preocupação, portanto, não era apenas com as premissas controversas de sua teoria apresentada em TJ, mas principalmente com o efeito da publicização das premissas que poderiam desestabilizar a concepção de justiça de uma sociedade bem-ordenada. “Um dos objetivos de Rawls, tanto o cedo quanto o tardio, era mostrar que os princípios válidos de justiça, quando institucionalizados e publicizados, estabilizam a si mesmos” (WEITHMAN, 2010, p. 39). Importante enfatizar que Gerald Gaus também conclui no mesmo sentido, de que o argumento da congruência em prol da estabilidade era essencial para o êxito de TJ, e que, havendo falha justamente nesse ponto – em especial com o apelo a uma concepção compartilhada e controversa de bem –, as reformulações de PL visavam resolver os problemas de estabilidade<sup>375</sup>.

Weithman também argumentou sobre a natureza humana<sup>376</sup> no projeto rawlsiano, na seguinte sequência: D) Rawls entendia que Kant

---

<sup>373</sup> Cf. WEITHMAN, 2010, pp. 17-32.

<sup>374</sup> Cf. WEITHMAN, 2010, pp. 36-41.

<sup>375</sup> Gaus concorda, portanto, no geral, com as análises de Weithman e de Freeman, embora divergindo em detalhes menores. Cf. GAUS, 2014, pp. 235-249.

<sup>376</sup> Cf. WEITHMAN, 2010, pp. 6-8. “Em suas *Conferências Sobre a História da Filosofia Moral*, Rawls diz que Kant acreditava que uma boa vontade duradoura pode exigir ‘um tipo de conversão’ que é ‘reforçada pelo cultivo das virtudes e dos modos de pensar e sentir que os apoiam’. As nuances religiosas da palavra “conversão” abrem a possibilidade de que Kant pensasse que a manutenção de uma boa vontade é uma resposta à intervenção sobrenatural na vida de alguém, uma resposta que talvez precise ser sustentada pela ajuda divina. Apesar de suas afinidades com Kant, Rawls claramente queria fornecer um relato naturalista de como os membros de uma sociedade bem-ordenada sustentam sua boa vontade, ou aquele ingrediente de uma boa vontade que a estabilidade exige: seu senso de justiça. Seu argumento de que os membros de uma sociedade bem-ordenada manteriam seu senso de justiça, portanto,

considerava, para a busca de um bem duradouro (o que inclui um projeto de justiça), a necessidade de uma conversão de natureza religiosa, com interferência sobrenatural na vida de alguém, que a direcionasse às virtudes; II) apesar disso, e a despeito das afinidades com Kant, Rawls quis se afastar dessa necessidade de intervenção sobrenatural, argumentando que uma psicologia naturalista e uma tendência à reciprocidade natural entre os humanos conduziria à possibilidade de um senso de justiça naturalístico; III) assim, a argumentação rawlsiana em prol da estabilidade da justiça como equidade requer a aceitação dessa tese que acredita na cooperatividade natural entre os seres humanos, que pode ser fomentada pelas instituições justas. Essa propensão natural a um agir humano cooperativo e solidário para com os demais é o que Weithman chamou de “teodicéia naturalista” do projeto rawlsiano.

O que destaca dessa observação é que o projeto rawlsiano requer, para ser bem-sucedido em questões atinentes à estabilidade, a aceitação da tese da cooperatividade natural como uma constante na vivência em sociedade, traduzida na leitura da natureza humana como propensa à compaixão e à simpatia (abordagem parecida com a de Rousseau e distante da de Hobbes). Isso implica, todavia, a aceitação de uma psicologia ou de uma antropologia que aponta a tendência ou propensão natural do ser humano a agir de maneira cooperativa, em vez de egoísta ou conflitante, para com os demais. Isso implica uma premissa filosófica e até mesmo teológica bastante

---

baseia-se em uma psicologia naturalista e, em particular, em uma tendência à reciprocidade que foi, segundo o que ele conjectura, naturalmente selecionada. Por causa dessa importante característica da psicologia humana, Rawls argumentou que os “modos de pensar e de sentir” que apoiam o senso de justiça podem ser fomentados por instituições justas. [...] Os argumentos de Rawls para a estabilidade, tanto no início quanto no final, dependem de nossa capacidade natural de desenvolver um senso de justiça e de nossa capacidade natural para os outros desenvolvimentos de nosso caráter que as instituições justas poderiam realizar. Podemos ser naturalmente receptivos a esses desenvolvimentos apenas se tivermos o que o Rawls de PL chamou de ‘natureza moral’. Com isso ele quis dizer ‘não... uma natureza perfeita como esta, mas que pode entender, agir e ser suficientemente movida, por uma concepção política razoável de direito e justiça’ (PL, Lxii). E, por isso, acredito que Rawls pensava que só podemos ser receptivos a um desenvolvimento moral necessário se formos ou se, nas circunstâncias certas, pudermos nos tornar bons. Os argumentos para a estabilidade no PL parecem reivindicar a pretensão de que podemos ser. Se, pelo menos, somos capazes de ser bons, então – a despeito de como nos comportamos – nossa presença no mundo não precisa estragar a criação. O resultado, como argumentarei na conclusão, é que a teoria da justiça de Rawls pode ser lida como um exercício brilhante e sutil na teodicéia naturalista. Rawls oferece argumentos tais que uma das consequências é que, apesar do mal pelo qual os seres humanos são responsáveis, um bom Criador ainda poderia ter julgado apropriado moldar um mundo conosco” (WEITHMAN, 2010, pp. 6-8, tradução minha).

controversa, que já está embutida na argumentação, e que permanece embutida na argumentação de PL. Em outras palavras, há a encampação ou pressuposição de uma teoria que acredita numa natureza humana apta a, em suas tendências naturais, se mostrar comprometida, no longo prazo, com uma interação harmoniosa. É um pressuposto inerente à inquirição rawlsiana. Porém, é um ponto controverso, porque há propostas que pressupõem uma natureza humana mais rebelde ou egoísta, a exemplo de Hobbes ou Tomás de Aquino, que, buscando os preceitos da vivência social, já consideram a dificuldade proveniente de um agir humano tendenciosamente autocentrado. Há, nitidamente, um rompimento iluminista com o paradigma cristão medieval e aristotélico do mundo antigo, como enfatizei no capítulo anterior a partir de MacIntyre. Isso está no fundamento da inquirição rawlsiana. Além de ser uma premissa questionável (embora Rawls a encampe com tanta naturalidade como se ela estivesse já justificada), ela compromete a factibilidade de sua proposta, pois se o agir humano for destoante das premissas por ele adotadas, não só a neutralidade, como a estabilidade da teoria serão significativamente limitadas.

Portanto, de TJ a PL, nota-se como Rawls foi restringindo a discussão, inicialmente direcionada à busca de princípios de justiça universalmente aceitáveis, a uma construção posteriormente limitada à busca de princípios políticos de justiça voltados a uma democracia constitucional moderna. Isso caracterizou uma mudança de pretensões, como também uma mudança de implicações de elementos da própria justiça como equidade. Tais reformulações, para alguns, serviram para reagir às críticas comunitaristas contra as premissas metafísicas de TJ, enquanto outros sustentam que a reformulação deveu-se, principalmente, a problemas sobre a estabilidade da teoria. Porém, mesmo que se enverede pela leitura da mudança motivada pela estabilidade, há que se lembrar o problema do argumento da congruência do justo e do bem em TJ, o que constrangia os cidadãos a aderirem a uma concepção de bem de uma doutrina abrangente. Para a presente tese, portanto, é relevante considerar que efetivamente ocorreram as reformulações para avaliá-las e concluir sobre qual das leituras da justificação rawlsiana é mais acertada para a obra posterior (se a corrente fundacionalista, ou a corrente coerentista).

Compreendidos os delineamentos gerais dos principais artigos escritos entre TL e PL, é necessário examinar, agora, mais detidamente, dentro da construção posterior da justiça como equidade, tal como delimitada em PL, alguns elementos centrais ali presentes, para que se possa avançar na tese. A abordagem desses pontos centrais de PL constitui o núcleo do próximo capítulo.





## CAPÍTULO V

### PRETENSÕES DE *O LIBERALISMO POLÍTICO*

Neste capítulo, apresenta-se a justiça como equidade tal como formulada em *O liberalismo político*. As pretensões do liberalismo político afastam-se da opção por um liberalismo moral abrangente, ou seja, busca evitar apelar para uma doutrina moral abrangente, em respeito ao pluralismo e a tolerância. A concepção de justiça passa a ser defendida apenas como estritamente política. A pretensão de manter um procedimentalismo puro continua, com a consequente repulsão da modalidade de procedimentalismo perfeito. O construtivismo adotado na teoria passa a ser apenas político, repelindo a opção por um construtivismo moral (que seria abrangente e filosoficamente mais controverso). A razão pública é mais sistematicamente apresentada, limitando as motivações da inquirição em busca dos princípios e de justiça. Outros elementos da teoria são avaliados e mantidos, a exemplo da pretensão de uma justificação coerentista por meio do equilíbrio reflexivo. Rawls quis evitar o fundacionalismo, ou seja, continuou a rejeitar a tese de apoiar-se em uma doutrina moral abrangente fundante de sua teoria. A sua busca de justificação é por princípios amplamente compartilhados. Nesse sentido, sua argumentação por meio do liberalismo político afina-se com a leitura defensiva do seu projeto, a qual sustenta que a neutralidade pode ser plenamente atingida com esses novos contornos de sua abordagem.

#### **5.1 Liberalismo político como uma concepção política de justiça**

Após as críticas dirigidas a TJ, as reformulações gradativas foram apresentadas nos diversos artigos posteriores (analisados no capítulo anterior). Tais mudanças foram compiladas e sistematizadas de maneira mais global em PL, publicado em 1993. Na nova obra, Rawls reconheceu que havia, em TJ, uma explicação filosófica “parcialmente abrangente” de uma concepção de justiça social e política. Com isso, ele quis expressar que a aceitação dos princípios – tal como ali construídos e formulados – dependeria de uma adesão necessária dos sujeitos à justificação filosófica/moral dos princípios apresentados. Porém, essa adesão àquela justificação de índole moral seria incompatível com o fato de pessoas razoáveis poderem entrar em desacordo<sup>377</sup> em posições filosóficas naturalmente controversas.

A proposta de PL foi a busca de uma sociedade democrática de cidadãos livres e iguais, em que todos concordam com uma concepção política liberal de justiça, mas permanecem profundamente divididos por

---

<sup>377</sup> Cf. FREEMAN, 2007, p. 325.

diversas doutrinas morais, religiosas e filosóficas razoáveis<sup>378</sup>. A versão posterior da justiça como equidade, diferentemente da versão anterior<sup>379</sup>, adiciona uma concepção de tolerância que faltava à primeira, comprometendo a imparcialidade da mesma. A discussão, inicialmente direcionada à busca de princípios de justiça universalmente aceitáveis, foi limitada à busca de princípios políticos de justiça voltados a uma democracia constitucional moderna marcada pelo pluralismo. Rawls manteve a pretensão de elaborar um procedimentalismo puro, “em contraposição à justiça procedimental perfeita, [...] [pois] não há um critério prévio e já determinado em relação ao qual o resultado deva ser avaliado” (PL, p. 117). Com as reformulações, persistiu a controvérsia quanto ao sucesso da prometida imparcialidade em PL: alguns sustentaram que a teoria rawlsiana tornou-se parcialmente compatível com uma visão fundacionalista<sup>380</sup>, ao se abrir espaço para o intuicionismo moral<sup>381</sup>; outros defenderam Rawls da acusação de apresentar uma forma disfarçada de intuicionismo moral<sup>382</sup>, sustentando a independência dos elementos filosóficos na justificação da justiça como equidade.

Essa controvérsia repercute na questão do procedimentalismo, da neutralidade e da justificação. Caso se considere que PL é, de algum modo, fundacionalista (um intuicionismo moderado), então os contornos da autonomia e da imparcialidade são descaracterizados com alguma teoria moral específica predeterminada, de maneira que o procedimentalismo tenderá a ter elementos da modalidade perfeita em vez da pura. Nesse sentido, Barry concluiu que a noção de justiça processual pura de Rawls fracassou<sup>383</sup>, pois ao tornar a construção dos princípios dependente do intuicionismo, aproximou-se do procedimentalismo perfeito. Por outro lado, se PL for considerada como coerentista (não fundacionalista), as promessas da autonomia e da imparcialidade serão compatíveis com a pretensa neutralidade ínsita à justiça procedimental pura. A hipótese que apresenta uma leitura de PL com elementos de uma justificação fundacionalista, implica dizer, em outros termos, que as noções de neutralidade e respeito ao pluralismo efetuadas pelo liberalismo político são significativamente mais limitadas do que o pretendido ou prometido por Rawls, mitigando a capacidade de o liberalismo cumprir uma de suas principais promessas. Para essa avaliação, atenta-se, agora, aos contornos de PL, para, num momento posterior, avaliar o controvérsia quanto à neutralidade.

---

<sup>378</sup> Cf. FREEMAN, 2007, p. 326.

<sup>379</sup> Cf. OLIVEIRA, 2003, pp. 29-31.

<sup>380</sup> Cf. WHITE, 2009, p. 76.

<sup>381</sup> Cf. FREEMAN, 2007, pp. 32-42.

<sup>382</sup> Cf. DANIELS, 1996, pp. 21-23 e 156.

<sup>383</sup> Cf. BARRY, 2001, pp. 296-300.

Visando assegurar a imparcialidade prometida, Rawls esclareceu que seus objetivos são bem diferentes daqueles que motivaram TJ: ele reconheceu que, em TJ, a tradição do contrato social aparece como parte da filosofia moral e não se faz nenhuma distinção entre filosofia moral e política. “Em *Teoria*, uma doutrina moral da justiça de alcance geral não se distingue de uma concepção estritamente política de justiça” (PL, Introdução, p. 23). Não há, em TJ, relevância na distinção entre, de um lado, doutrinas filosóficas e morais abrangentes, e, de outro, concepções limitadas ao domínio do político. Todavia, tais distinções<sup>384</sup> tornam-se fundamentais em PL, pois, no mundo antigo, no tocante às deliberações sobre a justiça, não se conhecia o choque entre religiões salvacionistas, doutrinárias e expansionistas. Em contraste<sup>385</sup>, o mundo moderno foi influenciado por três processos históricos decisivos: a Reforma Protestante, o desenvolvimento do Estado Moderno (inicialmente com grandes poderes) e o desenvolvimento da ciência moderna. Para ele, a Reforma, no século XVI, fragmentou a unidade religiosa da Idade Média e conduziu ao pluralismo religioso, o que serviu, a seu turno, para preparar, nos séculos seguintes, o fortalecimento de outros pluralismos. Com a Reforma, surgiu uma nova tradição cristã protestante que passou a disputar espaço com a tradição cristã já presente no interior da sociedade medieval católica. As guerras religiosas advindas dessa cisão serviram para apresentar o seguinte problema prático: como possibilitar a convivência, no mesmo espaço político público, de pessoas de diferentes concepções religiosas. As controvérsias da tolerância<sup>386</sup> religiosa constituem a origem histórica do liberalismo político e do liberalismo em geral. A busca da limitação dos poderes dos monarcas absolutistas por princípios constitucionais adequados permitiram a criação e a consolidação da doutrina da proteção de direitos e de liberdades básicas. A partir disto, construiu-se a compreensão de que o choque irreconciliável entre as concepções de bem das pessoas só poderia ser devidamente moderado pelas liberdades iguais de consciência e de pensamento. “O liberalismo político começa por levar a sério a profundidade absoluta desse conflito latente e irreconciliável” (PL, p. 34).

A filosofia moral do período moderno, profundamente afetada pela situação religiosa pós-Reforma, sofreu transformações substanciais. Assim, houve uma mudança significativa em três pontos da filosofia moral que então passou a prevalecer: I) o conhecimento das normas que regulamentam como se deve agir passaram a ser encaradas como acessíveis a todas as pessoas normalmente razoáveis e conscienciosas, em vez de tratadas como acessíveis a apenas alguns poucos privilegiados (como o clero); II) a ordem moral exigida de nós passou a ser vista como decorrência da própria natureza

---

<sup>384</sup> Cf. PL, p. 23.

<sup>385</sup> Cf. PL, pp. 28-31.

<sup>386</sup> Cf. PL, pp. 31-32.

humana e das exigências de nossa vida em comum na sociedade, ignorando-se a postura que veria a ordem moral como derivada de uma fonte externa (como uma ordem de valores divinos); III) a persuasão e o convencimento acerca de nossos deveres e obrigações passou a se dar por motivos suficientes já contidos em nossa natureza, e não mais por uma motivação externa (como as sanções divinas ou estatais). Rawls optou por um liberalismo político, distinto<sup>387</sup> do liberalismo abrangente:

O liberalismo político não é um liberalismo abrangente. Não adota uma posição geral sobre as três questões acima; deixa que sejam respondidas à sua própria maneira pelas diferentes visões abrangentes. Contudo, no que diz respeito a uma concepção política de justiça num regime democrático constitucional, o liberalismo político defende categoricamente a segunda alternativa em cada uma das questões propostas. Nesse caso fundamental, defender essas alternativas faz parte do construtivismo político. Os problemas gerais de filosofia moral não são da alçada do liberalismo político, exceto quando afetam a maneira pela qual a cultura de base e suas doutrinas abrangentes tendem a apoiar um regime constitucional. O liberalismo político vê sua forma de filosofia política como possuidora de um tema próprio, qual seja: como é possível a existência de uma sociedade justa e livre em condições de profundo conflito doutrinário, sem perspectiva de resolução? Para manter a imparcialidade entre doutrinas abrangentes, o liberalismo político não discute especificamente os tópicos morais que dividem essas doutrinas (PL, Introdução, pp. 35-36).

Para Rawls, portanto, a nova versão da justiça como equidade não pode mais ser tratada como um mero liberalismo kantiano abrangente, pois ele pretende um liberalismo especificamente político. O objetivo de PL é bem mais prático: “apresenta-se como uma concepção de justiça que pode ser compartilhada pelos cidadãos como a base de um acordo político racional, bem informado e voluntário” (PL, Conferência I, §1º, p. 52). Ela expressa a razão política compartilhada e pública de uma sociedade. Para se atingir uma

---

<sup>387</sup> Cf. PL, pp. 34-35. Nesse sentido, Rawls apontou que Hume e Kant, por exemplo, optaram pelo afastamento da postura segundo a qual somente alguns poucos teriam discernimento moral e todos deveriam ser obrigados a fazer o certo pelas sanções externas. Referindo-se a eles, enquadrou suas propostas como parte daquilo que ele denominou liberalismo abrangente, em contraposição ao liberalismo político, mais limitado, e que é o que ele pretendeu apresentar.

razão compartilhada, a concepção de justiça deve ser, tanto quanto possível, independente das doutrinas filosóficas e religiosas professadas pelos cidadãos, que são conflitantes e, por vezes, opostas. Isso implica, da parte do liberalismo político, a incorporação do princípio da tolerância à filosofia: as doutrinas religiosas, que noutros séculos forneciam um suporte comum para a sociedade, passaram a não mais conseguir desempenhar esse papel conciliador e unificador, de modo a gradualmente perderem espaço para princípios constitucionais de governo que pudessem ser endossados por todos os cidadãos<sup>388</sup>, independentemente de quais sejam suas visões religiosas em particular.

As doutrinas filosóficas e morais abrangentes não mais constituem a base reconhecida da sociedade. Para Rawls, o liberalismo político busca uma concepção política (e não metafísica) autossustentável de justiça apta a conquistar o apoio de um consenso sobreposto que abarque as doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis de uma sociedade regulada por ela.

Por conseguinte, o liberalismo político tem por objetivo uma concepção política de justiça que se constitua numa visão autossustentável. Não defende nenhuma doutrina metafísica ou epistemológica específica, além daquela que a própria concepção política implica. Enquanto interpretação de valores políticos, uma concepção política autossustentável não nega a existência de outros valores que se apliquem, digamos, àquilo que é pessoal, familiar ou próprio das associações; tampouco afirma que os valores políticos são separados de outros valores ou que estejam em descontinuidade com eles. Um objetivo, como disse, é especificar a esfera política e sua concepção de justiça de tal forma que as instituições possam conquistar o apoio de um consenso sobreposto. Nesse caso, os próprios cidadãos, no exercício de sua liberdade de pensamento e consciência, e considerando suas doutrinas abrangentes, veem a concepção política como derivada de — ou congruente com — outros valores seus, ou pelo menos não em conflito com eles (PL, Conferência I, §1º, p. 53).

Para Rawls, são três as características principais de uma concepção política de justiça, e, segundo ele, a justiça como equidade possui os três caracteres típicos<sup>389</sup> de uma tal concepção.

---

<sup>388</sup> Cf. PL, Conferência I, §1º, pp. 52-53.

<sup>389</sup> Cf. PL, Conferência I, §2º, pp. 53-58.

A primeira característica refere-se ao objetivo mais restrito de uma concepção política: embora se trate, de certa forma, de uma concepção moral, ela é elaborada, especificamente, para instituições políticas, sociais e econômicas, para se aplicar, particularmente, à “estrutura básica” da sociedade, dentro do contexto de uma democracia constitucional moderna (um regime democrático). A estrutura básica refere-se às principais instituições políticas, sociais e econômicas de uma sociedade, e ao modo pelo qual se combinam em um sistema unificado de cooperação social de uma geração até a seguinte. O foco inicial de uma concepção política de justiça restringe-se à estrutura das instituições básicas e os princípios, critérios e preceitos que se aplicam a ela, bem como a maneira pela qual essas normas devem estar expressas no caráter e nas atitudes dos membros da sociedade que realizam seus ideais.

A segunda característica refere-se ao modo de apresentação: uma concepção política de justiça aparece como uma visão autossustentada, ou seja, não é justificada com referência a uma ou mais doutrinas abrangentes, nem é derivada de uma doutrina abrangente aplicada ao âmbito específico da estrutura básica da sociedade. Rawls quis evitar que a estrutura básica fosse simplesmente tratada como apenas um tópico (entre vários outros) ao qual uma doutrina abrangente (cujo contexto de aplicação é bem mais amplo) é aplicada. Enquanto as doutrinas morais são, quanto ao alcance (isto é, quanto ao leque de objetos a que uma concepção se aplica e ao conteúdo requerido), comumente visões gerais e abrangentes, uma concepção política tenta elaborar uma concepção razoável somente para a estrutura básica, pretendendo se abster de quaisquer compromissos mais amplos com qualquer outra doutrina. Como caracterizar uma doutrina moral geral e abrangente? Uma concepção moral é geral quando se aplica a um amplo espectro de objetos e, em casos extremos, a todos os objetos, universalmente; é abrangente quando trata de concepções sobre o que tem valor na vida humana, ideais de caráter pessoal, de amizade, de relações familiares e associativas, e outros elementos orientam a conduta e a vida como um todo. Uma concepção é considerada inteiramente abrangente quando compreende todos os valores e virtudes reconhecidos dentro de um sistema articulado de forma precisa; uma concepção é apenas parcialmente abrangente quando compreende uma série, mas não todos os valores e virtudes não políticos, exibindo articulação mais frouxa. Muitas doutrinas religiosas e filosóficas aspiram tanto à generalidade quanto à abrangência, diferentemente do que ocorre com uma concepção política.

A terceira característica diz respeito a ideias implícitas na cultura política pública democrática. O conteúdo de uma concepção política de justiça é expresso por meio de certas ideias e princípios fundamentais, vistos como implícitos na cultura política pública de uma sociedade democrática, e compartilhadas pelos cidadãos em geral. Essa cultura pública abrange: as

instituições políticas de um regime constitucional e as tradições públicas de sua interpretação (inclusive as do judiciário), além dos textos e documentos históricos que são de conhecimento geral. Numa sociedade democrática, há uma tradição de pensamento democrático, cujo teor é, no mínimo, familiar e inteligível ao senso comum civilizado dos cidadãos em geral. Em contraste, as doutrinas abrangentes de todos os tipos (religiosas, filosóficas e morais) integram o que Rawls denominou “cultura de fundo” da sociedade civil, que é uma cultura do social, não<sup>390</sup> do político: trata-se da cultura da vida cotidiana, de suas diversas associações, tais como igrejas e universidades, sociedades de eruditos e cientistas, clubes e times.

A terceira característica parece reconhecer que há um fundo político de ideias e princípios que, do ponto de vista de Rawls, são implicitamente compartilhados: esses elementos são, de alguma maneira, considerados na construção de seus princípios de justiça. Isso reforça a leitura fundacionalista, com um ponto de partida, uma determinada tradição, que já imprime seus contornos decisivos no resultado final da deliberação em busca dos princípios de justiça<sup>391</sup>. Veja-se uma afirmação do próprio Rawls em que ele parece reconhecer que há um fundamento em seu sistema:

Assim sendo, a justiça como equidade parte de uma certa tradição política e assume como sua ideia fundamental a ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo, de uma geração até a seguinte (§3). Essa ideia organizadora central corre paralela a duas outras, fundamentais, que são suas companheiras inseparáveis: a de que os cidadãos (aqueles envolvidos na cooperação) são pessoas livres e iguais (§§3-3 e 5); e a de que uma sociedade bem-ordenada é efetivamente regulada por uma concepção política de justiça (§6). (PL, Conferência I, §2º, pp. 56-57).

Em outra passagem, Rawls afirmou o conteúdo desse grupo de ideias e concepções que servem como ponto de partida do liberalismo político, aí incluindo concepções de pessoa e de sociedade:

Para expor aquilo que chamei de liberalismo político, parti de várias ideias básicas e conhecidas, implícitas na cultura política pública de uma sociedade democrática. Essas ideias foram elaboradas até se transformarem numa família de concepções em cujos

---

<sup>390</sup> Cf. PL, Conferência I, §2º, p. 56.

<sup>391</sup> Algumas dessas críticas foram detalhadamente expostas nos capítulos anteriores, e também recaem contra algumas reformulações do liberalismo político.

termos o liberalismo político pode ser formulado e compreendido. A primeira delas é a própria concepção de justiça política (§2); seguem-se a ela três ideias fundamentais: a concepção de sociedade como um sistema equitativo de cooperação social ao longo do tempo (§3) e as duas ideias que a acompanham — a concepção da pessoa como livre e igual (§5) e a concepção de uma sociedade bem-ordenada (§6). Empregamos ainda duas outras ideias para apresentar a justiça como equidade: as concepções de estrutura básica (§2) e da posição original (§4). Finalmente, para apresentar uma sociedade bem-ordenada como um mundo social possível, acrescentamos a essas ideias as de um consenso sobreposto e de uma doutrina abrangente e razoável (§6). O pluralismo razoável é especificado com referência a esta última. A natureza da unidade social é dada por um consenso sobreposto estável entre doutrinas abrangentes e razoáveis (IV: 1) (PL, Conferência I, §8º, pp. 87-88).

Rawls considerou que essas ideias implícitas e compartilhadas podem ser trabalhadas numa concepção política de justiça capaz de conquistar um consenso sobreposto. Esse consenso ocorre, para ele, mesmo com toda a variedade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis e conflitantes que tendem a perdurar ao longo das muitas gerações conquistando número considerável de adeptos em um regime constitucional justo, cujo critério de justiça é essa mesma concepção política. Ele indicou três requisitos<sup>392</sup> para que a sociedade seja considerada um sistema equitativo e estável de cooperação entre cidadãos livres e iguais, divididos por doutrinas abrangentes e razoáveis: I) a estrutura básica da sociedade deve ser regulada por uma concepção política de justiça; II) essa concepção política deve ser objeto de um consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes e razoáveis; III) a discussão pública, sobre os fundamentos constitucionais e questões de justiça básica, deve ser conduzida nos termos da concepção política de justiça. “Esse resumo bem sucinto caracteriza o liberalismo político e a forma segundo a qual ele entende o ideal de democracia constitucional” (PL, Conferência I, §1º, p. 88).

Rawls quis responder às objeções<sup>393</sup> no sentido de que a justiça como equidade acaba trazendo imposições prévias substantivas, que são arbitrárias ou restritivas de maneira não equitativa:

---

<sup>392</sup> Cf. PL, Conferência I, §8º, p. 88.

<sup>393</sup> Essas críticas estão expostas mais detalhadamente nos capítulos 2 e 3, em que se apontam as críticas a TJ, bem como no capítulo 4, quando pontualmente se critica



A filosofia política, assim como os princípios da lógica, não pode impor-nos nossas convicções refletidas. [...] Apesar disso, podemos, ao contrário, reafirmar nossos julgamentos mais específicos e decidir modificar a concepção de justiça proposta, com seus princípios e ideais, até que os juízos, em todos os níveis de generalidade, estejam finalmente alinhados de uma forma refletida. É um erro pensar que as concepções abstratas e os princípios gerais sempre se impõem em detrimento de nossos juízos mais particulares. Esses dois lados de nossa reflexão prática (para não falar dos níveis intermediários de generalidade) são complementares e devem ser ajustados um ao outro, de modo que passem a fazer parte de uma visão coerente (PL, Conf. I, §8º, pp. 89-90).

Nota-se, aqui, pelo teor do argumento, uma possível resposta de Rawls à objeção de que esteja impondo previamente concepções morais substantivas dentro do procedimento construtivo. O argumento também parece apelar à força da justificação a partir do equilíbrio reflexivo. Contudo, ao adotar um ponto de partida situado dentro de uma determinada tradição política (o liberalismo, que outros críticos não hesitariam em apontar como uma mera doutrina moral ou mais uma tradição entre outras), há abertura significativa para as críticas sobre as limitações da imparcialidade de sua proposta. Em uma instância mais profunda, torna-se mais plausível até mesmo sustentar que a sua teoria está fundamentada numa doutrina moral significativamente abrangente, uma vez que já há predeterminação significativa do conteúdo moral embutido na argumentação. Tudo isso repercute na controvérsia objeto do presente trabalho, uma vez que se reforça a tese (crítica) de que a modalidade de justificação efetivada era menos neutra do que a pretendida.

Analise-se, agora, outro ponto relevante para essa questão sob exame: o procedimentalismo e respeito à autonomia. Esse é o objeto do próximo tópico.

---

diversos pontos da reformulação rawlsiana. Lembre-se, por exemplo, das observações de Sandel e Nagel no sentido de que a posição original elimina, do debate, algumas concepções de bem, além de impor princípios de justiça que seriam dedutivos. Recorde-se, também, a argumentação de MacIntyre, que aprofunda a crítica, apontando que já há uma doutrina específica encampada pelo liberalismo

## 5.2 Procedimentalismo e autonomia

Para Rawls, os cidadãos concebem a si mesmos como sujeitos livres sob três<sup>394</sup> aspectos distintos: I) como sujeitos que têm a capacidade moral de formular, revisar e buscar concretizar racionalmente uma concepção do bem; II) como sujeitos que são fontes auto-autenticadoras de reivindicações válidas; III) como sujeitos aptos a assumirem responsabilidade por seus fins. Possuir liberdade conforme esses três aspectos possibilita aos cidadãos ter autonomia racional e plena.

A autonomia racional refere-se ao exercício da capacidade de um sujeito em formular, revisar e procurar concretizar uma concepção do bem, e de deliberar de acordo com ela. Está também presente na capacidade de um sujeito entrar em acordo com os demais, quando as restrições que lhe são propostas são razoáveis. Aqui, Rawls retomou a mesma classificação dos procedimentalismos que mencionou, anteriormente, em TJ e em KCMT, tendo sustentado que “a autonomia racional é representada fazendo-se da posição original um caso de justiça procedimental pura” (PL, Conferência II, §5º, p. 117). Ele quis argumentar que os próprios cidadãos (por meio de seus representantes, em vez do apelo a fontes externas ou autoridades divinas) devem especificar os termos equitativos de sua cooperação social. Assim procedendo, a deliberação da posição original conduz aos princípios de justiça apropriados para cidadãos livres e iguais. Da mesma maneira já sustentada em TJ, Rawls continua a rejeitar a proposta de uma justiça procedimental perfeita, em que há um critério independente e já predeterminado do que é justo, que condiciona o procedimento de maneira a assegurar um resultado que meramente concretize os parâmetros substantivos já previamente incorporados. Confirmando a manutenção da mesma pretensão de um procedimentalismo puro, tal como apontado em TJ, Rawls afirmou, agora em PL, que:

A característica essencial da justiça procedimental pura, em contraposição à justiça procedimental perfeita, é a especificação do que é justo pelo resultado do procedimento, qualquer que seja. Não há um critério prévio e já determinado em relação ao qual o resultado deva ser avaliado (PL, Conferência II, §5º, p. 117).

Tratando-se a posição original como um recurso de justiça procedimental pura, as deliberações das partes (sujeitos hipotéticos envolvidos) são conduzidas de maneira tal que possam modelar a autonomia racional dos cidadãos representados. Relembre-se que as partes são os

<sup>394</sup> Cf. PL, Conferência I, §5º (pp. 72-78) e Conferência II, §5º, pp. 116-117.

sujeitos hipotéticos que participam da posição original, e, portanto, estão submetidas ao véu da ignorância. Essas partes são, na situação hipotética, representantes de cidadãos<sup>395</sup> (pessoas reais), que possuem, em um dado momento da vida, uma concepção de bem, que é interpretada e moldada por alguma doutrina abrangente particular de preferência daquele cidadão representado. Portanto, partes (sujeitos hipotéticos) e cidadãos não se confundem. Por estarem submetidas ao véu da ignorância, as partes não conhecem as concepções particulares de bem dos cidadãos representados, todavia elas buscam adotar princípios de justiça que permitam às pessoas representadas (cidadãos) proteger e defender algumas concepções não especificadas de bem ao longo de toda a vida, sem vedar a possibilidade de mudança de opinião ou até de conversões de uma determinada concepção abrangente para outra. Supondo que os cidadãos instruem as partes representantes sobre como querem ver seus interesses específicos protegidos, e se a deliberação ocorrer conforme as restrições da posição original, então as motivações deliberativas não serão heterônomas ou egoístas. Essa deliberação com autonomia é afinada com uma cultura democrática<sup>396</sup>, em que os cidadãos se preocupam com suas liberdades e oportunidades básicas, viabilizando o desenvolvimento e o exercício de suas capacidades morais, assim como a realização de suas concepções de bem a serem particularmente exercidas na sua vida social. Há, para Rawls, duas maneiras pelas quais essas partes da posição original são racionalmente autônomas<sup>397</sup>: I) os princípios

---

<sup>395</sup> Cf. PL, Conferência II, § 5º, p. 119.

<sup>396</sup> Cf. PL, Conferência II, § 5º, p. 121.

<sup>397</sup> Cf. PL, Conferência II, § 5º, pp. 118-119. Neste ponto de *O liberalismo político*, nota-se que Rawls retomou e aperfeiçoou os delineamentos sobre autonomia racional e autonomia completa que já foram sucintamente expostos em *O construtivismo kantiano na teoria moral*, explicando como tais características estão presentes no plano da posição original (ressalvando-se, evidentemente, a autonomia completa, que faz parte dos cidadãos representados, mas não das partes hipotéticas), bem como a maneira pela qual são consideradas no plano dos cidadãos da sociedade bem ordenada. A primeira caracterização da autonomia racional das partes está na constatação de que os princípios de justiça apropriados para uma regulação equitativa da cooperação social constituem o resultado de um processo de deliberação racional conduzido pelas próprias partes. Em outras palavras, a avaliação das razões favoráveis e contrárias aos possíveis princípios a escolher é determinada pela ponderação efetuada pelas próprias partes. Deste modo, a combinação do peso atribuído a todas as razões, em equilíbrio, determina os princípios em que a concordância é obtida. A segunda caracterização das partes como racionalmente autônomas decorre da natureza dos interesses que orientam suas deliberações como representantes dos cidadãos. Uma vez que os cidadãos têm duas capacidades morais – capacidade de optar por uma concepção de bem e capacidade de ter um senso de justiça –, há também dois interesses correlatos de ordem superior – no sentido de serem básicos e, normalmente, efetivos e reguladores dos demais interesses –, direcionados ao desenvolvimento e exercício

são deliberados por avaliações feitas pelas próprias partes, sem ingerências externas de outras opiniões ou princípios anteriores e independentes de justiça (evitando o procedimentalismo perfeito); II) deliberam conforme os interesses de ordem superior. Isso guarda conexão com o procedimentalismo puro:

“Justiça procedimental pura significa que, em suas deliberações racionais, as partes não se veem obrigadas a aplicar nenhum princípio de direito e justiça determinado previamente, nem se consideram limitadas por ele. Em outras palavras, não reconhecem nenhuma opinião externa a seu próprio ponto de vista, enquanto representantes racionais, pela qual sejam limitados por princípios anteriores e independentes de justiça. Isso leva à ideia de que, quando os cidadãos estão equitativamente situados uns em relação aos outros, cabe a eles especificar os termos equitativos de cooperação social, à luz do que cada um considera seu benefício pessoal, ou bem. Lembre-se (1:4) de que esses termos não são estabelecidos por uma autoridade externa, pela lei de Deus, por exemplo; e tampouco são reconhecidos como equitativos por referência a uma ordem de valores anterior e independente, conhecida por intuição racional” (PL, Conferência II, §5º, p. 118).

Portanto, as partes da posição original são racionalmente autônomas de duas maneiras: sendo livres, dentro dos contornos da posição original, para realizarem um acordo sobre quaisquer princípios de justiça que considerem mais vantajosos e, também, ao estimarem esses ganhos, consideram os interesses de ordem superior dessas pessoas. De modo análogo, os cidadãos são considerados como racionalmente autônomos de duas maneiras: são livres dentro dos limites da justiça política para realizar suas concepções permissíveis de bem, e, também, são motivados a realizar seus interesses de ordem superior correlacionados a suas capacidades morais.

A autonomia racional é distinta da autonomia plena, tratando-se apenas de um aspecto da liberdade. Na condição de detentoras de mera autonomia racional, as partes são apenas sujeitos artificiais que são supostos como participantes da posição original enquanto dispositivo de representação. Daí a adjetivação da autonomia racional também como artificial (algo como um mero artifício da razão, tal como a posição original), que não é a mesma autonomia denominada política. Compreendida a noção de autonomia

---

dessas duas capacidades morais. Deste modo, na condição de representantes dos cidadãos, as partes adotam princípios garantidores das condições que asseguram a essas duas capacidades o desenvolvimento adequado e o pleno exercício.

racional (artificial, não política), prossegue-se para a noção de autonomia plena (política, não ética). Enquanto a autonomia racional dos cidadãos é modelada na posição original pela maneira como as partes deliberam na posição original, a autonomia plena dos cidadãos, por sua vez, é modelada pela maneira como as partes, na posição original, se situam<sup>398</sup> umas com relação às outras, bem como aos limites de informação impostos à deliberação. Quem é plenamente autônomo não são as partes da posição original, mas os cidadãos (representados) de uma sociedade bem-ordenada, em sua vida pública. Os cidadãos, em sua conduta, aceitam os princípios de justiça e agem conforme esses princípios considerados justos. Eles reconhecem tais princípios como aqueles que seriam escolhidos na posição original. Assim, a autonomia plena é realizada pelos cidadãos quando agem de acordo<sup>399</sup> com os princípios de justiça que especificam os termos equitativos de cooperação que eles aplicariam a si mesmos, quando equitativamente representados como pessoas livres e iguais.

Essa autonomia plena acessível apenas aos cidadãos é um valor político, e não um valor ético, mantendo a pretensão de se afastar de doutrinas morais abrangentes. Ele realçou a autonomia apenas estritamente política, apartando-se de uma concepção mais ampla da autonomia, que exigisse adesão a alguma doutrina abrangente (a exemplo da formatação kantiana presente na primeira obra rawlsiana):

Enfatizo aqui que a autonomia plena é atingida pelos cidadãos: é um valor político, não um valor ético. Com isso, quero dizer que ela se realiza na vida pública pela afirmação dos princípios políticos de justiça e pelo usufruto das proteções dos direitos e liberdades básicos; e realiza-se também pela participação nas questões públicas da sociedade e em sua autodeterminação coletiva ao longo do tempo. Essa autonomia plena da vida política deve ser distinguida dos valores éticos da autonomia e da individualidade, que podem aplicar-se à vida como um todo, tanto social quanto individual, da forma expressa pelos liberalismos abrangentes de Kant e Mill. A justiça como equidade enfatiza esse contraste: afirma a autonomia política de todos, mas deixa o peso da autonomia ética para ser decidido pelos cidadãos separadamente, à luz de suas doutrinas abrangentes (PL, Conferência II, §6º, p. 123).

---

<sup>398</sup> Cf. PL, Conferência II, § 6º, p. 122.

<sup>399</sup> Cf. PL, Conferência II, § 6º, p. 122

Essa autonomia plena é modelada, na posição original, pelas restrições razoáveis que rodeiam as partes como racionalmente autônomas, que incluem<sup>400</sup>: a) as condições equitativas sob as quais os representantes de pessoas livres e iguais devem especificar os termos de cooperação social aplicados à estrutura básica; b) as restrições adequadas ao que as partes devem tomar como boas razões na deliberação; c) a busca de princípios que possam ser estáveis, em atenção ao pluralismo razoável; d) a busca por princípios que possam ser objeto de um consenso sobreposto de doutrinas razoáveis.

Assim, a posição original deve ser equitativa, com um apelo à “ideia fundamental de igualdade, tal como existente na cultura política pública de uma sociedade democrática” (PL, Conferência II, §6º, p. 124). Os cidadãos devem ser considerados iguais<sup>401</sup> em virtude de possuírem as duas capacidades morais e outras faculdades que os possibilitam tornarem-se membros cooperativos da sociedade, o que torna tais sujeitos dignos dos mesmos direitos, liberdades e oportunidades básicas, bem como da mesma proteção dada aos demais sujeitos por parte dos princípios de justiça. O status de cidadania igual, a ser compartilhado entre todos os membros da sociedade, encontra seu paralelo na posição original, que Rawls considerou tratar equitativamente as partes. Portanto, a despeito das diferenças de papel e do status social efetivo de cada pessoa na sociedade, bem como da respectiva concepção específica de bem ou de doutrina abrangente (de sua livre escolha) o *status* de cidadania igual<sup>402</sup> se mantém. Deste modo, representando igualmente os sujeitos na posição original, todos recebem a mesma proteção dos princípios públicos de justiça.

---

<sup>400</sup> Cf. PL, Conferência II, § 6º, pp. 123-124.

<sup>401</sup> “Para moldar essa igualdade na posição original, dizemos que as partes, como representantes daqueles que satisfazem essa condição, estão simetricamente situadas. Esse requisito é equitativo porque, para estabelecer os termos equitativos da cooperação social (no caso da estrutura básica), a única característica relevante das pessoas é o fato de possuírem as capacidades morais (no grau mínimo necessário) e terem as capacidades normais para ser um membro cooperativo da sociedade ao longo de toda a vida. As características relativas à posição social, talentos naturais e casualidade histórica, assim como ao conteúdo das concepções específicas que as pessoas têm do bem, são irrelevantes, politicamente falando, e, por isso, cobertas pelo véu de ignorância (..), não sendo relevantes para o *status* de cidadania igual, compartilhada por todos os membros da sociedade. Por conseguinte, se aceitarmos a convicção extremamente genérica expressa pelo preceito de que os iguais em aspectos relevantes devem ser representados igualmente, segue-se daí que é justo que os cidadãos, vistos como pessoas livres e iguais, quando representados igualmente na posição original, representem-se equitativamente” (PL, Conferência II, §6º, pp. 124-125).

<sup>402</sup> Cf. PL, Conferência II, § 6º, p. 125.

Esclarecido, assim, os novos contornos da autonomia em PL, convém tratar do construtivismo, que é delineado nesta obra de tal maneira que busca operacionalizar as pretensões ínsitas ao procedimentalismo puro, ao coerentismo e à imparcialidade. Isto é objeto do próximo tópico.

### **5.3 Um construtivismo especificamente político**

Para Peri Roberts, o construtivismo é uma alternativa ao fundacionalismo. O construtivismo aceita o pluralismo e a razoabilidade do desacordo entre as pessoas, buscando uma justificação objetiva autorizada. “Onde a justificação objetiva havia sido tradicionalmente fundacionalista, o construtivismo pretende mostrar que não precisa ser assim” (ROBERTS, 2007, p. 4). O construtivismo não precisa rejeitar a possibilidade de sucesso do fundacionalismo, mas tenta demonstrar que fundamentos não são elementos necessários em qualquer explicação de razões e de princípios. Essa tarefa requer que uma concepção apropriada de objetividade seja exercitada com julgamentos normativos com os quais se está comprometido. Isso envolve indagações sobre: quais circunstâncias envolvem as pessoas, as relações entre elas e o modo como elas exercem o raciocínio prático, o que nos prepara para encarar padrões objetivos para julgamentos normativos como uma construção humana. O construtivismo arroga uma compreensão atual da objetividade como implicando razões universais imparciais e não sectaristas, voltadas a todos. O construtivismo argumenta que pelo menos algumas concepções de razões universais desse tipo são justificáveis. Em contraste com a perspectiva dos particularistas (comunitaristas e multiculturalistas), que encaram a demonstração do pluralismo como o fim da argumentação sobre justificação, “os construtivistas encaram o pluralismo como o início da argumentação, como um convite à reflexão e ao raciocínio crítico” (ROBERTS, 2007, p. 4).

Para Roberts<sup>403</sup>, em TJ havia um construtivismo em que os princípios objetivos de justiça eram justificados mediante a sujeição de pressupostos incontrovertidos a um exame reflexivo, em uma descrição da razão prática baseada em uma concepção de equilíbrio reflexivo. Porém, tal projeto falhou por desconsiderar o pluralismo, de modo que PL tentou corrigir essa falha delineando uma concepção de construtivismo político que utiliza as ideias fundamentais da cultura política pública da sociedade democrática como fontes acessíveis à justificação construtivista, notavelmente ideias de sociedade e de pessoa. Para Roberts, a despeito de muitos encarem PL como uma teoria local e particularista, uma justificação universalista continuou a ser mantida por Rawls no seu construtivismo político.

---

<sup>403</sup> Cf. ROBERTS, 2007, pp. 5-6.

Roberts embasou essa conclusão diferenciando um construtivismo primário e um secundário em PL. Rawls apresentou um construtivismo do tipo primário, com uma descrição unificada do modo básico de construção, unificando princípios da razão prática com concepções apropriadas de pessoa e de sociedade. Em contextos particulares, é possível que uma posição construtivista seja trabalhada em referência a ideias fundamentais apropriadas àquele contexto, identificados pela extração da cultura política relevante. Nesse sentido, a construção é um processo secundário em que a cultura política desempenha um papel fundacional. Nesse mesmo sentido, contextos diferentes, caracterizados por diferentes culturas políticas, podem conter ideias fundamentais distintas. “Dessa perspectiva, as concepções de pessoa e de sociedade utilizadas para orientar o raciocínio prático variariam, e, assim, mudariam os resultados dessas variedades de construções secundárias” (ROBERTS, 2007, p. 79). Por trás disso, porém, está uma consideração mais universal que modela esses procedimentos secundários que simplesmente declaram ou esclarecem que princípios razoáveis resultarão do exercício da razão prática orientada por ideias fundamentais apropriadas ao contexto. Roberts credits a Rawls um construtivismo do tipo primário, “a partir da argumentação no sentido de que há considerações básicas ou patentes das ideias fundamentais de sociedade e de pessoa que devem ser assumidas em quaisquer contextos e por qualquer doutrina abrangente” (ROBERTS, 2007, p. 79). Desse modo, a modelagem rawlsiana de um construtivismo do tipo primário “orienta a razão prática, compreendida em termos de equilíbrio reflexivo, com essas concepções patentes de sociedade e de pessoa, visando extrair conclusões substantivas e universais” (ROBERTS, 2007, p. 79). Roberts enfatizou, porém, numa perspectiva defensiva de Rawls, que, dada a concepção construtivista de objetividade atada ao equilíbrio reflexivo, tanto as concepções básicas e as conclusões substantivas só poderiam ser encaradas sempre como provisórias. Para Roberts, os críticos que acusam Rawls de um particularismo bem específico estariam focados meramente no construtivismo secundário, que não consegue fragilizar a força argumentativa do construtivismo efetivamente praticado por Rawls, que é um construtivismo do tipo primário, com pretensão mais universal e modeladora da própria razão prática.

Essa leitura defensiva é fortalecida por diversos pontos<sup>404</sup>: I) pelas considerações rawlsianas no sentido de que as ideias de sociedade e pessoa são tão básicas quanto as ideias de julgamento e inferência, bem como os julgamentos da razão prática; II) Rawls trata a justiça como equidade como um caso especial de justiça, reconhecendo que outras sociedades podem adotar concepções distintas que também seriam justas; III) Rawls fala de uma ideia fraca de justiça universal que é necessária para manter um sistema

---

<sup>404</sup> Cf. ROBERTS, 2007, pp. 79-80.



jurídico que imponha o que entendemos corretamente como obrigações genuínas, o que se assemelha à aceitação de algum conteúdo de direito natural mínimo; IV) Rawls considera valioso aos seres humanos viver sobre a terra em uma sociedade justa que subordina o poder aos seus fins, o que faz iniciar com uma pressuposição de que uma sociedade política justa razoável é possível.

Rawls pretendia valer-se de “construtivismo político em contraste com o construtivismo moral de Kant, de um lado, e, de outro, com o intuicionismo racional enquanto forma de realismo moral” (PL, Conferência III, p. 134). Uma concepção política construtivista afina-se com o pluralismo razoável e com a preocupação de uma sociedade democrática<sup>405</sup> assegurar a possibilidade de um consenso sobreposto nos seus valores políticos fundamentais. Os princípios de justiça são construídos a partir das ideias públicas e compartilhadas da sociedade (sistema equitativo de cooperação) e de cidadãos (livres e iguais, autônomos em termos políticos), utilizando-se dos mecanismos de sua razão prática comum, em um procedimento compatível com suas doutrinas abrangentes e razoáveis particulares.

No âmbito desse construtivismo político, uma vez atingido o equilíbrio reflexivo, os princípios de justiça política (conteúdo de uma concepção política) podem ser representados como o resultado de um certo procedimento de construção, que é modelado conforme a posição original. Nela, os agentes racionais (partes representantes dos cidadãos) sujeitos a condições razoáveis, escolhem os princípios públicos de justiça que devem regular a estrutura básica da sociedade. Esse procedimento sintetiza todos os requisitos relevantes da razão prática<sup>406</sup>, além de revelar os princípios como resultantes da conjugação desses requisitos com as concepções de sociedade e pessoa, também ideias da razão prática.

A opção por um construtivismo de justiça política, veicula a pretensão de se afastar da adesão a uma doutrina abrangente: afasta-se das premissas de uma postura típica do realismo moral. O intuicionismo racional (apresentado como uma modalidade de realismo moral), apresenta as seguintes características<sup>407</sup>: I) princípios e juízos morais primeiros, quando corretos, são tomados como afirmações verdadeiras a respeito de uma ordem independente de valores morais, e essa ordem de valores independe de qualquer atividade da inteligência humana em particular; II) princípios morais primeiros são conhecidos no âmbito da razão teórica, uma vez que o conhecimento moral é obtido parcialmente por um tipo de percepção e intuição; III) uma vez que o agente do conhecimento apenas precisa ser capaz de reconhecer, via percepção e intuição, a ordem de valores morais definidora

---

<sup>405</sup> Cf. PL, Conferência III, p. 135.

<sup>406</sup> Cf. PL, Conferência III, p. 134.

<sup>407</sup> Cf. PL, Conferência III, §1º, pp. 136-137.

do conteúdo dos princípios morais, é dispensável uma concepção mais completa ou exigente de pessoa ou sujeito; IV) a verdade é concebida da maneira tradicional, pois se consideram verdadeiros os juízos morais quando eles dizem respeito à ordem independente de valores morais, descrevendo-a com precisão; por outro lado, se houver falha quanto a este papel relacional, os juízos são considerados falsos.

Nesses quatro aspectos acima mencionados, o construtivismo político apresenta, diferentemente do intuicionismo, as seguintes <sup>408</sup> características: I) os princípios de justiça política (conteúdo) são apresentados como resultado de um procedimento de construção (estrutura), em que os agentes racionais (representantes dos cidadãos sob condições razoáveis), selecionam os princípios que vão reger a estrutura básica da sociedade; II) o procedimento de construção ampara-se, preponderantemente, na razão prática, que se preocupa em produzir objetos de acordo com uma concepção desses objetos (a exemplo da concepção de um regime constitucional justo considerando o objetivo da atividade política), e não na razão teórica, que é preocupada com o conhecimento de determinados objetos; III) é pressuposta, além de uma concepção de sociedade, uma concepção bem complexa de pessoa, encarada como membro de uma sociedade política equitativa e de cooperação social, e que ainda é detentora das duas faculdades morais (capacidade de ter senso de justiça e uma concepção de bem), para dar forma e estrutura à sua construção; IV) a concepção política prescinde da inquirição do conceito de verdade, pois o que se pretende especificar é uma noção do que se encontra no plano da razoabilidade, que é aplicada a vários objetos, como princípios, juízos, fundamentos, pessoas e instituições, incluindo os critérios que servem para julgamento dos objetos a avaliar como razoáveis. A caracterização do razoável é definida pelos dois aspectos que caracterizam as pessoas como razoáveis<sup>409</sup>: a disposição para propor e agir de acordo com os termos equitativos de cooperação social entre iguais, bem como o reconhecimento e a disposição para aceitar as consequências dos limites do juízo.

Afinado com as pretensões de imparcialidade, Rawls destacou que, para o liberalismo político, é importante que “sua concepção construtivista não contradiga o intuicionismo racional, uma vez que o construtivismo procura evitar a oposição a qualquer doutrina abrangente” (PL, Conferência III, §1º, p. 140). Dado o pluralismo, Rawls se preocupou em não impedir aos cidadãos a opção pelas suas opções particulares de doutrinas abrangentes, permitindo, por exemplo, a liberdade de optarem por um intuicionismo como sua concepção específica de bem. Intuicionistas e construtivistas diferem na

---

<sup>408</sup> Cf. PL, Conferência III, §1º, pp. 138-139.

<sup>409</sup> Cf. PL, Conferência III, §1º, p. 139.

maneira como interpretam as conclusões consideradas inaceitáveis e, portanto, merecedoras de revisão:

O intuicionista considera correto um procedimento quando, ao segui-lo corretamente, em geral leva a julgamento correto a que se pode chegar de forma independente, ao passo que o construtivista político considera um julgamento correto porque resulta do procedimento razoável e racional de construção, quando corretamente formulado e corretamente seguido [...]. Portanto, se o julgamento não for aceitável, o intuicionista diz que seu procedimento reflete uma interpretação equivocada da ordem independente de valores. O construtivista diz que a falha deve estar na maneira pela qual o procedimento modela os princípios da razão prática conjugados às concepções de sociedade e pessoa. Pois a conjectura do construtivista é que o modelo da razão prática, que, em seu conjunto, é correto, produzirá os princípios de justiça considerados corretos depois de cuidadosa reflexão (PL, Conferência III, §1º, p. 141).

Uma vez obtido o equilíbrio reflexivo, as duas posturas se distanciam: o intuicionista sustentaria que seus julgamentos ponderados são verdadeiros no que se refere a uma ordem independente de valores morais; em contraste, o construtivista argumentaria que o procedimento de construção serviu para modelar corretamente os princípios da razão prática, conjugados às concepções apropriadas de sociedade e de pessoa, de maneira que “tal procedimento representa a ordem de valores mais apropriada a um regime democrático” (PL, Conferência III, §1º, p. 141). O construtivista ainda acrescentaria que a maneira de encontrar o procedimento correto é pela reflexão constante, usando nossa capacidade de raciocínio; todavia, sem negar que a razão possa ser descrita erroneamente nos contornos do procedimento, admite-se que a busca do equilíbrio reflexivo continua indefinidamente.

PL considera o fato do pluralismo razoável, de modo que os cidadãos não podem concordar sobre uma autoridade moral (um texto sagrado ou instituição) ou sobre uma ordem determinada de valores morais, como fatores que embasam e legitimam um acordo. O construtivismo indica os termos equitativos de cooperação social, em cuja base são encontradas as ideias fundamentais da cultura política e pública, bem como os princípios da razão prática que são compartilhados pelos próprios cidadãos. O construtivismo político (não metafísico) visa dar esperanças de um acordo viável sobre a vivência política compartilhada entre pessoas tão particularmente diferentes entre si (dadas as divergências entre as doutrinas

abrangentes de livre escolha individual). Visando distanciar-se, com neutralidade, do compromisso com alguma doutrina moral específica, a autonomia política almejada não constitui um valor moral previamente imposto:

Essa ideia de uma vida política compartilhada não envolve a ideia de autonomia de Kant nem a ideia de individualidade de Mill, no sentido de valores morais que fazem parte de uma doutrina abrangente. O apelo diz respeito mais ao valor político de uma vida pública conduzida de acordo com termos que todos os cidadãos razoáveis possam aceitar como equitativos. [...]. Fazer isso é algo que nos possibilita formular o significado de uma doutrina política autônoma como uma doutrina que representa, ou expressa, os princípios políticos de justiça (os termos equitativos de cooperação social) como princípios aos quais se pode chegar pelo uso daqueles da razão prática, conjugados com as concepções apropriadas das pessoas como livres e iguais e da sociedade como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo. O argumento que parte da posição original evidencia essa linha de pensamento. A autonomia é uma questão de como a visão apresenta os valores políticos como ordenados. Pensemos nisso como autonomia doutrinária. (PL, Conferência III, §1º, p. 143).

A concepção política é autônoma<sup>410</sup> porque, da maneira como construída, os valores políticos da justiça e da razão pública não são exigências morais específicas impostas a partir de fora (de alguma concepção moral particular). Tais valores são apenas políticos, e não morais (abrangentes), não se apresentando como impostos aos cidadãos. Os cidadãos podem compreender esses valores como fundamentados em sua razão prática, conjugada a concepções políticas de cidadãos livres e iguais e de sociedade como um sistema de cooperação equitativa. A adesão é apenas à doutrina política, sendo cada cidadão autônomo do ponto de vista político: “uma concepção política autônoma proporciona uma base e uma ordenação dos valores políticos apropriadas para um regime constitucional caracterizado pelo pluralismo razoável” (PL, Conferência III, §1º, p. 144).

O construtivismo político de PL também se distingue do construtivismo moral de Kant, apesar de haver alguma interligação entre as duas perspectivas. Rawls delineou as distinções em quatro<sup>411</sup> pontos: I) a

---

<sup>410</sup> Cf. PL, Conferência III, §1º, pp. 143-144.

<sup>411</sup> Cf. PL, Conferência III, §2º, pp. 144-147.

doutrina de Kant é uma visão moral de liberalismo abrangente, que confere ao ideal de autonomia um papel central e regulador na vida; por ser uma proposta particular de uma doutrina moral abrangente específica, uma adesão a esse liberalismo abrangente não seria apropriada para fornecer uma base pública de justificação, que se pretende respeitadora do pluralismo; II) em PL, a visão política proposta é doutrinariamente autônoma, pois apresenta a ordem dos valores políticos como decorrentes dos princípios da razão prática, conjugados às concepções políticas apropriadas de sociedade e pessoa; esta autonomia agora defendida é meramente “política”, diferenciando-se de uma outra modalidade mais profunda de autonomia, chamada de autonomia “constitutiva”, típica da doutrina moral abrangente kantiana<sup>412</sup>; isso veicula o anseio de atender ao pluralismo e à tolerância; III) enquanto as concepções básicas de pessoa e sociedade na proposta kantiana são fundamentadas em seu idealismo transcendental, as ideias fundamentais de PL são meramente políticas, utilizadas apenas como ideias organizadoras básicas; deste modo, o idealismo transcendental, bem como outras doutrinas metafísicas, não desempenham nenhum papel na organização e exposição de PL; IV) o objetivo de Kant era mostrar a coerência e a unidade da razão, tanto teórica quanto prática, consigo mesma, além de indicar por que a razão deve ser encarada como o tribunal supremo e último, apto a resolver todas as questões sobre o alcance e os limites de sua própria autoridade; em contraste, a pretensão de PL é descobrir uma base pública de justificação referente a questões de justiça política, dado o fato do pluralismo razoável. Assim, a justificação é focada na aptidão de assegurar um acordo estável:

Como a justificação se dirige aos outros, origina-se no que é, ou pode ser, defendido em comum; por isso começamos com ideias fundamentais e compartilhadas, implícitas na cultura política e

---

<sup>412</sup> Rawls imputou a Kant a proposta de autonomia constitutiva, que sustenta que a ordem independente de valores morais e políticos não se constitui por si mesma (tal como sustentando pelo intuicionismo racional), mas, antes, é constituída pela atividade, real ou ideal, da própria razão prática (humana). Desse modo, o construtivismo de Kant é mais profundo e atinge a própria existência e constituição da ordem de valores. Note-se que a ordem independente de valores do intuicionista integra o realismo transcendental ao qual Kant opõe seu idealismo transcendental. Rawls fez questão de explicitar que o seu “liberalismo político deve rejeitar a autonomia constitutiva de Kant” (PL, Conferência III, §2º, p. 145), afinal, o liberalismo político preocupa-se com a tolerância e com o pluralismo, de maneira que é importante a aceitação – para a eleição e para aplicação dos princípios políticos de justiça – dos mais diversos aderentes de doutrinas morais abrangentes específicas e divergentes entre si, sejam elas um construtivismo moral de feição kantiana, um intuicionismo racional, ou outras posturas filosóficas radicalmente distintas.

pública, na esperança de desenvolvê-las a partir de uma concepção política que possa chegar a um acordo livre e refletido no juízo, sendo esse acordo estável em virtude de conquistar um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes e razoáveis. Essas condições são suficientes para uma concepção política e razoável de justiça (PL, Conferência III, §2, p. 146).

Sobre o construtivismo especificamente político de PL, Rawls trouxe mais três<sup>413</sup> considerações: I) o objeto construído é o conteúdo de uma concepção política de justiça, conteúdo esse consistente nos princípios de justiça selecionados pelas partes na posição original; II) a posição original, como artifício procedimental, não é construída, mas simplesmente estipulada<sup>414</sup>; parte-se, primeiramente, da ideia fundamental de uma sociedade bem-ordenada como um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos racionais, razoáveis, livres e iguais, para, em seguida, conceber-se um procedimento que veicule as condições razoáveis aptas a conduzirem as partes às deliberações voltadas à criação dos princípios básicos de regramento das interações sociais; o procedimento pretende evidenciar todos os critérios relevantes de razoabilidade e racionalidade que se aplicam aos princípios e normas da justiça política; III) as concepções de cidadão e de sociedade bem-ordenada estão incrustadas no procedimento, modelando-o, ou seja, a forma do procedimento e suas características mais peculiares são obtidas dessas concepções que lhes servem de base<sup>415</sup>. Assim, o construtivismo político veicula a pretensão de formular uma representação procedimental na qual, tanto quanto possível<sup>416</sup>, todos os critérios relevantes para o raciocínio correto

---

<sup>413</sup> Cf. PL, Conferência III, §3º, pp.148-152.

<sup>414</sup> Com isto, torna-se plausível afirmar que a posição original é um critério de justiça, sendo uma condição de possibilidade para se proceder à distribuição de justiça. A interpretação da posição original como um critério (algo já estipulado) abre espaço para diversas críticas que apontam haver uma parcialidade (na escolha por uma doutrina moral abrangente) já no ponto de partida da justiça como equidade, uma vez que a argumentação a favor dos princípios de justiça indicados por Rawls também é proveniente da posição original.

<sup>415</sup> Como exemplo, a faculdade moral de os cidadãos terem uma capacidade para uma concepção de bem é modelada no procedimento pela racionalidade das partes artificiais (sujeitos hipotéticos), assim como a faculdade moral de os cidadãos terem um senso de justiça é modelada pela condição razoável de simetria ou igualdade dos representantes com informações limitadas pelo véu de ignorância.

<sup>416</sup> Neste ponto, Rawls esclareceu, na nota de rodapé número 13 da p. 147 de PL, que usou a expressão “tanto quanto possível” porque nenhuma especificação desses critérios pode ser considerada final, ou tratada como se o fosse; toda a tradução dos critérios relevantes (a exemplo de um ideal de pessoa racional e razoável) está sempre aberta à verificação da reflexão crítica. Ele também ressaltou que “é assim, mesmo

(buscando resultados políticos) sejam incorporados e abertos à visão. Deste modo, os julgamentos daí resultantes (ou seja, os princípios obtidos) são razoáveis e válidos quando resultam da aplicação correta do procedimento correto, apoiando-se unicamente nas premissas verdadeiras. O procedimento mostra as propriedades básicas que constituem os pontos relevantes, de maneira que as proposições, quando corretamente derivadas do procedimento, sejam adequadas. Rawls reconheceu que há um ponto de partida estipulado inicialmente, no qual estão incorporados alguns elementos cuja articulação recíproca conduz, no desenvolvimento do procedimento, à construção dos princípios:

Concluindo: nem tudo, portanto, é construído; precisamos dispor de um material, por assim dizer, com o qual começar. Num sentido mais literal, somente os princípios substantivos que especificam o conteúdo da justiça e do direito políticos são construídos. O próprio procedimento é simplesmente estipulado, usando-se como pontos de partida as concepções básicas de sociedade e pessoa, os princípios da razão prática e o papel público de uma concepção política de justiça (PL, Conf. III, §3º, p. 150).

O conjunto dessas considerações, especialmente a última conclusão, indicam que Rawls acreditava que sua proposta não utilizava critérios morais abrangentes prévios que definem o conteúdo dos princípios decorrentes do procedimento. Para ele, a autonomia, a imparcialidade e o pluralismo continuaram sendo respeitados em PL: a concepção de justiça é doutrinariamente autônoma, independente das diversas doutrinas morais abrangentes que os indivíduos possam sustentar. Segundo ele, PL permite a cada indivíduo, ao optar por uma concepção apenas política de justiça, o livre exercício da faculdade individual de escolha de sua própria opção particular de doutrina moral abrangente. Isso, em tese, afina-se com as promessas de autonomia e imparcialidade, típicas do procedimentalismo pretensamente puro que ele continuou sustentando manter.

Apesar disso, percebe-se que Rawls reconheceu que algumas concepções (com caracteres inequivocamente morais e substantivos, do ponto de vista de alguns críticos) são utilizadas no arranjo construtivo. Essas concepções embutidas (porém não suficientemente justificadas) servem ora como pontos de partida da justiça como equidade, ora como delimitações excludentes de outras concepções que sejam significativamente distintas dos

---

que, no presente, estejamos inteiramente confiantes em nossas formulações dos princípios e não conseguimos ver como poderiam estar seriamente errados”.

pressupostos do liberalismo. Isso pode abrir espaço para reforçar a tese de que não só TJ, como também PL, apresentam uma justificação mais limitada quanto à neutralidade e quanto ao pretenso coerentismo, atenuando o cumprimento das promessas de respeito à autonomia e ao pluralismo. Há, portanto, também para PL, a extensão da perspectiva crítica que diagnostica uma postura distanciada da pretensa neutralidade típica de um procedimentalismo puro, com a adoção efetiva de premissas não suficientemente justificadas que servem como um fundamento moral abrangente do sistema construído.

Convém, para aprofundar a análise, levantar mais alguns elementos relevantes de PL para embasar essa avaliação. Esse é o objeto do próximo tópico.

#### 5.4 A razão pública

Em PL, Rawls articulou de maneira mais sistematizada a ideia de razão pública<sup>417</sup>. Ele dividiu as razões em públicas e não públicas<sup>418</sup>: “nem

---

<sup>417</sup> Cf. PL, Conf. VI, pp. 262-308. No início da exposição ele explica que abordou esse assunto em duas conferências ministradas em 1990, inaugurando as Melden Lectures. Após várias discussões e revisões, ele sistematizou o tema nesse tópico de PL. Portanto, não há um trato sistemático desse tema até antes daqui, inclusive nos artigos entre TJ e PL que apresentamos no capítulo anterior. Essa é a primeira apresentação escrita sistematizada do tema, que será, posteriormente, revista pelo próprio Rawls, em um escrito após PL, que abordarei oportunamente.

<sup>418</sup> Cf. PL, Conf. VI, §3º, pp. 269-272. Para Rawls, uma apresentação das diferenças entre a razão pública e as muitas razões não-públicas facilita a compreensão. Entre as razões não públicas, há aquelas de todos os tipos de associações: igrejas, universidades, sociedades científicas e grupos profissionais. Tais órgãos coletivos, assim como os indivíduos, precisam de uma forma de argumentação sobre o que deve ser feito: essa forma de argumentação é pública em relação a seus membros, mas não-pública em relação à sociedade política e aos cidadãos em geral. “As razões não-públicas compreendem as muitas razões da sociedade civil e fazem parte daquilo que chamei de *cultura de fundo*, em contraste com a cultura política pública” (PL, Conf. VI, §3º. p. 269). Essas razões são sociais, mas não são privadas. Rawls foi categórico em ressaltar que a distinção público e não-público não equivale à distinção entre público e privado: ele ignora a existência de algo como uma razão privada; o que existe, para ele, é a razão social – as várias razões das muitas associações – e a razão doméstica – a razão da família enquanto pequenos grupos da sociedade –, que é diferente tanto da razão pública quanto da razão social. Assim, da perspectiva rawlsiana, há apenas uma razão pública e uma variedade de razões não-públicas, que abrangem as razões sociais e as razões domésticas. “Enquanto cidadãos, participamos de todos esses tipos de razão e preservamos os direitos de cidadãos iguais ao fazê-lo” (PL, Conf. VI, §3º. p. 269, n.7). Todas as maneiras de argumentação – sejam individuais, associativas ou políticas –, para não serem uma mera persuasão ou



todas as razões são públicas, pois temos as razões não-públicas de igrejas, universidades e de muitas outras associações da sociedade civil” (PL, Conf. VI, p. 261). A razão pública é característica de um povo democrático, sendo a razão de seus cidadãos, ou seja, daqueles que possuem um status compartilhado de cidadania igual. O objeto dessa razão é o bem público, ou seja, o que a concepção política de justiça requer da estrutura básica das instituições da sociedade e dos objetivos e fins que deve seguir. Essa razão é pública, portanto, em três sentidos: 1) enquanto razão dos cidadãos nessa condição, é a razão do público; 2) seu objeto é o bem do público e as questões de justiça fundamental; 3) seu conceito e natureza são públicos, sendo determinados pelos ideais e princípios da concepção de justiça política da sociedade, conduzidos à vista de todos sobre essa base.

O objetivo é apresentar a ideia de razão pública como aceitável e como parte de uma concepção política de justiça que é, num sentido amplo, liberal. Para uma sociedade democrática, a razão pública é “a razão de cidadãos iguais que, enquanto corpo coletivo, exercem um poder político final e coercitivo uns sobre os outros ao promulgar leis e emendar sua constituição” (PL, Conf. VI, §1º. p. 263). Os limites impostos pela razão pública não se aplicam a todas as questões políticas, mas apenas àquelas que envolvem os “elementos constitucionais essenciais”<sup>419</sup> e as “questões de justiça básica”.

---

retórica, requerem um conceito de julgamento, os princípios de inferência, as regras de evidência, dentre outros. Como há interesse na razão, e não simplesmente no discurso, “uma forma de argumentação deve, então, incorporar os conceitos fundamentais e os princípios da razão, e incluir critérios de correção e de justificação” (PL, Conf. VI, §3º. p. 270). Tal capacidade de dominar essas ideias integra a razão humana comum. Porém, para as diferentes concepções de si mesmos que possuam os indivíduos e as associações, sob diferentes condições e restrições, há procedimentos e métodos diferentes, apropriados para cada contexto. Os critérios e métodos das diferentes razões não-públicas dependem, em parte, da maneira de entender a natureza (o objetivo e o problema) de cada associação e as condições nas quais cada uma delas procura realizar seus fins. Essas restrições podem surgir da necessidade de proteger certos direitos ou de realizar certos valores.

<sup>419</sup> Cf. PL, Conf. VI, §5º. pp. 277-281. Quais são os elementos constitucionais essenciais? Segundo Rawls, são os seguintes, e de dois tipos distintos: I) os princípios fundamentais que especificam a estrutura geral do Estado e do processo político, como as prerrogativas do legislativo, do executivo e do judiciário, o alcance da regra da maioria; II) os direitos e liberdades fundamentais e iguais de cidadania que as maiorias legislativas precisam respeitar, a exemplo do direito ao voto e à participação na política, da liberdade de consciência e pensamento e associação, bem como das garantias do império da lei. Os elementos do primeiro tipo podem ser especificados de várias formas, a exemplo da opção entre um governo presidencialista ou parlamentarista. Os elementos do segundo tipo dizem respeito aos direitos e liberdades fundamentais, que só podem ser especificados de uma única maneira, em

Rawls defendeu que somente valores políticos devem resolver questões fundamentais que constituem o objeto especial da razão pública<sup>420</sup>, que são os elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica. Os limites da razão pública não se aplicam às nossas deliberações e reflexões pessoais sobre questões políticas, nem às deliberações sobre elas por parte de associações como igrejas e universidades, constituindo tudo isso uma parte vital da cultura de fundo. “O ideal da razão pública aplica-se aos cidadãos quando atuam na argumentação política no fórum público e, por isso, também aos membros dos partidos políticos e aos candidatos em campanha, assim como a outros grupos que os apoiam” (PL, Conf. VI, §1º. p. 264). Aplica-se também à maneira como os cidadãos votam nas eleições, quando elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica estão em jogo. O ideal da razão pública também dirige-se às autoridades: aplica-se aos fóruns oficiais, envolvendo, portanto, os legisladores quando falam no recinto do parlamento, o executivo em seus atos e pronunciamentos públicos, e os juizes quando fundamentam suas decisões como baseadas na sua compreensão da constituição, dos estatutos jurídicos e dos precedentes relevantes. A aplicação ao judiciário é especial, porque os atos de executivo e do legislativo não precisam ser justificados da mesma maneira como um supremo tribunal numa democracia constitucional ao exercer o controle de constitucionalidade das leis.

---

um módulo sujeito a relativamente poucas variações. Tais liberdades são caracterizadas de formas parecidas em vários regimes livres distintos. Enquanto os princípios direcionados às liberdades fundamentais (dentro dos elementos constitucionais essenciais) especificam e garantem os direitos e liberdades fundamentais iguais dos cidadãos, instituindo procedimentos políticos justos, normatizando a aquisição do poder político e os limites do seu exercício; os princípios direcionados às questões de justiça básica – como a liberdade de movimento, igualdade de oportunidades, desigualdades sociais e econômicas, bases sociais do autorrespeito, princípio da diferença – abarcam as desigualdades sociais e econômicas, criam as instituições de base da justiça social e econômica apropriadas aos cidadãos em suas condições livres e iguais.

<sup>420</sup> Portanto, muitas questões tipicamente públicas – em que há exercício, pelos cidadãos, do poder político final e coercitivo sobre os demais – não estão entre esses problemas especiais, a exemplo dos seguintes: legislação fiscal, ambiental, regulamento da propriedade etc. Rawls justificou isso esclarecendo que seu objetivo “é considerar primeiro o caso mais importante em que as questões políticas dizem respeito às questões mais fundamentais” (PL, Conf. VI, §1º. p. 264). Portanto, é no âmbito dessa discussão restrita que se aplicam os limites da razão pública. Apesar disso, Rawls fez uma concessão: “admito que, em geral, é extremamente desejável resolver questões políticas invocando os valores da razão pública; no entanto, talvez nem sempre isso seja possível” (PL, Conf. VI, §1º. p. 264).

Na justificação dos debates políticos entre os cidadãos livres, os limites da razão pública<sup>421</sup> trazem aos cidadãos o dever de civilidade: a despeito da pluralidade de doutrinas abrangentes, deve-se argumentar, nas questões fundamentais, utilizando valores políticos, que todos os cidadãos igualmente livres podem razoavelmente aceitar. O liberalismo político traz um ideal de cidadania que impõe o dever moral de civilidade aos cidadãos:

Nosso exercício do poder político é próprio e, por isso, justificável somente quando é exercido de acordo com uma constituição cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem, à luz de princípios e ideais aceitáveis para eles, enquanto razoáveis e racionais. Esse é o princípio liberal da legitimidade. E, como o exercício do poder político deve ser legítimo, o ideal de cidadania impõe o dever moral (e não legal) — o dever de civilidade — de se ser capaz de, no tocante a essas questões fundamentais, explicar aos outros de que maneira os princípios e políticas que se defende e nos quais se vota podem ser sustentados pelos valores políticos da razão pública. Esse dever também implica a disposição de ouvir os outros, e uma equanimidade para decidir quando é razoável que se façam ajustes para conciliar os próprios pontos de vista com os de outros. (PL, Conf. VI, §2º, p. 266).

---

<sup>421</sup> Cf. PL, Conf. VI, §2º, pp. 265-269. Quanto à aplicação dos limites da razão pública para os cidadãos, ao discutirem e votarem as questões políticas mais fundamentais, Rawls se propõe responder a seguinte indagação: como os cidadãos racionais e razoáveis apelarão somente para uma concepção pública de justiça, e não para a verdade como um todo, como questões que transcendem a razão pública? Ou, em outras palavras, à luz de que princípios e ideais devemos, enquanto cidadãos, exercer o poder político de maneira justificável diante de outros cidadãos em sua condição de livres e iguais? Para responder, Rawls parte, primeiro, de duas características especiais da relação política entre cidadãos democráticos: I) a relação é entre pessoas no interior da estrutura básica da sociedade na qual nasceram e onde normalmente passam toda a sua vida; II) numa democracia, o poder político, que é coercitivo, é o poder do público, ou seja, de cidadãos livres e iguais enquanto corpo coletivo, que o exercem uns sobre os outros ao votar e explicar a base de suas ações para os outros, em termos com os quais os outros possam razoavelmente aceitar, de maneira coerente com a liberdade e igualdade dos cidadãos. Além disso, há a ênfase de que “como sempre, supomos que a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis encontrada em sociedades democráticas é uma característica permanente da cultura pública” (PL, Conf. VI, §2º, p. 265).

O consenso sobreposto, somado ao dever de civilidade, consagra os valores políticos em um contexto de razoabilidade e estabilidade<sup>422</sup>. As limitações da razão pública decorrem da conveniência de não ter que se decidirem as questões fundamentais com base em toda a verdade abrangente<sup>423</sup>. A ideia da razão pública também rejeita duas visões comuns<sup>424</sup>

---

<sup>422</sup> Rawls defendeu que os limites da razão pública não devem ser aplicados somente nos fóruns oficiais, nos atos do legislativo, do executivo e do judiciário. Isso permitiria propiciar aos cidadãos razões públicas que justificassem as leis e políticas com que devem concordar. Porém, para também além dos fóruns oficiais, a democracia envolve uma relação política entre os cidadãos (relembre-se as características enfatizadas acima) que, cientes da diversidade religiosa e filosófica, devem se comportar enquanto cidadãos democráticos. Isso implica entender um ideal de razão pública. Além disso, os valores políticos realizados por um regime constitucional bem-ordenado são valores da mais alta importância, que expressam ideais que não podem ser levemente abandonados. Com essas considerações, Rawls concluiu que: “quando a concepção política é sustentada por um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes e razoáveis, o paradoxo da razão pública desaparece. A união do dever de civilidade com os grandes valores do político produz o ideal de cidadãos governando a si mesmos, de um modo que cada qual acredita que seria razoável esperar que os outros aceitem; e esse ideal, por sua vez, é sustentado pelas doutrinas abrangentes que pessoas razoáveis defendem. Os cidadãos defendem o ideal da razão pública não em consequência de uma barganha política, como num *modus vivendi*, mas em virtude de suas próprias doutrinas razoáveis” (PL, Conf. VI, §2º, p. 267).

<sup>423</sup> Para esclarecer melhor, Rawls trouxe um exemplo mais simples de uma situação em que se reconhece que não temos o dever de decidir tendo em vista toda a verdade, para, assim procedendo, podermos respeitar um direito ou dever, ou, ainda, simultaneamente promover um bem ideal. O exemplo é o julgamento de um crime em que se consideram diversas limitações que visam assegurar ao acusado o direito fundamental a um julgamento justo. Dentre tais limitações, Rawls apontou regras como: eliminação de evidências baseadas apenas em rumores, ou provenientes de buscas e apreensões arbitrárias ou medidas abusivas desinformadas, não obrigação de alguém testemunhar contra si mesmo, rejeição da possibilidade de obrigar um cônjuge a testemunhar contra o outro. Nessa última limitação, a regra visa proteger o importante bem da vida familiar e mostrar o respeito público pelo valor dos laços afetivos. Assim, de maneira análoga ao exemplo, o liberalismo político firma-se na conjectura de que os direitos e deveres fundamentais, bem como os valores importantes promovidos pelos deveres, “têm peso suficiente para que os limites da razão pública sejam justificados pelas avaliações globais das doutrinas abrangentes razoáveis, uma vez que essas doutrinas tenham se adaptado à concepção de justiça” (PL, Conf. VI, §2º, p. 268).

<sup>424</sup> Rawls remeteu ao livro IV, cap. II, §8º da obra de Rousseau mencionada. Ambas as visões, para Rawls, devem ser rejeitadas porque nenhuma delas reconhece o dever de civilidade, nem respeita os limites da razão pública no tocante à votação de questões sobre elementos constitucionais essenciais e de justiça básica. “Em comparação, a razão pública, com seu dever de civilidade, oferece uma visão sobre o voto a respeito de questões fundamentais que, de certa forma, lembra *Do Contrato*

quanto à maneira de exercer o voto: I) a postura que sustenta que o voto é guiado por nossas preferências e interesses sociais e econômicos particulares, ou talvez até em suas aversões ou ódios, de modo que, se a democracia for um governo de maioria, a maioria pode fazer o que bem quiser; II) a postura que sustenta que o voto é guiado pelo que compreendemos individualmente como a verdade toda, de maneira que as pessoas podem votar no que acreditam como certo e verdadeiro, da maneira como indicada por suas convicções abrangentes, sem considerar as razões públicas.

Rawls demonstrou acreditar que, em relação aos ideais, princípios e critérios que especificam os nossos direitos e liberdades fundamentais, “ao longo de nossa vida, podemos chegar a aceitá-los livremente, em decorrência de um pensamento reflexivo e de um juízo ponderado [...] e efetivamente guiar e moderar o poder político ao qual estamos submetidos” (PL, Conf. VI, §3º. p. 272). Esse é, para ele, o limite de nossa liberdade<sup>425</sup>. O conteúdo da razão pública é formulado pela concepção política<sup>426</sup> de justiça, que também é liberal, por três motivos: I) o conteúdo especifica certos direitos, liberdades e oportunidades fundamentais típicos dos regimes democráticos; II) atribui uma prioridade especial a tais direitos, liberdades e oportunidades, especialmente aos referentes às exigências do bem geral e dos valores perfeccionistas; III) esse conteúdo endossa medidas que garantem a todos os cidadãos os meios polivalentes adequados para tornar efetivo o uso de suas liberdades e oportunidades básicas. Ela é também uma concepção política, por três motivos: I) é articulada para se aplicar apenas à estrutura básica da sociedade, com suas principais instituições políticas, sociais e econômicas, como um sistema unificado de cooperação social; II) é apresentada independentemente de qualquer doutrina religiosa ou filosófica abrangente; III) é elaborada em termos de ideias políticas fundamentais “vistas como ideias implícitas na cultura política e pública de uma sociedade democrática” (PL, Conf. VI, §4º. p. 273).

---

*Social de Rousseau*” (PL, Conf. VI, §2º. p. 269). Segundo Rawls, Rousseau enxergava o voto como um ato que, em termos ideais, exprime nossa opinião em relação a qual das alternativas promove, da melhor maneira, o bem comum.

<sup>425</sup> Acerca disso, Rawls também esclareceu o seguinte: “aqui concordo com a visão kantiana (não com a visão de Kant) de que aquilo que aceitamos com base na razão e na reflexão livre e bem informada é livremente aceito; e na medida em que nossa conduta expressa o que aceitamos livremente, nossa conduta é livre, tanto quanto possível. No nível mais profundo, a liberdade exige a liberdade da razão, tanto teórica quanto prática, da forma expressa naquilo que dizemos e fazemos. Os limites à liberdade são, no fundo, limites à nossa razão: a seu desenvolvimento e educação, seu conhecimento e informação, e ao âmbito das ações com respeito às quais pode expressar-se; por conseguinte, nossa liberdade depende da natureza do contexto institucional e social” (PL, Conf. VI, §3º, p. 272, n.9).

<sup>426</sup> Cf. PL, Conf. VI, §4º, pp. 272-277.

Uma tal concepção necessita, além de seus princípios substantivos de justiça para a estrutura básica, de diretrizes de indagação, que são princípios que especificam formas de argumentação e regras de evidência que servem de critérios para os tipos de informações relevantes para as questões políticas. Com tais diretrizes de indagação, os cidadãos devem julgar se os princípios substantivos aplicam-se de maneira apropriada e identificar as leis e políticas que melhor os efetivem. A partir disso, Rawls afirmou que os valores políticos liberais também são de dois tipos:

O primeiro tipo — os valores da justiça política — pertence à mesma categoria que os princípios de justiça para a estrutura básica: os valores da igual liberdade política e civil; da igualdade de oportunidades; os valores da igualdade social e da reciprocidade econômica; e acrescentemos ainda os valores do bem comum, assim como as várias condições necessárias a todos esses valores. B. O segundo tipo de valores políticos — os valores da razão pública — pertence à categoria das diretrizes da indagação pública que tornam essa indagação livre e pública. Aqui também estão incluídas virtudes políticas como a razoabilidade e a disposição de respeitar o dever (moral) de civilidade, os quais, enquanto virtudes dos cidadãos, ajudam a tornar possível a discussão pública refletida sobre as questões políticas. (PL, Conf. VI, §4º, pp. 273-274).

As questões sobre elementos constitucionais essenciais e justiça básica, a estrutura básica e suas políticas públicas devem ser justificáveis para todos os cidadãos, como requisito do princípio da legitimidade política. Ao proceder visando realizar tais justificações, “devemos apelar unicamente para as crenças gerais e para as formas de argumentação aceitas no momento presente e encontradas no senso comum, e para os métodos e conclusões da ciência, quando estes não são controvertidos” (PL, Conf. VI, §4º. p. 274). Ao justificar tais elementos, não devemos apelar para doutrinas abrangentes (aquilo que, enquanto indivíduos ou membros de associações, compreendemos como a verdade toda), nem para teorias que sejam controvertidas. Tanto quanto possível, o conhecimento e as formas de argumentação que fundamentam a aceitação de sua inquirição “devem repousar sobre verdades claras, hoje amplamente aceitas pelos cidadãos em geral, ou acessível a eles; caso contrário, a concepção política não ofereceria uma base pública de justificação” (PL, Conf. VI, §4º. p. 274). Rawls tem uma pretensão forte de completude no seu sistema, desejando não extrapolar o

âmbito dos valores estritamente políticos, considerando-os aptos a conduzir a todas as respostas requeridas por meio apenas da razão pública:

Gostaríamos que o conteúdo substantivo e as diretrizes de indagação de uma concepção política, quando vistos em conjunto, fossem completos. Isso significa que os valores especificados por essa concepção podem ser adequadamente equilibrados, combinados ou unidos de alguma outra forma, conforme o caso, de modo que somente esses valores deem uma resposta pública razoável a todas ou quase todas as questões que envolvem os elementos constitucionais essenciais e as questões básicas de justiça. Se quisermos dispor de uma noção de razão pública, precisamos de uma resposta razoável, ou temos de supor que, com o tempo, poderemos encontrar alguma, para todos ou quase todos os casos desse tipo. Direi que uma concepção política está completa se ela satisfizer essa condição (PL, Conf. VI, §4º, pp. 274-275).

Tanto as diretrizes de indagação da razão pública, quanto seu princípio de legitimidade, possuem a mesma base que os princípios substantivos de justiça: os sujeitos hipotéticos da posição original, ao escolherem os princípios para a estrutura básica, devem adotar também as diretrizes e os critérios da razão pública para aplicar esses princípios. O argumento em favor dessas diretrizes e do princípio de legitimidade, é bem próximo do argumento em favor dos próprios princípios de justiça. Ou seja, as partes hipotéticas da posição original, ao garantirem os interesses das pessoas por elas representadas, “insistem em que a aplicação de princípios substantivos seja norteada pelo julgamento e pela inferência, pelas razões e evidências que é razoável esperar que as pessoas que representam venham a subscrever” (PL, Conf. VI, §4º. p. 275). Se as partes não insistirem nisso, não estarão agindo como legítimos representantes responsáveis. Desse modo, “na justiça como equidade, as diretrizes da razão pública e os princípios de justiça têm essencialmente os mesmos alicerces” (PL, Conf. VI, §4º. p. 275).

Rawls ressaltou que o liberalismo político é uma categoria de concepções, que pode gerar discordância em detalhes<sup>427</sup>: “adota muitas

---

<sup>427</sup> Tais formas guardam em comum princípios liberais substantivos de justiça e uma ideia de razão pública; o que pode variar dentro desses limites são o conteúdo e a ideia. Ele insistiu que aceitar a ideia de razão pública e seu princípio de legitimidade não implica aceitar uma concepção até detalhes mínimos dos princípios que definem seu conteúdo. Segundo ele, podemos discordar sobre tais princípios, e, mesmo assim, concordar em aceitar as características mais gerais de uma concepção: ele concorda

formas, dependendo dos princípios substantivos usados e da forma pela qual as diretrizes de investigação são estabelecidas” (PL, Conf. VI, §4º. p. 276). O que importa no ideal de razão pública é que os cidadãos devem conduzir suas discussões fundamentais dentro de uma concepção política de justiça, baseada em valores de razoável expectativa de aceitação pelos outros, e cada qual, de boa fé, está preparado para defender aquela concepção dessa maneira. Cada um de nós deve ter e estar preparado para explicar um critério sobre que princípios e diretrizes os outros razoavelmente poderão subscrever conosco. Rawls reconheceu a possibilidade de outras pessoas não subscreverem os mesmos princípios e diretrizes de sua proposta, seja por sustentarem ideias fundamentais diferentes, seja por desenvolverem de modo diferente outras concepções políticas que possam reputar mais apropriadas:

Evidentemente, podemos descobrir que, na verdade, há os que não subscrevem os princípios e diretrizes que nosso critério seleciona. Isso é algo que devemos esperar. A ideia é que necessitamos ter um critério desse tipo, e só isso já impõe uma disciplina muito considerável à discussão pública. Não é de qualquer valor que se pode razoavelmente dizer que passará nesse teste ou que será um valor político; e nem todo equilíbrio de valores políticos é razoável. É inevitável e muitas vezes desejável que os cidadãos tenham visões diferentes no que diz respeito à concepção política mais apropriada, pois a cultura política pública está fadada a conter diferentes ideias fundamentais, que podem ser desenvolvidas de formas diferentes. Um debate ordenado entre elas ao longo do tempo é uma forma confiável de descobrir qual é a mais razoável, se alguma o é (PL, Conf. VI, §4º, p. 277).

A meu ver, neste ponto Rawls está reconhecendo que, de maneira divergente com os componentes de sua proposta específica, pode haver outras ideias fundamentais na cultura pública, pode haver outras maneiras de desenvolver as mesmas ou outras ideias fundamentais, e pode haver inquirições que conduzam a outras concepções políticas de justiça. Ou, em outras palavras, pode haver outros pontos de partida, pode haver outros

---

que pode ocorrer de os cidadãos racionais e razoáveis compartilham o poder político e possuem o dever de civilidade, o dever de apelar para a razão pública, e, ainda assim, haver uma discordância sobre quais princípios constituam a base mais razoável da justificação pública. Desse modo, “a visão que denominei *justiça como equidade* é apenas um exemplo de concepção política liberal; seu conteúdo específico não é o único possível de tal ponto de vista” (PL, Conf. VI, §4º. p. 276).



métodos de desenvolvimento da teoria, e pode haver outros resultados provenientes desses outros métodos. Ele levanta até mesmo a possibilidade de se duvidar da probabilidade de se obter uma concepção de fato razoável. Ou, numa dúvida mais modesta, ele levanta a possibilidade de, havendo diferentes concepções razoáveis, se questionar como descobrir a mais confiável entre elas. A justiça como equidade é apresentada apenas como um exemplo de concepção política liberal, mas seu conteúdo específico não é único. Há uma redução significativa do objetivo mais ousado da primeira obra: a pretensão agora é bem mais modesta.

Rawls considerou que, num regime constitucional em que há revisão judicial – o controle judicial de constitucionalidade das leis –, a razão pública é a razão de seu supremo tribunal. Assim, o supremo tribunal é apresentado como um exemplo<sup>428</sup> da razão pública. Sobre esse assunto, Rawls apresentou duas questões: I) a razão pública é apropriada para constituir a razão do tribunal no exercício do papel de intérprete judicial supremo, mas não como intérprete último da lei mais alta; II) o supremo tribunal é o ramo do Estado que serve como caso exemplar de razão pública. Visando esclarecer tais pontos, Rawls mencionou cinco princípios<sup>429</sup> do constitucionalismo. Após

---

<sup>428</sup> Cf. PL, Conf. VI, §6º, pp. 281-291.

<sup>429</sup> O primeiro é a distinção (proveniente de Locke) entre o poder constituinte do povo para estabelecer um novo regime e o poder ordinário das autoridades do governo e do eleitorado, exercido no dia a dia: aquele estabelece uma estrutura para regular este, voltando a entrar em cena apenas quando o regime existente for dissolvido. O segundo é a distinção entre a lei mais alta (constituição) – expressão do poder constituinte do povo, com a autoridade mais alta da vontade de *We the people* – e a legislação comum – que tem a autoridade do poder ordinário do parlamento e do eleitorado –, de maneira que a constituição restringe e guia esse poder ordinário. O terceiro é a consideração de uma constituição democrática como expressão, fundada em princípios, do ideal político de o povo se autogovernar de certo modo, tendo a razão pública o objetivo de articular esse ideal: alguns fins da sociedade política (como justiça e bem-estar geral) podem constar no preâmbulo da constituição, algumas exigências são reconhecidas numa carta de direitos ou estão implícitas na estrutura do estado (como o devido processo legal e a igual proteção das leis). Juntos, pertencem aos valores políticos sua razão pública. E, como tal expressão da lei mais alta, baseada em princípios, precisa de amplo apoio, não convém sobrecarregá-la com muitos detalhes e qualificações, mas apenas tornar os princípios essenciais visíveis nas instituições básicas: por isso Rawls considerou que “o princípio da igualdade equitativa de oportunidades e o princípio da diferença não são elementos constitucionais essenciais, embora, como já disse, na justiça como equidade eles sejam questões de justiça básica” (PL, Conf. VI, 6º. p. 282). O quarto é a consideração de que, por meio de uma constituição ratificada democraticamente com uma carta de direitos, o conjunto dos cidadãos fixa, de uma vez por todas, alguns elementos constitucionais essenciais, como: direitos e liberdades fundamentais e iguais, liberdades de associação e de expressão, direitos e garantias que resguardam a segurança e a independência dos cidadãos, a exemplo das liberdades

enunciar os cinco princípios do constitucionalismo, Rawls reconheceu, como sendo fato e algo do conhecimento geral, que, a longo prazo, uma maioria eleitoral sólida pode conseguir fazer a constituição se conformar a sua vontade política. Ele considerou que tal fato é inevitável, a ponto de não poder ser evitado nem mesmo pelo estabelecimento de cláusulas pétreas que visassem cristalizar os princípios democráticos em bases permanentes. “Não existe nenhum procedimento constitucional que não possa ser transgredido ou distorcido para promulgar estatutos que violam os princípios democráticos constitucionais básicos” (PL, Conf. VI, 6º. p. 283). Segundo ele, a busca de constituições e leis básicas corretas e justas sempre é determinada pela concepção política mais razoável de justiça, e não pelo resultado de um processo político real. Nesse ponto, Rawls ofereceu uma analogia desse argumento, com implicações mais profundas no âmbito filosófico: “não há procedimento de indagação, nem mesmo aquele das investigações científicas e de erudição acadêmica que possa garantir, a longo prazo, que revelará a verdade” (PL, Conf. VI, 6º. p. 283). Ressaltando o argumento, ele invocou a sua tese de que é vantajoso inquirir no âmbito do razoável, pois só pode haver uma doutrina abrangente e verdadeira, embora possam existir muitas<sup>430</sup> doutrinas razoáveis. A partir disso, ele afirmou que “não podemos definir a verdade como dada pelas crenças que seriam aceitas mesmo num consenso idealizado, por mais amplo que fosse” (PL, Conf. VI, 6º. p. 283).

A meu ver, essa constatação rawlsiana de que o procedimento político pode conduzir a distorções é uma decorrência, em última instância, da percepção de que os homens, mesmo sendo cidadãos de uma sociedade bem-ordenada, com todas as circunstâncias lhe sendo extremamente favoráveis, não necessariamente agirão como seres razoáveis. Se o filósofo político aceitar uma pressuposição de que a natureza humana é mais tendente e inclinada a ser naturalmente compassiva e razoável<sup>431</sup> (a exemplo da

---

de movimento, de ocupação e da garantia do império da lei. Isso garante que a legislação ordinária seja promulgada de certa maneira, mediante procedimentos fixos que o povo pode expressar, ainda que não o faça, sua vontade democrática refletida. Por último, o quinto princípio é a tese (proveniente de Lincoln) de que o poder supremo de um governo constitucional não pode caber apenas ao legislativo ou ao judiciário, pois o supremo tribunal é apenas o melhor intérprete judicial da constituição: “o poder supremo é detido pelos três poderes, numa relação devidamente especificada de uns com os outros e sendo cada qual responsável perante o povo” (PL, Conf. VI, 6º. p. 283).

<sup>430</sup> Cf. PL, Conf. III, §8º, especialmente pp. 175-176.

<sup>431</sup> Destaco aqui, que as várias referências à tendência razoável do agir humano refere-se à tese “otimista” da natureza humana, que a vê como naturalmente tendente ou inclinada a agir com simpatia, compaixão, afinada com as necessidades do outro, em moldes similares à leitura iluminista da natureza humana sustentada por Rousseau (a qual permeia a obra de Rawls quanto a esse ponto). Em contraste com essa tese, há a

abordagem de Rousseau), ele acreditará na possibilidade de o processo político assegurar resultados preponderantemente desejáveis e razoáveis, uma vez que seus condutores e eleitores podem naturalmente se portar com razoabilidade. Porém, se um filósofo político tem dúvidas suficientes sobre uma possível tendência ou inclinação da natureza humana a ser razoável (a exemplo da abordagem de Hobbes, Agostinho, Aquino ou Lutero), ele acreditará mais na possibilidade de o processo político conduzir a distorções dos anseios de justiça e de equidade, pois os eleitores e políticos, ao agirem de maneira mais egoísta e menos altruísta ou razoável, inevitavelmente gerarão deliberações e resultados injustos mais cedo ou mais tarde, ainda que as condições fossem extremamente favoráveis. A meu ver, portanto, ou Rawls está sendo incoerente, desacreditando, de algum modo, da possibilidade presumida de razoabilidade por parte dos cidadãos (tese da natureza humana compassiva), algo que é um pressuposto fundamental para o bom funcionamento de sua teoria, ou está fragilizando substancialmente a relevância da sua própria teoria, que pode trazer métodos e diretrizes que possam resultar estéreis em uma sociedade em que a política não é conduzida com tanta razoabilidade (tese da natureza humana egoísta e não compassiva) como seria necessária para a estabilidade daquela concepção particular de justiça.

Destaquei, como Rawls me parece desacreditar, agora, de alguma maneira, da possibilidade real de as pessoas agirem naturalmente inclinadas à razoabilidade, em flagrante incoerência com a sua premissa teórica necessária de reconhecimento dos cidadãos como pessoas supostamente racionais e presumidamente razoáveis e não egoístas. Eu ainda acrescento, para aprofundar essa questão, um outro ponto da teoria, para além do domínio do político, para mostrar como Rawls reforça essa incoerência: a situação da posição original, em que os sujeitos hipotéticos envolvidos são partes representantes dos cidadãos. Ora, se as partes da posição original efetivamente tendessem naturalmente a agir com razoabilidade, o véu da ignorância não seria tão necessário para a argumentação. Rawls poderia estipular que elas estão cientes das concepções de bem particulares, e, sendo racionais e razoáveis, deveriam deliberar sem estar comprometidas à

---

leitura que rejeita essa tendência de razoabilidade no agir humano: essa tese mais “pessimista” da natureza humana aponta a pessoa humana como naturalmente tendente ou inclinada a agir sem simpatia, compaixão ou afeição ao outro, pois o seu agir é mais inclinado a buscar o próprio interesse egoísta, tendente a prejudicar os outros se isso trouxer benefício próprio, portando-se naturalmente com indiferença ou até mesmo hostilidade para com as necessidades dos outros. Essa tese que presume menos razoabilidade é encontrada no apóstolo Paulo, em Agostinho e Aquino (tradição católica), em Lutero e Calvino (tradição protestante), em Hobbes (contratualista), dentre outros.

concepção particular dos sujeitos representados. Se elas forem de fato razoáveis tais como presumidas, o conhecimento das contingências não as tornaria viciadas em seu próprio interesse na inquirição por algo do interesse de todos. Afinal, de alguma maneira, elas saberiam separar o seu interesse pessoal da necessidade ou do interesse publicamente reconhecido como necessário ou ainda do interesse dos outros. Assim, a deliberação poderia ocorrer com o pleno conhecimento de todas as informações, em vez de se necessitar apelar para uma restrição do conhecimento tal como se faz com o véu da ignorância.

Porém, insisto, se é bastante duvidoso que a natureza humana direcione o homem a agir tendente naturalmente à razoabilidade, mesmo em um contexto altamente favorável, ou seja, se não estou convencido o suficiente de que o homem tende, de fato a agir naturalmente (espontaneamente, sem esforços ou limitações consideráveis) não só com racionalidade, mas também com razoabilidade, com todas as circunstâncias favoráveis, preciso apelar a recursos modificativos para que uma teoria tenha resultados satisfatórios. No recurso argumentativo da posição original, Rawls precisou impor o véu da ignorância, no que me parece ser um reconhecimento da falta de razoabilidade espontânea ou natural na inquirição sobre princípios de justiça. Se os sujeitos não podem ser razoáveis tendo conhecimento de todas as contingências (o que seria uma deliberação completa com todas as informações conhecidas amplamente acessíveis), então elimina-se o conhecimento de algumas delas, para tentar salvaguardar uma deliberação que consiga ir além do mero egoísmo ou interesse individual. Porém, se os sujeitos hipotéticos não podem ser razoáveis tendo conhecimento de todas as contingências, o que me faria dar crédito a um argumento que necessariamente pressupõe que os cidadãos do mundo real, que possuem, de fato, conhecimento de todas as contingências, podem agir com razoabilidade e efetivamente assim fazem quando deliberam sobre as questões mais fundamentais da vida pública, em questões de justiça?

Para mim, portanto, Rawls está sendo incoerente nesse ponto. Sua teoria pressupõe uma tese mais otimista ou boa sobre a natureza humana, que necessita do pressuposto de que o cidadão (e seu respectivo representante na posição original) possa agir com razoabilidade em deliberações sobre justiça. Porém, as restrições impostas na posição original e a descrença no êxito da esfera política mostram, por parte dele, alguma desconfiança quanto a esse tese mais otimista sobre a natureza humana. Se a premissa (iluminista e típica de Rousseau) da razoabilidade natural no agir humano não é confiável, ele não deveria estar endossado pela justiça como equidade. Porém Rawls é explícito em pressupor isso na sua abordagem. Isso traz o problema de ser um projeto que tem um dos seus pressupostos – a crença no agir humano razoável – relativizados. Além disso, implica, de certa forma, um comprometimento com uma tese otimista sobre a natureza humana tendente

à razoabilidade, que é uma questão filosófica controversa, que conflita com a opinião daqueles que discordam de tal tese. Isso mitiga a possibilidade de acordo, em razão do desacordo sobre essa questão filosófica substantiva, embora Rawls insista que sua proposta opta por uma abstinência epistêmica. Para quem (como Hobbes, Agostinho, Aquino, Lutero) discorda dessa leitura mais otimista da natureza humana como tendente a ser razoável, PL, ao final, pode parecer impraticável na dinâmica política do mundo real, pois pressupõe homens que agem com forte senso natural e presumido de razoabilidade, tese que, em contraste com a prática institucional e histórica de eleitores e políticos, nos faz questionar seriamente sobre sua plausibilidade.

Rawls apontou<sup>432</sup> três dificuldades aparentes da razão pública: I) “a razão pública muitas vezes admite mais de uma resposta razoável a uma questão específica, porque existem muitos valores políticos e muitas formas de caracterizá-los” (PL, Conf. VI, 7º. p. 291); assim, mesmo que todos apelassem para valores políticos, persistiriam divergências que não são apenas marginais, o que poderia levar à conclusão de que a razão pública não consegue resolver a questão, de maneira que os cidadãos poderiam invocar legitimamente os princípios que apelam para valores não-políticos<sup>433</sup>, visando encontrar uma maneira de resolvê-la satisfatoriamente; nem todos apelariam aos mesmo valores não-políticos, mas pelo menos todos poderiam obter uma resposta condizente com esses valores; II) o fato de os cidadãos desejarem votar conforme as convicções de sua opinião abrangente sincera pode ser frustrado pela necessidade de votarem apenas com os elementos estritamente políticos da razão pública, como se pudessem ser abstraídos das convicções

---

<sup>432</sup> Cf. PL, Conf. VI, §7º, pp. 291-298.

<sup>433</sup> Rawls afirmou entender que Kent Greenawalt é inclinado a essa visão em seu *Religious Convictions and Political Choices* (1988), Oxford University Press (especialmente caps. 7 e 8). Contra essa primeira dificuldade, Rawls argumentou que o ideal de razão pública não admite isso para elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica. Raramente se obtém uma concordância muito ampla, de maneira que abandonar a razão pública sempre que houver um desacordo no equilíbrio de valores implica, na verdade, abandoná-la por completo. Além disso, o que a razão pública exige de nós não é exatamente a aceitação dos mesmos princípios de justiça, mas que nossas discussões fundamentais sejam conduzidas nos termos de uma concepção política. Precisamos, sinceramente, pensar que nossa visão do problema baseia-se em valores políticos que é razoável esperar que todos subscrevam. Para o eleitorado, conduzir-se assim é um ideal elevado, cuja realização efetiva valores democráticos fundamentais, que não podem ser abandonados simplesmente por não haver uma concordância plena. “Um voto pode dizer respeito a uma questão fundamental, e, se a questão for debatida apelando-se a valores políticos e os cidadãos votarem segundo sua opinião sincera, o ideal se mantém” (PL, Conf. VI, 7º. p. 292).

personais sinceras<sup>434</sup> de um cidadão; III) a razão pública, com seus limitados valores, pode deixar várias questões relevantes sem resposta, fulminando a pretensão rawlsiana de completude da concepção política<sup>435</sup> de justiça. Vou

---

<sup>434</sup> Contra essa segunda dificuldade, Rawls supôs que respeitamos a razão pública e seu princípio de legitimidade quando se atendem três condições: I) atribuímos um grande peso, normalmente insuperável, ao ideal que ela prescreve; II) acreditamos que a razão pública é adequadamente completa, ou seja, que há alguma combinação e equilíbrio de valores políticos que apontam a resposta para a maioria das questões fundamentais; III) acreditamos que a visão que especificamente propomos, inclusive para basear leis ou políticas, expressa uma combinação e um equilíbrio razoável desses valores. Também é suposto que os cidadãos endossam doutrinas religiosas e filosóficas abrangentes, o que pode gerar o problema de muitos pensarem que os valores não políticos e transcendentais constituem o verdadeiro fundamento dos valores políticos. Para Rawls, isso não tornaria nosso apelo aos valores políticos como algo não sincero: ele acredita que essas crenças abrangentes são inteiramente coerentes com as três condições apresentadas acima. O fato de pensarmos que os valores políticos têm outra base não implica que não os aceitemos ou que discordemos das condições de respeito à razão pública. “Ao concordarmos com essas três condições, aceitamos o dever de apelar para os valores políticos como o dever de adotar uma certa forma de discurso público” (PL, Conf. VI, 7º. p. 293). Uma vez que as instituições e leis são sempre imperfeitas, a forma do discurso também é insuficiente para chegar à verdade toda, tal como subscrita por nossa doutrina abrangente. Isso pode fazer o discurso parecer superficial, por não mostrar os fundamentos que acreditamos embasar nossa doutrina abrangente. Apesar disso, “pensamos ter boas razões para agir de acordo com tal discurso, dado nosso dever de civilidade para com os outros cidadãos” (PL, Conf. VI, 7º. p. 293). Afinal, eles também professam doutrinas abrangentes diferentes e acreditam que outros elementos estão sendo desconsiderados, compartilhando, portanto, conosco, a mesma sensação de imperfeição. Para Rawls, portanto, somente assim, aceitando que a política de uma sociedade democrática nunca pode se pautar por aquilo que encaramos como toda a verdade, que se pode realizar o ideal expresso pelo princípio da legitimidade: viver politicamente com os outros à luz de razões que é razoável esperar que todas possam aceitar.

<sup>435</sup> Contra essa terceira dificuldade, Rawls considerou que alguns pensam que a razão pública deixa muitas questões sem resposta. Apesar disso, Rawls desejou uma concepção política de justiça que fosse completa: “seus valores políticos devem admitir um equilíbrio que dê uma resposta razoável a todas ou a quase todas as questões fundamentais” (PL, Conf. VI, 7º. p. 295). Rawls defendeu que a justiça como equidade pode ser razoavelmente ampliada ou estendida para abarcar três tipos do que ele denominou “problemas de extensão”: I) para abarcar os deveres das gerações presentes para com as gerações futuras, a exemplo, dentre outros, da poupança justa; II) para estender aos conceitos e princípios que se aplicam à lei internacional e às relações políticas entre os povos; III) para definir os princípios da atenção comum à saúde. Assim, tomando como ponto pacífico o status pleno das pessoas adultas das sociedades em questão (membros do corpo de cidadãos), prossegue-se, a partir daí, nos seguintes sentidos: I) o do futuro, em relação a outras gerações; II) o externo, no

examinar as duas últimas objeções mais detalhadamente, por serem particularmente relevantes para a presente tese.

A segunda dificuldade aparente da razão pública diz respeito à questão de alguém querer votar segundo sua opinião sincera, em conflito com a exigência da razão pública de que os cidadãos, com seu dever de civilidade, não apelem a suas doutrinas abrangentes. Isso levou Rawls a uma conclusão de que doutrinas abrangentes que se choquem com a razão pública são desprovidas de razoabilidade, pois inviabilizam o equilíbrio razoável de valores políticos:

O que a razão pública exige é que os cidadãos sejam capazes de explicar seu voto uns aos outros em termos de um equilíbrio razoável de valores políticos públicos, sendo reconhecido por todos que, evidentemente, a pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis professadas pelos cidadãos é considerada por eles como algo que proporciona uma base adicional e muitas vezes transcendente a esses valores. Em cada caso, a doutrina que cada qual professa é uma questão de consciência para o cidadão individual. É verdade que o equilíbrio de valores políticos de um cidadão deve ser razoável, e um equilíbrio que possa ser considerado razoável pelos outros cidadãos; mas nem todos os equilíbrios razoáveis são iguais. As únicas doutrinas abrangentes que entram em choque com a razão pública são aquelas que não têm condições de sustentar um equilíbrio razoável de valores políticos. No entanto, se as doutrinas de fato professadas sustentam um equilíbrio razoável, do que as pessoas se queixariam? Qual seria a objeção? (PL, Conf. VI, §7º, pp. 294-295).

Rawls incorreu, aqui, em afirmações que, a meu ver, são relevantes para este trabalho. Acima, ele argumentou que uma doutrina abrangente que não aceite todas as imposições da razão pública inviabiliza um equilíbrio razoável de valores políticos, o que equivale a, em algum grau, considerá-las como desprovidas de razoabilidade, e, portanto, inaptas a deliberarem contra os preceitos da razão pública embutidos em PL. Isso é uma maneira de forçar

---

tocante às outras sociedades; III) no interno, quanto aos necessitados dos cuidados médicos habituais. Desse modo, “em cada um desses casos, partimos da condição dos cidadãos adultos e prosseguimos respeitando certas restrições para obter uma lei razoável” (PL, Conf. VI, 7º. p. 296). Essa perspectiva, segundo Rawls, tem a virtude da clareza e conduz a um tipo de resposta, com vários valores políticos passíveis de serem invocados para tais questões.

à retração uma doutrina abrangente que não compartilhe afinidade com premissas ou pressupostos rawlsianos. Em outro ponto, Rawls distinguiu ordem de dedução de ordem de sustentação, tentando defender o êxito do equilíbrio reflexivo, pois ele serviria como um teste para avaliação das convicções de quaisquer níveis de generalidade, permitindo a todas elas um teste sobre as razões de sustentação<sup>436</sup> (apoio) após devida reflexão. Quanto a isso, ele defendeu, inclusive, que os cidadãos religiosos não estariam banidos da inquirição inclusiva do equilíbrio reflexivo.

Se o equilíbrio reflexivo efetivamente permite que as convicções de todos os níveis de generalidade possam apresentar suas razões de apoio, isso favorece a leitura coerentista, neutra e defensiva de PL, que apontam uma plena neutralidade afinada com as promessas de sua abordagem. Porém, se uma doutrina for considerada desprovida de razoabilidade por não concordar integralmente com os pressupostos ou limites da razão pública, ela não sobreviveria, da perspectiva rawlsiana, no teste do equilíbrio reflexivo, pois não conseguiria gerar sustentação de seus elementos em confronto com as doutrinas supostamente razoáveis. Porém, a eliminação de uma doutrina por simplesmente colidir com os preceitos limitativos da razão pública me parece ser uma solução um tanto quanto tolhedora da liberdade de adesão àquela doutrina. É como se uma doutrina abrangente, para poder ser considerada nas suas mais variadas razões de sustentação, desde o nível menos genérico até o nível mais genérico, necessitasse atender rigorosamente a todas as exigências

---

<sup>436</sup> “Devemos distinguir a ordem de dedução da ordem da sustentação. O argumento dedutivo mostra a ordem segundo a qual as afirmações podem ser ligadas umas às outras; os axiomas, ou princípios básicos, são esclarecedores para estabelecer essas conexões de uma forma clara e inteligível. Uma concepção como a da posição original é esclarecedora dessa mesma forma, e nos possibilita apresentar a justiça como equidade como tendo uma certa unidade. Mas as afirmações que justificam uma concepção normativa e nos asseguram que essa concepção é razoável podem ou não ocupar uma posição elevada na ordem de dedução. Se hierarquizarmos os princípios e convicções de acordo com a força com que sustentam a doutrina que leva a eles, então os princípios e convicções de nível elevado nessa ordem de sustentação podem ser de nível baixo na ordem de dedução. A ideia de equilíbrio reflexivo permite que as convicções de qualquer nível de generalidade apresentem razões de apoio. Assim, numa doutrina bem-apresentada, a ordem de dedução, desde que exista, pode ser clara; mas a ordem de sustentação é uma outra questão, e deve ser decidida por meio da cuidadosa reflexão. Mesmo então, como saber? Uma vez que se faça essa distinção, não há motivos para se dizer que as pessoas que professam visões religiosas ou filosóficas não podem estar sendo sinceras ao subscrever também a razão pública. Poderíamos pensar que as pessoas religiosas se recusariam a fazer a distinção entre a ordem de dedução e a ordem de sustentação. No entanto, não é necessário que seja assim, pois, em seu caso, a começar pela existência de Deus, as ordens de dedução e sustentação são as mesmas. A distinção conceitual entre essas ordens não implica que não possam ser isomórficas” (PL, Conf. VI, §7º, p. 293, n. 31).



da razão pública, que possui restrições significativas, como expus até aqui. Se ela não se amoldar exatamente ao que Rawls preconizou, ela será considerada desprovida de razoabilidade, e não ingressará no teste do equilíbrio reflexivo, ou, quando muito, caso se aceitasse que ela fosse levada em consideração no debate, Rawls diria que ela não sobreviveria ao equilíbrio reflexivo porque não conseguiria gerar suas razões de sustentação. Há, portanto, uma imposição de restrições limitativas significativas que impactam mais intensamente, de maneira não equitativa, concepções que não sejam especificamente liberais. Porém, tal atitude, a meu ver não equitativa, é apresentada oficialmente em PL sob uma roupagem que argumenta que tais doutrinas não gerariam sua própria sustentação no equilíbrio reflexivo, conferindo a tais doutrinas uma rotulação ou enquadramento como doutrinas desprovidas de razoabilidade. Apesar dessa rotulação, tais doutrinas estão, de fato, sendo significativamente confinadas ou mesmo excluídas do debate público.

Sobre as exigências da razão pública para os cidadãos, inclusive ao modo como devam encarar suas doutrinas abrangentes, Rawls apresentou o exemplo do debate do aborto. Ele supôs que, numa sociedade bem-ordenada, a questão se volta ao caso normal de mulheres adultas e maduras, e é considerada em termos de três valores políticos importantes: o devido respeito pela vida humana, a reprodução ordenada da sociedade política ao longo do tempo (incluindo algum tipo de família) e a igualdade das mulheres enquanto cidadãs. Nessa questão, Rawls foi explícito em opinar o seguinte: “acredito que qualquer equilíbrio razoável desses três valores dará à mulher o direito devidamente qualificado de decidir se deve ou não interromper a gravidez durante seu primeiro trimestre” (PL, Conf. VI, 7º. p. 294, n. 32). Ele justificou essa conclusão argumentando que: I) nesse estágio inicial da gravidez, o valor político da igualdade das mulheres é supremo e tal direito torna-se necessário para lhe dar substância e força; II) outros valores políticos, mesmo se fossem condizentes, não afetariam essa conclusão; III) um equilíbrio razoável pode conferir à mulher um direito além desse mencionado acima, em certas circunstâncias. Se, nesse exemplo, uma doutrina abrangente negar o direito qualificado de aborto no primeiro trimestre, ela não é razoável, mesmo que ela sustente um grupo de valores políticos que estejam em equilíbrio (que é considerado opressivo e cruel da perspectiva de Rawls):

Não discuto a questão em geral aqui, pois quero simplesmente ilustrar o que o texto quer dizer ao afirmar que toda doutrina abrangente que leva a um equilíbrio de valores políticos que exclua aquele direito devidamente qualificado de interromper a gravidez no primeiro trimestre não é, nessa medida, razoável; e, dependendo dos detalhes de sua formulação, tal equilíbrio pode ser até mesmo cruel e

opressivo como, por exemplo, se negar esse direito por completo, exceto em caso de estupro e incesto. Assim, supondo-se que essa questão seja um elemento constitucional essencial ou uma questão de justiça básica, estaríamos indo contra o ideal de razão pública se votássemos de acordo com uma doutrina abrangente que negue esse direito (...). Mas uma doutrina abrangente não deixa de ser razoável por levar a uma conclusão não-razoável em um caso, ou em vários. Ainda pode ser razoável com respeito à maior parte dos casos (PL, Conf. VI, §7º, pp. 294-295, n. 32).

Apesar dessa conclusão, Rawls ainda sustentou que a razão pública não constringe os cidadãos a renunciarem a suas convicções religiosas ou a deliberarem ignorando as premissas básicas do pensamento moral. Se a razão pública fosse constrangedora a tal ponto, isso seria, para Rawls, totalmente contrário à ideia do consenso sobreposto que ele acredita ser alcançado em sua teoria:

Acredito que a ideia de razão pública, tal como é explicada aqui e em outras passagens do texto, é coerente com a visão de Greenawalt em *Religious Convictions and Political Choice*. O fato de ele pensar o contrário deve-se, penso eu, a que sua interpretação do liberalismo filosófico e das exigências expressas por seu ideal de democracia liberal é muito mais forte do que a daquilo que denominei “liberalismo político”. Em primeiro lugar, as exigências da razão pública fazem parte de um ideal de cidadania democrática e limitam-se à nossa conduta no fórum político público e à forma de votar em relação aos elementos constitucionais essenciais e às questões de justiça básica. Além disso, como mostra o texto acima, a razão pública não exige dos cidadãos que “renunciem a suas convicções religiosas” e que pensem acerca dessas questões como se “partissem do zero, desconsiderando o que atualmente julgam ser as premissas básicas do pensamento moral” (Greenawalt, p. 155). Na verdade, essa sugestão é inteiramente contrária à ideia de um consenso sobreposto. Penso que meu texto é coerente com (...) questões tais como a discussão política apropriada a uma sociedade liberal. (PL, Conf. VI, §7º, p. 295, n. 33).

Nota-se, aqui, que ele confiou na possibilidade de sua teoria atingir o consenso sobreposto, e que, uma vez atingido esse acordo, a razão pública não viria a impor tamanho constrangimento aos cidadãos religiosos ou adeptos de doutrinas filosóficas mais robustas e inquiridoras. A meu ver, entretanto, quando Rawls enquadrou como inaceitável uma doutrina abrangente que nega o direito a uma mulher de abortar o feto no primeiro trimestre, em atenção ao valor, nesse caso considerado supremo, da igualdade de gênero, ele impôs uma exigência muito forte para doutrinas abrangentes que consideram a vida e sua respectiva preservação um valor mais fundamental que a própria liberdade de se praticar um aborto para garantir igualdade de condições entre homens (que não engravidam e, portanto, não se sujeitam às limitações típicas desse estágio da vida) e mulheres.

Suponha-se, num exemplo que contraponho a Rawls, uma doutrina religiosa e/ou filosófica e/ou até mesmo científica abrangente que, nas demais questões (afora a ora debatida) e valores políticos, seja razoável (aceitável) conforme a cartilha liberal rawlsiana e siga tudo que PL determina; porém, considere que tal doutrina considera a vida um bem da mais alta importância, compreendendo que a vida inicie, por exemplo, num momento como o da fecundação ou o da concepção. Ora, da perspectiva dessa doutrina, essa solução rawlsiana – a de permitir o aborto no primeiro trimestre de gestação, visando igualdade de gêneros – impõe um sacrifício completamente inaceitável e desprovido de fundamentação: em nome de um valor também relevante, porém inferior, que é a igualdade de cidadania entre homens e mulheres, sacrifica-se um valor não só relevante, como da mais alta estatura e prioridade, que é a preservação da vida desde o momento em que se compreenda estar ela constituída, seja na fecundação, seja na concepção. Da perspectiva dessa doutrina, que confere à vida um status prioritário sobre a liberdade ou igualdade, é inaceitável exigir a concordância de um aderente dela à solução proposta por Rawls, que torna a liberdade prioritária sobre a igualdade, e ambas prioritárias sobre a vida.

Essa conclusão é fortalecida se agregarmos uma variável adicional nesse exemplo peculiar que estou propondo. Suponha-se, portanto, que uma doutrina seja razoável e aceitável conforme a cartilha liberal rawlsiana, siga as exigências de PL, porém, considera a vida um bem da mais alta importância, iniciada (e, portanto, passível de proteção jurídica), por exemplo, desde a fecundação ou concepção. Além disso (o que torna esse caso mais profundo que o anterior), suponha que tal doutrina entenda que há uma finalidade na vida de todos os humanos, e que, antes mesmo do nascimento, uma pessoa já constituída com a fecundação já possua um propósito de vida a seguir, dado anteriormente ao nascimento por um ser divino, por exemplo. Nesse caso, permitir o aborto no primeiro trimestre de gestação, em prol da igualdade de gênero ou da liberdade da mulher, pode implicar, da perspectiva daquela doutrina, uma repudiante decisão humana de aniquilar, precocemente,

uma vida que já possui um propósito divinamente inspirado, em prol de uma causa que também é relevante, mas nesse caso particular (com o conflito de valores especificamente avaliado), torna-se de valor secundário. Dentro dessa perspectiva, se houver uma concordância com o entendimento de Rawls, há, no mínimo, uma dupla ação reprovável: I) uma na esfera jurídica criminal, referente à supressão da vida de alguém que já é (ou deveria ser) considerado juridicamente existente e vivo, ou seja, um titular de direito à vida, embora não nascido; II) outra na esfera da consciência ou da relação com o ser divino, que é a decisão deliberada de amputar a alguém uma existência que já possuía um propósito divinamente inspirado, o que se traduz numa rebelião de alta gravidade entre o ser humano criado e um deus compreendido como criador, que criou um propósito para um feto (humano) cuja vida foi cortada por outro humano, numa nítida oposição à vontade divina. Convém destacar que esse tipo de doutrina abrangente não é tão incomum no meio religioso como um liberal possa equivocadamente supor.

Há um exemplo bem ilustrativo disso no livro do profeta *Jeremias*, que integra a Bíblia, na porção dos profetas maiores do Antigo Testamento. Logo no início do livro, é dito que, na época em que Judá era liderada pelo rei Josias, veio uma comunicação de uma mensagem proveniente de Deus para o então jovem Jeremias. A palavra, vinda de Deus para ele dizia algo como: “Antes que te formasse no ventre te conheci, a antes que saíesses da madre, te santifiquei; às nações te dei por profeta” (Jeremias 1.5). Ora, essa mensagem proveniente de Deus está dizendo algo como: saiba, criatura que eu o formei (no caso, o jovem Jeremias), que antes de você ser biologicamente criado e completado no corpo de sua mãe, eu já havia lhe examinado em profundidade e já havia lhe separado para o meu serviço (santificar tem um sentido de separar para Deus) e determinado que o seu papel nessa sua existência seria o de ser um porta-voz (um profeta para as nações) da minha mensagem divina para a humanidade que criei. Qual a relevância desse exemplo? Sendo um livro profético do Antigo Testamento, ele é aceito e amplamente reconhecido por judeus, católicos e protestantes. E qual a relevância disso? Ora, segundo reportagem da BBC<sup>437</sup>, que se vale do relatório de pesquisa do Global Religious Landscape, conclui que, em média, de cada 10 pessoas no mundo, 8 se declaram religiosas. No total, 31,5% da população mundial se declara cristã (incluindo católicos romanos, ortodoxos e protestantes). Em seguida vêm os muçulmanos declarados, que são 23,2% do total. Em seguida, vem o bloco que se declara ateu, agnóstico ou sem religião oficial, que são 16,3% da população mundial. Após, vem 15% de hindus, 7,1% de budistas, 5,9% de religiões étnicas ou folclóricas, e 0,2% de

---

<sup>437</sup> A reportagem está disponível em [https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2012/12/121218\\_religioes\\_mundo\\_mm](https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2012/12/121218_religioes_mundo_mm) acessado em Teresina, Piauí, Brasil, às 22:28 na data de 12/06/2018.

judeus. Portanto, uma perspectiva religiosa que acredita ou que pelo menos inclui em seus livros sagrados esse texto mencionado do livro profético de Jeremias abrange cerca de 3 a cada 10 pessoas pelo mundo. Se essas 3 de cada 10 pessoas, mantendo sua fidelidade a sua doutrina religiosa recusarem uma solução como a rawlsiana, que considera admissível o aborto no primeiro trimestre, elas realmente merecerão ser enquadradas como desprovidas de razoabilidade, ou de cruéis ou opressivas nessa questão, por discordarem da solução particular de Rawls?

A terceira dificuldade aparente da razão pública é definir quando uma questão é resolvida com êxito pela razão pública. A razão pública, com seus limitados valores, pode deixar várias questões relevantes sem resposta, fulminando a pretensão de completude da concepção política de justiça. Apesar da defesa rawlsiana quanto à completude, Rawls reconheceu que alguns não concordarão que somente esses valores políticos sejam reputados suficientes para resolver questões atinentes aos problemas de extensão. Um exemplo é a rejeição do aborto por motivos de convicção teológica<sup>438</sup>, outro exemplo é a proteção animal com base em pretensão exclusivamente antropocêntrica. Como, então, se define quando uma questão fundamental é resolvida, de maneira razoável, pela razão pública? Tal situação não requer que a razão pública obtenha a mesma resposta que qualquer doutrina abrangente produziria, caso se procedesse baseando-se somente nela. “A resposta deve ser pelo menos razoável, quando não a mais razoável, a julgar somente pela razão pública” (PL, Conf. VI, 7º. p. 297). Mas, além disso, e para uma sociedade bem-ordenada, espera-se que “a resposta esteja na margem de segurança permitida por cada uma das doutrinas abrangentes e razoáveis que constituem um consenso sobreposto” (PL, Conf. VI, 7º. p. 295). A menção a essa margem de segurança fez Rawls reconhecer<sup>439</sup> que sua

---

<sup>438</sup> Ele deu o exemplo do problema sobre o delineamento da nossa relação com os animais e com a natureza: alguém pode achar errado apelar somente para valores políticos para determinar as relações entre a humanidade e o mundo natural, pois tal postura restrita implicar assumir um ponto de vista antropocêntrico estreito, quando, em sua opinião, seria mais desejável assumir um papel protetor em relação à natureza, dando importância a uma família de valores diferente dos valores políticos. Rawls argumentou que essa atitude nesse exemplo é parecida com a de quem rejeita o aborto por motivos teológicos, ressaltando, porém, uma diferença: o status do mundo natural (relação com animais e natureza) não é elemento constitucional essencial nem questão básica de justiça, da maneira como especificadas em sua teoria. Esse tipo de problema “é uma questão sobre a qual os cidadãos podem votar segundo seus valores não-políticos, procurando convencer os outros cidadãos a adotar a mesma atitude; os limites da razão pública não se aplicam a esses casos” (PL, Conf. VI, 7º. p. 297).

<sup>439</sup> “Ao falar dessa margem de segurança, quero dizer o quanto uma doutrina pode aceitar, ainda que relutantemente, as conclusões da razão pública, quer em geral, quer em um caso particular. Uma concepção política razoável e efetiva pode atrair

concepção política apresenta exigências às doutrinas abrangentes, moldando-as para modificá-las quando elas não sejam razoáveis segundo sua perspectiva, como condição para se tornarem razoáveis: uma doutrina abrangente pode ter que aceitar, ainda que com muita relutância, as conclusões da razão pública; as doutrinas abrangentes que rejeitam os valores fundamentais correm o risco de serem rotuladas de injustas.

Vejo, nessa afirmação, mais uma complicação rawlsiana: uma doutrina abrangente precisa aceitar, ainda que com relutância, conclusões da razão pública tanto no âmbito geral quanto em algum ponto particular. A concepção política pode ser utilizada para moldar as doutrinas abrangentes encaradas por Rawls como “não razoáveis” para que se tornem razoáveis nos seus termos. As exigências da concepção política sobre as doutrinas abrangentes são feitas em nome de valores fundamentais. Rawls considerou que quem rejeitar tais exigências corre o risco de ser politicamente injusto: na falta de uma base pública para a verdade de suas crenças, insistir na própria doutrina abrangente como resposta ao questionamento pode ser encarado pelos demais sujeitos como a utilização de uma força não razoável contra eles. Em contraste com essa perspectiva rawlsiana de avaliar tal situação, proponho outro modo de avaliação: e se uma pessoa discorda de uma dada resposta da concepção rawlsiana por simplesmente haver um desrespeito fundamental a um valor de importância maior no âmbito de sua própria doutrina abrangente? Ela deve ser considerada uma pessoa não razoável porque está simplesmente tentando manter-se coerente com suas convicções pessoais mais fundamentais? Invocando o aborto, se um religioso segue uma doutrina teísta, que considera a vida humana desde a fecundação como um bem de alto valor (uma pessoa em formação que deve cumprir um propósito de vida divinamente estabelecido ainda antes do seu nascimento), tal pessoa não concordará com a postura rawlsiana sobre o aborto.

---

doutrinas abrangentes para si, moldando-as, caso necessário, para que de não-razoáveis se tornem razoáveis. Mas, mesmo supondo-se que essa tendência ocorra, o próprio liberalismo político não pode exigir que cada uma das doutrinas abrangentes deva encontrar as conclusões da razão pública quase sempre dentro de sua margem de segurança. Essa exigência transcende a razão pública. Da mesma forma, podemos dizer que a concepção política é uma expressão razoável dos valores políticos da razão pública e da justiça entre cidadãos vistos como livres e iguais. Como tal, a concepção política apresenta uma exigência às doutrinas abrangentes em nome desses valores fundamentais, de modo que aqueles que a rejeitam correm o risco de serem injustos, em termos políticos. [...] Ao reconhecer as visões abrangentes dos outros como razoáveis, os cidadãos também reconhecem que, na falta de uma base pública para estabelecer a verdade de suas crenças, insistir em sua própria visão abrangente deve ser visto pelos outros como uma insistência em crenças que nem todos aceitam. Se insistirmos de fato, os outros, em defesa própria, podem opor-se a nós dizendo que estamos usando uma força não-razoável contra eles” (PL, Conf. VI, §7º, pp. 297-198).

O adepto de uma religião teísta pode encarar a vida humana como já existente a partir da fecundação, e, como detentora de valor da mais alta estima, tal vida deve ser protegida desde sua existência. Se ela considera a vida um bem fundamental a ser sempre respeitado por todas as pessoas e instituições, desde a fecundação até as fases mais maduras da vida, ela pode agir de maneira razoável e respeitosa para com todas as demais pessoas, já que todas as vidas dos outros também gozarão do elevado status de valor dentro de sua visão abrangente. A defesa, nos moldes rawlsianos, do aborto soa, para o sujeito teísta, como uma proposta marcadamente controversa e inadequada pelo sacrifício do elevado valor da vida ainda antes do nascimento, o que enseja a possibilidade de uma firme objeção à postura rawlsiana. Se tal pessoa recusa insistentemente a resposta rawlsiana, ela deve ser excluída ou afastada do debate sob uma inadequada rotulação de sua postura como não sendo razoável? Se ela discordar de outros sujeitos que sustentam o direito ao aborto, ela deve ser rotulada como desprovida de razoabilidade, enquanto os abortistas liberais seriam os agentes que agem com razoabilidade ou de modo mais aceitável? Quem age de maneira mais reprovável: o que defende a vida intra-uterina ou o que confere a ela um status juridicamente inferior que não mereça a qualificação de bem fundamental a ser preservado?

Para aprofundar, pergunto: qual a base pública para se afirmar que a vida só merece ser institucional ou juridicamente protegida a partir de tantos meses de gestação? Qual argumento é publicamente aceitável sobre o marco temporal em que um feto deixa de ser algo inferior a um sujeito (detentor de algo que não se enquadra como vida) e passa, a partir de então, a ser considerado um sujeito pleno com direito propriamente dito à proteção de sua vida? Quem, numa linha argumentativa afinada com Rawls, defende o aborto necessita apelar para algum argumento do tipo “a vida é considerada como biologicamente existente e juridicamente digna de proteção a partir do mês x da gestação”. Porém, essa resposta não é apenas política: a política, no máximo, pode dizer que a vida humana é digna de proteção, mas a busca de uma resposta que diga qual o marco temporal do início da vida entra num domínio extrapolítico, entra numa questão moral abrangente, filosófica, e até teológica, que está na base de todo um sistema de crenças.

Tal resposta entra até no domínio teológico, pois um sistema de crenças religiosas tem seus paradigmas sobre como considerar o fenômeno vida e sobre como diante de tal fenômeno deve o ser humano se portar. Se um sistema religioso acredita que a vida é algo criado e concedido por um ser divino, é plausível que os preceitos sobre como encarar a vida sejam emanadas das orientações do ser divino autor e criador da vida, conforme os textos considerados sagrados naquela tradição. Se uma doutrina abrangente filosófica é secularizada e nega que um ser divino crie a vida, é bem possível que os preceitos sobre a vida limitem-se a uma perspectiva estritamente biológica, trazendo questões sobre quando a vida existe biologicamente, se

na fecundação, se na nidificação, se no desenvolvimento de um sistema nervoso, se em algum mês antes do parto, se no nascimento, se após apenas a uma certa idade do nascimento. Portanto, a questão, que tem relevância moral e repercussão necessariamente política (por dizer respeito à tutela do direito fundamental à vida), precisa apelar para valores abrangentes, que não são defendidos apenas pela via do apelo a valores estritamente políticos.

No fundo, eu entendo que quando Rawls defende que a mulher tem direito a praticar o aborto até o primeiro trimestre da gestação, ele entra numa questão moral abrangente e teológica sobre o início da vida. E, mais do que isso, ele toma uma posição particular no âmbito teológico, negando o teísmo e se aproximando de um ateísmo secularizado, que vê a vida como fenômeno independente de um ser divino. A concordância com sua resposta sobre o aborto exige do sujeito a concordância com uma tese atesta e secularizada sobre a vida, que constituiu, em última instância, um dos fundamentos de seu modo liberal iluminista de pensar. Porém, se o sujeito for teísta e de fato se preocupar em respeitar a vida desde a fecundação, à luz da sua doutrina abrangente teológica, ele não concordará com uma argumentação como a de Rawls sobre o aborto, pois o fundamento de sua convicção religiosa repousa em pressuposto radicalmente distinto da pressuposição secularista liberal. A meu ver, Rawls não poderia enquadrar o sujeito discordante como um cidadão desprovido de razoabilidade (por não querer se limitar aos excessos requeridos pelo dever de civilidade), e, ao mesmo tempo, beneficiar a resposta de seu PL com a adjetivação de razoável ou aceitável ou politicamente justificável para todos.

Se Rawls parte de um fundamento teológico específico (secularista) sobre a vida para construir a conclusão em prol do aborto, sua conclusão destoa dos aderentes sinceros de doutrinas teológicas teístas sobre a vida. Tal discordância não é apenas na conclusão: ela está presente desde os fundamentos irreconciliáveis das crenças sobre o fenômeno da vida que embasam a construção do argumento sobre a proteção (ou não) da vida intrauterina. O que permite dizer que a opção secularista rawlsiana é a mais acertada e razoável, e que a opção teísta religiosa é a mais equivocada e desprovida de razoabilidade? Qual fundamento torna a resposta secularista publicamente aceitável, cujos valores ditos apenas políticos, lançam os discordantes na vala dos cidadãos intolerantes (desprovidos de razoabilidade)? A meu ver, Rawls extrapola o domínio político, adentrando em campos morais abrangentes e teológicos. Para inviabilizar ainda mais o consenso público, toma posicionamentos específicos em pontos que extrapolam o domínio supostamente modesto de sua teoria e colidem substancialmente com os fundamentos de outras doutrinas abrangentes não liberais. Sua teoria não consegue escapar do fundacionalismo, de tal modo que, ao apelar para fundamentos morais e teológicos abrangentes, em posicionamentos específicos, entra em conflito com os fundamentos de várias outras doutrinas



abrangentes razoáveis que sobreviveram ao teste do tempo. Além de ele optar, de maneira não declarada, por algumas concepções abrangentes excludentes de outras, imprime às demais um confinamento ou restrição excessiva e excludente, conferindo-lhes um enquadramento como desprovidas de razoabilidade caso seus aderentes insistam em discordar das premissas fundacionais da argumentação rawlsiana.

Por fim, Rawls teceu considerações sobre os limites<sup>440</sup> da razão pública, indicando dois entendimentos: I) a “visão excludente” da razão pública, segundo a qual, no tocante a questões políticas fundamentais, nunca se devem introduzir na razão pública as razões explicitamente oferecidas nos termos de doutrinas abrangentes; dessa perspectiva, podem até ser apresentadas as razões públicas de uma doutrina abrangente, mas a própria doutrina abrangente não pode ser apresentada; Rawls considerou que no início se inclinava para essa visão, porém compreendeu que tal postura era restritiva<sup>441</sup> demais, ao considerar os exemplos dos abolicionistas e de Martin Luther King Jr; II) a “visão inclusiva” da razão pública, que Rawls passou a adotar, em que se permite aos cidadãos, em certas situações, apresentar o que consideram como base dos valores políticos enraizados em sua doutrina abrangente, desde que, assim procedendo, o façam de maneiras que fortaleçam o ideal da própria razão pública<sup>442</sup>.

---

<sup>440</sup> Cf. PL, Conf. VI, §8º, pp. 298-306.

<sup>441</sup> Cf. PL, Conf. VI, §8º, p. 298, n. 36.

<sup>442</sup> Rawls sustentou que a opção por um desses dois modelos deve ser guiada através da inquirição sobre qual deles mais incentiva os cidadãos a respeitarem o ideal da razão pública, de maneira a assegurar suas condições sociais a longo prazo numa sociedade bem-ordenada. Para ele, a visão inclusiva é melhor que a exclusiva, “pois em condições políticas e sociais diferentes, com diferentes famílias de doutrinas e prática, o ideal deve certamente ser promovido e realizado de formas diferentes, às vezes pelo que parece ser uma visão exclusiva, outras vezes pelo que parece ser uma visão inclusiva” (PL, Conf. VI, 8º. p. 299). A perspectiva inclusiva aceita essa variação e é mais flexível quando necessária para promoção do ideal da razão pública, tanto no curto quanto no longo prazo. Para ilustrar seu entendimento, Rawls apresentou, primeiramente, uma suposição ideal: uma sociedade mais ou menos bem-ordenada, com membros reconhecendo um sólido consenso sobreposto de doutrinas razoáveis, que não é abalado por nenhum conflito grave. Nesse caso, os valores da concepção política são bem conhecidos e os cidadãos respeitam o ideal da razão pública apelando para esses valores. Como seus direitos fundamentais estão garantidos e não há injustiças básicas contra as quais queiram protestar, eles não têm interesse significativo em introduzir outras considerações. Nesse caso, invocam-se apenas os valores políticos de maneira direta, de modo que os cidadãos respeitam o ideal de razão pública e cumprem seu dever de civilidade: “a razão pública nessa sociedade bem-ordenada parece estar de acordo com a visão exclusiva” (PL, Conf. VI, 8º. p. 299). Em seguida, Rawls apresentou um segundo caso: uma sociedade mais ou menos bem-ordenada em que está havendo um conflito sério sobre a aplicação de um

Rawls apontou o exemplo de uma sociedade que não é bem-ordenada e na qual há uma divisão profunda em relação aos elementos constitucionais essenciais. Essa era a situação em que os abolicionistas da década de 1830 pretendiam a emancipação imediata e universal dos escravos, sem indenização aos proprietários, argumentando contra os proprietários do sul dos EUA antes da guerra civil. Os abolicionistas de então argumentavam tomando fundamentação em bases religiosas<sup>443</sup>: “a razão não-pública de certas igrejas cristãs apoiava as conclusões claras da razão pública” (PL, Conf. VI, 8º. p. 301). Os abolicionistas não agiram contra o ideal da razão pública, pois entendiam suas ações como a melhor maneira de chegar a uma sociedade bem-ordenada e justa, em que o ideal de razão pública pudesse vir a ser respeitado: se os abolicionistas agissem pensando, em cuidadosa reflexão, de maneira que as razões abrangentes às quais apelavam eram necessárias para dar força suficiente à concepção política a ser realizada em seguida, não estariam agindo sem razoabilidade. Os abolicionistas poderiam argumentar que apoiavam os valores políticos da liberdade e da igualdade para todos, “mas que, dadas as doutrinas abrangentes que professavam e as doutrinas correntes em sua época, era necessário invocar as razões abrangentes nas quais uma grande maioria acreditava que aqueles valores estivessem baseados” (PL, Conf. VI, 8º. pp. 302-303). Em tais condições históricas, não deixa de ser razoável agir dessa maneira em prol do próprio ideal de razão pública, situação em que se admite uma visão inclusiva. Rawls concluiu de maneira similar quanto à luta pelos direitos civis de Martin Luther King Jr.,

---

de seus princípios de justiça. A título de exemplo, o conflito pode se referir ao princípio da igualdade equitativa de oportunidades no tocante à educação para todos, havendo um conflito de grupos religiosos: uns são favoráveis ao apoio estatal apenas na educação pública, mas negam o apoio estatal para as escolas patrocinadas pela igreja, por violar a separação entre Estado e Igreja; outros defendem o apoio estatal também para as escolas de igrejas. Nesse caso, os adeptos das diversas religiões podem duvidar da sinceridade dos outros quanto à fidelidade aos valores políticos fundamentais. Para dirimir essa dúvida, os líderes dos grupos rivais podem mostrar no fórum público de que maneira suas doutrinas abrangentes confirmam aqueles valores políticos. Tal reconhecimento fortalece a confiança mútua e a confiança pública, podendo servir na base sociológica que encoraja os cidadãos a honrarem o ideal da razão pública. Portanto, nesse tipo de caso, o melhor modo de fortalecer o ideal da razão pública é, para Rawls, os líderes particularmente reconhecidos explicarem no fórum público como a própria doutrina abrangente confirma os valores políticos.

<sup>443</sup> Cf. PL, Conf. VI, §8º, p. 301, n. 38. Rawls exemplificou com a argumentação de William Ering Channing, no sentido de que o homem é um ser racional e moral criado à imagem de Deus, destinado a governar a si mesmo de acordo com uma lei divina escrita em seu coração. Dessa perspectiva, considerar o homem como passível de ser tratado como uma propriedade de outro, ou seja, um escravo, equivaleria a insultar o Deus criador e incorrer num grave pecado social.

com a facilidade de que este último poderia apelar, de um modo que os abolicionistas não podiam, para os valores políticos já expressos na Constituição corretamente interpretada.

Assim, para Rawls, os limites apropriados da razão pública variam, dependendo das condições históricas e sociais<sup>444</sup>. Em diferentes contextos, o ideal pode ser atingido de formas diversas: “nos períodos favoráveis, seguindo o que à primeira vista talvez pareça ser a visão exclusiva; em períodos não tão favoráveis, pelo que talvez pareça ser a visão inclusiva” (PL, Conf. VI, 8º. p. 303). Os limites da razão pública são observados quando respeitamos o ideal de cidadãos democráticos tentando conduzir seus assuntos políticos nos termos dos valores públicos que seria razoável esperar que os outros aceitem. Ele também expressa uma disposição de ouvir o que os outros têm a dizer e de aceitar acomodações ou alterações razoáveis na própria visão. Também exige de nós “que o equilíbrio de valores públicos que consideramos ser razoável num caso específico seja um equilíbrio que julgamos sinceramente que os demais também considerem razoável” (PL, Conf. VI, 8º. p. 305). Ou, se tal situação não for possível, que o equilíbrio possa ser encarado como não sendo desarrazoado no sentido de que os discordantes possam compreender como pessoas razoáveis podem subscrevê-lo. Isso serve para preservar os vínculos da amizade cívica e é coerente com o dever da civilidade. A razoabilidade das doutrinas abrangentes faz com que elas acatem as conclusões da razão pública: o dever de civilidade tem um papel central no ideal democrático, e o conteúdo da razão pública é dado pelos valores políticos e pelas diretrizes de uma concepção estritamente política de justiça<sup>445</sup>.

---

<sup>444</sup> Os cidadãos precisam ser motivados a respeitar o ideal em si, no presente, quando as circunstâncias o viabilizam, mas admitindo que, muitas vezes podemos ser forçados a considerar uma perspectiva mais ampla. A concepção política de justiça e o ideal de respeito à razão pública apoiam-se mutuamente: uma sociedade bem-ordenada, pública e efetivamente regulada por uma concepção política de justiça, fomenta um clima em que os cidadãos adquirem um senso de justiça que os inclina a cumprir o seu dever de civilidade, sem despertar interesses fortes no sentido contrário. Por outro lado, as instituições de uma sociedade bem-ordenada são apoiadas quando o ideal de razão pública está firmemente enraizado na conduta dos cidadãos. “É preciso esperar, como fiz o tempo todo, que a concepção política e seu ideal de razão pública se apoiem mutuamente e, nesse sentido, sejam estáveis” (PL, Conf. VI, 8º. p. 304).

<sup>445</sup> “As únicas doutrinas abrangentes que não concordam com a razão pública a respeito de uma determinada questão são as que não podem apoiar um equilíbrio razoável de valores políticos sobre as questões que ela levanta. Certas visões abrangentes e razoáveis não concordam com a razão pública em determinados casos, mas devemos esperar que nenhuma dessas doutrinas capazes de perdurar em uma sociedade bem-ordenada deixe de estar de acordo com a razão pública em todos ou mesmo na maior parte dos casos. Se houver inovações em minha interpretação da

Rawls avaliou alguns episódios políticos relevantes específicos em que houve, de alguma maneira, a utilização de argumentações religiosas, sem comprometer a razão pública:

Também teríamos de considerar outras maneiras pelas quais as crenças e afirmações religiosas podem ter um papel na vida política. Poderíamos perguntar se o Dia Nacional de Jejum, decretado por Lincoln em agosto de 1861, e suas duas proclamações do Dia de Ação de Graças, em outubro de 1863 e de 1864, violam essa ideia de razão pública. E o que dizer do Segundo Discurso de Posse, com sua profética interpretação (do Antigo Testamento) da Guerra Civil como um castigo de Deus pelo pecado da escravidão, recaindo igualmente sobre o Norte e o Sul? Tendo a pensar que Lincoln não viola a razão pública tal como a discuti e tal como era aplicada em sua época — se violaria na nossa, é uma outra questão —, pois o que ele diz não tem implicações relativas aos elementos constitucionais essenciais, nem a questões de justiça básica. Ou, quaisquer que fossem as implicações, elas certamente seriam firmemente sustentadas pelos valores da razão pública (PL, Conf. VI, §8º, p. 306).

Portanto, quanto a esses episódios em que crenças e visões religiosas podem ou não ter um papel na vida política, Rawls concluiu que: I) em contextos não favoráveis, afirmações religiosas que não prejudicam elementos constitucionais essenciais ou questões de justiça básica, são admissíveis; II) se houver implicação nesses elementos típicos da razão pública, elas podem ser admissíveis, desde que sejam sustentadas pelos valores da razão pública. Ele acreditou, portanto, que aceitava um entendimento mais inclusivo da razão pública, em vez de um mais excludente. Porém, como manifestei em ao longo do tópico, ele não me pareceu ser tão

---

razão pública, é possível que sejam duas: a primeira é o papel central do dever da civilidade enquanto um ideal da democracia; a segunda é que o conteúdo da razão pública seja dado pelos valores políticos e pelas diretrizes de uma concepção política de justiça. O conteúdo dessa razão pública não é dado pela moralidade política como tal, mas apenas por uma concepção política adequada a um regime constitucional. Para saber se estamos de acordo com a razão pública ou não, precisamos perguntar: como nossos argumentos nos pareceriam sob a forma de uma opinião do supremo tribunal? Pareceriam razoáveis? Abusivos?" (PL, Conf. VI, §8º, p. 305). Acerca desse tribunal a partir do qual se deveria pensar o argumento, Rawls enfatizou que não é um tribunal concreto, que está restrito aos precedentes, mas um tribunal como parte de um regime constitucional concebido segundo termos ideais, sem restrições de precedentes, uma vez que a razão pública não está submetida a esse tipo de limites.

inclusivo como afirmou pretender ser. No próximo tópico, apontam-se mais alguns detalhes e elementos que marcam a configuração do liberalismo político.

## 5.5 Outros esclarecimentos sobre o liberalismo político

Um manuscrito foi publicado com o título<sup>446</sup> *Justice as Fairness: a Restatement*, em 2002, pela Harvard University Press. A revisão final dele por Rawls coincide com a época em que ele concluiu a escrita de PL: assim, ele é útil à compreensão e à complementação de PL. Como ele objetivava apresentar de maneira mais sistemática as mudanças apresentadas entre TJ e PL, serve para uma compreensão global não só de PL, como também da reformulação efetuada entre ambas ao longo de duas décadas. Assim, JFR serve como uma explicação complementar da versão da justiça como equidade tal como apresentada em PL. Diversos trechos da obra confirmam a reiteração dos argumentos tal como delineados em PL. Alguns pontos de JFR serão destacados adiante, para enriquecer a presente discussão, já no âmbito dos contornos efetuidos por Rawls na sua versão como liberalismo político. Rawls reiterou a especificidade de sua teoria, com aplicação restrita à esfera política, com a rejeição da postura de se apresentar como uma doutrina abrangente<sup>447</sup>.

---

<sup>446</sup> Por esse motivo, tal obra será referenciada aqui, em atenção ao seu título original, como JFR, para simplificar as citações. No Brasil, esta obra está disponível em português como *Justiça como equidade: uma reformulação*, de 2003, pela Editora Martins Fontes, na tradução de Claudia Berliner. O histórico da obra que aqui apresentei é um resumo do que Erin Kelly apresentou na introdução da obra (pp. XI-XIV). Em TJ, Rawls apresentou a justiça como equidade como parte de uma visão liberal abrangente. Depois, como vimos, reformulou os argumentos básicos em prol dos dois princípios de justiça, nos diversos artigos entre TJ e PL, já analisados no capítulo 4 desta tese. Algumas das palestras que Rawls proferiu regularmente em Harvard durante os anos 80 num curso de filosofia política continham, além do estudo de filósofos importantes, a exposição de elementos fundamentais que esclareciam a própria justiça como equidade. Essas palestras sobre a justiça como equidade foram inicialmente distribuídas à classe sob forma de escritos suplementares do estudo de TJ. Eles abordavam pontos não discutidos em TJ e corrigiam alguns erros que o próprio Rawls ali detectou. Posteriormente, essas palestras foram apresentadas em separado, como uma reformulação mais ou menos completa da justiça como equidade até o liberalismo político. Em 1989, esse manuscrito ganhou forma, e, no início da década de 90, Rawls revisou tal manuscrito quando estava prestes a terminar a escrita de PL. Por motivos de doença, ele não conseguiu finalizar o manuscrito tal como pretendia como versão final. Apesar disso, a maior parte do livro estava quase completa.

<sup>447</sup> “A justiça como equidade não é uma doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente – que se aplique a todos os temas e abarque todos os valores. Tampouco

Ele se referiu às ideias que considerou fundamentais na construção da sua teoria: a sociedade como um sistema equitativo de cooperação, a estrutura básica da sociedade, a posição original, a concepção de cidadãos cooperantes, livres e iguais. A articulação combinada destas ideias conduz à construção dos princípios de justiça: a concepção política deve ser coerente com nossas convicções ponderadas de justiça em todos os níveis de generalidade. Com isso, ele indicou a pretensão de uma justificação coerentista, que articula esses diversos elementos integrantes da teoria, e que se coaduna com o equilíbrio reflexivo amplo, sugerindo o distanciamento de uma argumentação fundacionalista:

Esse detalhamento da ideia organizadora central de cooperação social não é um argumento dedutivo. Não se diz que os passos que partem dessa ideia e prosseguem para a próxima decorrem ou derivam dela. Especificamos a ideia organizadora e a tornamos mais determinada ao vinculá-la às outras ideias. [...] A questão é que, seja qual for a ideia que escolhamos como ideia organizadora central, ela não pode ser plenamente justificada por sua razoabilidade intrínseca, pois esta não é suficiente para isso. Tal ideia só pode justificar-se plenamente (caso se justifique) pela concepção de justiça política a que por fim conduza ao ser desenvolvida, e por como essa concepção se coaduna com nossas convicções ponderadas de justiça política em todos os níveis de generalidade, naquilo que poderíamos chamar de equilíbrio reflexivo amplo (JFR, §8º, item 8.2, pp. 35-36).

Essa *razoabilidade intrínseca* mencionada significa “que um juízo ou convicção nos parece razoável, ou aceitável, sem que a derivemos de outros juízos, ou nos baseemos neles. [...] A convicção tem certa razoabilidade, ou aceitabilidade, em si mesma” (JFR, §8º, p. 36, n. 21). Como Rawls explicitou não querer amparar sua justificação com base na razoabilidade intrínseca da ideia organizadora central, ele pretendeu,

---

deve ser entendida como a aplicação de uma doutrina desse tipo à estrutura básica da sociedade, como se essa estrutura não passasse de mais um tema a ser tratado por essa teoria abrangente [...] A teoria da justiça como equidade é uma concepção política de justiça para o caso especial da estrutura básica de uma sociedade democrática contemporânea. Nesse sentido, tem um alcance muito mais restrito que doutrinas morais filosóficas abrangentes como o utilitarismo, o perfeccionismo e o intuicionismo entre outras. Aquela se restringe ao político (sob a forma da estrutura básica), que é apenas uma parte do campo da moral” (JFR, §5º, item 5.2, p. 19).

claramente, se afastar da justificação de uma ideia pelo valor que ela possua em si mesma. Isso implica uma pretensão coerentista, e uma rejeição ao fundacionalismo. É um argumento que favorece a leitura coerentista ou defensiva de seu projeto. Em acréscimo, a concepção política de justiça foi apresentada, novamente, como “nem aceitando, nem rejeitando, nenhuma doutrina abrangente, moral ou religiosa” (JFR, §9º, p. 40): ela prefere deixar de lado as antigas controvérsias religiosas e filosóficas, buscando não se apoiar em nenhuma doutrina abrangente. Dado o inevitável fato do pluralismo, ela quer ser independente de doutrinas abrangentes particulares ou específicas. Busca-se moderar os conflitos políticos irreconciliáveis, para determinando as condições para uma cooperação social equitativa entre os cidadãos. O objetivo é atingir um consenso sobreposto, em que aderentes das mais variadas doutrinas abrangentes vão concordar com a concepção política resultante. Tudo isso partindo de ideias fundamentais implícitas na cultura política, e considerando o equilíbrio reflexivo:

Para realizar esse objetivo, tentamos elaborar, a partir das ideias fundamentais implícitas na cultura política, uma base pública de justificação que todos os cidadãos, considerados razoáveis e racionais, possam endossar a partir de suas próprias doutrinas abrangentes. Caso isso se concretize, temos um consenso sobreposto de doutrinas razoáveis, e, com ele, a concepção política asseverada em equilíbrio reflexivo. (JFR, §9º, item 9.4, p. 40).

O equilíbrio reflexivo<sup>448</sup> é novamente explicado. A partir de todos os nossos juízos de justiça política, selecionamos aqueles que Rawls denominou *juízos ou convicções refletidos*, que são aqueles realizados em condições tais que nossa capacidade de julgamento pôde ser plenamente exercida e não foi afetada por influências que a distorcem. “Juízos refletidos são aqueles proferidos quando as condições são favoráveis ao exercício de nossas faculdades da razão e senso de justiça” (JFR, §10, p 41). Ou seja, são proferidos em condições em que parecemos ter capacidade, oportunidade e desejo de elaborar um julgamento correto; ou, pelo menos, que não temos nenhum interesse evidente para assim não proceder, considerando que as tentações mais costumeiras estão ausentes. Para Rawls, alguns juízos são pontos pacíficos, do tipo que nunca esperamos voltar atrás, a exemplo da reprovação da escravidão.

Porém, nossos juízos refletidos podem, além de diferir dos de outras pessoas, contradizer-se com os nossos próprios, a exemplo de quando proclamo um juízo numa questão que pode ser incoerente com um juízo que

---

<sup>448</sup> Cf. JFR, §10, pp. 40-44.

proclamo em outra questão. Aliás, Rawls reconheceu que “muitos de nossos mais graves conflitos são conflitos dentro de nós mesmos; os que supõem que seus juízos são sempre coerentes são pessoas dogmáticas ou que agem sem reflexão, não raro são ideólogos e fanáticos” (JFR, §10.2, p. 42). Então ele se propôs a seguinte questão: como podemos tornar nossos juízos refletidos de justiça política mais coerente tanto com nossos próprios juízos internos quanto com os juízos dos outros, sem imposição de uma autoridade política externa? Ele percebeu que fazemos juízos políticos refletidos em todos os níveis de generalidade, desde os mais específicos sobre ações individuais singulares e sobre noções de instituições justas e injustas, até os juízos sobre convicções extremamente gerais. Dentre estas últimas, há aquelas sobre as restrições a serem impostas às razões apresentadas em prol de princípios de justiça para a estrutura básica, e, para elas, usa-se o modelo do véu da ignorância na posição original.

O equilíbrio reflexivo, então, continua desempenhando o papel de tornar os nossos juízos refletidos de justiça mais coerentes para todos os envolvidos na deliberação, sem que ocorra o apelo a uma autoridade política externa. Considera-se, na argumentação, que todos os nossos juízos, seja qual for o nível de generalidade, são passíveis de terem, para nós, enquanto seres racionais e razoáveis, certa razoabilidade intrínseca. Considera-se, também<sup>449</sup>, que as pessoas são diferentes entre si, o que faz com que os juízos de umas sejam conflitantes com os de outras, o que obriga à necessidade de proceder à revisão, suspensão ou retratação de alguns desses juízos, para que se possa atingir o objetivo prático de obter um acordo razoável sobre a justiça política. Aqui surge uma diferenciação sobre quatro<sup>450</sup> tipos de equilíbrio reflexivo: I) restrito (*narrow reflective equilibrium*), II) amplo (*wide reflective equilibrium*), III) geral (*general reflective equilibrium*) e IV) pleno (*full reflective equilibrium*).

Para entender a distinção, imagine-se uma pessoa qualquer, e, além disso, suponha-se que nós (como observadores) encontramos a concepção de justiça política que exige menos revisões dos juízos iniciais dessa pessoa e que seja aceitável quando apresentada. Quando essa pessoa adota essa concepção e a ela alinha seus outros juízos, ela está em equilíbrio reflexivo restrito. Esse equilíbrio é restrito porque, a despeito de haver um alinhamento entre as convicções gerais, os princípios fundamentais e os juízos específicos, procurou-se “a concepção de justiça que exigisse menos revisões para ganhar consistência, e nem concepções distintas de justiça nem a força dos vários

---

<sup>449</sup> Cf. JFR, §10, pp. 40-44.

<sup>450</sup> Cf. JFR, §10.3 e 10.4, pp. 42-44. Aqui Rawls reconheceu que o §9º de TJ, apesar de utilizar alguma distinção, não empregava explicitamente os termos ‘restrito’ e ‘amplo’.



argumentos que sustentam essas concepções foram levadas em conta pela pessoa em questão”(JFR, 10.3, p. 43).

Isso serve para fazer o contraste com o equilíbrio reflexivo amplo, ainda no caso de uma pessoa (como também se considerou no parágrafo anterior). Quando essa mesma pessoa considerou, cuidadosamente, outras concepções de justiça e a força dos vários argumentos que embasam cada uma delas, ela considerou as principais concepções de justiça política encontradas em nossa tradição filosófica, e ponderou sobre a força das diversas razões filosóficas e não filosóficas de cada uma delas. Nesse caso, as convicções gerais, os princípios fundamentais e os juízos particulares dessa pessoa estão alinhados, “mas agora o equilíbrio reflexivo é amplo, dadas a reflexão abrangente e as várias prováveis mudanças de opinião que o precederam” (JFR, 10.3, p. 43).

Agora, extrapola-se a avaliação para além de um indivíduo. Uma sociedade bem-ordenada é uma sociedade efetivamente regida por uma concepção pública de justiça. Pense-se, agora, em cada cidadão numa sociedade bem-ordenada dessas como alguém que atingiu um equilíbrio reflexivo amplo, e não apenas o restrito. Nessa situação em que todos os “cidadãos reconhecem que sustentam a mesma concepção pública de justiça política, o equilíbrio reflexivo também é geral: a mesma concepção é ratificada nos juízos refletidos de todos” (JFR, 10.3, p. 43). Nesse caso, portanto, os cidadãos atingiram um equilíbrio reflexivo amplo e geral, ou, ainda, pleno/completo. Aqui Rawls alertou que o adjetivo “pleno/completo” (*full*) é reservado para os aspectos que se realizam numa sociedade bem-ordenada. Para esclarecer a diferença entre equilíbrio reflexivo geral e pleno, Silveira afirmou<sup>451</sup> que: no equilíbrio reflexivo geral, a mesma concepção pública de justiça é afirmada pelos juízos ponderados de todos, enquanto no equilíbrio reflexivo pleno, a mesma concepção pública de justiça é afirmada pelos juízos ponderados de todos em uma sociedade bem-ordenada. Numa sociedade assim, há não só um ponto de vista público a partir do qual todos os cidadãos podem decidir suas pretensões, como há também o reconhecimento de todos de que esse ponto de vista é afirmado por eles em pleno equilíbrio reflexivo.

Então, o equilíbrio reflexivo pleno se caracteriza por um objetivo prático, que é ser uma reflexão racional, com pretensão de justificação que expressamente rejeita a postura fundacionalista:

Com base no que foi discutido acima, pode-se dizer que a noção de justificação, de par com o equilíbrio reflexivo pleno, é não-fundacionalista no seguinte sentido: não se pensa que algum tipo específico de

---

<sup>451</sup> Cf. SILVEIRA, 2014, p. 145, n.16.

juízo refletido de justiça política ou nível particular de generalidade possa carregar consigo todo o peso da justificação pública. Juízos refletidos de todos os tipos e níveis podem ter uma razoabilidade intrínseca, ou aceitabilidade, para pessoas razoáveis que persiste depois da devida reflexão. A concepção política mais razoável para nós é aquela que melhor se ajusta a todas as nossas convicções refletidas e as organiza numa visão coerente. Em qualquer momento dado, é isso o melhor que podemos fazer. O equilíbrio reflexivo pleno [...] satisfaz, assim, a necessidade de uma base para a justificação pública em questões de justiça política; pois tudo o que se exige para o objetivo prático de alcançar um acordo razoável em matéria de justiça política é coerência entre convicções refletidas em todos os níveis de generalidade e em equilíbrio reflexivo amplo e geral (JFR, §10, item 10.4, p. 44).

Outro item correlato à busca de uma justificação não fundacionalista é o caráter prioritário do justo sobre o bem. Ao tratar desta prioridade Rawls afirmou que “o justo e o bem são complementares; qualquer concepção de justiça, inclusive uma concepção política, precisa de ambos, e a prioridade do justo não nega isso” (JFR, §43, p. 199). Ao sustentar a complementariedade do bem e do justo, ele pareceu estar com pretensão mais modesta, abrindo espaço às críticas já apontadas contra PRIG, antes de PL:

Em suma, o justo estabelece os limites, o bem indica a finalidade. Na justiça como equidade, portanto, o sentido geral da prioridade do justo sobre o bem é que ideias admissíveis do bem têm de caber dentro de sua estrutura enquanto concepção política. Dado o fato do pluralismo, temos de ser capazes de aceitar: I – que as ideias usadas são, ou poderiam ser, compartilhadas por cidadãos considerados de forma geral livres e iguais; e II – que elas não pressupõem nenhuma doutrina plena (ou parcialmente) abrangente (JFR, §43, p. 199).

Nota-se, aqui que Rawls imprimiu uma certa importância adicional à relevância do bem diante do justo. Noutro ponto, ele pareceu reconhecer que, dados os contornos finais de PL, as noções permissíveis de bem para os cidadãos são significativamente menos numerosas do que se pretendia anteriormente: “concepções permissíveis (completas) de bem são aquelas cuja busca é compatível com aqueles princípios” (JFR, §43, p. 201). Nota-se, aqui, um estreitamento prévio do elenco de possíveis concepções de bem a

serem escolhidas pelos cidadãos, pois há concepções de bem que não são desprovidas de razoabilidade, e que, simplesmente, não são compatíveis com os pressupostos rawlsianos. Seria legítimo compreender essa restrição como não arbitrária? Aqui, invoco as críticas dirigidas a TJ e a PRIG, como respingando, agora, como uma crítica a PL, que incorpora uma doutrina abrangente, dependente de ideias substantivas abrangentes do bem que não são estritamente políticas, impondo restrições a outras concepções de bem de outras doutrinas abrangentes, que só podem ser aceitáveis para PL se não colidirem com a concepção dita supostamente apenas política.

Rawls encarou a objeção de que o liberalismo é hostil a certos modos de vida e favorável a outros, favorecendo valores como autonomia e individualidade e excluindo outros como os da comunidade ou da fidelidade associativa. Ele reconheceu que os princípios de qualquer concepção política razoável “têm de impor restrições a visões abrangentes permissíveis, e as instituições básicas que esses princípios exigem inevitavelmente estimulam alguns modos de vida e desestimulam outros, ou até os excluem por completo” (JFR, §47, p. 217). Ele retomou a distinção<sup>452</sup>, dada em PRIG, entre a neutralidade de objetivos das instituições básicas (neutralidade das instituições e políticas que podem ser endossadas pelos cidadãos em geral no contexto de uma concepção política pública) e a neutralidade procedimental (o procedimento pode ser legitimado ou justificado sem que se recorra a valores morais, mas no máximo a valores neutros como imparcialidade, coerência e outros valores afins):

Pode-se dizer que os objetivos das instituições básicas e da política pública de justiça como equidade são neutros com respeito às doutrinas abrangentes e as concepções de bem a elas associadas. [...] A neutralidade de objetivo contrasta com a neutralidade procedimental. [...] A justiça como equidade não é procedimentalmente neutra. É evidente que seus princípios de justiça são concretos e expressam bem mais que valores procedimentais, tal como acontece com suas concepções políticas de sociedade e de pessoa, representadas na posição original (JFR, §47, p. 217, nota de rodapé n. 27).

Sobre a falta de neutralidade, há duas maneiras<sup>453</sup> de desencorajar as doutrinas abrangentes: I) quando tais doutrinas e os modos de vida a ela associados, sendo claramente desprovidas de razoabilidade, podem entrar em conflito direto com os princípios de justiça, a exemplo de concepções de bem

---

<sup>452</sup> Cf. JFR, §47, pp. 216-217.

<sup>453</sup> Cf. JFR, §47, pp. 218-221.

escravocratas; esse desencorajamento de doutrinas claramente não razoáveis não traz problemas nem incoerências, pois a busca de razoabilidade em PL justifica rejeitar doutrinas efetivamente não razoáveis; II) quando as doutrinas até são admissíveis, mas não conseguem ter seguidores nas condições políticas e sociais de um regime constitucional justo tal como preconizado por PL, a exemplo de algumas concepções de religião que se opõem aos valores do mundo moderno e gostariam que seus adeptos levassem uma vida comum longe de influências externas.

Essa segunda maneira traz problemas: se uma concepção política de justiça, preocupada com razoabilidade, desencoraja outras doutrinas também razoáveis pelo simples fato de haver incompatibilidade entre os contornos ou pressupostos de tais doutrinas e os delineamentos da proposta rawlsiana, há uma incoerência interna. Isso é agravado quando se considera que PL busca permitir, a cada cidadão, a eleição de sua própria concepção de bem, desde que não viole os preceitos da razoabilidade: apesar desse propósito, abre-se espaço para desencorajar concepções de bem intrinsecamente razoáveis, embora incompatíveis com os fundamentos ou pressupostos da doutrina abrangente rawlsiana. Isso configura uma mitigação da tolerância e do respeito ao pluralismo razoável, que são promessas e pretensões básicas PL. A mitigação ocorre numa intensidade tal, que ao se voltar o olhar para aqueles que sejam adeptos dessas doutrinas abrangentes razoáveis desencorajadas (ou, talvez, até eliminadas pelos contornos e limites de PL), não há como negar haver uma restrição ou um confinamento não equitativo. Quem sustenta, com convicção, uma doutrina abrangente razoável excluída por PL pode, com razão, reivindicar o respeito à sua possibilidade de seguir a sua própria concepção de bem e de não ter que abrir mão dela numa sociedade que promete exatamente o pluralismo.

Essa objeção se aplica ao exemplo em que se impõe que as crianças aptas de religiões incompatíveis com os pressupostos de PL sejam obrigadas a serem educadas, desde a infância, conforme aqueles valores, em confronto direto com os valores inerentes às suas crenças religiosas essenciais. Essa crítica é tão plausível, que Rawls acabou reconhecendo essa incoerência interna ou vulnerabilidade de sua teoria<sup>454</sup>, com lamentação. Sobre essa

---

<sup>454</sup> “Haverá quem objete que exigir que as crianças entendam a concepção política dessa maneira é, com efeito, embora não seja esta a intenção, educá-las numa concepção liberal abrangente. [...] Deve-se concordar que isso pode, de fato, acontecer em alguns casos. E há decerto semelhanças entre os valores do liberalismo político e os valores dos liberalismos abrangentes de Kant e Mill. Mas a única resposta possível a essa objeção é evidenciar as grandes diferenças de alcance e generalidade entre o liberalismo político e o liberalismo abrangente tal como os defini. As inevitáveis consequências das exigências razoáveis em relação à educação das crianças têm de ser aceitas, muitas vezes com pesar. Espero, contudo, que a descrição

incoerência interna, Rawls tentou justificar-se alegando ser inevitável que ocorra, no mundo social, a exclusão de algumas concepções de bem. “Essas exclusões inevitáveis não devem ser confundidas com vieses arbitrários de justiça” (JFR, §47, p. 219). Ele reconheceu a falha, embora insistisse que não encarasse isso como um viés arbitrário de sua teoria<sup>455</sup>.

Rawls claramente constatou, em JFR, que sua teoria efetua um desencorajamento – embora eu insista, em termos mais críticos, que isso inclui também a eliminação prévia e/ou concomitante e/ou posterior – de algumas doutrinas abrangentes que podem ser razoáveis, pelo simples fato de os contornos ou pressupostos limitantes de PL serem incompatíveis ou excludentes dos contornos ou pressupostos contidos no interior dessas doutrinas abrangentes. Não obstante sua opinião de que isso não é arbitrário, compreendo que, ao argumentar dessa maneira, ele permite reforçar as interpretações críticas no sentido de que sua teoria efetivamente carrega falhas e limitações consideráveis no respeito à imparcialidade, à autonomia, à neutralidade, em especial daqueles aderentes de doutrinas excluídas pelo liberalismo, mitigando o respeito tão necessário num mundo pluralista. Com tais falhas, a leitura fundacionalista e crítica, que enxerga também em PL uma doutrina abrangente excludente é reforçada. Isso fragiliza a tese coerentista e defensiva da justiça como equidade – seja na versão de TJ, seja na versão de PL com JFR.

A controvérsia dessa tese opõe duas posturas principais: I) a tese coerentista e defensiva, para os que acreditam, como Rawls, que sua proposta não é uma doutrina moral abrangente, mas uma concepção apenas política, plenamente neutra e não fundacionalista; II) a tese fundacionalista e crítica, que enxerga uma doutrina moral liberal abrangente que já está fundamentada em premissas e pontos de partidas liberais, incluindo concepções subjacentes embutidas, excludente de outras concepções rivais que não mereceriam, intrinsecamente, ser descartadas. No próximo capítulo, aprofundo a controvérsia.

---

do liberalismo político forneça uma resposta suficiente para a objeção” (JFR, §47, p. 222).

<sup>455</sup> “Se, num regime constitucional justo, algumas concepções morrem e outras apenas sobrevivem precariamente, será que isto por si só significa que a concepção política de justiça desse regime deixa de ser neutra entre elas? Dadas as conotações de “neutro” talvez isso de fato aconteça [...]. É impossível evitar a existência de influências sociais que favoreçam algumas doutrinas em detrimento de outras sob qualquer concepção política de justiça. Nenhuma sociedade pode incluir em si todos os modos de vida [...]. Como Isaiah Berlin asseverou por tanto tempo, não existe mundo social sem perdas: ou seja, não existe mundo social que não exclua alguns modos de vida que realizam, de maneira singular, certos valores fundamentais. A natureza de sua cultura é por demais incompatível com tais modos de vida” (JFR, §47, pp. 218-219).



## CAPÍTULO VI

### CONTROVÉRSIAS DO LIBERALISMO POLÍTICO

Neste capítulo, analisam-se as controvérsias do liberalismo político. Apresenta-se, inicialmente, uma leitura defensiva, que sustenta que Rawls é sensível à liberdade religiosa, pois sua teoria busca limitações estritamente políticas. Porém, em contraste com essa leitura defensiva, apresento mais argumentos de uma leitura crítica, que vai apontar limitações substanciais à pretensa neutralidade rawlsiana em diversos aspectos da justiça como equidade. Uma análise vai apontar que, caso se apliquem, à própria justiça como equidade, os critérios que identificam o que caracteriza uma doutrina abrangente, a conclusão é a de que o liberalismo rawlsiano é uma doutrina moral abrangente, que rivaliza a sua justificação controversa com as demais doutrinas abrangentes. Nesse sentido, a concepção rawlsiana diz o que é valioso na vida humana, encoraja ideais e virtudes cooperativas específicas, defende uma concepção específica substantiva de pessoa e de sociedade, e incorpora os princípios de justiça não só à vida pública, mas ao próprio caráter humano. Outra análise indica que a objetividade do liberalismo político é débil: o argumento é circular, dependente do que já é dado anteriormente como pressuposto, o que reforça a leitura fundacionalista e fragiliza a tese coerentista. Outra análise adentra em questões típicas do equilíbrio reflexivo, que é apresentado como normativista, em vez de meramente descritivista. Com isso, há pretensão de normatividade nos julgamentos morais considerados. Isso, somado consideração de que há julgamentos morais básicos que são considerados como fixos, revela que há, nos juízos ditos fixos, um status de justificação epistêmica privilegiada (embora não suficientemente justificada para outras concepções não liberais). Isso novamente conduz à leitura da justiça como equidade como um projeto fundacionalista. Por último, a análise da concepção rawlsiana de razoabilidade também aponta que a razoabilidade é decisiva para o cidadão, que, como pessoa, se vê obrigado a aceitar o núcleo normativo irreduzível previamente eleito por Rawls. Isso conecta o fundacionalismo com a tese de que o liberalismo político é mais uma doutrina moral abrangente entre outras, não conseguindo se limitar ao domínio mais modesto e estritamente político. Assim procedendo, a sua neutralidade é bem mais limitada do que a prometida ou pretendida.

#### 6.1 Uma defesa do liberalismo político

Utilizo, como um intérprete defensivo da segunda geração, a argumentação de Stephen Macedo, que, em seu artigo *Liberal Civic*

*Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls* (1995), defendeu o liberalismo político rawlsiano da objeção de falha no respeito à diversidade. Segundo Macedo, há um apelo proveniente de ativistas políticos que clamam, contra o liberalismo, por uma política de respeito à diferença, em vez de uma política de repressão das diferenças, em que alguns grupos sociais diferenciados são estereotipados, silenciados ou marginalizados. Dessa perspectiva, há fundamentalistas que argumentam que são vítimas de estereotipificação e marginalização cultural, que reivindicam respeito em importantes centros culturais de poder, desafiando as promessas liberais de imparcialidade. Contra eles, Macedo considerou que o abraço indiscriminado à diferença e à diversidade deve ser resistido. Os reparos devem ser feitos não na política pública, mas nos próprios grupos.

Para exemplificar, Macedo apontou o caso *Mozert* contra Hawkins, ocorrido em 1983, em que, de um lado, se reivindicava a proteção à diversidade religiosa, contra, de outro lado, as formas básicas de educação liberal e cívica. Algumas famílias cristãs “nascidas de novo” (convertidas) questionaram o programa de leitura da escola primária local Hawkins, que continha leituras e apresentações que denegriam suas visões religiosas. Cerca de 47 histórias envolviam elementos de religião islâmica, budista, hinduísta, sendo apenas 3 delas cristãs e nenhuma protestante. A queixa era que o programa de leitura, visto em sua inteireza, expunha as crianças a uma variedade de pontos de vista que poderiam interferir no livre exercício das crenças religiosas das famílias por denegrir a verdade de suas visões religiosas particulares. Um dos pais, Vicki Frost, havia dito que “a palavra de Deus tal como encontrada na Bíblia Cristã constituía a totalidade de minhas crenças”<sup>456</sup>. Algumas famílias pediram que as crianças pudessem optar por sair do programa de leitura enquanto estivessem na escola pública. Algumas escolas criaram programas alternativos de leitura. Porém, após um tempo, uma das escolas tornou o programa obrigatório para todos e decidiu suspender as crianças que se recusassem a dele participar. Muitos alunos foram suspensos, vários se desligaram e foram para escolas cristãs, ou optaram por educação domiciliar, ou se transferiram a outras escolas municipais e poucas simplesmente retornaram a sua escola pública.

Desse caso emergem questões fundamentais. As famílias cristãs não queriam impor suas ideias a ninguém nem impor um programa de leitura doutrinador para o currículo da escola pública, nem mudar a legitimidade da escola pública secular: sua pretensão era poder se desligar de um programa particular, hostil à sua fé familiar, enquanto ligadas àquelas escolas públicas. Do outro lado, na política liberal da educação cívica, questiona-se como educar as crianças rumo à tolerância sem que sejam expostas às diversidades e, com propósitos políticos, pedir que elas raciocinem sem o recurso estrito

---

<sup>456</sup> Cf MACEDO, 1995, p. 471.



às suas crenças particulares. Isso invoca também o famoso caso em que pais da comunidade Amish rejeitaram enviar seus filhos para a escola secundária pública sob o fundamento de que a exposição de seus filhos a tamanha variedade de estilos alternativos de vida poderia minar a simplicidade e o caráter extramundano essenciais a sua comunidade religiosa. Em ambos os casos, os pais entendiam que expor seus filhos aos diversos modos de vida evitaria que eles se tornassem membros de suas comunidades peculiares de fé.

A exposição à diversidade pode interferir no livre exercício da crença religiosa? Um juiz entendeu que não, argumentando que isso não era uma oposição ou doutrinação contrária. Outros juízes entenderam que sim, compreendendo que o plano de leitura interferiria na habilidade dos pais de passar aos filhos os seus valores religiosos, algo similar a um estudante católico obrigado a ler livros no *index* (livros proibidos pela Igreja Católica), sob pena de implicar a desistência da educação pública gratuita. Para responder se esse caso implicaria uma violação de direitos morais, Macedo retomou a distinção entre: a) liberalismo abrangente e b) liberalismo político. O primeiro é comprometido com um ideal liberal abrangente de vida centrado na autonomia e na individualidade, a ponto de as escolas públicas infantis poderem fomentar a deliberação racional entre os diversos meios de vida. Porém, os ideais liberais abrangentes são impositivos e dificilmente defensáveis porque exigem muito dos indivíduos. Em questões religiosas, ele implicaria que o pensamento crítico é o melhor caminho para a verdade religiosa. A autoridade das escolas públicas está legitimada a ensinar valores essenciais a uma sociedade democrática, como a tolerância. Porém, a Corte Federal que julgou o caso *Mozert* rejeitou esse liberalismo abrangente, optando por um liberalismo político (como o rawlsiano) que, em tese, põe de lado matérias como verdades religiosas e ideais últimos da perfectibilidade humana, e busca justificar as matérias básicas de justiça em fundamentos amplamente aceitáveis por pessoas razoáveis, e não só por aqueles que compartilham uma visão específica da verdade inteira. Dessa perspectiva, uma escola não poderia ensinar algo como “todas as religiões levam a Deus”: no máximo poderia afirmar que todas as religiões são iguais do ponto de vista do Estado, mas não do ponto de vista de Deus. O fundamento para a tolerância religiosa, portanto, não tem uma base religiosa, mas sim civil e política.

Macedo explicitou sua preferência pelo liberalismo político rawlsiano, defendendo-o dessa objeção excludente ou de intolerância religiosa. “A motivação por trás do liberalismo político não é o medo do conflito ou um desejo de excluir o discurso religioso do domínio público, mas o desejo de respeitar pessoas razoáveis” (MACEDO, 1995, p. 474). Ele nos convida a pôr convicções pessoais de lado na busca de fundamentação de instituições políticas comuns: o liberalismo político “não pretende, com

alguns argumentam, excluir pessoas religiosas do domínio público, nem cercar seus discursos políticos” (MACEDO, 1995, p. 475). As crenças religiosas são encaradas como não diferentes dos ideais liberais abrangentes de vida, pois ambas não servem para fundamentar os direitos básicos. “Nem o fundamentalismo protestante, nem o humanismo cívico de Dewey constituem fundamentos adequados para determinar direitos básicos e princípios constitucionais” (MACEDO, 1995, p. 475). Não se impõe o silêncio às pessoas, nem se limita o direito de expressão e discurso das pessoas.

Voltando o liberalismo político especificamente ao ensino da escola pública, Macedo destacou o foco nos princípios publicamente compartilhados, deixando de lado as dimensões estritamente religiosas das questões. O currículo da escola pública deve evitar confrontar ou negar diretamente a convicção cristã de que a autoridade da Bíblia deve ser aceita de maneira acrítica. Quando um estudante for provocado em um exercício escolar de leitura, ele deve ser livre para interpretar o material pela ótica bíblica ou pela ótica de um valor básico distinto. Não há constrangimento a sustentar ou a negar uma crença religiosa ou qualquer outra visão moral abrangente. Deixando as questões religiosas de lado, ou seja, não adotando um ponto de vista oficial nesse campo, as portas da escola pública permanecem abertas aos fundamentalistas razoáveis. Crianças não devem ser castigadas se dizem na classe que Deus criou o homem ou que o evolucionismo conduziu ao homem. Afinal, para Macedo, PL é neutro quanto aos ideais da vida como um todo, não dependendo de nenhuma visão abrangente.

A neutralidade dos princípios está em serem publicamente justificados independentemente de qualquer doutrina abrangente. Ele reconheceu, contudo, que isso não implica afirmar que o liberalismo político é “não partidário, incontroverso ou igualmente acomodador de todas as crenças religiosas” (MACEDO, 1995, p. 477). Ele admitiu que os bens promovidos por um liberalismo político (liberdade, paz, prosperidade) não serão igualmente valorizados por pessoas de diferentes credos. Alguns poderão sentir como onerosas as restrições da razão pública liberal. Macedo invocou uma tese<sup>457</sup> de Niklas Luhmann que parece minimizar a relevância do liberalismo: a sociedade moderna não pode ser vista como um todo inteiro; para o liberalismo isso seria anacrônico, pois a ordem social é fragmentada em diversas esferas, como a econômica, a política, a religiosa, a educacional, e outras mais. Assim, os princípios seriam aplicáveis em esferas particulares, mas não na sociedade como um todo. Apesar disso, essa sociedade diferenciada (fragmentada) permanece de pé como um todo. O próprio

---

<sup>457</sup> Macedo se referiu a tese de Niklas Luhmann conforme seu “The Differentiation of Society” (1982), Columbia.

Luhmann admite que a divisão da sociedade em muitas esferas permite aos indivíduos encararem restrições indesejáveis numa esfera para fugirem para outras. Desse modo, uma sociedade fragmentada favorece a causa da liberdade e promove uma frouxidão ou relaxamento moral e um certo tipo de individualismo.

Segundo Macedo, seria exatamente contra isso que os fundamentalistas se opõem. Alguém como Vicki Frost teria um tempo árduo para ensinar a seu filho que a totalidade da verdade é encontrada na Bíblia Cristã. Muitas formas de disciplina serão difíceis de sustentar numa sociedade assim diferenciada ou fragmentada, o que indiretamente fomenta formas características e distintivas de personalidade, cultura, e crenças religiosas, que são, portanto, de um tipo particular<sup>458</sup>. Quanto a isso, Macedo argumentou que: a) devemos evitar a tendência comum de sub-descrever o padrão de vida suscetível de ser promovido mesmo por um restringido liberalismo político; b) devemos evitar a tendência crescente de exagerar o confinamento religioso do liberalismo. O fundamentalismo pode até ser admitido como verdadeiro no domínio religioso, mas ele não pode clamar nada no domínio político.

“Há uma diferença crucial entre a insistência do liberalismo político na autoridade política das razões públicas e as controvérsias teológicas entre os fundamentalistas e os seus oponentes” (MACEDO, 1995, p. 480). Uma possível objeção é a de que um religioso fervoroso deveria deixar de lado ou entre parênteses suas crenças em verdades últimas para poder participar do procedimento de justificação dos princípios liberais básicos que guiarão o poder coercitivo de uma comunidade política. Outra variante objeta que o liberalismo, sob um suposto manto de neutralidade, está realmente derogando as crenças religiosas em favor de outros métodos mais “racionais” compreensão do mundo. Isso conduz a uma situação em que a religião, longe de ser amada e estimulada, é diminuída, a ponto de que “a crença religiosa será finalmente transformada em um tipo de *hobby*: algo tão privado que se torna tão irrelevante para a vida pública como a construção de modelos de aviões” (MACEDO, 1995, p. 480).

Outra crítica sustenta que o liberalismo repousa na autoridade de um modelo de razão que é secularista, científico, fazendo prevalecer a ciência sobre a fé, criando conflito com as comunidades religiosas e a hermenêutica bíblica. Isso traz a reivindicação de que o liberalismo não elimine a possibilidade de inclusão da voz religiosa: “Carter ampliaria justificação política para incluir a voz religiosa e convidar as pessoas para ingressar na

---

<sup>458</sup> Essa crítica é parecida com aquela de MacIntyre, que acusa o liberalismo de uma compartimentalização da vida do indivíduo, que culmina num raciocínio prático bastante volátil e sem substância decisiva na elaboração e na decisão de agir conforme o que concluiu o raciocínio.

arena política com suas convicções religiosas intactas e participantes do jogo” (MACEDO, 1995, p. 481). Para outra crítica, o liberalismo, pretendendo ser tolerante, justo e dependente apenas da razão, apresenta-a como um tribunal ao qual se recorre sobre os conflitos ideológicos sectários. Porém, não há razão acima das ideologias em combate, nem justiça final ou ponto de vista neutro. O liberalismo põe sua fé numa razão científica sem uma pretensão privilegiada à transcendência, mas, ao se definir como não partidário, incorre num paradoxo de inexistência.

Macedo rebateu essas críticas, defendendo PL como não hostil à religião: ele argumentou que PL não é fundamentado em um compromisso abrangente com a ciência. Há um caminho para neutralizar essa guerra de absolutos: busca fundamentos ou padrões de razão compartilhados por pessoas razoáveis e deixa aos próprios cidadãos a maneira de, individualmente, conectarem os valores políticos com suas crenças pessoais sobre tudo. Isso não implica que a justificação do liberalismo seja incontestada ou não-partidária, pois toda teoria política é controversa e partidária de alguma maneira. O liberalismo político, bem compreendido, não sustenta ser apolítico, pois pretende não incorrer numa guerra santa nem numa paz apreensiva. Ele não consegue ser neutro nos seus efeitos, mas, pelo menos, desabilita o uso do poder coercitivo para promover quaisquer ideais abrangentes contestáveis de alguém. Ele não é comprometido com uma doutrina particular: “ele não requer que as pessoas deixem de lado suas questões de verdade ao estudarem religião, não endossa um humanismo secular ou um estudo científico da religião” (MACEDO, 1995, p. 482). Um cidadão de PL pode sustentar que, em matérias religiosas, alguém pode se submeter a livros sagrados ou autoridades elevadas. Pode não ser fácil abster-se da visão religiosa de um fundamentalista no domínio político, não tão facilmente como um seguidor de doutrinas de Mill ou Locke o faria. Porém, é bem menos exigente das pessoas justificar princípios políticos básicos por razões compartilhadas com cidadãos parceiros razoáveis, e não só com os membros de uma mesma seita da própria doutrina de alguém. PL serve como modelo de moderação entre todos os domínios de doutrinas abrangentes (sejam do fundamentalismo protestante ou dos liberais focados na autonomia): deixando à parte convicções pessoais amplas ao inquirir sobre instituições políticas comuns, foca-se em princípios, objetivos e valores comuns que passem no teste da razão pública. “Tais concessões não satisfarão a todos, mas elas são significativas” (MACEDO, 1995, p. 482).

Até mesmo os princípios justificáveis conforme PL produzirão efeitos não neutros e a imposição de ônus discrepantes entre aderentes de diversas doutrinas abrangentes morais e religiosas. A equidade parece sugerir avaliar esse impacto, especialmente sobre grupos politicamente e culturalmente destoantes do convencional na sociedade liberal: as concepções abrangentes desses grupos persistem em tensão decidida com os

valores compartilhados pelo domínio político liberal. Quanto a isso, ele perguntou se haveria necessidade de providenciar uma justificação pública de um segundo estágio: um estágio em que, havendo construído uma visão pública razoável, consideram-se os clamores para acomodação e dispensas para alguns grupos marginalizados. Isso implicaria sair de uma postura de neutralidade e justiça apenas formais: pensando-se da perspectiva interna das doutrinas abrangentes cujas pessoas ou grupos aderentes sejam particularmente onerados (à luz de suas doutrinas particulares) nos conflitos com os objetivos políticos e públicos, requer-se uma neutralidade e justiça mais substancial ou real. Os grupos culturalmente contrários ao convencional podem requerer atenção diferenciada a sua peculiar diversidade? Ou, no caso Mozert, as famílias cristãs fundamentalistas podem optar por desvincular seus filhos de um programa de leitura em razão do impacto desproporcional causado à sua fé? Macedo rejeitou essa possibilidade: “se oferecidas como alternativas ao liberalismo político, os atrativos das concepções mais substantivas de neutralidade e equidade são mais aparentes que reais” (MACEDO, 1995, p. 484). Ele disse que a “miragem da perfeita equidade” é débil: como garantir que políticas públicas tenham efeitos neutros nas inumeráveis visões de mundo e de fé do nosso mundo multifacetado? Esse ideal pode, para ele, exaltar a consciência excludente de grupos, conduzir a ofensas e rivalidades baseadas nas convicções daquele grupo e, por fim, concorrer para divisões<sup>459</sup> políticas. Esse ideal também tem a implicação nada atrativa de ser equitativo tanto com visões razoáveis quanto com visões nada razoáveis, ou seja, com os que concordam com a autoridade política das razões públicas e com os que dela discordam. Se uma visão religiosa expansiva ou moral totalitária se recusa a conceder autoridade política à razão pública, por que o liberal deveria se preocupar com os ônus desproporcionais? Para Macedo, há mais que uma mera neutralidade formal

---

<sup>459</sup> Ele utilizou como exemplo a Constituição da Índia, que possui uma garantia de que o Estado mantenha uma equidistância das religiões, numa proposta afinada com a tese da busca neutralidade de efeitos, que é mais substancial. Ele explicou que a tese de Rina Verm, apresentada em Harvard em 1992, intitulada “Secularism and Communal Violence in Indian Politics”, destacou que a equidistância produz comunalismo – ou seja, uma lealdade maior ao próprio grupo particular em detrimento de uma comunidade mais ampla –, por produzir insegurança e desequilíbrio entre as comunidades religiosas. Em vez de o Estado conseguir efetivamente manter essa equidistância, ele se torna embaraçado ao tentar agradar todas as comunidades ao mesmo tempo. Se ele garante uma concessão a um grupo, ele precisa garantir uma concessão a outro grupo, e assim sucessivamente. Esse processo, no fim, em vez manter todos os grupos seguros em sua posição, efetivamente inviabiliza o equilíbrio, incrementa a sobrecarga do Estado, e termina colocando em relações de antagonismo todos os grupos envolvidos.

no liberalismo político: os padrões compartilhados de razoabilidade carregam a neutralidade e a equitatividade com alguma substância.

A despeito de não se dever perseguir a miragem da justiça perfeita, isso não implica sempre desconsiderar os pleitos por acomodações e isenções: onde os imperativos públicos forem marginais e os ônus sobre grupos particulares forem fortemente substanciais, algumas acomodações serão, algumas vezes, justificadas. Porém, esse processo de acomodação e exceção deve ser feito com cautela e de modo crítico, sem pretender algo tão global ou amplo como o princípio da máxima acomodação possível da diversidade, elaborado por Galston<sup>460</sup>. As reclamações das famílias religiosas do caso *Mozert* não são especialmente fortes: o programa de leitura de fato impõe ônus ou impactos desproporcionais em pais que se preocupam em inculcar em seus filhos os seus valores religiosos. Mas, contra isso, Macedo argumentou que a fonte da aparente falta de equidade é uma tentativa razoável de inculcar valores liberais para deles extrair o âmage necessário. A necessidade de ensinar a tolerância e outras virtudes cívicas básicas aos alunos legitima a escola pública a expô-los à diversidade religiosa, pois esse é um meio necessário para inculcar neles aquela virtude necessária. Por isso, não há um direito fundamental a, de outra maneira, ser isentado de um regime educacional razoável. “As famílias têm o direito moral de escolherem não participar de medidas razoáveis designadas para educar crianças rumo às virtudes liberais básicas imprescindíveis porque tais medidas tornam mais difíceis aos pais repassar suas crenças religiosas?” A isso ele respondeu que, seguramente, não possuem esse direito. Os esforços para ensinar as virtudes cívicas minimamente necessárias são razoáveis, e asseguram a liberdade de todos.

A cada um de nós, portanto, pode ser razoavelmente requerido abrir mão de uma porção do controle de nossos filhos para assegurar que os futuros cidadãos aprendam os pré-requisitos mínimos da cidadania. Os filhos não são meras extensões dos pais. “A liberdade religiosa dos pais não se alarga com força total sobre seus filhos” (MACEDO, 1995, p. 486). Ainda que no caso *Mozert* se reconhecesse o direito total de se desligar de um programa de

---

<sup>460</sup> Macedo deixou claro que não concorda com o entendimento defendido por William Galston em seu artigo “*Two Concepts of Liberalism*”, publicado em 1995 no v. 105 da *Ethics*. Galston defendeu um liberalismo que preza pelo “Estado da diversidade”, um estado que providencia o máximo espaço possível para a aprovação de diferenças de indivíduos e de grupos, severamente restringidos só pelo requerimento da unidade social liberal. Quando a tal postura mais inclusivista e altamente preocupada com a diversidade, Macedo compreendeu que Galston passou dos limites quanto a dar à diversidade o que lhe é devido, indo mais longe do que seria adequado. Ele enquadrou Galston no grupo acadêmico do discurso antiliberal excessivamente insistente na diversidade e nas diferenças.

leitura, não há o direito de optar por se desligar dos exercícios civis básicos que o Estado pode razoavelmente requerer de todas as crianças. Nem mesmo as escolas privadas podem resistir a medidas razoáveis visando assegurar que as crianças aprendam virtudes cívicas básicas. Há um propósito político básico de promover a tolerância: os filhos de todos, sejam libertários, ateus ou protestantes, precisam aprender o respeito político pelos outros cidadãos (seus pares, com outras visões igualmente razoáveis). Em casos extremos, os grupos religiosos pequenos e politicamente fracos, podem pedir aos tribunais a busca de acomodações e isenções, tendo naquele fórum jurídico suas reivindicações levadas a sério e tratadas com igual respeito e preocupação.

E os pais da comunidade Amish poderiam deixar seus filhos fora da escola secundária? Galston defendeu que sim, mas, nesse caso peculiar, Macedo alertou que os Amish não constituem uma ameaça para a sociedade mais ampla: eles são pessoas privadas convivendo em meras relações privadas com os outros, a exemplo do que Hegel<sup>461</sup> afirmou dos Quakers e Anabatistas. Eles têm peculiaridades que viabilizam reconhecer as boas qualidades que promovem no seu modo de vida: a obediência às leis e o trabalho duro. Porém, Macedo não aceitou essa acomodação tão pacífica dos Amish, uma vez que, sob outros aspectos, eles não são bons cidadãos da perspectiva liberal: a) é uma sociedade patriarcal, em que as mulheres são apresentadas como desiguais e como auxiliadoras dos homens; b) seus filhos não são preparados para serem cidadãos criticamente reflexivos. Desse modo, para Macedo, permitir aos pais Amish que não levem seus filhos à escola pública poderia frustrar a habilidade deles em tomar decisões informadas sobre como viverem suas vidas. Porém, Macedo considerou que dentro de tal comunidade há uma possibilidade real de um integrante partir para o mundo de fora. Então, ele acatou a sugestão de, quanto aos Amish, propor uma tolerância mais vigilante: eles não são bons cidadãos liberais em aspectos importantes, porém eles não tiranizam inteiramente a vida de seus filhos para si mesmos. Sobre os Amish, Macedo propôs tolerá-los, mas não celebrá-los, ou seja, “se nós os acomodamos, devemos fazê-los em fundamentos estreitos que não necessariamente se aplicam a outros grupos religiosos” (MACEDO, 1995, p. 489). Os pais fundamentalistas (como os do caso Mozart) não podem reivindicar os mesmos fundamentos para isenção ou imunidade aceitáveis para o caso dos Amish. “Os fundamentalistas não são sectários vivendo apartados [da sociedade], mas são, como notado acima, crescentemente politizados e hostis a muitos valores e práticas liberais” (MACEDO, 1995, p. 489).

Macedo admite que há espaço para, excepcionalmente, em algumas ocasiões pontuais, considerar as pretensões de acomodações e isenções em

---

<sup>461</sup> Macedo apontou essa fala de Hegel a partir de seu *Philosophy of Right*, Oxford, 1970.

políticas públicas para algumas doutrinas abrangentes. Ele acreditou que a maioria endossaria os princípios liberais políticos sem objeções de reserva de consciência, e que as questões de política pública foram moldadas conforme as restrições da razão pública. Assim, a acomodação não seria um segundo estágio em que toda a teoria seria reexaminada integralmente em prol de uma neutralidade substantiva. “Esperamos apenas que alguns ônus extraordinários sobre grupos particulares possam ser diminuídos ou eliminados sem grande dano à integridade básica da ordem pública” (MACEDO, 1995, p. 490). Ele também admitiu que os liberais não precisam negar que, às vezes, é possível reconhecer visões abrangentes morais e religiosas como fundamentos para possíveis acomodações e isenções: veja-se a longa prática de permitir aos Quakers a isenção do dever de combate militar, mesmo que a maioria dos liberais encarem suas crenças profundas e sinceras como não razoáveis sob diversos aspectos. Ele admitiu que seria legítimo considerar as visões abrangentes de outros para verificar que a razão pública deles não são meras fachadas de sua agenda religiosa ou moral abrangente – a exemplo de leis de fechamento de estabelecimentos comerciais no domingo, publicamente justificáveis em fundamentos civis como um dia comum de repouso –, para assegurar que as minorias religiosas fossem tratadas como iguais. “Não é necessário e nem possível banir completamente considerações abrangentes da política” (MACEDO, 1995, p. 490). Veja-se:

Há, então, vários fundamentos públicos para acomodar dissidentes, criando exceções às regras gerais, publicamente justificadas, mas o mero fato de haver um ônus/encargo sobre as crenças religiosas de alguém não cria nenhum direito automático ou geral de ser isentado de uma exigência pública. O liberalismo político defende que as leis devem basear-se em fundamentos públicos razoáveis. Quando confrontados com dissidentes que se recusam a reconhecer o peso ou a autoridade desses motivos, não devemos deixar de lado nossos padrões públicos. Às vezes, podemos acomodar ou isentar os dissidentes quando suas reivindicações não desafiam os valores liberais centrais, mas não podemos, no estágio de exceção, descobrir ou construir algum terreno novo ou superior que prometa necessariamente reconciliar os dissidentes religiosos à ordem política. Nós devemos ouvir os dissidentes, envolvê-los na conversação política e, de fato, encorajá-los a apresentar suas objeções publicamente. Não podemos garantir que faremos mais. Devemos, no final, estar preparados para reconhecer e defender os valores liberais e democráticos fundamentais. Não devemos anunciar,



como Galston, antes de qualquer exame de casos específicos, que pretendemos acomodar a diversidade sempre que isso não for uma ameaça direta à unidade social. Tal postura dá muito foco à diversidade e cede muito pouco a propósitos liberais compartilhados (MACEDO, 1995, p. 490-491, tradução minha<sup>462</sup>).

Referindo-se a PL, Macedo afirmou<sup>463</sup> que Rawls descreve as restrições da razão pública como aplicáveis às questões políticas mais básicas (a estrutura básica), mas não diz se essas restrições deveriam reger mais amplamente as questões políticas, embora, no seu entendimento, possa parecer estranho que a política normal fosse radicalmente descontínua com as matérias mais básicas de princípios, porque as duas dificilmente seriam separáveis. Macedo também defendeu Rawls de uma crítica<sup>464</sup> que sustenta que sua proposta não é necessária ou útil: por essa crítica, não se deveria esperar das pessoas que pusessem suas visões morais ou religiosas abrangentes de lado, mesmo quando fosse para a inquirição rumo a princípios políticos básicos. Essa abstinência epistêmica é impossível, porque até Rawls precisa assumir algumas verdades, a exemplo da tese de que a paz e a liberdade são boas. A abstinência epistêmica também é desnecessária: mesmo se as pessoas participassem da política com a totalidade dos seus valores abrangentes inseridas no debate e completamente participantes do jogo, as preocupações sobre conflitos sanguinários e caóticos não são convincentes.

---

<sup>462</sup> Cf. original: “There are, then, various public grounds for accommodating dissenters by making exceptions to general, publicly justified rules, but the mere fact of a burden on someone’s religious beliefs creates no automatic or general right to be exempted from a public requirement. Political liberalism holds that laws must be based on reasonable public grounds. When faced with dissenters who refuse to recognize the weight or authority of those grounds, we must not cast aside our public standards. We may sometimes accommodate or exempt dissenters when their claims do not challenge core liberal values, but we cannot, at the exception stage, discover or construct some new or higher ground that promises necessarily to reconcile religious dissenters to the political order. We must listen to dissenters, engage them in political conversation, and indeed encourage them to state their objections publicly. We cannot guarantee that we will do more. We must, in the end, be prepared to acknowledge and defend core liberal and democratic values. We should not announce, with Galston, in advance of any examination of specific cases, that we intend to accommodate diversity wherever doing so is not a direct threat to social unity. Such a stance gives too much to diversity and too little to shared liberal purposes”.

<sup>463</sup> Cf. MACEDO, 1995, p. 490, n.68.

<sup>464</sup> Macedo apontou diversos autores para tais críticas, mas deu destaque a Joseph Raz, em seu artigo *Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence*, de 1990, da revista *Philosophy and Public Affairs*.

Essa crítica decorre da rejeição da estratégia rawlsiana de esquivar (evitar debates substancialmente abrangentes), com a opção por uma estratégia de engajamento, que implica um convite aos mais profundos desacordos no estágio político para serem diretamente confrontados. Ao permitir às pessoas que debatam aberta e diretamente a luz de suas diferenças morais mais profundas, incorre-se numa postura bem mais respeitosa que aquela de requerer às pessoas que ponham de lado suas convicções profundas quando forem considerar as principais matérias políticas, especialmente quando sabemos que isso será mais difícil para algumas pessoas que para outras. O método de esquivar subtrai do debate político o que há de mais profundo em termos de fontes de vigor, excitação e importância, além de promover formas de personalidade completamente desprovidas de compromissos profundos com as comunidades, promovendo ideais e políticas meramente procedimentais. Para essa crítica, os desacordos profundos deveriam ser totalmente confrontados, em vez de movidos para fora da agenda política como um todo. Dessa perspectiva, o abandono do método de esquivar conduziria a uma diversidade mais ampla e mais profunda das diversas perspectivas políticas, além de promover o respeito mútuo ainda mais profundamente, e uma vida política mais robusta.

Contra tal crítica, Macedo argumentou que há limites para serem estipulados entre valores competitivos irreconciliáveis, e que deveríamos nos satisfazer se PL parecer, diante de outras propostas, o mais apto a assegurar os objetivos políticos básicos. Quanto à crítica da total abstinência epistêmica, Macedo argumentou que PL não deixa completamente de lado as questões abrangentes, embora isso não implique endossar uma concepção particular da verdade completa. “Qualquer liberalismo assume uma certa variedade de respostas para muitas questões últimas, e os liberais políticos asseveram que os valores que dão suporte ao ajuste liberal se sobrepõem aos conjuntos de valores competitivos” (MACEDO, 1995, p. 492). Defender, por exemplo, a não aceitação de um imperativo religioso que requer a perseguição aos hereges (ou outras medidas antiliberais) não implica uma adesão particular a alguma verdade religiosa. Os cidadãos podem ajustar suas convicções religiosas a princípios políticos compartilhados a seu próprio jeito, ou por várias possíveis maneiras. “Enquanto o liberalismo político não pode evitar excluir algumas considerações do que possui valor último, ele não repousa em uma visão particular abrangente da verdade ou do bem como um todo” (MACEDO, 1995, p. 492). Aqui ele invocou, explicitamente, uma tese de Rawls em PL segundo a qual as restrições geradas pela concepção política não se referem a conteúdos substantivos de concepções abrangentes do bem, embora os limite.

Da perspectiva defensiva de Macedo, reivindicações sobre a verdade e o bem humano como um todo podem ser largamente excluídas da justificação pública das questões constitucionais essenciais. “O liberalismo

político não é essencialmente uma pretensão sobre a impropriedade do discurso religioso; o que importa é que possamos compartilhar e sustentar publicamente a autoridade de fundamentos públicos adequados a justificar as questões constitucionais essenciais” (MACEDO, 1995, p. 492). Se os religiosos desejarem alcançar a justificação de PL do ponto de vista das suas perspectivas religiosas, isso pode ser apropriado e útil em certas ocasiões. Fundamentos normativos publicamente compartilhados conseguem maior suporte de nossas concepções extrapolíticas de verdade como um todo, amenizando as dúvidas dos que questionam a sinceridade de nossa fidelidade ao liberalismo político. PL tem a vantagem de barrar o perfeccionismo coercitivo (a exemplo do liberalismo abrangente de Dewey) desde o princípio, e na base da teoria: isso ajuda a atrair uma lealdade verdadeira de pessoas com concepções de bem opostas, porém razoáveis. Macedo destacou outros motivos que reforçam a confiança de PL sobre outras propostas rivais: I) os cidadãos compartilham princípios substantivos, uma forma pública de raciocínio e um conjunto de razões comuns para a base de sua ordem política, de modo que “onde uma comunidade política compartilha não só compromissos substantivos, mas também razões e evidências publicamente disponíveis, tudo isso se torna parte de sua cultura política e pode ter um amplo efeito educativo” (MACEDO, 1995, p. 493); II) a simplicidade favorece a sua confiabilidade, pois ele depende de formas de raciocínio e evidência que são publicamente acessíveis e disponíveis à generalidade dos cidadãos, enquanto um liberalismo abrangente se fundaria em princípios cujos desacordos profundos comprometeriam até os acordos entre os divergentes modos de raciocínio conflitantes; III) ele consegue, mais que um liberalismo abrangente, promover a transição de um *modus vivendi* (acordo por meros balanços de poder, e não de princípios compartilhados) para uma ordem pública mais regida por princípios. A estratégia de esquivar torna mais provável a concordância com os valores políticos, embora alguns possam verificar algumas incompatibilidades com seus valores extrapolíticos. Macedo explicitou a tese de Rawls no sentido de que, após a devida reflexão, quaisquer incompatibilidades seriam melhor resolvidas pelos ajustes requerido às doutrinas abrangentes, em vez de se rejeitar o liberalismo político<sup>465</sup>. Outra objeção aponta a insuficiência da abstinência epistêmica,

---

<sup>465</sup> Esse último argumento defensivo (rawlsiano), contudo, fez Macedo apontar um contra-argumento crítico. Se um liberalismo abrangente, que incluísse o debate sobre tudo, fosse mais lento em conduzir de um *modus vivendi* a uma ordem política regida por princípios (em comparação com PL), ele teria a vantagem de conduzir a uma reflexão mais ampla e mais profunda nas conexões entre nossas vidas no âmbito político e no âmbito de outros valores. Isso permitiria que a transição fosse mais bem informada, reflexiva e genuinamente consensual. Isso poderia lhe conferir um caráter mais respeitoso de nossa capacidade de reflexão crítica. Macedo tentou defender o

que empobrece o debate, fazendo defender o ingresso e o confronto amplo das doutrinas morais e religiosas abrangentes no debate político. Contra tal objeção, Macedo considerou que a esquivia favorece o acordo justamente por evitar incorrer em questões controversas abrangentes: caso se ressuscitem as profundas divisões abrangentes no debate político, isso poderá minar a possibilidade de acordo, já que a ordem moral compartilhada requer razões aceitáveis para todos, em vez de pontos irreconciliáveis.

---

liberalismo político argumentando que toda instituição e prática são educativas, de modo que “liberais políticos estão completamente preparados e abertos para justificar as instituições transformativas e as práticas que eles suportam, e isso é suficiente” (MACEDO, 1995, p. 495). Para ele, embora pareça que o liberalismo político dê um passo atrás na discussão filosófica, ele enfatizou que o desacordo profundo e razoável sobre a vida boa é uma consequência permanente da liberdade em condições modernas. A preocupação, portanto, passa a ser de providenciar uma base filosófica sobre porque a justificação política não precisa e nem deveria depender de uma consideração particular sobre a totalidade da verdade. Contra esse argumento defensivo, Macedo destacou a possibilidade de outro contra-argumento partindo de liberais abrangentes: não seria necessário apelar à abstinência epistêmica, pois há um amplo acordo sobre muitos princípios políticos substantivos e sobre muitos procedimentos. Dessa perspectiva, poder-se-ia proporcionar às opiniões morais e religiosas abrangentes o ingresso e o confronto no domínio político. Estando lastreados na concordância, poder-se-ia construir um acordo bem sucedido que as comunidades europeias do século XVI e os antigos Líbano e Iugolásvia não conseguiram. Contra isso, Macedo respondeu que se nossa cultura política é dependente de nossas instituições políticas – inclusive o ganho proporcionado pela esquivia política da controvérsia religiosa –, o encorajamento da politização das formas de desacordo mais profundas e historicamente mais destrutivas poderia debilitar a cultura e lançar fora o lastro do acordo. Assim tais críticas seriam insustentáveis porque elas falham num ponto que Macedo considerou crucial: ao determinar o contorno básico do desagradável poder coercitivo do estado moderno, devemos tentar proporcionar aos nossos parceiros (outros cidadãos) razões que eles possam aceitar sem a exigência – absurdamente desprovida de razoabilidade – de que eles primeiro aceitem nossas convicções finais sobre os fins últimos da vida humana. Afinal, o liberalismo político repousa na esperança de uma política como uma ordem moral compartilhada independente de uma expectativa irrealizável de concordâncias nas questões mais difíceis sobre a vida. Ele, como um defensor da proposta rawlsiana, acredita na possibilidade de acordo sobre as questões constitucionais básicas, a despeito das objeções: “Sandel tenta sugerir que sobre as questões de justiça básica há somente tanto desacordo razoável quanto há também sobre a verdade religiosa e outras questões fundamentais. Isso parece-me errado. Não parece haver qualquer desacordo razoável sobre o significado central dos fundamentos constitucionais: o bem dos procedimentos democráticos básicos e das liberdades civis fundamentais. Questões de justiça distributiva (além da existência de uma rede básica de proteção) são mais difíceis e deveriam, por essa razão, não ser consideradas entre os fundamentos constitucionais (como de fato não são atualmente)” (MACEDO, 1995, p. 495-496, n. 78, tradução minha).

Macedo apontou outra vantagem de PL: ao apelar para somente uma parte do domínio moral, há um incentivo à moderação política. “Mesmo que o liberalismo político tenda a transformar os compromissos extrapolíticos à sua própria imagem, ele também permite um espaço real para desenvolver comunidades autônomas razoáveis e instituições” (MACEDO, 1995, p. 496). Ele veda aos atores políticos e aos governos as reivindicações abrangentes de valor e de significado, e desencoraja investimentos totais do capital moral no domínio político. A diversidade é uma fonte frequente, mas nem sempre absoluta, para o liberalismo: há religiões e outras formas particulares de diversidade que, segundo Macedo, não temos razões para abraçar ao acomodar. PL nos faz encarar as declarações de guerra santa como prematuras, fornecendo um sustentáculo para seus próprios valores centrais. “Ele atenua, mas não elimina a tensão entre a política desse mundo e muitas religiões; isso deve ser o bastante” (MACEDO, 1995, p. 496). Para seus defensores, como Macedo, PL nos compromete com a justificação pública e a esquivia dos ideais religiosos e filosóficos de vida. Algumas vezes haverá espaço para acomodações dos diferentes, mas devemos lembrar dos fundamentalistas e outros que deverão pagar um preço para poder viver em uma sociedade pluralista livre.

Apresentei, nesse tópico, uma leitura defensiva do projeto rawlsiano, argumentada segundo Macedo. Apresento, para contraste, a leitura crítica do liberalismo político a partir do próximo tópico.

## **6.2 O liberalismo político como uma doutrina moral abrangente**

Como formular o problema analisado, especificamente sobre TJ, nos capítulos anteriores, porém transplantado e adaptado às reformulações de PL? Uma possível maneira é, usando o linguajar da reformulação, verificar se o liberalismo político consegue, de fato, sustentar uma concepção apenas política de justiça, dissociada de uma doutrina moral geral e abrangente. Se a concepção de justiça for dependente ou atrelada a uma doutrina moral abrangente específica, o consenso sobreposto será inviável, pois só haveria concordância com tais princípios por parte de indivíduos que sustentassem uma doutrina abrangente similar ou significativamente compatível com a doutrina subjacente ao modelo rawlsiano.

Neste caso, os indivíduos que sustentassem doutrinas morais abrangentes significativamente incompatíveis com a pressuposta em PL, simplesmente prefeririam não optar por aquele modelo. Essa falta de adesão compromete o consenso buscado. Para concordar com tais premissas, os adeptos de concepções significativamente distintas seriam forçados a abrir mão de sua autonomia para optar pela doutrina especificamente proposta por Rawls. Isso limita significativamente a imparcialidade e o respeito ao pluralismo razoável. Isso mina a leitura defensiva, que considerou

devidamente cumpridas as promessas do procedimentalismo puro, da neutralidade e da justificação coerentista. Por que ocorre essa configuração? Porque o arranjo rawlsiano já estaria, de antemão, endossando uma doutrina moral geral e abrangente específica, a qual dá forma prévia e conteúdo substancial a todo o procedimento, viciando de parcialidade o ponto de partida, conduzindo o debate a partir de uma base abrangente fundacional, excluindo doutrinas rivais ou incompatíveis, e forçando a um resultado necessariamente dependente daquele já implicitamente contido nas premissas desde o início adotadas.

Há uma crítica de Roberto Alejandro, em sua obra *The limits of rawlsian justice*, dentro de um tópico denominado *Political liberalism as a comprehensive doctrine*. Para ele, a concepção pretensamente política da justiça como equidade não passa de uma doutrina moral abrangente<sup>466</sup>. Embora Rawls pretenda distanciar seu liberalismo político das doutrinas abrangentes (as quais, mesmo sendo liberais, impõem uma concepção específica de bem aos seus cidadãos), ele criou um paradigma que, se for examinado à luz dos próprios parâmetros delineados por Rawls, revelam que a sua concepção é simplesmente uma doutrina moral abrangente, ou seja, impõem uma concepção específica de bem.

Alejandro destacou os critérios que Rawls utilizou para separar, de um lado, seu liberalismo (dito político), das outras propostas liberais, rotuladas como concepções morais abrangentes (a exemplo de Kant e Mill): elas são gerais porque se aplicam a um amplo espectro de assuntos, e são abrangentes porque incluem concepções do que se reputa como valioso na vida humana, além de sustentar ideais de virtude pessoal e de personalidade que informam e orientam a inquirição. A presença de tais critérios permite caracterizar uma doutrina moral como geral abrangente: assim, pode-se examinar a presença ou ausência desses elementos na própria proposta rawlsiana, para concluir se sua teoria se mantém apenas no domínio estritamente político, ou se imiscui indevidamente no domínio moral mais amplo.

Ao efetuar essa avaliação em PL, Alejandro concluiu haver ali os seguintes elementos<sup>467</sup>: I) a indicação do que se reputa como valioso na vida humana, que abrange não só a busca do interesse de ordem mais elevada (a justiça), como também a construção e persecução de um plano racional, a possibilidade de revisá-lo, e a posse de uma pluralidade de objetivos (concepções de bem) finais; II) os ideais de virtude e caráter pessoal, veiculados na proposta de respeito aos direitos, na tolerância, na afirmação de um senso de justiça, na condição de membro efetivamente cooperador durante a vida em uma sociedade; III) o interesse de ordem mais elevada pela

---

<sup>466</sup> Cf. ALEJANDRO, 1998, pp. 127-133.

<sup>467</sup> Cf. ALEJANDRO, 1998, pp. 129-130.

justiça, sendo este desejo mais elevado o que efetivamente regula a deliberação e a ação dos sujeitos, sendo aqui pressuposto, naturalmente, que os princípios de justiça rawlsiano informam e orientam nosso pensamento e ação como um todo.

Isso equivale a concluir que a concepção política da justiça como equidade está imbricada dos seguintes elementos: a) uma concepção de sociedade e de pessoa; b) uma noção de virtudes cooperativas; c) princípios de justiça que são incorporados no caráter humano e na vida pública. Assim, Rawls trouxe, para a seu próprio modelo de inquirição, elementos que ele mesmo considerou como caracterizadores de uma doutrina abrangente. Embora Rawls considerasse que seu liberalismo era político, por não conter os elementos típicos de uma doutrina moral geral e abrangente, o que se conclui é que “sua concepção política de justiça inclui os mesmos critérios – ou pelo menos uma parte substancial dos mesmos princípios – subjacentes aos liberalismos de Kant e Mill” (ALEJANDRO, 1998, p. 130). Isso conduz a um paradoxo: embora o liberalismo político pretenda ser encarado como neutro no procedimento e no objetivo, ele pode, em última instância, incorrer na postura de afirmar a superioridade de certas formas de caráter moral, encorajando e sustentando certas posturas morais indicadas como as mais desejáveis, em detrimento de várias outras. Disso decorre a conclusão de que “o liberalismo político rawlsiano está comprometido com, pelo menos, uma forma minimalista de perfeccionismo em que certas formas de caráter moral e de virtudes morais são encorajadas e defendidas” (ALEJANDRO, 1998, p. 131).

Outro paradoxo exsurge no caráter deontológico de PL, que, diferentemente de uma doutrina teleológica, afirma assegurar a prioridade do justo sobre o bem. Em PL, houve uma inversão<sup>468</sup> dessa prioridade: o “status de prioridade do justo sobre o bem parece substancialmente modificado, senão completamente abandonado” (ALEJANDRO, 1998, p. 132). A justiça passou a ser tratada de maneira ainda mais instrumental, sendo apresentada como um mero meio para o objetivo de viabilizar a busca do bem por parte de uma pluralidade de pessoas. A justiça passa a servir de garantia à estabilidade da cooperação social, de maneira que, com tal estabilidade, garante-se aos indivíduos um contexto favorável e propício para que possam avançar na formulação e persecução de suas concepções de bem determinadas. Se o objetivo e a justificação da justiça são voltados apenas à viabilização da persecução individual dos bens eleitos por cada indivíduo, “então o justo não é derivado independentemente do bem. Pelo contrário, o bom é que justifica o justo, e o justo é derivado de um objetivo mirado em nosso bem” (ALEJANDRO, 1998, p. 133). Assim, a doutrina moral abrangente especificamente rawlsiana inclui uma noção bastante específica e

---

<sup>468</sup> Cf. ALEJANDRO, 1998, pp. 131-132.

instrumental de justiça. Aqui, trago à lembrança a crítica de MacIntyre quanto ao papel instrumental da justiça dentro das concepções liberais, que se distancia, significativamente, de propostas como a tomista, em que a concepção de justiça embutida é bem mais robusta e desempenha um papel bem mais substancial nas formulações dos preceitos sociais.

Havendo uma doutrina moral abrangente embutida em PL, qual a repercussão disso? Para Alejandro, uma vez que a teoria rawlsiana, pretensamente democrática, pressupõe um consenso sobre os ideais de pessoa e de sociedade, torna-se difícil que tal consenso se efetive: um sujeito poderia, simplesmente, optar pela concepção de comunidade de MacIntyre, que, além de questionar a validade dos ideais liberais de indivíduo e de sociedade, propõe um modelo alternativo para esses dois ideais, em moldes radicalmente distintos. Se pensarmos na proposta tomista, com concepções de pessoa e sociedade incompatíveis com o liberalismo, inclusive nas maneiras como se formulam o raciocínio prático e se compreende a justiça, o consenso não seria atingido. Assim, resta fragilizada a promessa rawlsiana de obtenção de um consenso sobreposto, tal como pretendida pelo liberalismo político.

Numa perspectiva mais prática, qual a consequência disso? Alejandro exemplificou<sup>469</sup> como, na prática, um cidadão de uma sociedade regida pela concepção especificamente rawlsiana de justiça pode ter que seguir uma concepção de bem que não faz parte de sua vida particular, regida por outra concepção distinta de bem. Embora o Estado não deva impor uma concepção de bem às crianças adeptas de uma dada religião na comunidade, Rawls concordaria que elas deveriam ser educadas para serem membros cooperadores daquela sociedade tal como preconizado pelos ideais de pessoa e sociedade. Assim, os integrantes de grupos religiosos que nitidamente rejeitam os valores rawlsianos, se veriam obrigados a seguir tais princípios rejeitados de justiça se quiserem ser membros completamente cooperativos daquela sociedade. Tal cooperação não é uma mera concordância (dos sujeitos adeptos de concepções de bem não liberais) com aqueles princípios rawlsianos, pois implica um comprometimento, por parte dos sujeitos avessos àqueles ideais, com a aceitação dos planos sociais e dos objetivos daquela sociedade. Além disso, aquelas crianças do exemplo acabariam devendo ser educadas conforme os princípios constitucionais daquela sociedade, mesmo que sejam adeptas daquela religião que rejeita os ideais rawlsianos, e mesmo que aquela tradição religiosa não esteja desprovida de razoabilidade.

Considero oportuno esse ponto para trazer, como exemplos de tradições religiosas com pressupostos nitidamente incompatíveis com os do modelo rawlsiano, os teísmos ortodoxos judaico, cristão católico (modelo tomista) e cristão protestante. Os filhos dos adeptos de tais crenças seriam forçados a submeterem-se a uma educação “secularista” fundada em ideais

---

<sup>469</sup> Cf. ALEJANDRO, 1998, p. 128.



específicos de uma concepção de bem flagrantemente iluminista e especificamente rawlsiana, repletas de concepções conflitantes com as de seu credo religioso. Em outras palavras, elas teriam que se deixar moldar a doutrinas morais gerais e abrangentes tipicamente iluministas (deístas, ateístas), que negam radicalmente as premissas de suas doutrinas morais gerais abrangentes (teístas ortodoxas).

Apresento, aqui, um exemplo prático e ainda mais específico, para ilustrar como o dia a dia dos indivíduos pode ser afetado por essa colisão de doutrinas abrangentes. Imagine-se como se pode enxergar a questão do casamento, e eventuais preceitos que decorrem da visão que se imprime sobre esse instituto. Usaremos, para o propósito comparativo, a perspectiva liberal e a perspectiva tomista<sup>470</sup>.

O casamento é, no tomismo, um bem humano primário<sup>471</sup> e, do ponto de vista filosófico, possui uma dupla finalidade (*finis*): a) a procriação e a educação dos filhos de uma maneira adequada ao bem deles; b) *fides*, que é algo mais exigente que a simples fidelidade (exclusividade e permanência), abrangendo também uma prontidão positiva e o compromisso de estar unido com o cônjuge em mente e corpo, além de uma vida doméstica de mútua assistência. Cada um desses fins não é subordinado ao outro, embora Aquino não considere adequado dividi-los de maneira estanque. A *fides* constitui, *de per se*, uma razão boa e suficiente para se envolver no *usus matrimonii*, o tipo de ato sexual destinado a permitir que marido e mulher experimentem e expressem, de uma maneira particular, o bem de seu casamento, que sinaliza o seu compromisso. Havendo um bem interno do casamento na perspectiva tomista, optar por se envolver em relações sexuais com o cônjuge sem *fides*, constitui uma escolha sexualmente inadequada, pois além de se estar tratando o cônjuge da mesma maneira como alguém pensaria em uma prostituta, o sujeito também estaria disposto a fazer sexo com uma outra pessoa atraente que lhe estivesse disponível. Tais atitudes sexuais despersonalizadas e descompromissadas são exemplos de disposições contra o bem do casamento (*contra bonum matrimonii*). Outra postura mais grave seria uma pessoa

---

<sup>470</sup> Cf. FINNIS, 2017, it. 3.3. Do ponto de vista tomista, no geral, as normas e princípios morais são relacionadas a conclusões do primeiro princípio moral do amor ao próximo como a si mesmo. No geral, a teoria dos princípios morais em Aquino apresenta as normas (preceitos, padrões) morais como especificações de que o bem deve ser feito e buscado, enquanto o mal deve ser evitado. Essas especificações direcionam a escolha e a ação em prol do respeito e promoção do bem. Os bens humanos básicos devem ser encarados como uma razão básica para a ação, cujo papel no direcionamento não deve ceder a paixões irracionais. Quanto mais as escolhas são imediata ou mediatamente contrárias a um bem básico, mais elas devem ser evitadas pelos sujeitos. Com isso, pode-se avançar, agora, mais especificamente, para a questão do casamento.

<sup>471</sup> Cf. FINNIS, 2017, it. 3.4.2

casada escolher ter relacionamento sexual com uma terceira pessoa. A inadequação de atitudes sexuais como estas decorre não da consideração de que não sejam naturais em algum sentido biológico ou sociológico, mas da contrariedade à diretriz da razão que orienta a respeitar e a permitir concretizar o bem do casamento<sup>472</sup>. O devido respeito a isso exige reservar ao casamento e, portanto, ao estrito âmbito de relações verdadeiramente conjugais, todos os usos da capacidade de se envolver na busca intencional da satisfação sexual. Assim, a adequação da atitude sexual (no sentido de não contrariar o bem interno do casamento) deve considerar esse tipo de reserva como necessária. A necessidade da reserva se justifica pela consideração de que o envolvimento sexual adequado entre os casados lhes permite experimentar e realizar a sua *fides* e seu casamento, que, por sua vez, é indispensável para o florescimento (*bonum*) do casamento e, portanto, dos filhos (se for o caso) e, conseqüentemente, da comunidade em geral como um todo. No tomismo, todo tipo de conduta que atua para confirmar e reforçar a disposição da vontade *contra bonum matrimonii* é considerada errada, porque muitos aspectos do desenvolvimento individual e social dependem profundamente da saúde da instituição do casamento, da maneira como ele existe na vida real de adultos e crianças.

Assim, para um tomista, o casamento é uma instituição de alta relevância, com bens internos a serem atingidos, que ele considera tão imprescindíveis ao casal, aos filhos do casal e, por consequência, para a sociedade em geral, que há parâmetros daí decorrentes que interferem no raciocínio prático, que servem para caracterizar determinadas atitudes como reprováveis e inadequadas, a exemplo do adultério. Concluo que, numa comunidade em que predominasse, sobre o casamento, um modo de vida compatível com o tomismo, haveria um elevado respeito a ser incutido na educação das crianças, como meio de direcionamento ao comportamento dos adultos para que respeitem o próprio casamento e o dos demais, um desencorajamento do adultério ou da falta de envolvimento conjugal com a devida *fides*. A frustração dos fins do casamento implicaria um dano não só aos cônjuges, mas também aos filhos e, de modo reflexo, à comunidade. Esse modelo incentivaria uma educação moral em que o casamento e a família fossem respeitados e valorizados desde o início da formação da criança. Isso poderia incentivar produções literárias e de entretenimento voltadas à valorização desse ponto. Seria possível que a legislação estipulasse regras de incentivo e proteção (a exemplo de políticas públicas ou assistenciais) à família e ao casamento, bem como ao desencorajamento do adultério, seja

---

<sup>472</sup> Finnis enfatizou que os argumentos morais de Aquino para distinguir a sexualidade de modo bem ou mal exercida nunca partem de "natural" para conseqüentemente "bom, razoável, certo". A argumentação tomista parte sempre daquilo que é "bom, razoável, certo" para, conseqüentemente, concluir como "natural".

por meio da fixação de dever de indenizar em caso de adultério, ou até de criminalizar esse tipo de conduta por exemplo, dentre outras inúmeras variedades que possa o legislador criar. A questão não é fechada, estou apenas elaborando conjecturas para avaliar que medidas estatais poderiam estar mais ou menos desencorajadas quanto à normatização da instituição do casamento. No tomismo, resta claro que haveria um forte incentivo à proteção do casamento, nas mais variadas áreas.

Porém, em contraste com o tomismo, se imaginarmos como seria enxergado o casamento numa sociedade tipicamente liberal, os pressupostos são bem distintos, o que me leva a crer que os delineamentos mínimos também seriam bem diferenciados, senão opostos. MacIntyre constatou que, no liberalismo, há uma ampla permissividade a que os indivíduos escolham o bem da maneira como bem entenderem, sem necessitarem se compromissar com a consecução daquele bem. Há uma fragmentação das mais variadas áreas da vida, de modo que os bens podem também ser eleitos de modo fragmentário: uma concepção diferente para cada aspecto da vida. Quando um sujeito escolhe um bem específico para uma área também específica da vida, ele não precisa agir necessariamente em prol daquele bem, ele pode, simplesmente, da noite para o dia, sem precisar apresentar justificativa, mudar o que considera como bom para si. É ampla a sua liberdade nesse sentido, de formular, revisar e abandonar a todo tempo sua concepção particular de bem. Não há um raciocínio prático tão exigente como aquele do modelo tomista. A preocupação em limitar a discussão/deliberação é, limitadamente, aquela voltada à busca dos princípios de justiça, que são regramentos bem mais genéricos, da estrutura básica da sociedade.

Trazendo esse modelo geral de raciocínio prático empobrecido do liberalismo para a questão mais específica do casamento, imagino que, por analogia, seria aplicada a mesma diretriz de ampla liberdade de escolha e de mudança ou abandono de opinião acerca desse assunto por parte de cada indivíduo. Aqui, enfatizo, elaboro uma conjectura. Um liberal dificilmente se preocuparia em imaginar algum regramento específico ao casamento: a tendência seria a de que ele permitisse a cada um escolher viver com ou sem casamento como bem entendesse, e, uma vez casado, não haveria, certamente, um compromisso tão exigente como o do modelo tomista. Se alguém decidir ter outros parceiros além do próprio cônjuge, agindo contrariamente ao seu consentimento, ele teria, do ponto de vista institucional jurídico, liberdade para agir como bem quisesse. Provavelmente o adultério seria tratado como um fato corrente, com o qual a legislação nem deveria tanto se preocupar. Seria improvável encorajar medidas legislativas ou políticas públicas em prol do casamento, da família, e de uma educação que objetivasse inculcar o respeito a tal instituição. Seria improvável haver medidas que coibissem o adultério, seja estipulando indenizações para quem o cometesse, seja criminalizando tal conduta, seja criando outras possibilidades de sanção

juridicamente possível. Tal tipo de discussão não estaria dentro das discussões fundamentais do âmbito político. Porém, essa conjectura que fiz especificamente no âmbito do casamento, da família e do adultério, alerta para uma conjectura mais ampla: o cimento (o complexo de ideias fundamentais) que Rawls utilizou para construir os edifícios de TJ e PL (os princípios e a concepção resultante), embora voltado ao domínio estritamente político, também afeta, de maneira não insignificante, outras esferas (não políticas) da vivência social, da qual destaquei, a título ilustrativo as questões de casamento e família. Há uma ingerência dos valores afirmados como somente políticos para domínios além da política, o que descaracteriza a argumentação rawlsiana de que sua teoria, ao usar concepções de bem, usa apenas concepções do bem políticas, e não moral abrangentes.

Esse exemplo prático do casamento mostra que um tomista e um liberal teriam diretrizes e decisões opostas acerca da maneira de se enxergar tal instituto. O que um considera legítimo à luz de sua doutrina moral geral abrangente, o outro considera algo sem sentido e sem fundamentação. Esse tipo de problema prático decorre do fato de Rawls ter, efetivamente, endossado uma doutrina moral abrangente em seu liberalismo político. O consenso sobre questões fundamentais fica comprometido, uma vez que há concepções embutidas específicas de pessoa, sociedade, perfeccionismo moral, justiça, modelos próprios de raciocínio prático. A falta de concordância com elementos já pressupostos comprometem o potencial do consenso sobreposto e da imparcialidade. À medida que se avança para questões mais detalhadas, como a educação infantil ou o casamento, a divergência entre a doutrina efetivamente encampada por PL e as doutrinas abrangentes excluídas do debate vão conduzindo a pontos em que as soluções para uma mesma questão tomam rumos inconciliavelmente opostos.

Assim, pela crítica de Alejandro, Rawls não conseguiu evitar que a justiça como equidade fosse desvencilhada de uma doutrina moral abrangente. Nem mesmo a declarada pretensão deontológica foi apta a evitar que a noção de justiça fosse articulada como algo meramente instrumental a uma noção de bem individual particular eleita pelo liberalismo. Portanto, também em PL, o respeito à autonomia e à imparcialidade estão enfraquecidas, o que leva à conclusão de que não houve a imparcialidade típica de um procedimentalismo puro, mas um modelo cuja neutralidade operada é bem mais limitada do que reconhecida ou pretendida.

### **6.3 Questões sobre objetividade e privatização do bem**

Outros elementos de PL também são afetados pelo fato de não se conseguir sustentar uma doutrina especificamente política, autônoma em relação a algumas doutrinas morais específicas. Em outras palavras, o fato de o liberalismo rawlsiano não conseguir construir uma doutrina estritamente

política acaba por descaracterizar outros elementos presentes na teoria que serviriam para convergir ao propósito de trazer uma fundamentação não especificamente moral e abrangente. Para apontar os desdobramentos dessas falhas na construção rawlsiana, uso a crítica de Massini<sup>473</sup>, em sua obra *Constructivismo ético e justiça procedimental em John Rawls*. Ele analisou o problema que apontei no tópico anterior, porém relacionando-o com os aspectos do construtivismo rawlsiano e da justificação. A opção construtivista indica a preferência por uma concepção de normatividade construída pelos próprios homens por meio de um procedimento estabelecido de racionalidade prática, buscando não se comprometer com a descoberta dos conteúdos dos bens humanos básicos e com a existência de normas preexistentes. Nos moldes kantianos, a justiça é um produto objetivo da razão prática: a modernidade nega o caráter teleológico da realidade, buscando o fundamento da regulação no exercício da própria razão. Daí surge uma obsessão metódica segundo a qual a objetividade dos princípios éticos decorre não da solidez epistêmica de seus conteúdos, mas pelo procedimento intelectual utilizado para obtê-los.

A objetividade em PL é compreendida por referência a um ponto de vista social adequadamente construído, e não por referência a um ponto de vista moral prévio e independente<sup>474</sup>. A metodologia rawlsiana busca um procedimento construtivo dos princípios por parte de sujeitos livres e iguais, em conformidade com a tradição democrática. Então, a objetividade decorre da aplicação desse procedimento, que passa a ser o meio de assegurar que se construirá uma concepção objetivamente válida de justiça. Porém, como apontei, sua teoria não conseguiu se livrar de concepções embutidas.

Rawls tentou, com as mudanças de PL, corrigir esses problemas metodológicos. Ele se manteve declaradamente contrário ao intuicionismo racional, e pretendeu manter um construtivismo apenas político, e não moral (como o kantiano): ele continuou pretendendo obter os princípios de justiça como um resultado construído pelos sujeitos no procedimento deliberativo,

---

<sup>473</sup> Para esse fim de levantamento resumido das críticas de Carlos Massini Correas relevantes para a presente tese, utiliza-se também o comentário efetuado por Maria del Pilar Zambrano acerca dessa obra, disponível no sítio eletrônico do SAIJ ou no periódico indicado nas referências bibliográficas.

<sup>474</sup> Para Massini, embora o principal oponente metodológico de Rawls seja o intuicionismo racional, esta oposição é mais ampla, se estendendo a toda concepção cognitivista forte em ética. Rejeita-se qualquer concepção cognitivista forte (inclusive a intuicionista), uma vez que, nos moldes rawlsianos, aceitá-la implicaria incorrer em heteronomia. Esse foi o roteiro pretendido por Rawls em TJ, conforme destaquei nos capítulos anteriores. A título exemplificativo, trago a lembrança as críticas de Sandel e Nagel, que apontaram a inconsistência da pretensão rawlsiana nos moldes em que formulada: concluímos que Rawls não conseguiu evitar o apelo a alguma concepção já previamente embutida no procedimento.

caracterizados pela razoabilidade. A objetividade dos princípios políticos ocorre com a reunião dos seguintes elementos: a) um quadro de pensamento público suficiente para obtenção de conclusões; b) um critério de avaliação dos juízos; c) uma ordem de razões que se sobrepõe às opiniões particulares que cada sujeito tenha; d) poder distinguir o ponto de vista objetivo do particular; e) a objetividade ser explicada com base no acordo e consenso sobre juízos práticos por agentes razoáveis. Assim, a nova proposta de construtivismo político rawlsiano estaria assim delimitada: a) redução ao âmbito do domínio estritamente político e público, evitando-se uma visão integral de ética, buscando-se apenas as bases para um acordo de convivência política; b) os princípios mínimos de convivência são produto de um procedimento de construção entabulado entre sujeitos razoáveis, porém restritos ao âmbito político; c) os princípios resultantes possuem uma objetividade débil em razão de sua aceitabilidade no quadro de um acordo político.

Neste panorama, Rawls defendeu a autonomia humana, como a capacidade absoluta de auto-normatização do sujeito, com o propósito de emancipar-se de proposta de objetividade forte. Busca-se algum tipo de objetividade, porém mais fraca, por meio de procedimentos da razão prática, a partir de uma série de princípios e outras normas já supostas e aceitadas de modo acrítico. Massini<sup>475</sup> destacou a falácia procedimentalista: a pretensão vã de se alcançar objetividade para certos princípios baseada exclusivamente no procedimento delimitado para alcançá-los. Rawls incorreu nessa falácia ao pretender que a legitimação dos princípios decorra da aplicação do procedimento estipulado (procedimentalismo puro). “Na realidade, o que sucede no sistema rawlsiano não é que os conteúdos materiais surjam de maneira mágica, mas que o autor os introduz previamente ao início de todos os seus desenvolvimentos, porém de modo acrítico ou dado como suposto” (CORREAS, 2004, p. 41). Isso implica dizer que o resultado carece de justificação ou legitimação, pois o argumento se torna circular.

Outro modo de compreender a fragilidade de PL é a partir da divisão dos dois sentidos de objetividade: num primeiro sentido, é entendida como “aquilo que não depende do sujeito”, indicando a superação da opinião do sujeito; num segundo sentido, é definida como “o que é inerente ao objeto”. Massini utilizou essa diferenciação para explicar que Rawls rejeitou o segundo sentido de objetividade, que seria adequada apenas para os juízos do domínio da razão teórica. Rawls optou pelo primeiro sentido de objetividade, pois para o raciocínio efetuado no âmbito político e moral, basta que os princípios em questão resultem como aceitáveis para sujeitos razoáveis. A objetividade consiste, assim, em um mero acordo intersubjetivo entre agentes razoáveis. Como a objetividade no campo da práxis social, da perspectiva

---

<sup>475</sup> Cf. CORREAS, pp. 39-41.

rawlsiana, não passa de um mero acordo de subjetividades sem nenhuma instância superior de apelo ético ou deontológico, não se poderia falar em princípios ou normas resultantes obrigatórias, uma vez que a obrigatoriedade das normas deve radicar-se na absolutividade de sua força obrigatória. Não é possível obter uma justificação propriamente dita sem se fazer remissão a uma proposição ou conjunto de proposições que estejam em si mesmas fundamentadas. Quando há essa remissão devidamente conduzida, o caráter das premissas é transferido para as conclusões que se pretende justificar. Mas, se a fundamentação de normas ou princípios, em vez de extrair sua força obrigatória no caráter absoluto de sua validade (ou na validade de suas premissas fundantes), apelar tão somente para o mero acordo entre os sujeitos ou a mera coerência interna das afirmações aceitadas, não há justificação propriamente dita. Assim, a justificação de uma objetividade débil em Rawls não é suficiente para legitimar os princípios que ele apontou. A fundamentação rawlsiana não é genuína.

Há dois problemas em PL: a) uma metodologia insuficiente para produzir um resultado legítimo, pois o procedimento não justifica o resultado, que é previamente atrelado a princípios já anteriormente embutidos na deliberação, de maneira acrítica; b) uma objetividade débil, que não passa de uma mera subjetividade ampliada. Isso decorre da declarada pretensão rawlsiana de abandonar toda referência à realidade das coisas. Aqui, traduzo esses dois problemas da seguinte maneira: o procedimentalismo rawlsiano não consegue justificar o resultado, que já está previamente formatado nas pressuposições básicas da teoria, e o resultado carece de objetividade, não passando de uma opinião pessoal previamente imposta e comprometedora de toda a força argumentativa da deliberação em prol da construção dos princípios. Ou seja, Rawls não conseguiu uma justificação coerentista ou imparcial, afinada ao procedimentalismo puro, tendo, no máximo, operado uma justificação fundacionalista, que é mais alinhada com um procedimentalismo perfeito. Eu reafirmo, em outras palavras, que Rawls trouxe uma concepção específica que vicia a imparcialidade de todo procedimento deliberativo, e que, ao final, apenas reafirma o que ele já de início sustenta sem justificação suficiente.

Além disso, conforme Massini, há um âmbito temporal e espacial bastante limitado em PL: ele foi pensado especificamente para sociedades democráticas contemporâneas desenvolvidas economicamente, e, mais concretamente, para a sociedade norte-americana. Trata-se de um nítido caráter ideológico, com o propósito de tornar aceitáveis as ideias centrais do liberalismo socializante da esquerda norte-americana. Apesar dessa contextualização bem restrita (e quase partidária), Rawls pretendeu uma justificativa não fundacionalista, ou seja, uma proposta cujos princípios se apoiam somente na aceitação delas por parte de seus destinatários e na coerência interna de seus princípios. Isso conduz ao problema da objetividade

débil, sem justificação satisfatória. O caráter construtivista da teoria, portanto, está comprometido junto da falácia procedimentalista. Além disso, a pretensão rawlsiana de partir, num primeiro momento, de uma eleição técnica, baseada no autointeresse dos sujeitos, para, posteriormente, daí se obter normas de um plano ético, sem nenhuma ponte de conexão entre os dois planos, fragilizam os condicionamentos que garantiriam a razoabilidade da eleição. Ademais, como a proposta não leva em consideração a dimensão final e a dimensão motivacional do agir humano ético, é pouco crível que os destinatários das normas concordem com elas. Essa incredulidade é agravada ante a falta efetiva de circunstâncias nas quais se deveriam aplicar os princípios de justiça.

Massini apontou outro problema de PL, decorrente da privatização do bem, assim designada a postura rawlsiana de se abster de qualquer inquirição acerca da noção geral de bem humano, de maneira a reduzir a moralidade ao âmbito específico da justiça, isto é, as normas que regulam a conduta pública dos sujeitos nas circunstâncias de justiça. Afora esse restrito âmbito da justiça, todo o restante das normas morais se “privatizam”, ou seja, são encaradas como irrelevantes no âmbito público e delegadas à esfera de livre escolha por partes dos sujeitos em suas vidas particulares. A preocupação é que tais doutrinas morais particulares consigam se subordinar aos princípios de justiça (buscando efetivar a prioridade do justo). Porém, isso traz as seguintes consequências: a) impossibilidade de fundamentar de modo satisfatório e convincente os princípios de moralidade no âmbito público; b) impossibilidade de viabilizar a coesão social, uma vez que não há um objetivo compartilhado; c) o pluralismo por si só não é base suficiente para criar raízes para a vida social. Aqui, trago a lembrança os comentários que teci sobre os teístas ortodoxos: nenhum deles conseguiria ingressar no procedimento rawlsiano pelo simples fato de, ao fazerem isso, terem de abdicar de suas premissas para aderirem às intuições liberais injustificadas e incompatíveis com seus sistemas, minando o consenso e a coesão social<sup>476</sup>.

Por último, a fragilidade argumentativa compromete PL. Como explicou Massini, a objetividade é débil, pretensamente amparada em um coerentismo que supostamente daria suporte aos princípios que nada mais são do que meros apelos a intuições não justificadas que já estão embutidas no procedimento deliberativo. A insuficiência do coerentismo em conferir objetividade às proposições da teoria da justiça repercute no equilíbrio reflexivo. Embora o equilíbrio reflexivo seja apontado por Rawls como uma maneira de justificação objetiva, a sua teoria incorre em uma argumentação circular. Sendo circular, o equilíbrio não justifica os princípios resultantes,

---

<sup>476</sup> Faça lembrar também o exemplo da perspectiva de MacIntyre, para quem há um senso constitutivo de comunidade bastante acentuado, de maneira significativamente distinta do liberalismo individualista.



porque eles estão ancorados em intuições já pressupostas e não justificadas, aceitas de maneira acrítica. Embora um liberal como Rawls possa até aceitar, de maneira acrítica, tais intuições ou pressupostos, se atentarmos aos adeptos de doutrinas morais radicalmente divergentes do modelo especificamente rawlsiano, essas intuições não passam de imposições arbitrárias e rejeitáveis. Aqui, trago o exemplo dos teístas ortodoxos: eles não aceitariam as intuições rawlsianas, pois colidem com suas premissas inconciliáveis. Assim, não haveria equilíbrio, de modo que o que parece ser um argumento forte para a justificação em Rawls, perde a força persuasiva. Não haveria consenso sobreposto, pois os adeptos de concepções de bem distintas das liberais dificilmente aceitariam abrir mão de suas concepções para aderirem aos moldes estritamente rawlsianos.

A discussão de Massini serve para mostrar, a partir de outros elementos da teoria rawlsiana, como a presença, em PL, de uma doutrina moral abrangente específica, compromete a imparcialidade e a força justificadora dos princípios de justiça. A argumentação circular fragiliza o construtivismo político e impede até mesmo a obtenção do equilíbrio reflexivo e do consenso sobreposto. Não se atingem, na plenitude, a imparcialidade e o respeito à autonomia e ao pluralismo: a restrição significativa e não equitativa torna-se uma realidade para os que sustentam doutrinas morais abrangentes de matriz não suficientemente liberal nem conivente com os pressupostos do iluminismo.

Percebe-se, assim, que a discussão efetuada no âmbito de TJ, no sentido de que ali já há uma concepção pré-determinada no procedimento, que determina o conteúdo da deliberação hipotética, eliminando do debate as concepções significativamente distintas, é transplantada para PL. Os contrapontos ao modelo rawlsiano (a exemplo das perspectivas de MacIntyre, Aquino ou de outra variante de teísmo ortodoxo) também não entrariam em consenso com o modelo do liberalismo político, que já traz em seu âmago premissas de uma doutrina moral abrangente, com concepções próprias de sujeito, sociedade, justiça, bem, razão prática, antropologia, etc. O que se verifica é uma limitação substancial do potencial de efetivação do consenso sobreposto, do equilíbrio reflexivo, do pluralismo, da imparcialidade e do respeito à autonomia. A leitura crítica, que aponta problemas da neutralidade efetivamente operada na justiça como equidade, ganha força diante da leitura defensiva, que aposta na plenitude da neutralidade atingida por Rawls.

Além disso, essa questão também pode ser avaliada em mais profundidade se analisada também em relação ao equilíbrio reflexivo. Esse é o objeto do próximo tópico.

#### 6.4 Questões sobre o equilíbrio reflexivo

Scanlon defendeu que Rawls apresentou três<sup>477</sup> ideias de justificação, que podem parecer entrar em tensão uma com a outra: I) a do equilíbrio reflexivo, que parece ser um método “intuitivo” e “indutivo”: numa dada interpretação, os princípios são justificados pela sua capacidade de explicar aqueles julgamentos considerados sobre os quais sentimos o grau mais elevado de confiança; II) em contraste, a justificação dada pela posição original, que parece ser um método mais “teórico” e mais “dedutivo”: os princípios de justiça são justificados por poderem ser derivados da maneira correta, de modo que as instituições são justas se se conformam àqueles princípios, e as distribuições particulares são justas se são produzidas por instituições justas; III) uma ideia que apela aos requerimentos da razão pública não possui essa moldura particular, mas há uma limitação maior do que aquela prevista no modo do equilíbrio reflexivo: as questões constitucionais essenciais e de justiça básica devem ser defendidas por valores políticos que todos possam partilhar (independentemente de suas doutrinas abrangentes particulares). Nesse caso, a limitação é maior que a do equilíbrio reflexivo, “porque nem todos os julgamentos considerados de um indivíduo, ou mesmo todos os seus julgamentos considerados sobre justiça, precisam entrar nesse teste” (SCANLON, 2003, p. 139). Ou seja, se entendermos que o equilíbrio reflexivo é limitado ou insuficiente em suas possibilidades de justificação – em que se considera todos os julgamentos morais considerados –, com mais razão se pode concluir que a razão pública é ainda mais limitada ou insuficiente em seu potencial de justificação do modelo rawlsiano.

Com isso, uma primeira questão<sup>478</sup> sobre o equilíbrio reflexivo é sobre o seu status descritivista ou normativista. Uma interpretação, que Scanlon denominou “descritivista”, defende que o método do equilíbrio reflexivo objetiva caracterizar a concepção de justiça mantida por uma certa pessoa ou grupo. Nessa interpretação, os julgamentos considerados constituem a representação mais apurada da sensibilidade moral da pessoa cuja concepção esteja sendo descrita. Uma outra interpretação, que Scanlon denominou “deliberativa” (aqui a denomino também como “normativista”), encara o equilíbrio reflexivo como um método que descobre ou arranja o que nós acreditamos sobre justiça. Nessa interpretação, o motivo de se focar nos julgamentos morais considerados é que eles são, mais provavelmente, os julgamentos corretos sobre as matérias em jogo (moralidade ou justiça).

Scanlon elencou as condições de um julgamento moral considerado. Esse é feito por uma pessoa quando: a) ela está consciente dos fatos relevantes

---

<sup>477</sup> Cf. SCANLON, 2003, pp.139-140.

<sup>478</sup> Cf. SCANLON, 2003, pp.142-148.

sobre o problema em questão; b) ela é capaz de se concentrar nesta questão, sem chateações ou medos, dentre outros estados de ânimo alterado; c) não se posiciona para ganhar ou perder com base na resposta dada. Para ser mantido, ele deve ser: a) um julgamento que a pessoa possa confiar, sobre o qual se sinta mais confiante que hesitante; b) um julgamento que seja estável no tempo. Tais julgamentos são formulados em condições favoráveis ao exercício do senso de justiça, afastadas as hipóteses que mais comumente conduzem a erros.

Desses julgamentos, pode-se perguntar: a) por que recusar os demais julgamentos excluídos? b) por que aceitar os julgamentos assim obtidos como provavelmente certos ou de certo valor probatório? Segundo Scanlon, Rawls tende a responder que<sup>479</sup>: a) a recusa aos demais julgamentos decorre da falta de confiabilidade de julgamentos feitos em ignorância de fatos relevantes para tais questões; b) os julgamentos que passam nesse teste expressam, para nós, de maneira mais clara, o que parece ser verdadeiro sobre questões morais, de maneira que, a menos que haja uma dúvida fundamentada para duvidar deles, é razoável assegurar a eles uma credibilidade inicial (deixada aberta a possibilidade de que eles possam ser revisados, modificados ou rejeitados posteriormente durante o restante do processo).

A partir dessas prováveis respostas rawlsianas, Scanlon concluiu que o equilíbrio reflexivo serve como a melhor maneira de determinar como e quando nossas visões morais possam ser encaradas como um caminho sistemático de raciocinar sobre o que fazer. O equilíbrio reflexivo serve, após propiciar uma visão mais clara de qual moralidade seguir, direcionar como devemos endereçar as questões das razões que nós temos para tomá-las seriamente em consideração. Para Scanlon, isso revela que a interpretação correta do equilíbrio reflexivo é a deliberativa/normativista<sup>480</sup>. Assim, não é a mera coerência interna dos julgamentos considerados que lhes conferem relevância: há algo mais que faz o equilíbrio reflexivo depender da reivindicação de que as crenças justificadas são inicialmente dotadas de

---

<sup>479</sup> Cf. SCANLON, 2010, pp. 144-146.

<sup>480</sup> Ele utilizou uma analogia com a astrologia para avaliar a importância prática do método. Suponha-se que se processe um equilíbrio reflexivo para formar um esquema coerente de julgamentos no campo da astrologia sobre os quais as pessoas sintam mais confiança, revisando vários deles no processo. Isso, por si só, não traria respostas adequadas sobre orientações práticas à luz da astrologia, no máximo, traria as afirmações internamente mais consistentes. De modo análogo, portanto, se o equilíbrio reflexivo servisse tão somente para descrever um esquema coerente de afirmações, ele não forneceria uma resposta adequada em dúvidas sobre a moralidade. As exigências práticas da moralidade requerem, portanto, que a resposta a tais dúvidas encontre eco na defesa da verdade e da importância dos julgamentos morais considerados com os quais se desencadeia o início daquele processo.

alguma credibilidade, reforçando a interpretação deliberativa/normativista<sup>481</sup> do equilíbrio reflexivo, que compreende haver alguma pretensão de normatividade até mesmo nos julgamentos morais considerados que desencadeiam o início do processo de confrontação. Isso leva ao reconhecimento de que tais julgamentos possuem razões que lhes dão suporte. Além disso, considera-se que a pessoa está envolvida na inquirição em um processo constante de decidir em que acreditar.

Portanto, nessa primeira questão, pode-se concluir que a leitura mais afinada com o método do equilíbrio reflexivo é melhor encarada por uma interpretação deliberativa/normativista, em vez da meramente descritiva. Confere-se aos julgamentos morais considerados algum pretensão grau de normatividade aceitável. A adoção dessa leitura normativista fragiliza uma justificação preponderantemente coerentista, pois a mera coerência interna das afirmações apontadas limita-se a um caráter eminentemente descritivo dos enunciados aceitos, sem capacidade de conduzir a respostas práticas que são requeridas pela vivência moral e política. A busca do que é desejável fazer ou aceitável requerer que os outros façam, reivindica o reconhecimento de algum status normativo aos julgamentos morais considerados. Tal validade a eles conferida reside em algo além de uma mera coerência interna meramente descritiva entre diversos enunciados.

Portanto, abre-se uma segunda questão. Havendo a pretensão de normatividade dos julgamentos morais considerados, qual o status epistêmico deles? Andreazza sugeriu a distinção<sup>482</sup> entre dois tipos de juízos morais ponderados: a) os fixos, que são aqueles que sustentamos com alto nível de comprometimento, e, portanto, são mais estáveis ao longo da vida de uma pessoa, de modo que não se alteram mesmo quando a pessoa muda as suas convicções religiosas ou políticas ou expande o seu conhecimento de mundo;

---

<sup>481</sup> Tiaraju Andreazza destacou, em sua tese *Uma abordagem intuicionista do equilíbrio reflexivo* (2018), especialmente no primeiro capítulo, que prevalece na literatura a leitura deliberativa do equilíbrio reflexivo. Poucos são os autores que defendem a interpretação descritiva: o principal defensor dessa tese seria Mikahil, seguido de maneira mais tímida por Habermas, Goldman e Pust. Além disso, os textos de Rawls que parecem dar alguma abertura para a leitura descritiva são os escritos mais antigos, que englobam a sua tese de 1951, passam por TJ e encontram ainda algum eco em IMT, onde o teórico moral é apresentado como aquele que descreve a sensibilidade moral dos sujeitos. Porém, os escritos seguintes superam essa postura e põem Rawls num viés normativista. Lembre-se, quando analisei os escritos após TJ, como em diversas ocasiões Rawls conferiu aos julgamentos obtidos o status de fixos ou válidos, ainda que de maneira provisória. Em alguns momentos, que até enfatizei para fins de crítica, ele apresenta tais julgamentos como sólidos ou válidos o suficiente para fazer repelir outras propostas de enunciados normativos que eventualmente possam colidir com seus pressupostos.

<sup>482</sup> Cf. ANDREAZZA, 2015, pp. 481-482.

b) os menos fixos, que são aqueles nos quais não depositamos a mesma confiança, e, por isso mesmo, estão mais propensos a mudanças. “Creio que essa divisão representa um claro ordenamento epistêmico das nossas convicções morais, e a atribuição de um papel normativo especial aos juízos fixos” (ANDREAZZA, 2015, p. 481). Ora, havendo essa atribuição epistêmica privilegiado aos juízos ponderados fixos, a proposta rawlsiana vai se afastando das premissas coerentistas e se aproximando das premissas fundacionalistas<sup>483</sup>: a aceitação dos princípios decorre de eles descreverem ideias fundamentais implícitas em nossos juízos fixos, traduzindo-se como uma mera implicação daquilo já dado como previamente aceito (um fundamento dado).

Isso cria um problema na teoria rawlsiana porque ele deseja que toda crença seja passível de revisão. Se uma crença se mostrar incompatível com um conjunto coerente de crenças, ela é uma crença não-inferencialmente justificada, ou seja, sua justificação não depende de um ajuste ao sistema coerente. Assim, Norman Daniels, por exemplo, vai argumentar que até mesmo os pontos fixos, embora mais fixos que outras crenças que sustentamos, sempre são provisórios, ou seja, encarados como não justificados se apresentarem incoerência<sup>484</sup> com um conjunto coerente de crenças. Esse é um raciocínio embasa a tese coerentista. Andrezza, porém, vale-se de argumentações do próprio Rawls que minam a leitura coerentista do seu projeto, a exemplo daquela efetuada por Daniels. Assim, quando Rawls apela para a credibilidade inicial de alguns julgamentos morais ponderados, ele está atribuindo a elas uma credibilidade epistêmica cuja fonte está além da mera coerência. Isso traduz uma implicação de que, até mesmo na abordagem rawlsiana, em contrariedade à sua pretensão coerentista, está

---

<sup>483</sup> “Quando Rawls propõe a posição original como um procedimento para descobrir quais princípios de justiça nós devemos aceitar, ele afirma que nós devemos aceitá-la porque ela descreve ideias fundamentais implícitas (ideia de cidadão como livre e igual e de sociedade bem-ordenada) nos nossos juízos mais fixos, como os juízos de repúdio à escravidão e de tolerância religiosa. Por isso que o resultado da posição original é intuitivamente persuasivo: ele apenas estabelece as implicações daquilo que já aceitamos. Quando aceitamos os princípios de justiça que são resultado da posição original, e ajustamos o nosso senso de justiça a eles, o que nós realmente fazemos é utilizar ideias subjacentes aos nossos pontos mais fixos para orientar a revisão no restante do nosso sistema de crenças. Este ponto está defendendo uma característica do fundacionalismo moderado, com isso rejeitando uma característica do coerentismo: as crenças não-fundacionais (juízos menos fixos) são justificadas quando conformes às crenças fundacionais (juízos mais fixos). Esse status epistêmico especial atribuído aos juízos mais fixos, e a consequente função normativa que eles desempenham no interior do método, apresenta um embaraço para uma leitura coerentista” (ANDREAZZA, 2015, pp. 481-482).

<sup>484</sup> Cf. DANIELS, 1996, pp. 27-28.

embutida uma tese de Goodman (o criador do equilíbrio reflexivo, segundo Rawls) que considera que a coerência é necessária, mas não suficiente para a justificação: a credibilidade inicial é uma credibilidade epistêmica cuja fonte não é a coerência, o que se alinha ao fundacionalismo, afastando-se do coerentismo<sup>485</sup>.

Andreazza apontou uma distinção<sup>486</sup> entre dependência negativa e positiva da coerência. O fundacionalismo é negativamente dependente da coerência, pois se houver incoerência (entre diversas crenças), não haverá justificação; porém, “não é positivamente dependente da coerência porque,

---

<sup>485</sup> “O raciocínio de Daniels está comprometido com a seguinte proposição: se uma crença pode ser anulada se ela é incoerente com um sistema coerente de crenças, então a sua justificação é necessariamente inferencial. Essa proposição não parece, contudo, ser verdadeira. Rawls sempre usou a expressão “credibilidade inicial” para se referir aos juízos morais ponderados (RAWLS, 1975, p. 7). Essa é uma expressão largamente utilizada por Nelson Goodman (que Rawls considera o criador do equilíbrio reflexivo) para rejeitar o coerentismo. Goodman buscou discutir e refutar a posição segundo a qual não há espaço para dúvida entre a apresentação de um elemento na experiência e o meu juízo imediato a respeito do que é apresentado, de modo que a percepção poderia ser fonte de conhecimento direto, imediato e incorrigível. Essa pode ser lida com uma típica tese fundacionalista clássica. Contra ela Goodman afirma que qualquer enunciado, mesmo aqueles que dizem respeito à experiência imediata, pode ser rejeitado caso se mostre incompatível com outro enunciado que julgamos verdadeiro. Em suas palavras, um enunciado deve ser rejeitado se “a sua retenção resultar em um sistema que não satisfaz tanto quanto possível a totalidade de afirmações apresentadas por todos os enunciados relevantes” (GOODMAN, 1953, p. 163). Não obstante afastando esse status de incorrigibilidade das crenças oriundas da experiência imediata, Goodman jamais negou que elas possuem uma função epistêmica especial dentro de um sistema de crenças. Se a coerência fosse suficiente para a justificação dessas crenças, pensou Goodman, nós não teríamos como arbitrar entre sistemas coerentes de crença conflitantes. Esse problema requer um critério epistêmico para arbitrar entre sistemas conflitantes que seja independente da coerência, de modo que a coerência deve ser necessária, mas não suficiente para a justificação. O critério suplementar que Goodman propõe é o da “credibilidade inicial”: para um sistema de crença ser justificado, algumas de suas crenças, além de internamente coerentes, têm de possuir uma credibilidade inicial baseada em outros fatores que não a sua coerência com as outras crenças do sistema. Entre sistemas alternativos, o epistemicamente preferível é aquele que coerir com o maior número de crenças inicialmente credíveis, ou que implicar a rejeição do menor número delas. O ponto básico é que a credibilidade inicial é uma credibilidade epistêmica cuja fonte não é a coerência. Esse ponto afirma uma característica do fundacionalismo moderado ao mesmo tempo em que rejeita algumas características do coerentismo holista” (ANDREAZZA, 2015, pp. 482-483).

<sup>486</sup> Andreazza creditou essa distinção a Nelson Goodman, *Sense and Certainty* (1952), na *The Philosophical Review*, v. 61, n.2, pp. 160-167, e a Robert Audi, em seu *The Structure of Justification* (1993), New York: Cambridge University Press.

diferentemente do coerentismo, não afirma que a coerência é a fonte de justificação” (ANDREAZZA, 2015, p. 483). Ou seja, enquanto para o coerentista a coerência é constitutiva da justificação, para o fundacionalista ela é uma consequência necessária característica da crença justificada. “A única tese coerentista que um fundacionalista nega é a tese de que a coerência é uma base suficiente de justificação” (ANDREAZZA, 2015, p. 483). A leitura de Andrezza é no sentido de que o fundacionalismo moderado é mais compatível com o que Rawls efetivamente fez em sua proposta. A interpretação coerentista não consegue, segundo ele, sobreviver à distinção entre juízos morais ponderados mais fixos e menos fixos. A aceitação do status epistêmico especial (credibilidade inicial) daqueles juízos ponderados ditos fixos, requer a assunção da interpretação fundacionalista do método do equilíbrio reflexivo.

Alcino Bonella converge com esse posicionamento<sup>487</sup>. Ele explicou que o coerentismo rawlsiano objetivava apelar à coerência, em oposição a uma dedução racional da moralidade a partir de premissas não morais. Porém, segundo ele, Rawls interpretou o equilíbrio reflexivo em termos políticos, “fazendo-o demasiadamente dependente do consenso de fundo já partilhado numa certa cultura política. É quanto a este ponto que podemos dizer que as críticas que são levantadas contra o intuicionismo podem ser endereçadas a Rawls” (BONELLA, 2000, p. 146). Essas críticas costumam apontar um intuicionismo disfarçado, um subjetivismo quanto à natureza da justificação implicada, e um relativismo expresso no papel do consenso de fundo. Assim, para esses críticos (especialmente Brandt, Hare e Lyons), a estratégia rawlsiana incorre nos seguintes problemas: a) impregnar a teoria com a necessidade de nos basearmos em compromissos morais antecedentes, restringindo o teste racional a uma mera sistematização das crenças de uma pessoa ou grupo; b) implica um tipo de relativismo por depender de um consenso moral com papel epistemológico central; c) dificuldades em termos de faltas de esclarecimentos sobre a justificação desses compromissos morais antecedentes. Tais críticas não só convergem com o problema da admissão de juízos morais considerados fixos com o papel epistemológico privilegiado na justificação, como também trazem outros questionamentos adicionais inter-relacionados, a exemplo da debilidade quanto à objetividade dos princípios<sup>488</sup>.

---

<sup>487</sup> Cf. BONELLA, 2000, pp. 144-157.

<sup>488</sup> Bonella utilizou como base para esse apanhado crítico os posicionamentos de Brandt (*A Theory of the Good and Right*, 1998), Hare (*Rawls's Theory of Justice*, 1989) e Lyons (*Nature and soundness of the contract and coherence arguments*, 1989). Sobre eles, Bonella apresentou de maneira resumida, os seguintes argumentos. Sobre o primeiro deles, foi dito que: “Brandt caracteriza a posição de Rawls como intuicionista porque Rawls adota como modelo de reflexão moral aquele que assume

---

que nós já possuímos crenças morais bem arraigadas em nossa consciência e que devemos partir delas para, com reflexão e outras informações disponíveis, chegarmos a formular uma concepção de justiça que melhor sistematize o conjunto de crenças, salvando o total inicial de confiança e acrescentando, se possível, mais... A mais séria objeção a esta concepção é que a crença em uma asserção não pode ser tomada como base para avaliar a sua justificação. Para Brandt, esse é um problema semelhante ao que se levanta a teorias coerenciais para a justificação de crenças em geral: a teoria reivindica que um conjunto de crenças mais coerente está mais justificado do que outro, menos coerente, mas não há razão para pensarmos que isto seja verdade a menos que algumas crenças tenham uma credibilidade que não dependa de sua coerência, por exemplo, que sejam de fato o caso, e não meramente acreditadas como o caso. Para Brandt, no caso de crenças normativas, não foi apresentada nenhuma razão para que o nível inicial de crença nos juízos em ponderados possua uma credibilidade. O fato de se ter uma firme convicção não dá à crença um estatuto melhor do que qualquer ficção... Brandt pensa ser problemático usar nossas crenças morais para justificar nossas concepções, pois elas têm um vínculo estreito com nossa formação cultural, variando de contexto para contexto... Nossas convicções muitas vezes são determinadas pelo costume, incorporando tanto visões deformadas sobre a natureza, quanto necessidades sociais ultrapassadas pelo tempo. Uma crítica racional de nossos costumes e convicções procura esclarecer se eles estão de fato servindo melhor para nossas necessidades presentes, ou se não são irracionais e arbitrários para nosso padrão atual de desenvolvimento. Para isto, o melhor é nos esforçarmos para nos situarmos fora, e não dentro, de nossas tradições. Mas o método de Rawls, e sua filosofia política, que apela às ideias partilhadas em nossa tradição política, nos proíbe de fazer isso... O próprio Rawls parece reconhecer que algumas intuições gozam de prioridade para organizar o conjunto de ideias práticas, como no caso da ideia da sociedade como sistema equitativo de cooperação, o que nos guiaria na elaboração de um quadro conceitual coerente do liberalismo político dentro da tradição do pensamento democrático. Assim, Rawls parece não escapar do apelo a intuições em momentos cruciais do argumento” (BONELLA, 2000, pp. 150-152). Sobre o segundo, foi dito que: “Hare sugere que o principal problema para o coerencialismo de Rawls é o que justificaria os juízos bem ponderados eles mesmos. Hare sugere que é plausível pensarmos que a objetividade não consiste na adequação a intuições nem a nenhum fato, pois isto incorreria numa falácia lógica trivial – derivar o 'dever' do 'ser' – e nos confinaria num tipo de subjetivismo... Se, com o conflito quanto a nossas convicções bem ponderadas, não haveria como fornecer nenhuma resposta, confinando cada debatedor a suas intuições de base, o que é um tipo de rendição ao subjetivismo, quando não há o conflito, ficamos com um tipo de racionalização de nossos compromissos morais prévios que, ainda que gerando uma sistematização que pode excluir algumas incoerências práticas, não nos oferece ainda nenhum argumento mais sólido que justifique porque não poderíamos adotar outras práticas e convicções. Apelar para nossas convicções ou não seria um argumento, mas uma repetição do que acreditamos, ou seria um argumento relativista – dado que em nossa cultura política pública nós estamos de acordo sobre tais e quais juízos particulares, então podemos reconhecer tais e quais princípios gerais de justiça –. Mas tanto um quanto outro vão contra o intuito rawlsiano de defender a objetividade dos seus princípios morais de



A meu ver, essa leitura fundacionalista do método rawlsiano é a mais acertada. Ressaltei, que, desde TJ, os julgamentos morais considerados mais fixos ou sólidos recebem um tratamento epistemicamente tão privilegiado, que eventuais proposições de outras doutrinas abrangentes que eventualmente colidam com aqueles julgamentos fixos são repelidas por diversos motivos. Dentre os motivos de rejeição de tais julgamentos colidentes com os pressupostos da justiça como equidade, estão: a) a acusação de que tais propostas conflitantes não são razoáveis, pois não respeitam os valores ditos estritamente políticos; b) a acusação de que tais propostas conflitantes violam o dever de civilidade imposto pela razão pública, que limita as motivações que podem ser apontadas para argumentar contra um julgamento considerado, tomado quase como dogma na teoria rawlsiana; c) a consideração de que tais propostas desrespeitam as restrições do véu da ignorância da posição original, que determina os contornos da inquirição conforme os julgamentos morais fixos já embutidos na inquirição.

A análise do equilíbrio reflexivo, para mim, confirma o que já se havia verificado separadamente por meio das restrições não equitativas trazidas tanto pela posição original quanto pela razão pública: que há premissas e fundamentos morais abrangentes previamente eleitos por Rawls, aos quais não foi providenciada uma justificação completa e suficiente (que dialogasse com premissas de tradições rivais), e, a despeito disso, ostentam um caráter epistemicamente privilegiado (julgamentos morais considerados fixos) que permanecem blindados ou imunes à revisão na justiça como equidade. Eles estão imunes na posição original, que serve para formatar o debate conforme suas premissas já embutidas, estão imunes na esfera da razão pública, que também limita os eventuais argumentos contrários que se possa levantar contra suas próprias premissas, e até mesmo no equilíbrio reflexivo estão blindados de alguma maneira, porque a eles é conferida uma prioridade epistêmica que fica cega diante de tradições rivais que sustentem premissas significativamente distintas da tradição especificamente liberal. Suaviza-se essa cegueira epistêmica rotulando como desprovida de razoabilidade as pessoas ou as doutrinas cujas motivações questionem as

---

justiça” (BONELLA, 2000, pp. 152-153). Sobre o terceiro, foi dito que: “para Lyons, o argumento coerencial esclarece nossas crenças ao mostrar os princípios gerais que são coerentes com eles e dar-lhes forma sistemática, mas por que tal esclarecimento é uma justificação destas crenças e princípios? Se aceitamos que justificar é mostrar que nosso pleito não é arbitrário ou accidental, por que dizer que os princípios são congruentes com nossas convicções elimina ou resolve a arbitrariedade? O argumento coerencial é necessariamente inconclusivo ao aceitar que os dados podem ser modificados para adequarem-se a uma teoria mais atraente. Então Rawls não pode descartar outras teorias normativas, como a utilitarista, com base nele. Para Lyons, o equilíbrio reflexivo nos inclina em favor de um convencionalismo” (BONELLA, 2000, p. 152).

premissas fixas embutidas na inquirição rawlsiana. Há fragilização significativa da neutralidade e do respeito ao pluralismo, com a opção deliberada por uma concepção moral abrangente, mediante a adoção de julgamentos morais considerados epistemicamente privilegiados na inquirição, que são fundantes do sistema.

Para ilustrar a controvérsia, Freeman abordou o equilíbrio reflexivo dos primeiros escritos, incluindo TJ<sup>489</sup>. Nessa versão inicial, o método se apresenta como uma alternativa ao intuicionismo filosófico e ao naturalismo em ética: de acordo com ele, as considerações morais mais abstratas não possuem qualquer prioridade especial na justificação de princípios morais. Desta perspectiva, o equilíbrio reflexivo é não fundacionalista<sup>490</sup>, pois não tenta fundamentar princípios a partir de juízos axiomáticos fechados a revisões; em vez disso, nossos julgamentos morais considerados, de todos os níveis de generalidade devem se ajustar com os princípios. Essa versão do equilíbrio reflexivo é nominada como a mais “robusta” ou, ainda, a “interpretação kantiana” do equilíbrio reflexivo<sup>491</sup>. Esse paralelismo de TJ com a proposta kantiana “conecta a moralidade com a ideia de autonomia, incluindo a autonomia da razão prática, e conecta o equilíbrio reflexivo com

---

<sup>489</sup> Cf. FREEMAN, 2007, pp. 32-42.

<sup>490</sup> “Ele não tenta “fundamentar” princípios morais em outros princípios ou juízos abstratos que são tomados como axiomáticos, auto-evidentes e não abertos a revisões. Em vez disso, as convicções morais consideradas em todos os níveis de generalidade devem se “ajustar” com princípios morais se os princípios devem ser justificados. Mas, uma vez que temos muitos tipos diferentes de convicções morais, o equilíbrio reflexivo assume que algumas das nossas convicções morais estarão sujeitas a revisão, desde que tentemos torná-los compatíveis com os princípios morais em equilíbrio reflexivo. Aqui, importante destacar, as nossas “intuições filosóficas” mais abstratas não podem receber nenhuma prioridade neste processo de reflexão. “É um erro pensar concepções abstratas e princípios gerais como sempre substituindo nossos julgamentos mais particulares” (PL, 45). De fato, talvez possamos ser levados a abandonar a convicção mais geral (assumindo que nós a endossamos) de que deveríamos promover o bem imparcialmente construído, se ela não puder ser acomodada com os princípios de justiça mais compatíveis com a grande maioria de outras convicções morais consideradas” (FREEMAN, 2007, p. 33, tradução minha).

<sup>491</sup> Cf. FREEMAN, 2007, pp. 37-38. Ela está caracterizada pela pressuposição, em TJ, de que todas as pessoas possuem em si a forma completa de uma concepção moral. O enquadramento como uma interpretação kantiana ocorre por dois motivos: I) há o paralelo com a ideia kantiana de que a moralidade e o imperativo categórico são implícitos na consciência moral, e que eles devem ser descobertos por um tipo de razão prática que é socrática, e, assim, envolve o exame crítico de nossas convicções morais consideradas; II) estar implícito na consciência moral significa, tanto para Kant como para o primeiro Rawls (o de TJ, distinto do PL), que os princípios morais não são fatos que são prioritários/anteriores e independentes da razão prática, mas são, de alguma maneira, um produto da própria razão prática.

o que Rawls chama de construtivismo kantiano na teoria moral” (FREEMAN, 2007, p. 38). Freeman concluiu no sentido de que o equilíbrio reflexivo, posteriormente é mais moderado: não mais há, em PL, a mesma oposição de outrora às posturas fundacionalistas como o intuicionismo racional, mas ao construtivismo, assumindo, até mesmo, que alguns princípios mais abstratos são auto-evidentes, de maneira que nossas convicções consideradas podem ser deriváveis de uma base dedutiva em intuições racionais abstratas<sup>492</sup>:

Essa leitura do equilíbrio reflexivo de PL como mais moderado que a versão presente em TJ, permite concluir que a nova perspectiva é parcialmente compatível com uma visão fundacionalista. Afinal, se em PL se considera, diferentemente de TJ, que não há mais a oposição direta ao fundacionalismo, abre-se algum espaço para o intuicionismo moral, que é uma modalidade de fundacionalismo. Naturalmente, essa avaliação divide os autores.

Para mais exemplos da controvérsia, Stephen White argumentou que, embora PL pretenda uma concepção de justiça em sentido político, que se pretende livre de visões religiosas ou filosóficas fundacionais, “há uma pressuposição muito forte da ideia moral fundacional de igual respeito entre as partes e uma ontologia correspondente que constitui pessoas como entidades possuidoras de uma dignidade e, portanto, dignas de respeito por um valor intrínseco” (WHITE, 2009, p. 76). A dependência das ideias amplamente compartilhadas, que não são suficientemente justificadas, fragilizam a argumentação que as toma como pressupostos que sequer precisam de avaliação mais robusta<sup>493</sup>.

---

<sup>492</sup> “Após reflexão, pode muito bem ser que, levando em conta todas as coisas, as nossas convicções morais consideradas têm uma base dedutiva em princípios morais altamente abstratos, e que estes princípios abstratos (“tratar os casos semelhantes da mesma forma”, “maximizar o bem imparcialmente construído”, “a conduta correta promove bem-estar humano”, etc) são auto-evidentes. Desta consideração moderada do equilíbrio reflexivo, mostrar que as nossas convicções morais “se encaixam em equilíbrio reflexivo” requer que demonstremos como as nossas convicções mais consideradas sobre certo e errado são deriváveis a partir de uma concepção moral que tem dentro de si uma base dedutiva nestas intuições racionais abstratas. Ao invés de contrastar o equilíbrio reflexivo com posições fundacionalistas como o intuicionismo racional, Rawls, em trabalhos posteriores, contrasta tais posições com o construtivismo em filosofia moral e política” (FREEMAN, 2007, p. 34, tradução minha).

<sup>493</sup> “Se ele claramente afirma a dignidade e respeito igual, isso significaria que ele nos deve algum tipo de uma nova justificação do seu caráter fundamental? Provavelmente não; em vez disso, ele sustentaria que sua afirmação apenas reflete o que já é uma suposição amplamente compartilhada em “sociedades democráticas modernas”. É simplesmente a presença cultural desta afirmação que revela a questão-chave que inicia a sua concepção de justiça. Enquanto dignidade e respeito são afirmados, ele

Noutra perspectiva, Norman Daniels, em *Wide reflective equilibrium and theory acceptance in ethics*, discordou dos que criticaram o método do equilíbrio reflexivo amplo como uma forma disfarçada de intuicionismo moral<sup>494</sup> e de subjetivismo. Para ele, a discussão interior do método inclui um plano de fundo de várias teorias distintas (teorias de justiça procedimental, de pessoa, de teorias sociais gerais, teorias sobre o papel da moralidade na sociedade), nada sendo tomado como elemento fundacionalista:

Na busca de equilíbrio reflexivo amplo, estamos constantemente efetivando juízos de plausibilidade sobre qual dos nossos juízos morais considerados devemos revisar a luz de considerações teóricas em todos os níveis. Nenhum tipo de julgamentos morais considerados é considerado imune à revisão. [...] É desta forma que nós fornecemos um sentido à noção de um “ponto fixo provisório” entre os nossos juízos ponderados. [...] O equilíbrio reflexivo amplo nos impede de tomar julgamentos morais considerados pelo seu próprio valor intrínseco, por mais que eles possam ser tratados como pontos de partida na construção de nossa teoria. Em vez disso, eles estão sempre sujeitos a revisão exaustiva e são “testados”, assim como são testados os princípios morais contra um corpo relevante de teorias. Em cada ponto, somos obrigados a avaliar a receptividade dos juízos tanto em relação às teorias que os incorporam quanto em relação às teorias alternativas que incorporam diferentes julgamentos morais considerados (DANIELS, 1996, p. 28, tradução minha<sup>495</sup>).

---

não precisa mais se preocupar como tais afirmações são justificadas. Esta postura é perfeitamente plausível do ponto de vista da intenção de Rawls na construção de uma concepção política de justiça da “estrutura básica” de uma sociedade. Mas a partir de uma perspectiva mais ampla que eu estou tomando neste trabalho – um *ethos* de cidadania moderno e tardio –, uma tal postura de não-envolvimento com as questões fundamentais acima não pode ser justificada. A razão para isso é que um *ethos* assim indaga não só sobre a justeza de estruturas básicas, mas também sobre como nós pensamos sobre “viver nessas estruturas” (nas palavras de Charles Taylor). Isto significa que devemos estar tão preocupado com disposições e motivações cotidianas como estamos com as estruturas fundamentais” (WHITE, 2009, p. 65, tradução minha).

<sup>494</sup> Cf. DANIELS, 1996, pp. 21-23.

<sup>495</sup> Cf. original: “In seeking wide reflective equilibrium, we are constantly making plausibility judgments about which of our considered moral judgements we should revise in light of theoretical considerations at all levels. No one type of considered

Daniels concluiu, em *Reflective equilibrium and justice as political*, que o equilíbrio reflexivo amplo antes da politização (em TJ) propõe o racional como baseado em argumentos filosóficos compartilhados<sup>496</sup>, incluindo a visão kantiana de autonomia, que desempenhou um papel central no argumento da convergência. Já no equilíbrio após a politização (em PL), há essa independência dos elementos filosóficos, obtendo-se os resultados dentro do âmbito da discussão efetuada nos moldes delimitados pelo método do próprio equilíbrio reflexivo amplo, já aceitando o pluralismo razoável.

Elnora Gondim Machado também defendeu que a justificação rawlsiana é coerentista, pois só as crenças (e nada mais além disso) podem justificar outras crenças, e todas as crenças justificadas dependem de outras crenças para a justificação. Ela entende que não há fundacionalismo<sup>497</sup> em razão dos seguintes elementos de PL: o uso do método do equilíbrio reflexivo amplo, o coerentismo manifestado na rejeição ao intuicionismo e ao utilitarismo, a argumentação da posição original como garantidora de uma deliberação conduzida pelos próprios cidadãos, os aspectos da metodologia e do conteúdo do seu construtivismo. Para ela, os julgamentos morais considerados não carregam o fardo do peso probatório, sendo revisáveis, o que não lhes conferiria uma prioridade epistemológica. Não há uma estrutura a priori por meio da qual as crenças devam ser assentadas: o equilíbrio reflexivo serve como procedimento de apoio recíproco das crenças e de ajuste e revisão das mesmas, evitando tomar como axiomas as intuições subjacentes aos princípios. Por fim, para ela, a posição original serve como um “procedimento de autodeterminação ao modelar concepções do bem e do senso de justiça pelo procedimento construtivista sem o recurso a uma fundamentação última” (MACHADO, 2010, p. 148).

Evandro Barbosa também defendeu a leitura coerentista<sup>498</sup>. “Uma teoria da justiça que se modele deontológica não permite um apelo metafísico e tenta oferecer ao sujeito uma resposta plausível ao problema da justificação de princípios através de uma base procedimental” (BARBOSA, 2011, p. 122).

---

moral judgments is held immune to revision. [...] It is in this way that that we provide a sense to the notion of a “provisional fixed point” among our considered judgments. [...] Wide reflective equilibrium keeps us from taking considered moral judgments at face value, however much they may be treated as starting points in our theory construction. Rather, they are always subjected to exhaustive review and are “tested”, as are the moral principles, against a relevant body of theories. At every point, we are forced to assess their acceptability relative to theories that incorporate them and relative to alternative that theories incorporating different considered moral judgments” (DANIELS, 1996, p. 28).

<sup>496</sup> Cf. DANIELS, 1996, p. 156.

<sup>497</sup> Cf. MACHADO, 2010, especialmente pp. 6-25 e 143-155.

<sup>498</sup> Cf. BARBOSA, 2011, especialmente pp. 5-9 e 120-123.

Ele defendeu que: a posição rawlsiana é um procedimento autojustificado para a construção de princípios de justiça, o procedimento é encarado como uma deontologia imparcial, os valores construídos são efetivamente políticos, a justificação é coerentista e satisfatória, mediante processos adequados de construção. O construtivismo político (distinto do construtivismo moral kantiano, do intuicionismo moral e do utilitarismo), é a forma mais acertada de escolher os princípios de justiça: ele serve para remodelar o procedimento de justificação a partir de uma base pública. Há uma reafirmação de modelo deontológico construtivista que não incorre no fundacionalismo de uma moral metafísica. Ele compreendeu que a imparcialidade é inerente ao próprio procedimento, como uma neutralidade que permite justificação aos princípios, como uma condição generalizante para a construção, e não como uma intuição metafísica autoevidente. “Faz-se necessário delimitar o âmbito da construção a uma esfera imparcial. Com isso, o próprio escopo da teoria (uma deontologia imparcial contratualista) é reduzido, ou melhor, delimitado à esfera do político” (BARBOSA, 2011, p. 121).

Essa controvérsia tem consequências relevantes para este trabalho. Afinal, caso se considere que PL aproxima-se da abordagem fundacionalista, então os contornos da autonomia e da imparcialidade são significativamente afetados, de maneira que o procedimentalismo também sofrerá uma descaracterização de puro, com impregnações de elementos do tipo perfeito. Barry concluiu que a noção de justiça processual pura de Rawls fracassou<sup>499</sup>, pois ao se tornar a construção dos princípios de justiça dependente do intuicionismo, o projeto aproximou-se do procedimentalismo perfeito. Isso fragiliza a leitura coerentista. Por outro lado, se PL for considerada como coerentista, e não como fundacionalista, os inconvenientes da violação da autonomia e da imparcialidade serão evitados. Isso conduziria à conclusão de que PL teria cumprido a proposta de justiça procedimental pura da maneira como formulada em TJ, mas, diferentemente da inconsistência verificada em TJ (em razão do argumento da congruência do justo e do bem), a imparcialidade estaria agora mantida e respeita. Os problemas da opção pela rejeição de um fundacionalismo teriam sido efetivamente atingidos com sucesso.

Outro comentário complementar a essa discussão é o de Margarida Cepeda. Para ela, TJ focava na defesa da posição original e do raciocínio conduzido por suas condições equitativas, bem como no conteúdo dos princípios daí resultantes. Já em PL, esses pontos passam ao segundo plano, pois o foco passou à viabilidade do liberalismo político para as democracias constitucionais desenvolvidas. Neste novo propósito, Rawls buscou descobrir as condições de uma base de justificação das questões políticas fundamentais, julgando tê-las encontrado na cultura política pública das democracias

---

<sup>499</sup> Cf. BARRY, 2001, pp. 296-300.

ocidentais. Dessa maneira, esta cultura política pública é o pano de fundo compartilhado de convicções diversas, como a tolerância religiosa e a rejeição à escravidão, que estão corporificadas nas instituições, e nas quais estão implícitos certos ideais como o de cidadãos livres e iguais e o de sociedade bem-ordenada, ambos integrados a um ideal mais amplo de sociedade como um sistema justo de cooperação social. Não há como negar que “estes ideais políticos servem de cimento para a construção de uma concepção política publicamente aceitável em condições de pluralidade” (CEPEDA, 2005, p. 100). A posição original, embora seja um recurso de representação, reporta-se àqueles ideais políticos.

A partir disso, questionou: “como pode uma concepção que está arraigada em uma determinada tradição política ser o ponto de encontro das diferentes visões de mundo?” (CEPEDA, 2005, p. 101). Como pode a tradição liberal constituir-se como o ponto de encontro das diferentes tradições? Se o liberalismo político é pretensamente inclusivo e imparcial com uma ampla gama de tradições, apto a obter um consentimento de todos, por que teria “que limitar seu alcance a uma sociedade determinada, em vez de estendê-lo mundialmente como uma proposta que possa fazer justiça à pluralidade mundial, sem constituir-se como uma imposição arbitrária?” (CEPEDA, 2005, p. 102). Diante de tais questionamentos, ela conjecturou a incapacidade de PL ser tão imparcial como promete, pois se limita a um acordo prévio sobre concepções do bem liberais ou suficientemente liberalizadas, inidônea para configurar o respeito ao pluralismo<sup>500</sup>. O êxito de PL requer que, anteriormente, haja um acordo prévio na cultura de sociedades cujas múltiplas perspectivas do bem sejam estritamente liberais ou significativamente liberais para viabilizar um acordo. Caso haja concepções de bens antagônicas aos padrões liberais, esse acordo prévio (que requer uma cultura preponderante e suficientemente liberal) pode ser frustrado, o que inviabiliza o posterior consenso sobreposto, minando o pleno êxito da

---

<sup>500</sup> “É a teoria assim exposta mais do que uma defesa do liberalismo e da democracia, como pensa Ackerman (1994), ou, ainda pior, uma mera sistematização de valores tipicamente americanos, como pensa Rorty (1991)? Ou, ainda melhor, o fato de que a teoria encontra um assento em uma tradição política específica faz com que ela simplesmente ganhe força de convicção política, sem implicar necessariamente um toque puramente contextual e anti-universalista, como pensa Habermas (1992) ? [...] Parece que a concepção de justiça proposta por Rawls como uma forma de liberalismo político, entre outras, deveria limitar seu escopo às sociedades ocidentais democráticas desenvolvidas, uma vez que o consenso sobreposto de múltiplas perspectivas do bem encontra seu limite no acordo prévio da cultura política característica dessas sociedades. Em outras palavras, se trata de um consenso entre concepções do bem liberais ou suficientemente liberalizadas, o que evidencia fortemente o suposto caráter antagônico e incomensurável da pluralidade que a teoria buscava regular pacificamente” (CEPEDA, 2005, pp. 102-103, tradução minha).

concepção rawlsiana. Em outras palavras, se uma sociedade de fato não abraça o cimento liberal especificamente rawlsiano, a construção do edifício especificamente liberal rawlsiano restará inviabilizada<sup>501</sup>.

Stephen Mulhall e Adam Swift, no artigo *Rawls and communitarianism*, chegam a conclusões similares às de Cepeda na diferenciação entre o escopo universalista da primeira obra e o escopo mais contextualizado da segunda obra<sup>502</sup>. PL se limita a expor um entendimento culturalmente específico. Além da especificidade cultural, eles sustentaram que, quando Rawls se valeu, em PL, da noção de “razoável”, ele especificou seus aspectos básicos como caracterizando uma virtude das pessoas. Deste modo, no que se refere à “compreensão rawlsiana do termo [razoável], então, ninguém pode ser razoável a menos que aceite a concepção de pessoa e de sociedade que constituem o núcleo irredutível do liberalismo político” (MULHALL & SWIFT, 2003, p. 482).

Outras críticas, focadas em outros elementos da teoria, coligam-se às mesmas observações do equilíbrio reflexivo. Outra análise chega a conclusão similar a partir da razão pública e da concepção de razoabilidade: Jon Mahoney, em seu *Public reason and the moral foundation of liberalism*, argumentou<sup>503</sup> que há algumas críticas aos pontos de vista que encaram o liberalismo político como autônomo (“*freestanding political liberalism*”). Uma concepção é autônoma quando se compatibiliza com o fato do pluralismo: “os princípios admissíveis ao liberalismo político só podem ser

---

<sup>501</sup> Ela ainda prolongou a análise para as pretensões rawlsianas em *O direito dos povos*, obra de Rawls posterior a PL, cujo objetivo era estabelecer o conjunto de conceitos políticos acompanhados de princípios de justiça, de direito e de bem comum, que determinam o conteúdo liberal do conceito de justiça estabelecido para ser aplicado ao direito internacional. Para ela, essa pretensão da última obra, não passa de uma tentativa de ampliar um pacto liberal imposto unilateralmente aos outros povos, de maneira que “a reflexão está viciada de etnocentrismo” (CEPEDA, 2005, p. 105).

<sup>502</sup> Cf. MULHALL & SWIFT, 2003, pp. 469-482. “O último parágrafo de TJ afirmava que ver o nosso lugar na sociedade a partir da perspectiva da posição original era *vê-lo sub specie aeternitatis*, o que, junto com a afirmação anterior de que a justiça como equidade era parte de uma teoria da escolha racional, implicam exatamente o tipo de concepção a-histórica da racionalidade humana e da natureza humana a que objetou Walzer. De acordo com PL, porém, a justiça como equidade é a expressão intelectual da cultura política pública das democracias constitucionais, e é aplicável somente à esfera política dessas democracias; a teoria é apresentada como culturalmente específica e para uma esfera específica, da maneira como Walzer desejou (embora, como será discutido mais tarde, por razões bem diferentes). Longe de representar uma tentativa de transcender a particularidade cultural, a posição original é um dispositivo para a representação de um entendimento compartilhado explicitamente cultural-específico” (MULHALL & SWIFT, 2003, p. 470, tradução minha).

<sup>503</sup> Cf. MAHONEY, 2005, pp. 85-106.



encarados como justificados se sua solidez puder ser estabelecida de um ponto de vista imparcial e compartilhado de razão prática” (MAHONEY, 2005, p. 85). De seu ponto de vista, “princípios autônomos de justiça tornam-se parte de uma visão compartilhada de vida política apenas depois de os cidadãos ratificarem tais princípios” (MAHONEY, 2005, p. 87). Mas, a menos que haja um ponto de vista que possa ser construído como independente de todas as doutrinas abrangentes, os meios de identificar uma doutrina como razoável são misteriosos<sup>504</sup>. Quando Rawls defendeu a busca de princípios razoáveis, os parâmetros que interferem na qualificação das pessoas, doutrinas e princípios como razoáveis, devem pressupor um ponto de vista moral compartilhado.

Visando mostrar que há algum ponto de vista moral que integra a construção dos princípios rawlsianos de justiça, ele destacou diversos pontos em que há opções morais embutidas na argumentação. Eis alguns deles, presentes em PL: I) a noção de razão pública impõe restrições sobre como os cidadãos vão firmar seus julgamentos e sobre como devem se conduzir, de modo que, no meio de um conflito entre diversas motivações conflitantes aceitáveis, a aceitação de uma motivação vai depender de ela não violar os compromissos morais do liberalismo<sup>505</sup> com a igualdade e com os direitos; II) a concepção de cidadãos livres e iguais, detentores das capacidades morais de ter um senso de justiça e uma concepção de bem, constituem parte crucial da fundação moral<sup>506</sup> da doutrina rawlsiana, ignorando que as pessoas naturais, normalmente, não possuem tais faculdades tais como pressupostas.

Não há como negar que “há alguma fundação moral no liberalismo, referente à concepção de cidadão, de suas capacidades e do critério de rejeição razoável a adotar” (MAHONEY, 2005, p. 91). Já se parte, na construção da teoria, de um substrato moral básico. Essa sustentação da fundação moral pode ser justificada por diversos caminhos: um deles é defender as fundações morais como uma concepção que alguém deve sustentar como pressuposição para o liberalismo político. Todavia, isso conduz ao “liberalismo dogmático, porque sustenta uma fundação moral para a qual nenhuma justificação é proporcionada” (MAHONEY, 2005, pp. 91-92). Não se justifica o fundamento moral, cujo conteúdo é simplesmente pressuposto para embasar conceitos e princípios<sup>507</sup>. Esta postura oferece uma

---

<sup>504</sup> Cf. MAHONEY, 2005, p. 87.

<sup>505</sup> Cf. MAHONEY, 2005, pp. 87-89.

<sup>506</sup> Cf. MAHONEY, 2005, pp. 89-91.

<sup>507</sup> “O problema [...] é que não há nenhuma maneira para que essa concepção forneça uma justificativa para o fundamento moral do liberalismo; seu conteúdo moral é um pressuposto que é usado para emitir uma declaração injustificada dos conceitos e princípios que os cidadãos devem endossar como uma condição prévia para endossar um consenso sobreposto. O dogmatismo é uma caracterização apropriada para um

declaração, ao invés de uma justificação, de sua fundação moral. Ao invocar uma justificação não-moral para a aceitação de motivações e concepções que são morais, a doutrina resultante não é autônoma. A justificação, por exemplo, da prioridade do razoável sobre o racional, “requer uma concepção moral de pessoa e de suas capacidades, e essa concepção moral deve ser defendida como parte de uma doutrina moral, e não como uma doutrina autônoma” (MAHONEY, 2005, p. 96).

Diante da inviabilidade de sustentar PL por essa primeira via (defesa da fundação moral por uma concepção pressuposta), Mahoney indicou outra postura mais plausível<sup>508</sup>: a defesa da fundação moral do liberalismo como verdades filosóficas sobre razão prática e sobre pessoas. Desse ponto de vista, os critérios de rejeição razoável e as capacidades dos cidadãos são parte de uma doutrina moral parcialmente abrangente. É um liberalismo parcialmente abrangente porque vai defender uma teoria que envolve alguns valores que devem ser expressos conforme àquilo que Rawls denominou estrutura básica da sociedade. PL, então, não vai requerer um compromisso com um ponto de vista moral que se estenda para além do escopo limitado e prático da filosofia política. Nesta postura, há uma defesa da prioridade do razoável sobre o racional, cuja justificação, ao final, “repousa em uma concepção de cidadãos, de critérios de rejeição razoável, e de razão prática” (MAHONEY, 2005, p. 99). Como a primeira postura anterior já analisada falhou em justificar satisfatoriamente as fundações morais liberais, a melhor estratégia é defender uma posição moral que possa fornecer uma justificação para a adoção de critérios de rejeição razoável como critérios de justificação moral. Ao fornecer uma tal caracterização desses critérios como parte da justificação das fundações morais do liberalismo, a caracterização rawlsiana das capacidades dos cidadãos torna-se um bom ponto de partida. Isso se explica porque as delimitações rawlsianas que fazem o razoável prevalecer sobre o racional veiculam um quadro de delimitação e articulação dos elementos e dos contornos da razoabilidade, cujo ponto de vista servirá para a afirmação legítima, por parte dos cidadãos razoáveis, dos princípios liberais de justiça. Desse modo, o que Rawls caracterizou como razoável não seria, ao final, distinto do que seria moralmente bom:

Rawls, claro, afirma que o liberalismo político pode ser entendido como repousando em um ponto de vista compartilhado até agora com pessoas razoáveis podendo afirmar os mesmos princípios de justiça e,

---

liberalismo político que se refere à sua base moral como uma fonte legítima de reivindicações, e ainda se recusa a fornecer uma justificativa para esta fundação” (MAHONEY, 2005, p. 95, tradução minha).

<sup>508</sup> Cf. MAHONEY, 2005, p. 99.

assim, participando de um consenso sobreposto. No entanto, [*dada a inaceitabilidade da primeira postura*], esse ponto de vista compartilhado não pode ser entendido como parte de uma concepção autônoma de justiça. Em vez disso, o ponto de vista compartilhado do raciocínio prático dos agentes deve ser entendido como uma pré-condição para um acordo moral entre as pessoas razoáveis. Além disso, as restrições morais impostas por este ponto de vista devem ser afirmadas de maneira não dogmática; elas devem ser justificadas, em vez de meramente declaradas. Combinados, o critério da rejeição razoável e a caracterização dos cidadãos e das suas capacidades devem ser apresentados como uma via para defender a condição especial das pessoas. Para os liberais parcialmente abrangentes, a rejeição razoável é um princípio contratualista de justificação que satisfaz – melhor do que fariam princípios alternativos – o compromisso de "respeito pelas pessoas", um ideal de longa data do liberalismo. [*Esta postura*] trata a concepção da pessoa como parte de uma defesa do critério de rejeição razoável para a justificação moral. E a defesa desse critério apela para considerações que devem ser debatidas em um terreno político filosófico, ao invés de um terreno político autônomo/independente (MAHONEY, 2005, pp. 101-102, tradução minha<sup>509</sup>, itálicos meus).

---

<sup>509</sup> Cf. original: "Rawls of course claims that political liberalism can be understood to rest on a shared point of view so far as reasonable persons can affirm the same principles of justice and thus participate in an overlapping consensus. However, [...since options 1 and 2 yield unacceptable results], this shared point of view cannot be understood as part of a freestanding conception of justice. Rather, the shared point of view of practically reasoning agents must be understood as a precondition for a moral agreement among reasonable persons. Furthermore, the moral constraints imposed by this point of view should be affirmed nondogmatically; they should be justified rather than merely declared. Combined, the reasonable rejectability criterion and the characterization of citizens and their capacities should be presented as a way to defend the special status of persons. For partially comprehensive liberals, reasonable rejectability is a contractarian principle of justification that satisfies—better than alternative principles—a commitment to "respect for persons," a longstanding ideal of liberalism. [Option 3] treats the conception of the person as part of a defense of the reasonable rejectability criterion for moral justification. And the defense of this criterion appeals to considerations that must be argued for on philosophical, rather than freestanding political grounds.". Providencie uma adaptação ao que o autor numera como opções 1, 2 e 3 para adequar à exposição sintética de suas ideias, tal como estou formulando. O que ele chamou de opção 3 é a

Assim, ele concluiu que a contribuição de Rawls à “filosofia política liberal contemporânea é tanto substantiva quanto metodológica” (MAHONEY, 2005, p. 102). De um lado, a concepção rawlsiana de justiça define o quadro corrente do liberalismo igualitário, de outro lado, apresenta uma nova visão sobre como princípios liberais devem ser defendidos em sociedades modernas e pluralistas:

Se o argumento apresentado neste capítulo está correto, então o fundamento moral para o liberalismo não pode ser defendido como parte de uma doutrina política autônoma. Isso não quer dizer que o liberalismo deve ser defendido como uma doutrina abrangente completa ou exaustivamente plena, que aspira a definir valores para a vida humana como tal. O liberalismo é uma doutrina política, no sentido de que define os valores que fundamentam as instituições públicas e os ideais de cidadania. Esses valores políticos, no entanto, exigem uma justificação moral que não é fornecida por uma metodologia que trata os conceitos morais básicos do liberalismo como autônomos. O liberalismo é uma doutrina moral entre outras, e deve ser aceito ou rejeitado, à luz dos critérios tradicionais de justificação moral (MAHONEY, 2005, p. 102, tradução minha<sup>510</sup>).

Portanto, pela crítica de Mahoney, PL não consegue ser apresentada como uma teoria autônoma e independente da moral, pois isso implicaria um liberalismo dogmático, de imposição e declaração de princípios, sem nenhuma justificação: ela é mais adequadamente encarada como uma teoria que, em vez de ser autônoma e independente, é fundamentada em algumas

---

última postura de defesa da fundação moral do liberalismo, que ele julga mais plausível que a opção 2, que foi a anteriormente comentada, em páginas anteriores, além de superior a concepção 1 (que, por não interessar ao presente estudo, não foi abordada).

<sup>510</sup> Cf. original: “If the argument presented in this chapter is sound, then the moral foundation for liberalism cannot be defended as part of a freestanding political doctrine. This does not mean that liberalism should be defended as a complete or full-blown comprehensive doctrine that aspires to define values for human life as such. Liberalism is a political doctrine in the sense that it defines the values that underlie public institutions and the ideals of citizenship. These political values, however, require a moral justification that is not provided by a methodology that treats the basic moral concepts of liberalism as freestanding. Liberalism is one moral doctrine among others and must be accepted or rejected in light of traditional criteria of moral justification.”

concepções caracteristicamente morais de pessoa e de razão prática, cuja articulação é compromissada com o respeito às pessoas, um ideal dos mais importantes para o liberalismo. Não podendo ser apresentada como independente e autônoma em relação à moral, fragiliza-se o enquadramento de PL como um modelo de coerentismo ou de procedimentalismo puro. A justiça como equidade é a defesa de algumas concepções morais substantivas específicas de pessoa e de razão prática, bem como de critérios morais de definição dos panoramas de razoabilidade: o que se enxerga em PL é uma proposta fundacionalista, ou um procedimentalismo do tipo perfeito.

Desse modo, a exposição do problema por diversos elementos da teoria rawlsiana pretensamente afinados com a busca da neutralidade (observando-se o questionamento anteriormente feito a partir de outro elemento, que é o equilíbrio reflexivo), também reforça o que já venho defendendo desde o início da tese: a leitura fundacionalista e crítica do projeto rawlsiano, que se mantém também para PL. A meu ver, a leitura coerentista vai se tornando cada vez mais frágil a partir de tantos elementos distintos na justiça como equidade que apontam para um mesmo problema de mitigação substancial da imparcialidade e de insuficiência de justificação nos moldes puramente coerentistas. A percepção de que há julgamentos morais ponderados iniciais fixos, com status epistêmico privilegiado, revela elementos normativos previamente embutidos na inquirição rawlsiana, que servem de fundamento para o restante do sistema, extrapolando o mero domínio político e invadindo o campo da tomada de decisão em questões morais substantivas controversas e afetas às doutrinas morais abrangentes.

Rawls, porém, ainda teceu mais algumas considerações em defesa de seu projeto, em especial após seu debate crítico com Habermas. Esse é o objeto do próximo e último capítulo.



## CAPÍTULO VII

### APÓS O LIBERALISMO POLÍTICO

Habermas criticou PL nos seguintes pontos: a posição original é formatada conforme intuições e concepções básicas que guiam todo o seu debate, de modo a não assegurar o ponto de vista da imparcialidade, pois o véu da ignorância restringe antecipadamente a multiplicidade de concepções; o caráter deontológico é relativizado com a equiparação dos direitos básicos a bens primários; há um favorecimento da liberdade dos modernos em detrimento da liberdade dos antigos. Rawls reagiu a tais objeções, defendendo que: sua teoria é apenas política, enquanto a de Habermas é abrangente; até mesmo o modelo de Habermas, que se diz mais procedimental que o de Rawls, está imbricado de concepções substanciais; constatou a existência de julgamentos morais considerados como pontos fixos; defendeu que as liberdades dos antigos e dos modernos coexistem e se reforçam mutuamente, sem preferências. A versão madura da justiça como equidade contém, além desta réplica a Habermas, a revisão posterior da ideia de razão pública, em que Rawls sustentou os seguintes pontos: sua teoria é substantiva, estando repleta de valores morais intrínsecos que são admitidos; a ideia de razão pública, antes excludente, passou a ser inclusivista, para, depois tornar-se uma ideia ainda mais ampla de razão pública. Com isso ele pretendia mostrar que sua proposta era aberta às doutrinas abrangentes, inclusive as religiosas, desde que argumentassem com razões públicas. Porém, há cinco objeções principais à ideia de razão pública: incompletude, equidade, integridade, negação da verdade e assimetria ou sectarismo. Isso questiona se projeto rawlsiano, na sua versão madura, é restritivo demais quanto à religiosidade, ao confinar de maneira excessiva o cidadão religioso. Examine a religiosidade de Rawls, que era um cristão ortodoxo com um projeto teológico, mas, depois, abandonou a religião ortodoxa e se inclinou a um projeto secularista. Por fim, apresento um estudo que aproxima Rawls do secularismo típico do iluminismo. Finalizo com a conclusão de que o liberalismo político é um projeto secularista e iluminista, que trata com certa aversão a experiência religiosa e com excessivo confinamento o cidadão religioso. Isso reforça a leitura fundacionalista do projeto rawlsiano, que não consegue dar conta da neutralidade prometida. Após, avalio análises que reconhecem que a inquirição rawlsiana é restritiva de modo não equitativo, onerando especialmente a integridade do cidadão religioso, ao passo que o cidadão secularista sente-se bem menos onerado ou restringido e mais confortavelmente incluído e acomodado na deliberação. Sensíveis a essas limitações não equitativas, que fragilizam a abordagem rawlsiana, Vallier, Forst e Taylor sugerem uma maior abertura do debate, para que haja maior

inclusão dos cidadãos que possam se ressentir de um liberalismo tão limitador quanto à neutralidade e o respeito à integridade e ao pluralismo. Tais sugestões, como correções, se aplicadas a elementos pontuais da teoria rawlsiana, potencializam atingir uma neutralidade em grau mais pleno, em patamares melhores do que os efetivamente operados por Rawls. Isso traria mais êxito quanto à pretensa neutralidade.

### 7.1 A primeira crítica de Habermas

Após PL, Habermas apresentou, em 1995, o artigo “*Reconciliation through the Public Use of Reason*”<sup>511</sup>, em que criticava Rawls. Ele iniciou explicando que PL, querendo evitar os pressupostos transcendentais da proposta kantiana, propôs uma versão intersubjetiva da autonomia: agir-mos de maneira autônoma quando obedecemos leis que seriam aceitas por todos os envolvidos em uma base de um uso público da razão. Habermas afirmou que admira esse projeto e compartilha de suas pretensões, de maneira que sua avaliação crítica seria mais direcionada a aspectos da execução do projeto. Ou seja, seria como uma discussão dentro da família, uma crítica imanente e construtiva. Ele resumiu sua crítica em três partes: I) dúvida sobre se os aspectos da posição original são designados para esclarecer e assegurar o ponto de vista do julgamento imparcial dos princípios deontológicos de justiça; II) a necessidade de uma divisão mais nítida entre os conceitos de aceitação e justificação, pois a pretensão de neutralidade parece custar o abandono da pretensão de validade cognitiva; III) essas decisões teóricas resultam em uma construção do estado constitucional que confere primazia aos direitos liberais básicos (liberdade dos modernos) sobre o princípio democrático da legitimação (liberdade dos antigos).

A primeira parte<sup>512</sup> da crítica, portanto, refere-se ao desenho da posição original. Para ele, há três consequências problemáticas na teoria, que podem ser referidas pelas seguintes indagações: a) as partes da posição original podem compreender os interesses de ordem mais elevada apenas com base no egoísmo racional? b) os direitos básicos podem ser assimilados aos bens primários? c) o véu da ignorância garante a imparcialidade do julgamento?

Na primeira indagação sobre a posição original, Habermas argumentou que os cidadãos são pessoas morais, com senso de justiça (razoabilidade) e capacidade de buscar a própria concepção de bem

---

<sup>511</sup> A primeira publicação foi em março de 1995, no vol. 92, n. 3 da revista *Journal of Philosophy*. Utilizarei, como referência, a versão disponibilizada posteriormente no livro de coletânea de artigos de Habermas “*The Inclusion of the Other*”, traduzida para o inglês pelo MIT em 1998, disponibilizada no capítulo 2 (parte II), pp. 49-74.

<sup>512</sup> Cf. HABERMAS, 1998, pp. 51-59.



(racionalidade). Porém, quanto aos representantes deles, que são as partes na posição original, as características razoáveis das pessoas morais são substituídas por restrições de uma configuração estritamente racional. Como, então, exigir das partes, que estão movidas pela deliberação racional do seu ponto de vista, que se portem com razoabilidade? Como exigir delas que ajam de maneira razoável, que respeitem os interesses de ordem mais elevada, se estão excluídas das competências cognitivas necessárias que extrapolam as meras características da escolha racional<sup>513</sup>? Habermas concluiu<sup>514</sup> que as partes da posição original sabem dos laços de reciprocidade (razoabilidade) das vidas futuras de seus cidadãos representados, mas elas mesmas deverão, no presente, inquirir sob premissas distintas, de egoísmo racional de estrita racionalidade das partes. Há distanciamento significativo entre os trabalhos da racionalidade de escolhas e as restrições morais objetivas apropriadas. Isso compromete a solidez da moralidade das decisões tomadas, em detrimento da inquirição centrada no autointeresse.

Na segunda indagação sobre a posição original, Habermas argumentou que as partes da posição original deliberam da perspectiva da primeira pessoa: desse modo, as questões normativas são apresentadas em termos de interesses ou valores que são satisfeitos por bens. Bens são aquilo pelo que nos empenhamos, ou, de fato, aquilo que é bom para nós. Rawls introduziu os bens primários como meios generalizados que pessoas podem necessitar para realizar seus planos de vida. Assim, mesmo sabendo que alguns bens primários assumem a forma de direitos para cidadãos de uma sociedade bem-ordenada, na perspectiva da própria posição original, os direitos só podem ser descritos como uma categoria de bens, entre outros. Os princípios de justiça emergem sobre questões da justa distribuição de bens primários. Portanto, PL se aproxima mais de uma ética do bom, de maneira similar a uma abordagem aristotélica ou utilitarista, e se afasta de uma ética do justo, focado numa teoria do justo a partir da concepção de autonomia. Como no projeto rawlsiano a autonomia dos cidadãos é constituída através dos direitos, o paradigma distributivo gera dificuldades a ele: o justo só pode

---

<sup>513</sup> Em reforço dessa dimensão excessivamente racional e desprovida de razoabilidade, Habermas destacou que: I) segundo TJ, na posição original as partes não tem interesse umas em relação a outras, portando-se como jogadores individuais que buscam ganhos tão altos quanto possíveis; II) ainda segundo TJ, na posição original as partes estão municadas apenas de um senso puramente formal de justiça, que é a disposição de se conformar, no futuro papel de cidadãos de uma sociedade bem-ordenada, aos princípios de justiça que forem ali escolhidos; III) em PL, as partes da posição original, no curso de sua deliberação racional, não reconhecem outros pontos externos a seus próprios pontos de vista como representantes racionais; IV) a introdução dos bens básicos na posição original é uma consequência do formato de inquirição de escolha preponderantemente racional.

<sup>514</sup> Cf. HABERMAS, 1998, pp. 52-54.

ser usufruído ao ser exercitado, mas não pode ser assimilado como bens distributivos sem descaracterizar o traço deontológico. Embora possa até haver o direito a uma justa distribuição de bens ou oportunidades, o justo, em primeira instância, regula relações entre sujeitos, que não podem ser “possuídas” como algo passível de pertencimento. A prioridade do justo veda a construção das liberdades básicas como direitos básicos, ou como bens primários. Ou seja, Rawls se afasta do sentido deontológico de normas obrigatórias e se aproxima do sentido teleológico de valores ou bens preferidos<sup>515</sup>.

Na terceira indagação sobre a posição original, Habermas defendeu que a capacidade das partes da posição original de tomarem decisões racionais não é suficiente para abranger os interesses de ordem mais elevada dos seus representados ou de conceber os direitos conforme os legítimos objetivos coletivos. A intuição rawlsiana é no sentido de ser mais satisfatório

---

<sup>515</sup> O afastamento rawlsiano das normas e a aproximação dos valores traz diversas consequências. Para compreendê-las, primeiramente Habermas apontou algumas diferenças: a) normas informam decisões sobre como devemos agir, valores informam decisões sobre qual conduta é mais desejável; b) normas reconhecidas impõem obrigações iguais e válidas a todos destinatários, valores expressam a preferência por bens que são ambicionados por grupos particulares; c) normas são realizadas para cumprimento de expectativas generalizadas de comportamentos, valores ou bens podem ser realizados ou adquiridos só por ação intencional; d) normas são válidas ou inválidas, respondidas assertivamente como sim ou não sobre comandos de dever, enquanto valores tem diversas gradações de maior ou menor preferência; e) a força obrigatória da norma se traduz em um dever incondicional e universal, enquanto a atratividade do valor reflete uma estimativa do que é particularmente bom para alguém ou um grupo; f) as normas devem ser coerentes sistematicamente entre si, sem contradições, mas os diferentes valores competem por prioridade em tensões de pretensões intersubjetivas. Portanto, de um lado, as normas são referentes à ação regulamentada, são apenas binárias (válidas ou inválidas), são absolutamente obrigatórias e deve satisfazer um sistema de normas; de outro lado, os valores são referentes à ação com propósito, a validade é múltipla e em diversos graus, a obrigatoriedade é relativa e refere-se a um sistema de valores. O primeiro princípio de justiça (sobre igual liberdade) tem prioridade sobre o segundo (igualdade), de maneira que os bens primários devem refletir a pretensão rawlsiana de um projeto deontológico de justiça, ancorado em normas (no justo). Mas isso conflita com a configuração da posição original diagnosticada por Habermas, com a perspectiva de primeira pessoa em que nos orientamos para nossos próprios interesses e valores. Rawls poderia tentar corrigir isso enquadrando os bens primários em uma categoria que assegure a eles estarem relacionados às liberdades básicas como direitos básicos. Porém, ao tentar essa correção, quebra-se a classificação original dos direitos como bens. Como a avaliação da igual liberdade requer a disponibilidade real das oportunidades iguais para exercer esses direitos, só direitos, e não bens, podem ser qualificados dessa maneira.

conduzir as partes em um procedimento intersubjetivo de deliberação com a privação de algumas informações (véu da ignorância). Porém, Habermas argumentou que os potenciais ganhos de tal empreendimento são dissipados precisamente pela privação sistemática de informações. Para Habermas, o véu da ignorância restringe já desde o início o campo de visões das partes da posição original, envolvendo na inquirição sujeitos que apresentam diferentes concepções de pessoa e de mundo. O véu da ignorância é gradualmente suspenso nas etapas seguintes de constituição, legislação e aplicação do direito. Porém, as novas informações que são disponibilizadas adicionalmente em cada passo devem se harmonizar com os princípios já selecionados na etapa de mais restrições de informações. Segundo Habermas, para evitar o advento de discrepâncias, a posição original já deveria ser construída com conhecimento e previsão de todos conteúdos normativos que possam potencialmente sustentar o autoentendimento compartilhado de cidadãos livres e iguais no futuro: o teórico deveria arcar com o ônus de antecipar pelo menos partes das informações das quais ele aliviou as partes da posição original<sup>516</sup>. Habermas considerava mais saudável, e mais

---

<sup>516</sup> Na ética discursiva (o modelo de Habermas), que serve de contraste, o ponto de vista moral é inserido em um práxis de argumentação intersubjetiva que instrui os envolvidos a um alargamento idealizado de suas perspectivas interpretativas. Assim, no modelo de Habermas, pressupõe-se um discurso racional inclusivo e não-coercitivo entre participantes livres e iguais, em que todos devem tomar a perspectiva dos outros e se projetar num entendimento de sujeito e de mundo de todos os outros. Dessa interligação de perspectivas emerge uma perspectiva de um “nós” idealmente estendido, a partir da qual todos podem testar em comum se desejam uma norma controversa como base de sua prática compartilhada. Isso inclui uma crítica mútua sobre a adequação das linguagens em termos de que situações e necessidades são interpretadas. No curso de sucessivas abstrações empreendidas, o núcleo de interesses generalizantes pode emergir passo a passo. Para Habermas, a imparcialidade do julgamento da posição original só estaria assegurada se os conceitos normativos básicos envolvidos na sua construção – cidadãos politicamente autônomos, cooperação equitativa, sociedade bem-ordenada – puderem resistir à revisão à luz de experiências futuras moralmente significantes e processos de aprendizado. A assunção de um tão pesado ônus ocasionado pela privação de informações da posição original, fez Habermas argumentar que uma postura mais adequada seria aliviar o ônus por meio de outra via de operacionalização do ponto de vista moral. Por isso ele optou por um “procedimento mais aberto de uma práxis argumentativa que sucede sob as pressuposições exigidas pelo *uso público da razão* e não agrupa o pluralismo de convicções e visões de mundo desde o princípio” (HABERMAS, 1998, p. 58). Esse procedimento mais aberto, inclusivo e com mais informações não precisa apelar a concepções substantivas necessariamente empregadas na construção da posição original. Rawls precisou, assim, impor, desde o princípio, uma perspectiva comum às partes da posição original por meio da restrição de informações e desse modo neutralizar a multiplicidade de perspectivas interpretativas particulares.

garantidor da neutralidade, permitir aos sujeitos da deliberação a utilização de todos os conteúdos normativos relevantes, com todas as concepções subjacentes, em vez da exclusão antecipada: isso permitiria confrontar os pressupostos embutidos por Rawls na posição original com os pressupostos de tradições rivais, em vez de ele precisar impor, antecipadamente, uma concepção substantiva amputadora do pluralismo.

A primeira parte da crítica de Habermas aponta complicações que emergem da posição original. A crítica se desdobra em três elementos: a) as partes da posição original não podem compreender os interesses de ordem mais elevada, nem agir com razoabilidade, pois sua formatação de inquirição está confinada estritamente ao âmbito do egoísmo racional (racionalidade sem razoabilidade); b) os direitos básicos são tratados como bens primários, descaracterizando as premissas deontológicas e aproximando-se de uma perspectiva teleológica; c) o véu da ignorância compromete a imparcialidade do julgamento, porque as restrições impostas desde o princípio da inquirição excluem a multiplicidade de concepções de sujeito e de mundo, comprometendo-se com concepções substantivas específicas já embutidas na inquirição das partes da posição original. Em suma, o design da posição original não assegura um julgamento suficientemente imparcial e satisfatório, dada suas limitações e restrições não equitativas.

A segunda parte da crítica de Habermas foca na neutralidade. O questionamento decisivo sobre a justificação dos dois princípios de justiça não está tanto na deliberação da posição original, mas “nas intuições e concepções básicas que guiam o formato da posição original propriamente dita” (HABERMAS, 1998, p. 59). Rawls introduziu conteúdos normativos sobre todas as ideias associadas com a concepção de pessoas morais: o senso de justiça e a capacidade de seguir uma concepção de bem. Assim, a concepção de cidadão como uma pessoa moral, que está subjacente também na cooperação equitativa de cidadãos politicamente autônomos, permanece com a necessidade de uma justificação *a priori*. Além disso, “precisa ser demonstrado que esta concepção é neutra entre visões de mundo conflitantes e permanece incontroversa após o véu da ignorância ter sido levantado” (HABERMAS, 1998, p. 59). Rawls tentou chegar a tais concepções mediante uma reconstrução racional de intuições provadas, isto é, intuições realmente encontradas nas práticas e tradições de uma sociedade democrática, por meio do método do equilíbrio reflexivo. O equilíbrio reflexivo é atingido quando se assegura que os sujeitos envolvidos não podem razoavelmente rejeitar com boas razões as intuições reconstruídas e clarificadas dessa maneira. Assim, ele tentou reconstruir um substrato de ideias intuitivas latentes na cultura política da sociedade democrática. Porém, questionou Habermas, se as experiências associadas com uma institucionalização incipiente de princípios de justiça já se tornaram sedimentadas na cultura política existente, tal apropriação reconstrutiva pode efetuar mais que uma mera clarificação

hermenêutica de uma tradição contingente. A concepção de justiça trabalhada nesta base deve, contudo, ser examinada novamente quanto a se pode receber aceitação em uma sociedade pluralista. Exemplo: a concepção subjacente de pessoa (da qual a teoria depende) deve ser neutra o suficiente para ser aceitável entre diversas visões de mundo e, além disso, deve ser mostrado que os princípios da justiça como equidade podem atingir um consenso sobreposto.

Assim, para Habermas, há dois estágios diferentes na teoria: a) a justificação dos princípios no primeiro estágio; b) a exposição dos princípios então justificados a um outro estágio de discussão pública. A teoria como um todo, portanto, deve estar sujeita à avaliação crítica dos cidadãos no fórum público da razão. Este fórum não é o ficcional de cidadãos de uma sociedade bem-ordenada sobre propostas feitas dentro da teoria, mas o fórum de cidadãos reais de carne e osso, que avaliam as premissas desenvolvidas pelas partes na posição original. Habermas acreditou que Rawls não defendeu uma visão meramente funcional do consenso sobreposto, em que ele perderia um papel epistêmico e serviria apenas como um indício de sua utilidade, pois, caso assim houvesse procedido, tal postura pressuporia um valor intrínseco de uma teoria já justificada, em vez do papel mais relevante de uma confirmação da correção da teoria. Da perspectiva de Habermas, Rawls faz uma distinção forte entre aceitabilidade e aceitação: uma compreensão puramente instrumental da teoria “já está invalidada pelo fato de que os cidadãos devem, primeiro, ser convencidos da concepção proposta de justiça antes de que um consenso sobre ela possa advir” (HABERMAS, 1998, p. 63).

A concepção, portanto, de justiça não deve ser política no sentido errado para conduzir a um mero *modus vivendi*. A própria teoria deve prover as premissas que nós e os outros reconhecemos como verdadeiras ou razoáveis para o propósito de encontrar um acordo sobre questões fundamentais de justiça política. Assim, “o efeito estabilizador do consenso sobreposto deve ser explicado em termos cognitivos, isto é, em termos da confirmação da pretensão de que a justiça como equidade é neutra entre doutrinas abrangentes” (HABERMAS, 1998, p. 63). Não há, portanto, espaço para uma interpretação meramente funcionalista do consenso sobreposto, de maneira que se admite haver uma relação epistêmica entre a validade da teoria e a expectativa de confirmação de sua neutralidade entre visões abrangentes rivais nos discursos públicos. Daí Habermas questionou se, quando Rawls usou o vocábulo “razoável” em vez de “verdadeiro”, ele teve alguma pretensão epistêmica de alguma concepção de verdade? Numa interpretação mais fraca, Rawls não queria que os preceitos normativos descrevem uma ordem independente de fatos morais, tal como se dá no realismo moral. Numa interpretação mais forte, Rawls não queria que os preceitos normativos fossem meras expressões subjetivas de preferências e desejos, tal como uma postura de ceticismo moral. Rawls, porém, rejeitou

tanto o realismo quanto o ceticismo: ele pretendia assegurar aos preceitos normativos de sua teoria de justiça uma forma de obrigação racional fundada num reconhecimento intersubjetivo justificado, mas sem dar a eles um significado epistêmico. Por esse motivo, segundo Habermas, Rawls introduz a qualificação “razoável” como uma concepção complementar a “verdadeiro”. A dificuldade é saber em que sentido uma concepção é complementar à outra. Há, para Habermas, duas interpretações possíveis<sup>517</sup>: I) o razoável como algo

---

<sup>517</sup> Uma primeira interpretação apresenta o “razoável” como algo similar a “moralmente verdadeiro”, ou seja, uma validade análoga à do verdadeiro. Nessa perspectiva, Rawls introduz o conceito de “razoável” primeiramente para as pessoas morais, caracterizando-as como razoáveis ao exercerem o senso de justiça e buscarem a cooperação equitativa, em busca de uma justificação pública. Essa concepção de pessoa moral já pressupõe uma concepção de razão prática. A razão prática se refere a duas dimensões: a) uma deontológica, referente à validade normativa; b) uma pragmática, referente à esfera pública e ao processo do raciocínio público. Essa última dimensão foca no uso público da razão, em que a publicidade é uma perspectiva comum por meio da qual todos os cidadãos convencem mutuamente uns aos outros do que é justo e injusto pela força dos melhores argumentos. Isso confere objetividade às convicções políticas, que também são convicções morais. A objetividade dos preceitos normativos é explicada em modo procedimental com referência a um uso público da razão que satisfaz certas condições favoráveis à devida reflexão, com o conhecimento dos fatos relevantes para a inquirição. Nessa linha, “o procedimento do uso público da razão permanece como o tribunal final a que apelam os discursos normativos” (HABERMAS, 1998, p. 65). Isso poderia levar ao entendimento do razoável como uma pretensão de validade: o razoável seria um predicado para a validade dos preceitos normativos. Porém, Habermas concluiu que Rawls, corretamente, não enveredou por essa linha interpretativa: “ele mesmo negou a si a possibilidade de utilizar as conotações epistêmicas da expressão *razoável*” (HABERMAS, 1998, p. 65). Segundo Habermas, Rawls rejeitou esse alto valor epistêmico atribuído à razoabilidade, apesar de que ele compreendeu que Rawls precisou, de alguma maneira, atribuir algum valor minimamente epistêmico a sua própria concepção de justiça, já que ela tem a pretensão de ter uma força normativa. Em contraste, uma segunda interpretação apresenta o “razoável” como algo similar a uma “ponderação” ao lidar com visões elegíveis ao debate, de maneira que o razoável é mais afinado com um desacordo razoável, adotando uma perspectiva falibilista e sobre a conduta civil das pessoas. Na perspectiva rawlsiana, as doutrinas abrangentes religiosas e metafísicas admitem as noções de verdade e falsidade. Consequentemente, uma concepção política de justiça só poderia ser considerada verdadeira se não apenas fosse compatível com tais doutrinas, mas também derivável de uma doutrina verdadeira. No ponto de vista de uma filosofia política neutra entre visões de mundo, não podemos determinar se esse é o caso ou quando isso ocorre. Do ponto de vista secular, a pretensão de verdade de todas visões de mundo razoáveis possuem igual peso, onde elas são contadas como razoáveis que competem umas com as outras em uma atitude reflexiva, isto é, assumindo que uma pretensão particular de verdade de alguém poderia prevalecer no discurso público no longo prazo somente através da

similar ao moralmente verdadeiro, ou seja, com pretensões de validade, como um predicado de preceitos normativos; essa interpretação é inaceitável para Rawls porque ele pretendeu a abstinência epistêmica; II) o razoável como uma perspectiva falibilista, relativo a ponderações sobre um desacordo razoável, apontando para uma consciência reflexiva, que é tolerante e sensível ao fato de haver questões éticas (campo da verdade e das doutrinas abrangentes) sem respostas fechadas, dado o pluralismo; esse é o modo mais afinado com as pretensões da justiça como equidade.

Devido ao pluralismo duradouro, em que as disputas entre verdades religiosas e metafísicas (abrangentes) não se resolvem, só resta, a Rawls, apelar ao segundo sentido de razoabilidade, menos exigente, já que o primeiro, com pretensões exigentes de validade, violaria a abstinência epistêmica<sup>518</sup>. A

---

força das melhores razões. As doutrinas abrangentes são distinguidas como razoáveis ao reconhecerem os ônus da prova, que habilitam os grupos com ideologias rivais a aceitar um desacordo razoável como base de sua coexistência pacífica.

<sup>518</sup> Como as disputas entre verdades religiosas e metafísicas permanecem não resolvidas em um pluralismo duradouro, só a razoabilidade desse tipo de consciência reflexiva pode ser um qualificativo de validade para uma concepção política de justiça compatível com todas as doutrinas razoáveis. Uma concepção política é razoável no sentido de que pode proporcionar um tipo de tolerância em relação a visões de mundos não razoáveis. “O que permanece é um ato de fé na razão, uma fé razoável na possibilidade real de um regime constitucional justo” (HABERMAS, 1998, p. 66). Diante disso, Habermas avaliou como compatibilizar tal postura com a pretensão rawlsiana de defender a prioridade do justo sobre o bem. Ele diferenciou dois tipos de questões: a) questões de moral e de justiça, que buscam respostas justificáveis (racionalmente aceitáveis) porque estão relacionadas com aquilo que, de uma perspectiva idealmente expandida, está no igual interesse de todos; b) em contraste, questões éticas não admitem tal tratamento imparcial porque se referem ao que, de uma perspectiva de primeira pessoa, é, no longo prazo, bom para mim ou para nós, mesmo que não seja igualmente bom para todos. As visões abrangentes religiosas ou metafísicas estão profundamente envolvidas com questões éticas: elas articulam identidades coletivas em uma moldura exemplar e guiam os planos individuais de vida. Elas estão mais focadas na autenticidade dos modos de vida que encorajam, dando interpretações do mundo como um todo, do que na verdade dos preceitos que admitem. Elas não estão focadas num quadro ordenado e sistemático de preceitos avaliados como verdadeiros ou falsos, mas nas condições de uma inquirição pós-metafísica. Assim, sendo impossível tornar a validade de uma concepção de justiça dependente da verdade de uma visão abrangente de mundo, a opção pela razoabilidade é viável. Nessa instância de inquirição sobre a razoabilidade, faz sentido analisar as diferentes pretensões de validade que associamos a preceitos descritivos, avaliativos e normativos de vários tipos, independentemente das características complexas das pretensões de validade que são, de modo obscuro, misturadas em interpretações religiosas e metafísicas da realidade. Por que, indagou Habermas, Rawls enquadrava as visões de mundo como admissíveis do conceito de verdade? “Um possível motivo poderia ser a convicção de que uma moralidade profana e independente é insustentável,

razoabilidade rawlsiana quer se desvincular dos conceitos exigentes de verdade e validade, que ingressam no campo das doutrinas morais gerais abrangentes.

Portanto, a segunda parte da crítica de Habermas a Rawls diferencia justificação e aceitação, indicando que PL busca a neutralidade ao custo do abandono de uma pretensão de validade cognitiva. Para Habermas: a) Rawls precisa justificar a teoria como um todo, desde as premissas substantivas da posição original, assim como a aceitação posterior por cidadãos do mundo real, com todo o conhecimento disponível nessa inquirição mais ampla; b) desse modo, o consenso sobreposto não se limita a pressupor uma teoria já totalmente justificada (em apenas uma etapa), pois ele precisa desempenhar um papel de confirmação da validade ou da neutralidade da teoria (segundo estágio da justificação); c) além disso, a perspectiva rawlsiana da razoabilidade não pode ter uma pretensão de validade como verdade típica de um realismo moral, nem uma postura cética, mas precisa ter algum status de validade para que sua proposta apresente alguma força normativa a ser acatada; d) essa razoabilidade, contudo, caracteriza-se como uma consciência reflexiva com alguma pretensão de validade, e, assim, torna-se um ato de fé em premissas normativas que, embora caracterizadas como políticas, são, em última instância, intuições morais substantivas contidas no plano ético (metafísico e religioso), cuja pretensão de validade ingressa no âmbito abrangente do verdadeiro ou falso. Em suma<sup>519</sup>, a justificação de PL, pretendida num âmbito político, implica alguma dependência de premissas

---

que convicções morais devem estar embutidas em doutrinas religiosas ou metafísicas” (HABERMAS, 1998, p. 67). Isso está ligado com a maneira como Rawls pôs o problema de um consenso sobreposto: ele considera que a institucionalização política da liberdade de crença e consciência levaram ao fim da guerra civil religiosa. Porém, questionou Habermas, poderiam tais conflitos finalizar “se os princípios da tolerância e da liberdade de crença e de consciência não fossem aptos a apelar, com boas razões, para a validade moral independente da religião e da metafísica?” (HABERMAS, 1998, p. 67).

<sup>519</sup> Habermas fez um pequeno resumo até aqui das duas primeiras críticas: “ao sujeitar partes que escolhem racionalmente a restrições procedimentais razoáveis, Rawls permanece dependente de pressupostos normativos substantivos; ao mesmo tempo, ao costurar uma teoria universalista de justiça para questões de estabilidade política através de um consenso sobreposto, ele compromete o seu status epistêmico. Ambas estratégias são buscadas ao custo de um programa estritamente procedimentalista. Em contraste com tal abordagem, Rawls poderia satisfazer de maneira mais elegante os ônus da prova em que ele incorre com sua concepção forte e presumidamente neutra da pessoa moral se ele desenvolvesse suas concepções substantivas e pressupostos fora do procedimento do uso público da razão” (HABERMAS, 1998, pp. 67-68, tradução minha).



morais substantivas no campo ético (sujeito à inquirições abrangentes sobre verdade, objetivamente falando).

A terceira parte da crítica de Habermas a PL foca no confronto entre a liberdade dos antigos e a dos modernos. Os liberais enfatizam a liberdade dos modernos: liberdades de consciência e crença, proteção da vida, liberdade pessoal e propriedade, ou seja, o núcleo dos direitos privados subjetivos. Em contraste, os republicanos enfatizam a liberdade dos antigos: direitos políticos de participação e de comunicação que tornam possível aos cidadãos o exercício da autodeterminação. Rousseau e Kant pretendiam derivar ambos elementos pelo mesmo caminho, que era o da autonomia moral e política: os direitos liberais não podem ser meramente impostos na prática da autodeterminação como restrições externas nem podem ser meramente instrumentais ao seu exercício. Rawls, segundo Habermas, segue essa mesma intuição, contudo, “a característica de dois estágios em sua teoria gera uma prioridade dos direitos liberais que rebaixa o processo democrático a um status inferior” (HABERMAS, 1998, p. 69).

Segundo Habermas, a autonomia política, que é afinada com os anseios da liberdade dos antigos, tem um papel secundário e inferior em PL: a posição original, inclusive na sequência de quatro etapas do véu da ignorância, vai impondo às partes a sujeição a princípios e normas substantivas que já foram previamente impostas na fase anterior, eliminando também a proatividade dos cidadãos, que em vez de poderem fazer um debate substancial (inclusive de uma assembleia constituinte), tornam-se reféns das decisões já previamente tomadas que lhes limitam substancialmente<sup>520</sup>. Para

---

<sup>520</sup> Para Habermas, Rawls certamente parte da ideia de autonomia política, modelando-a na posição original, que a representa na interação entre as partes racionais nas condições de imparcialidade. Mas essa ideia é trazida para carregar somente de maneira seletiva no nível institucional do processo democrático para a formação da vontade política de cidadãos livres e iguais. A forma de assegurar autonomia política na posição original é uma existência meramente virtual, de maneira que, no primeiro nível da formação da teoria, ela não se manifesta completamente no núcleo da sociedade justamente constituída. Quanto mais o véu da ignorância é levantado e mais os sujeitos se tornam cidadãos de carne e osso, “eles se encontram cada vez mais profundamente sujeitos a princípios e normas que foram antecipados na teoria e já se tornaram institucionalizados para além do seu controle” (HABERMAS, 1998, p. 69). Por esta via de procedimento, “a teoria priva os cidadãos de muitas das intuições que eles teriam de assimilar de uma maneira mais proativa em cada geração” (HABERMAS, 1998, p. 69). Na perspectiva de PL, o ato de fundar a constituição democrática não pode ser repetido sob as condições institucionais de uma sociedade justa já constituída, de maneira que o processo de realização do sistema de direitos básicos não pode ser assegurado em uma base prospectiva. Aos cidadãos não está facultada a possibilidade de experimentar esse processo como aberto e incompleto, da maneira como as imprevisíveis e mutáveis circunstâncias históricas de

Habermas, Rawls não tem esta intenção em sua teoria, mas isso se torna uma consequência indesejável e necessária da maneira como ele concebeu seu projeto. Isso se manifesta, também, na divisão rawlsiana rígida entre a identidade política e a identidade não pública dos cidadãos: para Rawls, tal divisão é definida pelos direitos liberais básicos que restringem a autolegislação democrática, e com ela a esfera do político, desde o início, isto é, anteriormente a toda formação da vontade política.

Habermas apontou três sentidos do uso do termo “político” por Rawls: I) uma concepção de justiça é política, e não metafísica, quando ela é neutra entre visões de mundos conflitantes; II) no sentido de classificar as matérias de interesse público, já que a filosofia política busca justificação no panorama da estrutura básica da sociedade; III) os dois sentidos anteriores são combinados no tratamento conferido aos valores políticos, que dizem respeito às convicções compartilhadas dos cidadãos e para os propósitos do domínio mais limitado de sua teoria. Assim, a esfera dos valores políticos é diferenciada da esfera dos valores culturais. Com essa referência aos valores políticos, Rawls opera a cisão da pessoa moral em, de um lado, a identidade pública de um cidadão, e, de outro, a identidade não pública de uma pessoa privada moldada por sua concepção individual de bem. Essas duas identidades integram dois domínios: um constituído por direitos de participação e comunicação política, e outro protegido por direitos liberais básicos. Isso implica que “a proteção constitucional da esfera privada desse modo goza de prioridade enquanto o papel das liberdades políticas é largamente instrumental na preservação das outras liberdades” (HABERMAS, 1998, p. 70). Há, assim, um domínio pré-político de liberdades (modernas) que é retirado do alcance da auto-legislação democrática (antiga).

Contra<sup>521</sup> essa cisão rawlsiana *a priori* entre autonomia pública e autonomia privada, Habermas objetou que: I) contradiz a intuição

---

fato reclamam. Eles não podem reacender as chamas democráticas radicais na posição original na vida cívica de sua sociedade, porque, da perspectiva deles, “tudo dos discursos essenciais de legitimação já tomaram lugar dentro da teoria, e eles encontram os resultados da teoria já sedimentados na constituição” (HABERMAS, 1998, p. 70). Ou seja, os cidadãos já estão limitados pelas determinações da posição original anterior, de maneira que não podem conceber a constituição como um projeto. O que isso acarreta? O uso público da razão não tem o sentido genuíno de um exercício presente da autonomia política, limitando-se a uma mera promoção da preservação não violenta da estabilidade política.

<sup>521</sup> Habermas sugeriu que, quanto à justiça como equidade, uma delimitação mais satisfatória do âmbito do político ocorreria com a utilização do critério de regulação jurídica, que é mencionada por Rawls apenas de maneira periférica. Como, no fim das contas, é através de leis positivas e coercitivas que se regulamenta, de maneira legítima, a vida de uma comunidade política, a pergunta que Habermas propõe a

republicana de que soberania popular e direitos humanos são fomentadas pelo mesmo caminho; II) conflita com a experiência histórica de que a divisão incerta entre esferas pública e privada tem sido problemáticas de uma perspectiva normativa; III) o desenvolvimento do estado de bem-estar social mostra que as fronteiras entre autonomia pública e privada estão em fluxo e que tais distinções devem estar sujeitas à formação da vontade política dos cidadãos aos quais se pretenda assegurar a oportunidade de reivindicação jurídica de valores equitativos de suas liberdades.

Habermas defendeu que sua proposta de teoria moral e jurídica procedimental é mais e menos modesta que PL. É mais modesta porque foca exclusivamente em aspectos procedimentais do uso público da razão e deriva o sistema de direitos da ideia de sua institucionalização jurídica: ela deixa mais questões abertas porque confia mais no processo de formação racional da vontade e da opinião. Nessa perspectiva, a filosofia política procede apenas de maneira reconstrutiva, sem precisar ser construtiva, pois se limita a clarificar o ponto de vista moral e o procedimento de legitimação democrática, bem como a analisar as condições das negociações e discursos racionais. Ela deixa questões substanciais para o engajamento dos participantes (em que o filósofo pode participar, mas não como um “expert”). Em contraste, a modéstia de Rawls torna sua proposta mais ousada que a de Habermas, porque pretende elaborar a ideia de uma sociedade justa, e, além disso, os cidadãos usam tal ideia como uma plataforma a partir da qual julgam arranjos e políticas existentes:

Mas Rawls insiste em uma modéstia de um tipo diferente. Ele quer estender o “método de esquiça”, que pretende conduzir a um consenso sobreposto em questões de justiça política, ao empreendimento filosófico. Ele espera desenvolver a filosofia política em uma disciplina altamente focada e, assim, evitar a maioria das questões controversas de natureza mais

---

Rawls fazer seria: “quais direitos devem pessoas livres e iguais mutuamente concordar se elas desejam regular sua coexistência por meios legítimos de leis positivas e coercitivas?” (HABERMAS, 1998, p. 71). O aspecto coercitivo se estende apenas às relações externas entre pessoas e se direciona à liberdade de escolha de sujeitos aptos a buscar suas concepções de bem. O aspecto positivo ou coercitivo da lei requer um legislador político, cuja legitimidade é assegurada por um procedimento democrático que assegura a autonomia dos cidadãos. “Os cidadãos só são politicamente autônomos se eles puderem encarar a si mesmos como coautores de leis às quais eles estão sujeitos como destinatários individuais” (HABERMAS, 1998, p. 71). Do ponto de vista de Habermas, a autonomia privada e pública dos cidadãos pressupõem-se mutuamente uma à outra: a substância normativa dos direitos liberais básicos já está contida nos meios indispensáveis para a institucionalização jurídica do uso público da razão de cidadãos soberanos.

geral. Essa estratégia de esquiva pode levar a uma teoria impressionantemente autocontida, como podemos ver do maravilhoso exemplo diante de nós. Mas até mesmo Rawls não pode desenvolver sua teoria da maneira tão “autônoma” quanto ele gostaria. Como vimos, seu “construtivismo político” incorre, a contragosto, nas disputas referentes a concepções de racionalidade e verdade. Sua concepção de pessoa também ultrapassa os limites da filosofia política. Essas e outras decisões teóricas preliminares envolvem-no em muitos debates de longa duração e ainda não resolvidos. A matéria em si, parece-me, faz uma invasão presunçosa nos campos vizinhos frequentemente inevitáveis e às vezes até mesmo frutíferos (HABERMAS, 1998, pp. 72-73, tradução minha<sup>522</sup>).

Portanto, pela terceira parte da crítica de Habermas, Rawls incorre em uma indevida opção pela primazia da autonomia privada (liberdade dos modernos) em detrimento da autonomia política (liberdade dos antigos). Os cidadãos já se encontram limitados (especialmente na autonomia política) pelas determinações e decisões tomadas previamente por Rawls na posição original e até mesmo antes dela, incorrendo em questões substanciais controversas que extrapolam até mesmo o suposto domínio estritamente político, que já estão pressupostos e embutidas na inquirição rawlsiana.

A meu ver, a crítica de Habermas revela que Rawls incorre em pressupostos morais substantivos controversos (que não são epistemicamente fracos ou irrelevantes), em decisões que já estão tomadas antes da posição original, em outras restrições que já estão embutidas na posição original, e que, por fim, tornam-se imposições não suficientemente justificadas aos cidadãos da sociedade bem ordenada, que se vêem obrigados a acatar o que

---

<sup>522</sup> Cf. original: “But Rawls insists on a modesty of a different kind. He wants to extend the “method of avoidance,” which is intended to lead to an overlapping consensus on questions of political justice, to the philosophical enterprise. He hopes to develop political philosophy into a sharply focused discipline and thereby avoid most of the controversial questions of a more general nature. This avoidance strategy can lead to an impressively self-contained theory, as we can see from the wonderful example before us. But even Rawls cannot develop his theory in as “freestanding” a fashion as he would like. As we have seen, his “political constructivism” draws him willy-nilly into a dispute concerning concepts of rationality and truth. His concept of the person as well oversteps the boundaries of political philosophy. These and other preliminary theoretical decisions involve him in as many long-running and still unresolved debates. The subject matter itself, it seems to me, makes a presumptuous encroachment on neighboring fields often unavoidable and at times even fruitful”.

já decidido previamente. A meu ver, isso fortalece substancialmente a tese da leitura fundacionalista do projeto rawlsiano, especialmente quando consideramos que Habermas também é um autor de filiação kantiana, o qual considerou que sua crítica a Rawls era algo mais próximo de uma discussão de família, ou seja, uma crítica não tão profunda como uma advinda de outra tradição significativamente alheia.

Como Rawls reagiu a tais críticas? Esse será o objeto do próximo tópico.

## 7.2 A resposta de Rawls a Habermas

Após a primeira crítica de Habermas, Rawls apresentou um artigo em resposta, esclarecendo o seu entendimento maduro da justiça como equidade. Esse artigo é o *Reply to Habermas*<sup>523</sup>, que contém seis partes. Na primeira parte<sup>524</sup> do artigo, ele aponta duas diferenças principais entre sua

---

<sup>523</sup> Doravante, esse artigo será denominado RH, para facilitar a citação. Rawls explicou que tal artigo apareceu primeiramente na revista *Journal of Philosophy* n. 92, de março de 1995, como resposta direta à crítica de Habermas que detalhamos no tópico anterior deste capítulo. Esse artigo também está disponível, com pequenas mudanças apenas editoriais, mas não substanciais, na versão expandida de PL da *Columbia University Press*, como a conferência n. 9 do livro. A versão que utilizo para essa parte da tese (para fins de sistematização das citações e das respectivas páginas) está disponibilizada no livro *Habermas and Rawls – Disputing the Political*, editado por James Gordon Finlayson e Fabian Freyenhagen (New York, Routledge, 2011). Esse livro compila artigos de Rawls e Habermas, quanto ao debate entre os dois, além de trazer outros artigos de outros autores que comentam sobre o debate. O conteúdo específico de RH está no capítulo 2 da parte I da referida obra, nas páginas 46-91. Como o texto está em inglês, as traduções ao longo do texto são minhas.

<sup>524</sup> CF. RH, primeira parte, pp. 47-55. Segundo Rawls, a primeira grande diferença entre ele e Habermas é que o modelo deste último é abrangente – uma filosofia política que cujas concepções, princípios e ideais são, dentre outros elementos, apresentados como consequências de doutrinas abrangentes religiosas, metafísicas e morais –, enquanto a justiça como equidade é pretensamente política e, portanto, limitada àquele domínio. Os procedimentos de representação são distintos: enquanto Habermas uso o ideal da situação discursiva como parte de sua teoria do agir comunicativo, Rawls apela à posição original. O liberalismo político é uma doutrina que se restringe ao âmbito do político: trabalha inteiramente dentro daquele domínio e tenta não depender de elementos fora de tal domínio. Aqui, a filosofia política consiste em diferentes concepções políticas de direito e de justiça encaradas como independentes. Busca-se uma concepção para um regime democrático, da qual se espera que todas as doutrinas abrangentes razoáveis possam endossar. Apesar de ser uma concepção liberal, ela não é abrangente como as de Mill e Kant, que extrapolam o domínio político, repousando em concepções de autonomia e individualidade como valores morais integrantes de uma doutrina abrangente. O liberalismo político “deixa intocados todos os tipos de doutrina – religiosas, metafísicas e morais – com suas tradições de longa data de

proposta e a proposta de Habermas, que, em boa parte, decorre das diferenças de objetivos e motivações de ambos.

O liberalismo político “não pode argumentar sua hipótese invocando quaisquer doutrinas abrangentes, nem criticando-as ou rejeitando-as, desde que tais doutrinas sejam razoáveis, politicamente falando” (RH, p. 48). Rawls insistiu que não se imiscui indevidamente no domínio extrapolítico, reiterando a pretensão de se manter neutro ou imparcial diante de doutrinas e elementos abrangentes: “o liberalismo político se abstém de defesas sobre o domínio de doutrinas abrangentes, exceto quando se faz necessário quando tais visões sejam não razoáveis e rejeitem todas as variações das concepções essenciais básicas de um regime democrático” (RH, p. 48). PL pretende não apelar a doutrinas religiosas ou metafísicas: a concepção política independente em PL não extrapola o domínio político, deixando completamente aberto aos cidadãos e às associações da sociedade civil as formulações de seus próprios caminhos para ir além ou mais profundamente. PL não nega nem questiona as doutrinas abrangentes por quaisquer vias, exceto se não forem politicamente razoáveis. Habermas é mais exigente: para ele, as doutrinas mais profundas carecem de uma força lógica interna, de maneira que os princípios de discurso requerem que normas e valores devam ser julgados do ponto de vista da primeira pessoa no plural. A teoria de Habermas é uma análise filosófica das pressuposições do discurso racional (da razão teórica e prática) que inclui todos os elementos alegadamente substanciais das doutrinas religiosas e metafísicas. Rawls enquadra uma proposta como metafísica quando fornece uma explicação “pelo menos geral

---

desenvolvimento e interpretação (...) procedendo à parte de tais doutrinas, apresentando a si mesma em seus próprios termos como independente” (RH, p. 48). Três traços caracterizam seu aspecto político, tornando tal concepção independente: I) aplicação à estrutura básica da sociedade; II) formulação independente de quaisquer doutrinas abrangentes religiosas, metafísicas ou morais, ou seja, apresentada como não sendo dependentes nem necessitando pressupor tais visões; III) suas ideias fundamentais, como as concepções de cidadão e de sociedade, pertencem à categoria do político e são familiares à cultura política pública de uma sociedade democrática. Em contraste, a proposta de Habermas é, segundo Rawls, uma doutrina abrangente que cobre muitas coisas além dos limites da filosofia política: sua teoria do agir comunicativo tece considerações sobre sentido, referência, validade ou verdade tanto para a razão teórica quanto para diversas razões práticas. Rejeita o naturalismo e o emotivismo na inquirição moral. Critica frequentemente visões metafísicas e religiões sem argumentar contra elas mais detalhadamente, mas põe-nas de lado como não utilizáveis e sem crédito independente à luz de sua análise filosófica dos pressupostos do discurso racional e do agir comunicativo. Habermas depende de uma razão procedimental, isto é, de uma razão que põe a si mesma em julgamento: tal postura decorre da postura kantiana, radicalmente antiplatônica, no sentido de que não há uma realidade mais profunda à qual devemos apelar.

do que *é/existe*, incluindo afirmações gerais fundamentais e completas como 'todo evento tem uma causa' ou 'todo evento ocorre no espaço e no tempo'" (RH, p. 51, n.8). Nesse sentido, a lógica habermasiana é metafísica quando apresenta um discurso do ser: seres humanos engajados em ação comunicativa no seu mundo de vida. Ela depende de ideais substantivos como pressupostos do discurso ideal ou concepção de sociedade, cujos fundamentos estão além da própria teoria.

Habermas argumentou que, embora Rawls pretenda uma concepção apenas política e não abrangente, ele falhou nesse projeto por não conseguir formular uma concepção independente, pois a concepção de pessoa do liberalismo político vai além da filosofia política, e, além disso, o seu construtivismo político envolve questões de racionalidade e de verdade, com uma concepção de razão metafísica e a priori formulada nos princípios e ideais concebidos<sup>525</sup>. Contra essa crítica de Habermas, Rawls replicou que: a) a concepção filosófica de pessoa é substituída, no liberalismo político, pela concepção política de cidadãos livres e iguais; b) assim como no construtivismo político, sua tarefa é conectar o conteúdo dos princípios políticos de justiça com a concepção de cidadãos como seres racionais e razoáveis; c) a justiça como equidade, apesar de depender dos conceitos de racional e razoável, não depende de uma razão platônica ou kantiana, ou, caso dependa, seria em maneira similar como o projeto de Habermas dependeria.

Essa primeira diferença entre os dois projetos prepara a compreensão da segunda diferença, que está nos dispositivos analíticos de representação de cada proposta. A posição original se direciona a uma conjectura que fazemos sobre os princípios de justiça mais razoáveis, e tal deliberação argumenta que os princípios são dados por procedimentos de representação que situam as partes em situações de restrições razoáveis que representam os traços de racionalidade e razoabilidade. Os princípios assim obtidos são considerados os mais razoáveis, mas isso é uma conjectura, uma vez que se reconhece que eles podem estar incorretos. "Tal resultado deve ser confrontado contra os pontos fixos de nossos julgamentos morais considerados em diferentes níveis de generalidade" (RH, pp. 52-53). Essa

---

<sup>525</sup> Lembre-se que, na crítica a Rawls, Habermas dissera que cada um encara sua própria proposta como mais modesta que a do outro. Habermas alega ser uma doutrina apenas procedimental, que deixa questões substanciais para serem decididas como resultado de deliberações reais livres efetuadas por participantes vivos, reais e racionais, em oposição a sujeitos artificiais da posição original. Habermas também defende que limita a filosofia moral à clarificação do ponto de vista moral e ao procedimento da legitimação democrática, bem como à análise do discurso e negociação racionais. Assim, Habermas acredita que Rawls apresenta um projeto mais ambicioso, que espera formular uma teoria que envolve concepções substantivas fundamentais, cujos questionamentos mais profundos só podem emergir e ser decididos por participantes reais de um discurso real.

afirmação em que se constata pontos fixos de julgamentos morais, conforme já destaquei, traz problemas relevantes para a presente tese, reforçando a leitura crítica em vez da defensiva. Deve-se também examinar quão bem podem tais princípios ser aplicados a instituições democráticas, quais resultados podem produzir e quão bem se ajustam na prática com nossos julgamentos morais considerados em devida reflexão. “Em ambas as direções, podemos ser conduzidos a revisar nossos julgamentos” (RH, p. 53). Nesse ponto, Rawls destacou que busca o equilíbrio reflexivo pleno, que abrange o geral e o amplo:

Acrescento aqui duas observações sobre o equilíbrio reflexivo amplo (*wide*) e geral (*general*). O equilíbrio reflexivo amplo (no caso de um cidadão) é o equilíbrio reflexivo alcançado quando esse cidadão considerou cuidadosamente concepções alternativas de justiça e a força de vários argumentos para elas. Mais especificamente, o cidadão considerou as principais concepções de justiça política encontradas em nossa tradição filosófica (incluindo visões críticas da concepção de justiça em si) e ponderou, para elas, a força das diferentes razões filosóficas e de outros tipos. Supomos que as convicções gerais, os primeiros princípios e os julgamentos particulares desse cidadão estão finalmente alinhados. O equilíbrio reflexivo é amplo, dadas a ampla reflexão e as possivelmente muitas mudanças de visão que o precederam. O equilíbrio reflexivo amplo, não o estreito (*narrow*) (no qual consideramos apenas nossos próprios julgamentos), é claramente a concepção filosófica importante. Lembre-se de que uma sociedade bem ordenada é uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção política pública de justiça. Pense em cada cidadão de tal sociedade como tendo atingido um equilíbrio reflexivo amplo. Como os cidadãos reconhecem que sustentam a mesma concepção pública de justiça política, o equilíbrio reflexivo também é geral: a mesma concepção é sustentada nos julgamentos considerados de todos. Assim, os cidadãos alcançaram um equilíbrio reflexivo geral e amplo, ou o que podemos referir como “completo/pleno” (*full*). Há, em tal sociedade, não só um ponto de vista público ao qual todos os cidadãos podem adjudicar suas reivindicações de justiça política, mas também este ponto de vista é mutuamente reconhecido como sustentado por todos eles em pleno equilíbrio reflexivo. Este equilíbrio é



totalmente intersubjetivo: isto é, cada cidadão levou em conta o raciocínio e os argumentos de todos os outros cidadãos (RH, p. 55, n.16, tradução minha<sup>526</sup>).

Em contraste, o recurso analítico da situação discursiva ideal de Habermas oferece uma explicação da verdade e da validade dos julgamentos, tanto da razão teórica quanto da razão prática, ingressando no campo das doutrinas abrangentes<sup>527</sup>. Porém, ao se questionar, do ponto de vista do debate, onde estamos, que perspectivas adotamos e de onde nós deliberamos, as duas propostas convergem: as discussões ocorrem do ponto de vista dos cidadãos na cultura da sociedade civil, que Habermas chama de esfera pública<sup>528</sup>. Nela,

---

<sup>526</sup> Cf. original: “I add here two remarks about wide and general reflective equilibrium. Wide reflective equilibrium (in the case of one citizen) is the reflective equilibrium reached when that citizen has carefully considered alternative conceptions of justice and the force of various arguments for them. More specifically, the citizen has considered the leading conceptions of political justice found in our philosophical tradition (including views critical of the concept of justice itself) and has weighed the force of the different philosophical and other reasons for them. We suppose this citizen’s general convictions, first principles, and particular judgments are at last in line. The reflective equilibrium is wide, given the wide-ranging reflection and possibly many changes of view that have preceded it. Wide and not narrow reflective equilibrium (in which we take note of only our own judgments) is plainly the important philosophical concept. Recall that a well-ordered society is a society effectively regulated by a public political conception of justice. Think of each citizen in such a society as having achieved wide reflective equilibrium. Since citizens recognize that they affirm the same public conception of political justice, reflective equilibrium is also general: the same conception is affirmed in everyone’s considered judgments. Thus, citizens have achieved general and wide, or what we may refer to as full, reflective equilibrium. In such a society, not only is there a public point of view from which all citizens can adjudicate their claims of political justice, but also this point of view is mutually recognized as affirmed by them all in full reflective equilibrium. This equilibrium is fully intersubjective: that is, each citizen has taken into account the reasoning and arguments of every other citizen”.

<sup>527</sup> Ele arranja pressuposições da discussão racional e livre como guiada pelas razões mais fortes, “de tal modo que, se todos os requisitos forem efetivamente atendidos por todos os participantes ativos, o seu consenso racional serviria como uma garantia de verdade ou de validade” (RH, p. 53). Ora, a pretensão de verdade ou de validade a qualquer asserção normativa poderia ser aceita por todos os participantes na medida das condições requeridas expressas pelo ideal obtido. Porém, argumentou Rawls, essa análise dos pressupostos discursivos está impregnada de elementos substantivos aparentemente provenientes do campo das doutrinas religiosas e metafísicas.

<sup>528</sup> Aqui, Rawls explicou que a razão pública do liberalismo político não se confunde com a esfera pública de Habermas. A razão pública em PL é a utilizada pelos legisladores, executivos e julgadores (especialmente uma suprema corte, se houver), e inclui o discurso dos candidatos nas eleições políticas e lideranças partidárias no seu

nós, como cidadãos, discutimos como formular a justiça como equidade quais aspectos parecem ser aceitáveis, a exemplo das configurações da posição original e da aceitabilidade dos princípios ali selecionados. Rawls relembra que a cultura de fundo contém doutrinas abrangentes de todos os tipos que convivem indefinidamente na vida social, incluindo o dia a dia das associações. O ponto de vista da sociedade civil inclui todos os cidadãos. Similarmente, as pretensões do ideal discursivo e sua concepção procedimental das instituições democráticas são consideradas.

Aqui Rawls apontou a crítica<sup>529</sup> em que Habermas sustenta que a posição original é monológica, e não dialógica: tal se dá porque todas as partes teriam, com efeito, as mesmas razões e, assim, selecionariam os mesmos princípios. Isso incorre no problema de delegar ao filósofo, como se fosse um *expert*, e não aos cidadãos de uma sociedade em andamento, a determinação da concepção política de justiça. Contra essa crítica, Rawls defendeu que: você e eu, bem como todos os cidadãos ao longo do tempo, um por um e em associações aqui e acolá, somos os sujeitos que julgamos os méritos da posição original como recurso de representação e os princípios que ela gera. “Eu nego que a posição original é monológica em uma via que põe em dúvida sua solidez como um dispositivo de representação” (RH, p. 54, n.14). Em vez de um monólogo, PL propõe um diálogo e até um “*omnilogue*” (um debate de todos)<sup>530</sup>. Não há *experts*: o filósofo não tem mais autoridade que os demais cidadãos; eles podem até ter mais compreensão filosófica, mas qualquer um poderá atingir tal compreensão. “Todos apelam igualmente à autoridade da razão humana presente na sociedade. Assim como podem os cidadãos prestar atenção nela, o que é escrito pode se tornar parte da discussão pública contínua/ininterrupta” (RH, p. 54). Os escritos rawlsianos que podem ser sujeitos a essa discussão pública contínua incluem TJ e as reformulações seguintes, até que eventualmente desapareçam. O debate entre os cidadãos pode, mas não necessita, ser razoável e deliberativo, sendo protegido por normas efetivas do discurso livre, pelo menos em um regime democrático decente. Argumentos podem ocasionalmente atingir um nível alto e equitativo de abertura e de imparcialidade, bem como mostrar preocupações com a verdade, e, no âmbito político, razoabilidade. Isso depende das virtudes e inteligências dos participantes.

---

trabalho de campanha, além de incluir também as razões apresentadas por cidadãos ao votarem matérias constitucionais essenciais e de justiça básica. O ideal de razão pública não tem os mesmos requerimentos em todos esses casos. Para Rawls, a esfera pública de Habermas se aproxima da cultura de fundo de PL, mas as restrições da razão pública, com seu dever de civilidade, não se aplicam à inquirição habermasiana. Cf. RH, p. 53, n. 13.

<sup>529</sup> Cf. RH, p. 54, n.14.

<sup>530</sup> Rawls creditou tal termo a Christine Korsgaard.

Rawls concluiu que ele e Habermas apresentam argumentos normativos e preocupados com ideais e valores. Porém, em PL eles são limitados à instância política, enquanto na ética discursiva não há esse limite. Por ter esse endereçamento mais restrito, ou seja, a uma audiência de cidadãos da sociedade civil, PL decifra as concepções políticas fundamentais, como: sociedade como sistema equitativo de cooperação, cidadãos como livres e iguais, e sociedade bem ordenada. Com isso, espera combiná-las em uma concepção política de justiça completa e razoável para a estrutura básica de um regime constitucional. O critério de aceitação em PL é o equilíbrio reflexivo pleno, que pode até nunca ser atingido, embora Rawls acredite que dele possa se aproximar. Veja-se:

Esse é o seu objetivo primordial: ser apresentada ao público da sociedade civil e compreendida pelos seus cidadãos para a considerarem. O critério global do razoável é o equilíbrio reflexivo geral e amplo; enquanto vimos que, na visão de Habermas, o teste da verdade ou da validade moral é a aceitação inteiramente racional na situação do discurso ideal, com todas as condições requeridas devidamente satisfeitas. O equilíbrio reflexivo se assemelha ao seu teste nesse aspecto: é um ponto no infinito que podemos nunca atingir, embora possamos nos aproximar dele no sentido de que, por meio da discussão, nossos ideais, princípios e julgamentos parecem mais razoáveis para nós e os encaramos como mais bem fundamentados do que estavam antes (RH, p. 55, tradução minha<sup>531</sup>).

Na segunda parte<sup>532</sup>, ele listou duas objeções de Habermas a PL: I) o papel que possuem as doutrinas abrangentes quanto ao consenso sobreposto é de fortalecimento na justificação de uma concepção independente ou uma mera questão de estabilidade social? II) o uso do termo “razoável” no liberalismo político expressa a validade dos julgamentos morais e políticos

---

<sup>531</sup> Cf. original: “That is its primary aim: to be presented to and understood by the audience in civil society for its citizens to consider. The overall criterion of the reasonable is general and wide reflective equilibrium; whereas we have seen that in Habermas’s view the test of moral truth or validity is fully rational acceptance in the ideal discourse situation, with all requisite conditions satisfied. Reflective equilibrium resembles his test in this respect: it is a point at infinity we can never reach, though we may get closer to it in the sense that through discussion, our ideals, principles, and judgments seem more reasonable to us and we regard them as better founded than they were before”.

<sup>532</sup> CF. RH, segunda parte, pp. 55-63.

ou meramente expressa uma atitude reflexiva de tolerância esclarecida? Para Rawls, a resposta às duas objeções de Habermas estão interligadas e dizem respeito a três tipos diferentes de justificação, a dois tipos de consenso, e uma conexão entre eles e as ideias de estabilidade pelas razões corretas e a ideia de legitimidade.

Há três tipos de justificação: I) a justificação *pro tanto*: na razão pública, a justificação da concepção política leva em consideração apenas valores políticos, assumindo-se que um arranjo de tais valores pode ser adequado e suficiente para responder a todos ou quase todos os questionamentos a respeito de elementos constitucionais essenciais e justiça básica; II) justificação completa ou plena (*full*): assumindo que cada cidadão defenda uma doutrina abrangente (ou, até mesmo não siga uma abrangente, mas uma doutrina nula, como agnosticismo ou ceticismo) e defenda também uma concepção política, cada cidadão aceita uma concepção política e concede sua justificação ao embuti-la de algum modo que pareça verdadeiro ou razoável à luz de sua doutrina abrangente; fica a cargo de cada cidadão ou associação compreender como as pretensões da justiça política devem ser ordenadas ou sopesadas contra valores não políticos, pois aquelas não guiam como se devem ordenar esses; esse guia quanto aos valores não políticos compete às doutrinas abrangentes dos cidadãos; a concepção política é independente, mas isso não impede que ela seja inserida de diversos modos nas diversas doutrinas abrangentes; III) a justificação pública pela sociedade política: ela ocorre quando todos os membros razoáveis da sociedade política defendem uma justificação da concepção política compartilhada ao embuti-la nas suas várias visões abrangentes razoáveis; aqui, cada cidadão razoável considera aos demais como tendo doutrinas abrangentes razoáveis que endossam a concepção política: essa postura mútua confere qualidade moral à cultura pública; porém, os conteúdos expressos por essas doutrinas não possuem papel normativo na justificação pública: os cidadãos não observam o conteúdo das doutrinas dos outros, limitando-se às fronteiras do político.

Rawls assumiu, aqui, a existência de doutrinas abrangentes razoáveis e do consenso sobreposto razoável como fatos da natureza política e cultural de uma sociedade democrática pluralista, e tais fatos podem ser usados como quaisquer outros fatos. “A referência a tais fatos, ou a adoção de pressuposições acerca deles, não implica confiança/dependência quanto ao conteúdo moral, religioso ou metafísico de tais doutrinas” (RH, p. 57, n. 20). Aqui, faço uma ressalva: quando Rawls reconhece a possibilidade do consenso sobreposto razoável como um fato, ele pressupõe que tal consenso razoável pode ser atingido. Porém, a pressuposição de que tal situação possa efetivamente ocorrer, o que é necessário para PL na medida que a admite como um fato, repousa, numa instância mais profunda, na pressuposição de que o sujeito possa efetivamente agir com uma inclinação natural à razoabilidade na sua interação com os demais na condição de cidadãos. Em

outras palavras, a aceitação do consenso sobreposto razoável implica adotar como pressuposta a tendência humana natural em se portar com razoabilidade na esfera intersubjetiva especificamente política. Isso incorre no problema de ser um pressuposto de natureza moral para além do domínio estritamente político, pois implica assumir pressupostos no sentido de presumir a tendência do ser humano em agir com razoabilidade com os demais (algo similar a proposta de Rousseau, divergente da de Hobbes, Agostinho, Aquino). Essa é uma pressuposição que se imiscui no domínio moral não político, extrapolando as pretensões de PL, que desejam estar amparadas apenas em valores políticos, e não morais abrangentes. Incorre-se ainda no problema que já enfatizei nessa tese: há controvérsias filosóficas e teológicas sobre a natureza humana tender naturalmente a agir, na interação com os outros, com razoabilidade e simpatia ou sem razoabilidade e com egoísmo. Pressupor a tendência da natureza humana à razoabilidade colide com várias doutrinas abrangentes religiosas, teológicas ou metafísicas que tomam como pressuposta a tendência da natureza humana em agir contrariamente à razoabilidade e de maneira mais centrada no interesse próprio. Portanto, esses mesmos dois problemas que já apontei antes na análise dos escritos anteriores de Rawls, continuam a se perpetuar na versão por ele apresentada em RH.

Nessa situação básica da justificação pública, prossegue Rawls, a concepção política compartilhada é o fundamento comum e todos os cidadãos razoáveis se encontram em equilíbrio reflexivo amplo e geral, sustentando a concepção política com suas várias doutrinas abrangentes razoáveis. Só quando há o consenso sobreposto razoável a concepção de justiça pode ser publicamente, embora nunca definitivamente, justificada. O equilíbrio reflexivo, por sua vez, fornece a melhor justificação pública em um dado momento<sup>533</sup>.

Essa justificação pública também se conecta com os ideais de estabilidade pelas razões corretas e de legitimidade. Rawls deixa claro que sua ideia de consenso não é aquela típica da negociação partidária em que se busca uma maioria necessária para aprovar uma medida. O consenso do liberalismo político é o consenso sobreposto razoável, em que a concepção

---

<sup>533</sup> Cf. RH, p. 57, n. 21. Aqui, Rawls enfatizou que essa noção de justificação visa reformular os erros do §79 da terceira parte de TJ, em que a concepção de união social de uniões sociais estava ligada à noção de estabilidade ali esboçada, que dependia da congruência do justo e do bem: essa postura trazia o problema de requerer que todos sustentassem a mesma doutrina abrangente, o que colide com o fato do pluralismo razoável, que Rawls incorporou posteriormente. Com a mudança da natureza da tarefa da estabilidade, novas razões tomaram o devido lugar na apresentação da justiça como equidade: assim, compreende-se, por exemplo, que a justificação política deve ser *pro tanto*, entre outros motivos, pelo fato de se reconhecer o conflito entre uma proposta que exigisse o apoio de todos a uma doutrina abrangente específica, o que conflitaria com as exigências de liberdade garantidas pelos dois princípios de justiça.

de justiça é independente e pode ser justificada *pro tanto*, sem depender nem precisar se ajustar às doutrinas abrangentes, sem querer extrapolar o domínio estritamente político (pois isso facilita a aceitação dos diversos adeptos de doutrinas distintas). Rawls enfatizou a sociologia política desse consenso sobreposto razoável: os cidadãos participam de diferentes associações que propagam suas doutrinas abrangentes particulares (a exemplo das associações religiosas), e isso desempenha um papel social básico na possibilidade da justificação pública. Essas doutrinas têm sua própria vida e história, mais longânima que a de seus membros atuais, perdurando por gerações, incentivando a união. Numa sociedade democrática marcada pelo pluralismo razoável, mostrar que a estabilidade pelas razões corretas é, pelo menos, possível, constitui parte da justificação pública<sup>534</sup>.

---

<sup>534</sup> Embora os cidadãos possuam diferentes doutrinas abrangentes razoáveis, buscam-se razões suficientes para propor a justiça como equidade (ou outra proposta razoável) que possa ser sinceramente adotada pelos demais sem criticar ou rejeitar suas mais profundas convicções religiosas e filosóficas com as quais mantém compromisso. A concepção de justiça é, assim, endossada por todas as doutrinas abrangentes razoáveis presentes na sociedade. Rawls acredita não só que sua teoria atende a esse requisito, como também afirmou que “a doutrina abrangente de Habermas viola isso” (RH, p. 59). Se há razões adequadas para diversas pessoas razoáveis se engajarem numa concepção política, então há condições que satisfazem o exercício legítimo do poder político coercitivo de uns sobre os outros (a exemplo do voto dos cidadãos). Os outros cidadãos também dispõem da mesma base compartilhada de razões, a qual é reconhecida por todos. Atingida essa estabilidade pelas razões corretas, ela confere suporte à base da unidade social: desse modo, “o liberalismo político espera satisfazer a demanda liberal tradicional de justificar o mundo social de uma maneira aceitável *ao tribunal do entendimento de cada pessoa*” (RH, p. 60, n.28). Tal unidade produz estabilidade pelas razões corretas nos seguintes termos: a) a estrutura básica da sociedade é efetivamente regulada pela concepção política mais razoável de justiça; b) essa concepção política de justiça é endossada por um consenso sobreposto que engloba todas as doutrinas abrangentes razoáveis presentes na sociedade, que possuem uma maioria duradoura em relação aos que rejeitam tal concepção; c) discussões do fórum político público, sobre questões constitucionais essenciais e de justiça básica, são sempre ou quase sempre decididas razoavelmente com base nas razões especificadas pela concepção política mais razoável de justiça, ou por uma família razoável de tais concepções. Essa proposta afasta a teoria rawlsiana de um *modus vivendi* de feição hobbesiana: numa sociedade em que houvesse uma justificação completa para cada cidadão ou grupo de cidadãos, as suas concepções políticas não estariam ligadas ou embutidas em uma concepção política compartilhada. Num caso assim, haveria apenas um mero *modus vivendi* em que “a estabilidade social depende de um balanço de forças em circunstâncias contingentes e possivelmente flutuantes” (RH, p. 60). Isso entra em contraste com o modelo de sociedade rawlsiano, cuja unidade social é apresentada como a mais razoável, uma vez que a concepção política é a mais razoável.

Na abordagem de Rawls, como há a existência e o conhecimento público de um consenso sobreposto razoável, “os cidadãos cravam suas concepções políticas compartilhadas em suas doutrinas abrangentes razoáveis” (RH, p. 61). Isso, a seu turno, propicia que “os cidadãos julgarão – por suas visões abrangentes – que os valores políticos tanto prevalecem sobre quanto são normalmente – embora não sempre – ordenados como prioritários sobre quaisquer valores não políticos que possam conflitar com eles” (RH, p. 61). Aqui Rawls fez uma pequena afirmação reconhecendo que não é razoável esperar no geral que os estatutos e leis humanas deveriam ser estritamente justos à luz do nosso entendimento. Se parecer não realista esperar essa unidade social mediante esse consenso sobreposto razoável, Rawls objetou que: a) os cidadãos razoáveis, sendo aderentes de doutrinas abrangentes razoáveis, estão prontos para especificar e endossar uma concepção política de justiça que especifique os termos de cooperação equitativa; b) à luz de suas próprias doutrinas abrangentes razoáveis, eles podem concluir que os valores políticos são importantes e valerosos para serem realizados no panorama de sua existência política e social, em termos de uma vida pública compartilhada razoavelmente endossável por todos.

Prosseguindo, Rawls esclareceu a ideia de legitimidade, que os cidadãos razoáveis compreendem para aplicar à estrutura básica da autoridade política. Sendo eles sabedores de que a unanimidade pode ser raramente esperada na vida política, até mesmo sobre uma questão básica, uma constituição democrática deve incluir procedimentos de maioria e de votações plurais para firmar decisões. Assim, o exercício do poder político é legítimo somente quando é exercido para questões fundamentais de acordo com uma constituição, cujos elementos essenciais possam ser endossáveis para todos os cidadãos razoáveis livres e iguais. Desse modo, os cidadãos reconhecem a distinção entre aceitar como suficientemente justa e legítima uma constituição com seus procedimentos de eleições equitativas e maiorias legislativas, e aceitar como legítimas (mesmo quando não justas) uma decisão ou estatuto particulares em uma matéria pontual de política. Lembre-se que Rawls afirmou não ser razoável esperar que no geral que os estatutos e leis humanas sejam estritamente justas aos nossos olhos.

Rawls utilizou a perspectiva dos Quakers para exemplificar esse ponto: sendo pacifistas, eles podem recusar o engajamento para uma guerra, porém, eles sustentam um regime constitucional e as instituições e valores democráticos básicos correlatos, e aceitam a legitimidade da regra da decisão da maioria, caso os cidadãos pela maioria juridicamente qualificada tenham decidido em votação pelo engajamento na guerra. Eles não usariam a situação de um povo decidir votar por uma guerra como razão suficiente para se opor ao regime democrático. Contra isso, alguém poderia objetar que a doutrina religiosa dos Quakers os proíbem de engajar-se em guerras, o que poderia conduzir a uma situação em que a lealdade à religião ameaçasse a lealdade à

concepção política de justiça. Quanto a tal objeção, Rawls sustentou que a religião pode ser útil, ao prescrever muitas diretrizes. Entre elas, pode estar o requerimento de nosso suporte ao governo constitucional, como o regime político mais realizável e aceitável em concordância com as prescrições religiosas de ser igualmente comprometido com os direitos básicos interesses fundamentais tanto dos outros quanto de nós mesmos. Isso ocorreria assim como sucede com qualquer doutrina abrangente razoável: muitos valores políticos e não políticos são representados e ordenados dentro dela. Isso estando reconhecido e assegurado, a lealdade a um governo constitucional justo e duradouro pode vencer dentro de uma doutrina religiosa. “Isso ilustra como valores políticos podem ser prioritários na sustentação do próprio sistema constitucional, mesmo que estatutos razoáveis particulares e decisões possam ser rejeitados, como necessariamente protestados pela desobediência civil ou recusa de consciência” (RH, p. 62). Rawls também concluiu que as mesmas considerações e conclusões, devidamente modificadas e adaptadas ao caso, são atingidas para o caso daqueles que rejeitam o direito ao aborto<sup>535</sup> eventualmente sustentado por um regime democrático.

Para Rawls, essa elaboração da ideia de uma concepção política justificada e independente responde a primeira questão de Habermas: a terceira ideia de justificação – pública –, ao se conectar com a ideia de consenso sobreposto razoável, de estabilidade pelas razões corretas e de legitimidade, confere a tal consenso um reforço da justificação da concepção política, em vez de ser uma mera condição necessária à estabilidade social. Em resposta à segunda questão de Habermas, PL não usa a concepção de verdade moral para aplicá-la aos julgamentos políticos (que são sempre morais), os quais são avaliados como razoáveis ou não razoáveis, que lidam com princípios, ideias e padrões políticos como critérios de razoabilidade. Esses critérios estão conectados aos dois traços de pessoas encaradas como cidadãos razoáveis: a) a vontade de propor e cumprir, se aceito, o que eles pensam dos outros como cidadãos iguais com o que razoavelmente aceitam como termos equitativos de cooperação social; b) a vontade de reconhecer os ônus de julgamento e aceitar as consequências disso. “Para o propósito político de discutir questões constitucionais essenciais e de justiça básica, o liberalismo político vê essa ideia do razoável como suficiente” (RH, p. 63). A concepção de verdade não é usada, nem rejeitada ou questionada: ela é confiada às doutrinas abrangentes para que a utilizem ou neguem, ou optem, em vez disso, por outra ideia. Para Rawls, a razoabilidade expressa uma atitude reflexiva sobre a tolerância, pois reconhece os ônus de julgamento, e isso conduz às liberdades de consciência e de pensamento.

Rawls concluiu discordando da tese de Habermas sobre PL não conseguir ou não poder evitar questões de verdade e concepções filosóficas

---

<sup>535</sup> Cf. RH, p. 62, n. 32.



de pessoa. Rawls continuou defendendo que sua proposta evita a dependência de tais ideias substantivas, substituindo-as por outras, como a noção do razoável e a concepção de cidadãos livres e iguais. “As ideias utilizadas na justiça como equidade são sempre descritas e expressas por concepções e princípios dentro da própria concepção política” (RH, p. 63).

A despeito de Rawls insistir que PL é independente de concepções morais, metafísicas ou religiosas, substantivas, compreendendo que sua argumentação não consegue vencer as objeções que levantei anteriormente (referentes à leitura crítica). Aproveito a sua invocação do exemplo em que um regime constitucional produz, por regras juridicamente estabelecidas, por votação de maioria dos cidadãos, o direito ao aborto. Da perspectiva rawlsiana, um aderente de uma doutrina abrangente que se ponha categoricamente contra o aborto, por considerar que a vida é existente, dum ponto de vista biológico e existencial, desde a concepção (ou seja, ainda antes do nascimento), não questionaria o regime democrático caso fosse uma pessoa razoável. Porém, quero, nesse exemplo, objetar contra a conclusão de Rawls, e, para enriquecer a ilustração, invocar a postura de uma doutrina abrangente que seja um tipo de teísmo ortodoxo, de feição judaica ou cristã católica ou protestante. Nessa postura, reconhecem-se como válidos, por exemplo, as passagens do Antigo Testamento que, como já destaquei antes, consideram que a vida de um ser concebido já está ligada a algum propósito estabelecido por um Deus criador ainda antes do desenvolvimento como feto (como foi o exemplo que apontei de um profeta de nome Jeremias).

Dessa perspectiva, o aborto ser reconhecido como um direito até o terceiro mês de gestação (a postura de PL) constitui uma violação de um valor de alta significação individual e social. Mas, supondo que o procedimento juridicamente estabelecido e embasado na constituição democrática conduza àquele resultado, o adepto de uma doutrina teísta ortodoxa, mesmo sendo razoável, não se resignará passivamente a uma decisão substancialmente contrária a seus valores mais elevados, mesmo que ele resulte de uma maioria substancial ou juridicamente qualificada. Ou seja, não haverá esse apoio quase irrestrito a uma concepção política de justiça cujas premissas colidem substancialmente com as premissas rejeitadas de uma doutrina abrangente cuja raiz é conflitante com o liberalismo.

Na minha objeção, elenco uma situação das tradições teístas. Um dos exemplos é o profeta Ezequiel<sup>536</sup>, que foi elencado como atalaia de sua nação. O atalaia era um tipo de guarda que se situava nos pontos elevados das muralhas que protegiam militarmente a cidade abrigada em seu interior. Ao notar um suposto inimigo ou invasor militar, eles deveriam emitir alertas para os demais soldados e cidadãos ficarem de prontidão para um eventual ataque. Caso não avisassem o povo, esse seria atingido de surpresa e em desvantagem,

---

<sup>536</sup> Cf. cap. 15 do livro de Ezequiel no Antigo Testamento da Bíblia.

podendo sofrer derrotas. O chamado de Ezequiel para a nação de Israel era comparável, metaforicamente, à figura do atalaia: se a nação estivesse sistematicamente praticando condutas e tomando decisões em contrariedade aos preceitos divinos, e Deus protestasse ao profeta contra tais condutas, ele tinha o dever de anunciar à nação os perigos das condutas e decisões rebeldes aos ensinamentos de Deus. Se o profeta não avisasse o povo, e a nação sofresse consequências negativas e desastrosas em razão de sua desobediência sistemática aos preceitos, o profeta teria responsabilidade sobre tais resultados por não haver alertado seu povo como o papel que lhe foi divinamente confiado requeria. Se ele avisasse o povo, mas este, mesmo assim, ignorasse seus alertas, o profeta não seria responsabilizado porque o povo havia sido avisado antes do advento do resultado negativo.

A alguém no papel daquele profeta, há um dever de responsabilidade significativa em alertar os outros (ainda que seja a maioria do seu povo ou nação, ou mesmo as autoridades constituídas) para que não insistam em caminhos rebeldes e equivocados. Essa é uma postura de um protesto contínuo caso a maioria do povo decida continuar agindo contrariamente ao alerta do profeta. Não há espaço para a passividade diante de uma decisão da maioria, pois, da perspectiva dessa tradição, o fato de uma maioria optar por um caminho considerado reprovável à luz do ensino sagrado não justifica que se adote uma postura alinhada àquilo que é reprovável. A decisão ou a conduta reprovável não se torna recomendável ou aceitável pelo fato de a maioria esmagadora acreditar que aquilo é o mais desejável ou adequado. Continua havendo uma decisão coletiva em prosseguir reiteradamente em uma conduta que é reprovável.

Destaco aqui, em acréscimo, que a consideração, no teísmo ortodoxo, de que a natureza humana é tendente a agir sem razoabilidade, faz desconfiar da plausibilidade de um julgamento ou de uma crença recorrente pelo simples fato de ela ser amplamente compartilhada. Se a maioria de um agrupamento de pessoas estiver inclinada a seu autointeresse egoísta, desprovida de razoabilidade e nitidamente em desconformidade aos preceitos divinos daquela comunidade, uma decisão cujo fundamento seja a maioria significativa ou a prática constante por quase todos, não a torna mais aceitável<sup>537</sup> ou justificável. O padrão de justificação não está em que a

---

<sup>537</sup> Para exemplificar essa situação, há diversos episódios do Antigo Testamento que enfatizam claramente a possibilidade de decisões por maioria ou amplamente compartilhadas estarem equivocadas. No oitavo capítulo do primeiro livro de Samuel, o povo, até então regido por juízes que eram líderes religiosos e militares, protestava contra o profeta Samuel desejando ser governado por um rei, de maneira similar como os povos vizinhos eram governados. O profeta alertou dos eventuais abusos e inconvenientes que a opção por um rei poderia desencadear: tomar filhos do povo para serviços militares e para trabalhos forçados na agricultura e na guerra, tomar as filhas

maioria compartilhe daquele entendimento: no teísmo, o padrão de justificação está em aquela conduta ou decisão ser conforme ou contrária aos ensinamentos relevados nos textos sagrados. Os exemplos, embora situados na antiguidade, implicam, para os adeptos de tais doutrinas teístas, orientações práticas que ainda vigoram para o mundo moderno: a) se uma decisão coletiva, ainda que juridicamente institucionalizada, qualificada e respaldada, incorrer em posturas reprováveis à luz dos ensinamentos, é salutar que o cidadão fiel proteste contra tais posicionamentos, ainda que sejam provenientes das autoridades constitucionalmente respaldadas; b) o fato de haver um julgamento ou convicção moral amplamente compartilhado, ou largamente difundido numa comunidade, não torna tal conclusão necessariamente confiável ou aceitável, pois os parâmetros de justificação não estão em aspectos quantitativos, mas em aspectos qualitativos, referentes à concordância e harmonização de uma decisão aos preceitos considerados aceitos e válidos para aquela tradição.

Assim, nesse exemplo, os adeptos de teísmos ortodoxos, mesmo sendo pessoas razoáveis, não se submeterão passivamente aos preceitos fundamentais de PL, porque há situações de conflito entre premissas

---

do povo para prestar outros serviços, tributar os resultados das plantações e da pecuária do povo, para sustentar o aparelho do reinado, e, no fim, ser subjugado a um rei cuja tendência seria a de explorar injustamente o povo, abusando de suas prerrogativas para atender a seus caprichos pessoais, em vez de buscar o interesse coletivo ou de agir de maneira justa. Apesar do alerta, o povo insistiu em ter um rei, de maneira que o primeiro rei nomeado, Saul, incorreu exatamente nas práticas injustas que o profeta havia anunciado. Outro exemplo está no capítulo 18 do segundo livro de Crônicas: o rei Acabe, de Israel, pretendia entrar em guerra contra Ramote-Gileade, e, como era costume dos reis orientais na época, consultou os considerados “profetas” a seu serviço sobre se deveria ou não ir à guerra, ou se seria ou não bem-sucedido em empreender a operação militar. Havia, em seu grupo de conselheiros, 400 profetas pagãos (ou seja, que professavam crenças que conflitavam com a crença judaica dos hebreus), que, em unanimidade, diziam que Acabe poderia ir à guerra, pois Deus o abençoaria concedendo-lhe a vitória militar. Porém, havia um profeta da crença dos hebreus, de nome Micaías, que costumava ser rejeitado pelo rei porque ele costumava ensinar preceitos que colidiam com os desejos do rei. O rei Acabe não queria consultá-lo justamente porque Micaías tomava posicionamentos que o desagradavam frontalmente. Porém, após insistência, ele concordou em chamá-lo. Resultado: Micaías afirmou que Deus lhe revelara que os outros 400 profetas pagãos estavam mentindo, pois afirmavam falsamente que Acabe seria bem-sucedido na guerra, justamente para que Acabe caísse numa armadilha, indo numa guerra que acreditava que sairia vencedor, mas dela saindo como perdedor e sem vida. Observe a deliberação: 400 profetas pagãos dizendo para ir à guerra porque ela seria favorável ao rei, e apenas um profeta judeu aconselhando a não ir à guerra, porque se tratava, na verdade, de uma cilada para a vida do rei. O rei optou por seguir o conselho da maioria quase unânime, foi ao combate, perdeu e morreu.

fundamentais do teísmo e de PL que são irreconciliáveis. Embora Rawls enxergue o não alinhamento de tais cidadãos teístas à sua doutrina política como uma falta de razoabilidade da parte deles (ou como uma opção deles por uma concepção de bem não permissível), esses mesmos teístas poderiam encarar a não submissão passiva a PL como uma questão de respeito às próprias convicções da consciência para consigo mesmo, para com sua família, para com os outros, e para com Deus. Do ponto de vista de tais doutrinas, submeter-se passivamente a PL pode indicar um ato de infidelidade a seu credo, um ato de covardia, um ato de deslealdade ao que lhe é mais sagrado. A meu ver, quem está desprovido de razoabilidade é Rawls, quando rotula como não razoável (ou como aderente de uma doutrina abrangente não permitida pela concepção de justiça) quem está, de maneira legítima e razoável, apenas querendo fazer valer sua liberdade de consciência e crença, não sendo conivente com decisões significativamente inaceitáveis do seu ponto de vista.

Além disso, do ponto de vista de tais teísmos, dada a falibilidade da natureza humana (agravada pela possibilidade de manipulação da opinião pública pela mídia), com sua tendência ao egoísmo que se reflete numa inquirição moral potencialmente distorcida, não é aceitável como suficiente argumentar conferindo força ou legitimidade a julgamentos ou convicções morais amplamente compartilhados, ou a decisões tomadas por instituições ou maiorias juridicamente qualificadas. Dessas perspectivas teístas, a inquirição sobre o que é aceitável cancelar é mais exigente. Rawls insistiu que sua inquirição se direciona apenas ao domínio político, com valores apenas políticos. Porém, como já tenho argumentado, para mim é claro que Rawls apela a valores e opiniões não políticas, mas morais abrangentes, assumindo pressupostos controversos, aos quais ele não confere a possibilidade de questionamento nem às partes da posição original, nem aos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada. Rawls optou por tomar posicionamentos próprios em questões que repercutem em dimensões teológicas, morais, metafísicas (que são abrangentes), excluindo, antecipadamente, outros posicionamentos rivais desde as premissas. Com isso, ele obrigou, de alguma maneira, que os adeptos dos posicionamentos excluídos se sujeitem à aceitação de PL com o conjunto de suas premissas não suficientemente justificadas. Para mim, ele tomou suas decisões e seus pontos de partida fundacionalistas, insistindo que se limita ao domínio estritamente político, e enquadrou os discordantes como não razoáveis (ou optantes de concepções abrangentes não aceitáveis) porque extrapolam o domínio político querendo invocar pontos de partida fundacionalistas típicos de doutrinas abrangentes. Considerar alguém como não razoável (ou seguidor de uma doutrina inaceitável rotulada como intolerante) porque esse alguém discorda das premissas fundacionais excludentes da doutrina especificamente rawlsiana é incompatível com um liberalismo que se prometa neutro,

preocupado em respeitar a autonomia e a liberdade de consciência e crença dos cidadãos.

Na terceira parte<sup>538</sup> Rawls se refere à crítica formulada por Habermas no sentido de que: a) o salto da posição original hipotética para a aplicação real a cidadãos envolvidos numa vida política confere primazia à liberdade dos modernos em detrimento do processo democrático reclamado pela liberdade dos antigos; b) é inadequado o salto da autonomia política modelada na posição original, que é uma existência apenas virtual e teórica, para uma prática de uma sociedade na qual não necessariamente ocorre a tal autonomia política.

Rawls partiu do comentário de Habermas no sentido de que quanto mais o véu da ignorância vai sendo suspenso e mais os sujeitos se tornam cidadãos de carne e osso, mais eles se encontram sujeitos a princípios e normas que foram antecipadamente escolhidos na teoria e já se tornaram institucionalizados para além do seu controle. Rawls objetou que esse comentário de Habermas decorre de uma interpretação equivocada da sequência de quatro estágios. Segundo Rawls, “a sequência de quatro estágios não descreve um processo político real, nem um processo puramente teórico” (RH, p.64). Ela é parte<sup>539</sup> de PL e constitui parte da estrutura de reflexão que os cidadãos da sociedade civil que aceitam PL usam na aplicação de seus conceitos e princípios. Ela esboça os tipos de informações e de normas que devem guiar nossos julgamentos políticos sobre justiça, dependendo de sua matéria e de seu contexto. Ela é uma extensão da ideia da posição original, adaptada a diferentes configurações conforme requeira a aplicação dos princípios.

Por meio dessa sequência, ocorre o seguinte: I) inicia-se na posição original em que as partes escolhem os princípios de justiça; II) avança-se para uma convenção constitucional onde – encarando nós mesmos como delegados – devemos produzir princípios e regras da constituição à luz dos princípios de justiça já dispostos em nossa mão; III) depois, agimos como se fôssemos legisladores decretando leis<sup>540</sup> conforme permitem e requerem a constituição e os princípios de justiça; IV) por último, assumimos o papel de juízes interpretando a constituição e as leis como membros do judiciário. Diferentes níveis e tipos de informações estão disponíveis em cada estágio,

---

<sup>538</sup> Cf. RH, terceira parte, pp. 63-73.

<sup>539</sup> Rawls apontou o §31 de TJ sobre esse assunto.

<sup>540</sup> Cf. RH, p. 64, n. 34. Aqui Rawls reconheceu uma dificuldade consistente na distinção relevante entre lidar com questões constitucionais essenciais e de justiça básica, de um lado, e lidar com legislação que media as barganhas políticas entre os variados interesses da sociedade civil que ganham espaço através de seus representantes. A dificuldade está na falta de critérios para separar o que compete a cada lado dos dois tipos de problemas com que se lida na legislação.

designados de uma tal maneira que nos capacite a aplicar os dois princípios de maneira inteligente, elaborando decisões racionais, mas não parciais, que favoreçam nossos próprios interesses e os daqueles com quem estamos ligados, tais como nossos amigos, parceiros de religião, posição social e partidos políticos.

A partir disso, Rawls concluiu que quando os cidadãos exercem os cargos políticos públicos ou a sociedade civil usa essa estrutura argumentativa, as instituições sob as quais se encontram não estão limitadas a serem o trabalho de um filósofo político que as institucionalizou em uma teoria além do controle dos cidadãos. Tais instituições decorrem do trabalho das gerações passadas, que os repassam a nós à medida que crescemos sob elas. Nós as avaliamos positivamente conforme vamos agindo segundo seus delineamentos. O que causa distorção é a consideração equivocada de que “usando uma ideia abstrata como a posição original como dispositivo de representação, e imaginando as partes como entendendo sua seleção de princípios para serem mantidas perpetuamente, a concepção de justiça possa ser fixada de uma vez por todas” (RH, p. 66). Essa suposição equivocada negligencia, para Rawls, o ponto crucial de que estamos inseridos na sociedade civil e que a concepção política de justiça, como qualquer outra, está sempre sujeita a ser examinada e avaliada por nossos julgamentos considerados refletidos. Assim, Rawls reagiu à objeção de Habermas sobre ver a posição original virtual encarada como perpétua, para submetê-la também ao mundo social real constantemente sujeito a revisão.

Habermas criticou que a autonomia política, tal como esboçada em PL, impede aos cidadãos reacender os requerimentos do processo democrático (liberdade dos antigos) na vida pública cívica de sua sociedade, uma vez que já há resultados sedimentados em etapas anteriores que não permitem que o processo de deliberação dos cidadãos seja encarado como um processo aberto e incompleto para ser desenvolvido pelo uso da razão pública. Rawls rejeitou a concepção de autonomia moral (típica de doutrinas abrangentes como as de Kant e Mill), lembrando que a autonomia que defende é a política, especificada em várias instituições e práticas políticas, expressas em virtudes políticas que conduzem as deliberações, discussões e decisões dos cidadãos buscando efetivar um regime constitucional. Ele rejeita a crítica de Habermas, por considerar que “a sequência de quatro estágios permite aos cidadãos discutir continuamente questões de princípios políticos e política social” (RH, p. 67).

Além disso, Rawls, assumiu que as sociedades reais são mais ou menos injustas, tornando tais debates ainda mais necessários. Para ele, seria impossível uma teoria humana antecipar todas as considerações e reformas necessárias sobre os problemas existentes. O ideal de uma constituição justa é apresentado como um trabalho perpétuo em busca de sua efetivação. A razão pública não serve para meramente preservar a estabilidade política de

uma teoria acabada e pré-formulada (como Habermas apontou), mas como um espaço aberto para discutir as questões pertinentes e relevantes. Um regime justo é, para Rawls em RH, um projeto em andamento<sup>541</sup>. Mesmo se a constituição de uma sociedade for justa ou o legislador constituinte for bem-sucedido, os cidadãos podem exercer sua autonomia completa, avaliar suas intuições, reflexões e experiências ao longo das gerações. Uma geração não atinge sozinha a conclusão razoável sobre os discursos essenciais de legitimação. A melhor constituição que uma sociedade possa produzir é beneficiada pela história dos seus antepassados. Os que já vivem em um regime constitucional justo, mesmo que não possam mudá-lo, “podem refletir completamente sobre ele, endossá-lo, e assim livremente executá-lo em todos os caminhos que forem necessários” (RH, p. 68). Rawls rejeitou a objeção de que a sequência de sucessivos “véus da ignorância cada vez mais finos tornaria a justiça como equidade excessivamente confinada e restritiva” (RH, p. 68).

Habermas formulou uma crítica no sentido de que há, em PL, uma divisão entre, de um lado, a identidade pública, ligada à esfera política (valores políticos) e aos direitos de participação e de comunicação política e, de outro lado, a identidade não pública, ligada à esfera não política (privada, composta de valores não políticos). Para Habermas, essa divisão confere primazia à proteção constitucional da esfera privada, de maneira que a liberdade pública seria largamente instrumental àquela. Rawls argumentou que assegurar prioridade a algumas liberdades exige que elas sejam importantes o suficiente como meios institucionais essenciais para o resguardo das outras liberdades básicas. Ele replicou que “não afirmou que as liberdades políticas são somente instrumentais e não possuem espaço na vida da maioria das pessoas” (RH, p. 69, n. 39). Para ele, as liberdades políticas possuem valor intrínseco de, pelo menos, duas maneiras: a) desempenhando um papel significativo ou predominante na vida de muitos cidadãos engajados de algum modo na vida política; b) quando honradas, elas constituem as bases sociais do autorrespeito dos cidadãos, constituindo, assim, de algum modo, um bem primário entre outros. Assim, para ele, as liberdades públicas servem para promover o autorrespeito dos cidadãos, a qualidade moral da vida cívica, o exercício de nossas sensibilidades morais e intelectuais. Com isso, não há espaço, segundo ele, para considerá-las somente instrumentais.

Portanto, em PL, as liberdades básicas não estão em um domínio pré-político, nem os valores não públicos são vistos como ontologicamente

---

<sup>541</sup> Cf. RH, p. 68 c/c n. 38. Aqui Rawls deu a entender que nem as formulações eventualmente bem-sucedidas de Rousseau e de Kant quanto à constituição justa e à lei moral, respectivamente, podem nos impedir de refletir sobre questões constitucionais ou morais.

prioritários e antecedentes sobre os valores políticos. A concepção política permite, mas não exige, que as liberdades básicas sejam incorporadas à constituição e protegidas como direitos constitucionais na base da deliberação e dos julgamentos dos cidadãos no tempo. A sequência de quatro estágios serve como mecanismo de representação para ordenar nossos julgamentos políticos como cidadãos. Por exemplo, no segundo estágio, após escolhidos os princípios de justiça da posição original, delibera-se na convenção constituinte, adotando-se uma constituição com seu próprio *Bill of Rights*, e outras provisões, a exemplo de restrições sobre como as maiorias legislativas possam tentar mudar as liberdades básicas (como as de consciência, expressão e pensamento). PL restringe a soberania popular como expressa na via legislativa.

Rawls assumiu que PL incorpora a ideia de uma democracia constitucional dualista encontrada em Locke, que distingue o poder constituinte do povo para formar, ratificar e emendar uma constituição, do poder ordinário dos legisladores e membros do executivo na política do dia a dia. Há também, nesse modelo, a distinção entre a lei mais elevada do povo (a constituição) e a legislação ordinária do corpo legislativo. Rejeita-se, nesse modelo, a supremacia parlamentar. A história constituinte norte-americana, em seus três momentos mais inovadores – a fundação em 1787/1791, a Reconstrução e, de maneira peculiar, o *New Deal* – são apontados por Rawls como exemplos de como o eleitorado confirmou o motivou as mudanças constitucionais que foram propostas e finalmente aceitas. Assim, tais casos mostram, para Rawls, que a proteção dos direitos constitucionais básicos não é prioritário sobre o que Habermas chamou de formação da vontade. Rawls rejeitou a leitura que Habermas fez de PL como um modelo de teoria do direito natural, pois PL quer assegurar tanto a liberdade dos antigos quanto a dos modernos. Segundo Rawls, as liberdades dos modernos estão sujeitas à vontade constituinte do povo, e não servindo como imposições externas que restringem a vontade pública<sup>542</sup>.

---

<sup>542</sup> “A sequência de quatro estágios se ajusta, então, à ideia de que as liberdades dos modernos estão sujeitas à vontade constituinte do povo. Valendo-se dos termos dessa sequência, as pessoas – ou melhor, aqueles cidadãos que sustentam a justiça como equidade – estão elaborando um julgamento no estágio de uma convenção constitucional. Acredito que Habermas pense que, em minha perspectiva, as liberdades dos modernos são uma espécie de direito natural e, portanto, similar a como ele interpreta o caso de Kant, são ideias substantivas externas que, portanto, impõem restrições à vontade pública do povo. Em vez disso, a justiça como equidade é uma concepção política de justiça, e embora, naturalmente, seja uma concepção moral, não é uma instância de uma doutrina da lei natural. Ela não nega nem defende tal visão. Em minha resposta, observei simplesmente que, dentro dessa concepção política de justiça, as liberdades dos modernos não impõem, como Habermas objetou, as restrições prévias à vontade constituinte do povo. Se isso estiver certo, então



Rawls acreditou que Habermas poderia estar se excedendo no ímpeto rumo à liberdade dos antigos e sendo simpático a propostas como a de Jefferson, que defendia uma convenção constituinte a cada dezenove ou vinte anos, para permitir a cada geração a escolha de sua própria constituição, negando haver o direito de uma geração obrigar uma outra geração a seguir a constituição que a geração passada escolheu. Referindo-se a PL, Rawls considerou que o delineamento mais apropriado da constituição não é uma questão a ser definida apenas pelas considerações exclusivas<sup>543</sup> da filosofia política: isso depende também da compreensão do escopo e dos limites das instituições sociais e políticas e como elas podem ser moldadas para trabalharem efetivamente. Tais fatores dependem da história e de como as instituições estão arranjadas. E, afirmou Rawls, aqui também se aplica a concepção de verdade.

---

Habermas não pode ter objeções à justiça como equidade, mas pode rejeitar a constituição à qual ele pensa que ela conduz, e que eu acho que pode garantir tanto as liberdades antigas quanto as modernas. Ele poderia supor que, uma vez que as ideias ilustrativas usadas na *Teoria*, capítulo IV, são retiradas da constituição dos Estados Unidos, a constituição que a justiça como equidade justificaria fosse similar; e, assim, ela deve estar aberta às mesmas objeções. Ele e eu não estamos, no entanto, debatendo a justiça da constituição dos Estados Unidos como ela é, mas sim se a justiça como equidade aceita e é consistente com a soberania popular que ele estima. Eu tenho insistido que é. E eu teria, como ele, objeções derivadas (no meu caso) dos dois princípios de justiça e da estrutura básica da sociedade como um sistema de cooperação social contra a nossa constituição atual. Para mencionar três: o sistema atual lamentavelmente falha no financiamento público para eleições políticas, levando a um grave desequilíbrio nas liberdades políticas justas; permite uma distribuição de renda e riqueza amplamente díspar que prejudica seriamente as oportunidades justas de educação e emprego, prejudicando a igualdade econômica e social; e faltam também provisões para importantes itens constitucionais, como proteção à saúde para muitos que não estão assegurados. No entanto, essas questões urgentes não dizem respeito aos tópicos filosóficos levantados por Habermas, como o dispositivo da posição original e sua relação com a teoria discursiva, os dois princípios da justiça e a sequência de quatro estágios e a conexão entre liberdades antigas e modernas” (RH, pp. 71-72, tradução minha).

<sup>543</sup> Acerca disso, Rawls também comentou que: “os cidadãos na sociedade civil não usam a ideia da justiça como equidade como simplesmente ‘uma plataforma [dada a eles pelos filósofos como experts] a partir da qual julgam os arranjos e políticas existentes’. Na justiça como equidade não há filósofos experts (...). Mas os cidadãos devem, depois de tudo, ter algumas ideias de direito e de justo no seu pensamento e alguma base para seu raciocínio. E estudantes de filosofia tomam parte na formulação dessas ideias, mas sempre como cidadãos entre outros cidadãos” (RH, p. 86).

Na quarta parte<sup>544</sup>, Rawls se continuou na discussão sobre liberdade dos antigos e dos modernos. Ele afirmou que contra os dois extremos defeituosos (de focar apenas uma das classes de liberdades em detrimento da outra classe), Habermas encara as liberdades referentes tanto à autonomia pública quanto à autonomia privada como igualmente originais e de igual valor, de maneira que nenhuma se sobreponha à outra. Na sua proposta, se a conexão interna entre ambos for corretamente compreendida e efetuada, perceber-se-á que elas mutuamente pressupõem uma à outra, em vez de se imporem (tal como se fez nos conflitos não resolvidos). Ele concorda que a legislação não pode ser imposta por uma força externa à legislatura de um regime democrático, e também concorda que um legislador soberano não pode promulgar algo que viole os direitos humanos. Para Rawls, Habermas diagnosticou um dilema em que o liberalismo incorre: “enquanto os direitos humanos não podem ser impostos externamente no exercício da autonomia pública em um regime democrático, aquela autonomia – embora importante – não pode legitimamente violar aqueles direitos por suas leis” (RH, p. 75).

Contra a acusação de Habermas, no sentido de que PL favorece a liberdade moderna e fragiliza a antiga, Rawls quis defender seu modelo de liberalismo tal como o compreende (aí incluindo as tradições liberais que voltam até Locke). Ele negou que o liberalismo conduz as autonomias pública e privada a uma competição não resolvida, afirmando que o dilema apontado por Habermas não é verdadeiro, acrescentando que, se o liberalismo for bem compreendido, as autonomias pública e privada são encaradas como

---

<sup>544</sup> Cf. RH, §4º, pp. 73-81. Ele iniciou creditando a Habermas um entendimento de que, ao longo da história da filosofia política, os liberais e os republicanos teriam falhado no equacionamento devido na relação entre as autonomias pública e privada. Nessa perspectiva, os liberais, de um lado, conferem primazia à autonomia privada, especificada pelas liberdades dos modernos, fundadas em direitos humanos (à vida, à liberdade, à propriedade) e numa regra anônima de Direito. Do outro lado, os republicanos, ancorados na liberdade dos antigos, conferem primazia à autonomia política dos cidadãos, que é derivada do princípio da soberania popular e expressa na legislação democrática. Na tradição filosófica, os dois tipos de autonomia estariam, de acordo com a visão de Habermas, em uma competição não resolvida. Essa tensão decorre de que, desde o século XIX, o liberalismo tem argumentado sobre os perigos da tirania da regra da maioria e defendido a prioridade dos direitos humanos como uma restrição à soberania popular. Diferentemente de Locke e Kant, Habermas nega que os direitos dos modernos sejam direitos morais baseados na lei natural ou numa concepção moral como o imperativo categórico. Da perspectiva de Habermas, ao embasar esses direitos na moralidade, o liberalismo sujeita a ordem jurídica a um fundamento externo, que confina e restringe a legislação democrática legítima. Em contraste, o republicanismo cívico e a visão de Rousseau embasam as liberdades dos antigos em valores éticos de uma comunidade específica com seu próprio *ethos* de bem comum, enraizando as liberdades em valores particulares e limitados.

igualmente originais e de igual valor, sem imposição externa sobre a outra. Para Rawls, no liberalismo se reconhece a conexão interna ou a pressuposição mútua entre as liberdades dos antigos e modernos, assim como Habermas também tenta fazer na sua teoria discursiva. Para isso, Rawls apontou três paralelos entre a justiça como equidade e a teoria discursiva, para afirmar que ele (assim como Habermas) também buscou esse equilíbrio entre as duas liberdades e autonomias correlatas.

O primeiro paralelo é o que se busca na inquirição. Habermas questiona quais direitos pessoas livres e iguais mutuamente concordariam umas com as outras se elas quiserem regular sua coexistência por meios legítimos de um direito positivo e coercitivo. Rawls, por sua vez, aponta para o que acontece na sociedade civil quando os cidadãos discutem e aceitam os méritos da posição original e os princípios presumivelmente escolhidos lá. Na justiça como equidade, essas discussões “tomam espaço entre cidadãos na sociedade civil – o ponto de vista seu e meu” (RH, p. 76, n. 55). As partes representantes dos cidadãos buscam selecionar princípios de justiça que especifiquem o esquema de liberdades básicas que melhor protegem os interesses fundamentais dos cidadãos. Aqui, portanto, as liberdades antigas e modernas “são co-originais e de igual valor, sem nenhum status de primazia sobre a outra. As liberdades das autonomias pública e privada são postas lado a lado e não discriminadas no primeiro princípio de justiça” (RH, p. 76). Ambos os tipos de liberdade estão presentes nas capacidades morais (de uma concepção de bem e de um senso de justiça). Ambas as capacidades morais são igualmente relevantes e constituem aspectos essenciais da concepção de pessoa, tendo cada capacidade seu próprio interesse de ordem mais elevada.

O segundo paralelo diz respeito ao fato de que a justiça como equidade também tem dois estágios de construção, assim como a proposta de Habermas. Em PL, há, primeiro, a aceitação, pela sociedade civil, da posição original como mecanismo de representação para determinar os direitos dos cidadãos que reconhecem uns aos outros como iguais. Então, com os dois princípios de justiça em mãos, move-se, em consonância com a sequência de quatro estágios, para a situação de representantes de uma convenção constituinte. Assim, se adota, no pensamento e na prática subsequente, uma constituição que restringe a legislação parlamentar. Para Rawls, portanto, tanto a visão de Habermas, quanto a justiça como equidade “concordam que se as liberdades modernas forem incorporadas na constituição, é uma matéria a ser decidida pelo poder constituinte de um povo democrático” (RH, p. 77). Tal postura integra uma doutrina constitucional familiar a Locke. A questão sobre se as liberdades seriam melhor asseguradas mediante a sua incorporação à constituição, é um julgamento confiado, em PL, à convenção constituinte, com os prós e contras avaliados a partir daquela perspectiva. Assim, o esquema constitucional não é uma questão definida apenas pela concepção filosófica de democracia ou pelos estudos políticos e sociais. Há,

também, ao se delimitar constitucionalmente os limites ao legislador ordinário, a consideração dos casos históricos, o exame das evidências, atentando para a cultura democrática e a história política particular da sociedade em questão. Nessa argumentação, Rawls afirmou que não há como garantir que instituições sociais, por mais justas que sejam, produzam sempre normas legítimas ou justas: ele reconheceu que alguém pode, corretamente, permanecer sozinho acusando o direito e o governo como injustos<sup>545</sup>. A meu ver, isso, fragiliza de vez a tese do procedimentalismo puro (acreditar num resultado justo seja ele qual for, porque o procedimento é justo), além de sinalizar a uma natureza humana já não tão otimista como nos escritos anteriores.

O terceiro paralelo diz respeito ao fato de que, em PL, a autonomia pública e privada são igualmente originais e relevantes. Rawls acredita que seu modelo conecta internamente as duas modalidades (tal como Habermas também o faz em sua teoria discursiva). A ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação social, em busca de condições razoáveis, requer dos cidadãos as duas capacidades morais (a racionalidade<sup>546</sup> na concepção de bem e a razoabilidade de propor agir e se submeter a termos equitativos que os outros também busquem) e os três interesses de ordem mais elevada que os motivam. A partir disso, Rawls defendeu que em seis etapas é possível

---

<sup>545</sup> Assim, Rawls negou que as liberdades antigas e modernas estão em conflito interminável no seu projeto. As duas aparentes teses contraditórias que conduziriam ao suposto dilema do liberalismo apontado por Habermas seriam: a) nenhuma lei moral pode ser externamente imposta a um povo soberano e democrático; b) a soberania popular não pode aprovar normas violadoras dos direitos básicos. Rawls considerou que tais afirmações apenas expressam os riscos da justiça política inerentes a qualquer governo, afinal “não há instituição humana – política ou social, judicial ou eclesiástica – que possa garantir que normas legítimas ou justas sejam sempre promulgadas e direitos justos sejam sempre respeitados” (RH, p. 78). A isso ele ainda acrescentou que, “certamente, uma pessoa singular pode permanecer sozinha e estar correta em defender que direito e governo são errados e injustos” (RH, p. 78). Nesse ponto, abro uma ressalva de que essa afirmação rawlsiana aponta a impossibilidade de garantir que instituições humanas possam sempre produzir normas justas. Isso fragiliza bastante, a meu ver, a tese do procedimentalismo puro, que acreditar produzir um resultado justo seja ele qual for. Além disso, parece haver nessa afirmação uma aceitação implícita de que o ser humano não necessariamente tende a ser razoável, ou seja, admite-se uma natureza humana tendente ao egoísmo, em vez de, ao bem. Tais pontos fragilizam a tese coerentista, defensiva e neutra, que aponta um procedimentalismo puro no projeto rawlsiano.

<sup>546</sup> Em RH, p. 79, n. 62 Rawls enfatizou que o sentido de “racionalidade” aqui empregado é mais profundo e mais amplo que a concepção de racional que era usada na posição original, com um sentido mais estreito.

conectar as liberdades básicas com um sistema completamente adequado dos dois tipos de liberdade<sup>547</sup>.

Deste modo, Rawls acredita que as duas formas de autonomia foram internamente conectadas na sua construção de princípios de justiça, o que, segundo ele, refuta a crítica de Habermas. Além disso, Rawls também objetou que a proposta de Habermas é uma doutrina abrangente, que, ao final, conduz a um resultado bastante específico, particular. Além disso, Rawls considera que a autonomia privada e a pública estão conectadas, e que cada uma delas possui uma base própria na sua utilização. Ou seja, a justificação das duas liberdades não decorre apenas de haver essa coexistência entre elas. Nesse sentido, a liberdade dos modernos tem sua base específica na capacidade moral de ter uma concepção de bem (racionalidade). E, para que os cidadãos apoiem um regime democrático (com as respectivas liberdades dos antigos), eles também precisam encarar as instituições de tal regime como protetoras das formas apropriadas de bem tal como especificadas por suas doutrinas abrangentes (proteção institucional das instituições e associações em que as concepções de bem são vividas e mantidas).

---

<sup>547</sup> As etapas desse empreendimento são as seguintes: I) especificar a todos os cidadãos as condições sociais para o adequado desenvolvimento e exercício informado e completo das duas capacidades morais nos dois casos fundamentais; II) identificar os direitos e liberdades necessários ao exercício dessas capacidades no primeiro caso fundamental – aplicação dos princípios de justiça à estrutura básica da sociedade e às políticas sociais, destacando as liberdades políticas, de discurso e de pensamento – e no segundo caso fundamental – aplicação da razão deliberativa na orientação da conduta de alguém durante a vida inteira, destacando as liberdades de consciência e de pensamento, e de associação –; III) deve-se mapear o alcance central de cada liberdade, verificando se podem ser simultaneamente realizadas em uma estrutura pública factível, ou seja, reconciliar (em vez de opor ou considerar umas como absolutas sobre as outras) as liberdades nas instituições praticáveis que cumpram os dois princípios de justiça; IV) ao elaborar a lista de liberdades básicas, vale-se, por um lado, tanto da via teórica, examinando que liberdades são cruciais para o desenvolvimento e exercício adequados das duas capacidades morais ao longo da vida, quanto, por outro lado, da via histórica, buscando nas constituições das sociedades democráticas uma lista de liberdades normalmente protegidas, examinando seus papéis nas democracias que historicamente funcionaram bem; V) introduzir os bens primários, que incluem liberdades básicas e oportunidades equitativas, para especificar os detalhes dos princípios de justiça para, ao direcioná-los, torná-los trabalháveis e exequíveis sob condições sociais normais, para que os cidadãos possuam todos os meios necessários de usufruir os direitos e oportunidades de maneira efetiva, rumo a um sistema político com instituições sociais que respeitem as liberdades dos antigos e dos modernos; VI) mostrar, finalmente, que esses princípios seriam adotados na posição original pelas partes representantes dos cidadãos livres e iguais da sociedade, que possuem as duas faculdades morais e uma determinada concepção de bem.

Rawls apontou uma exigência excessiva presente na teoria discursiva, afirmando que “Habermas parece enfatizar que a política é plausível, no todo, somente se for pressuposta que o ideal do humanismo cívico é verdadeiro: isto é, que a atividade em que os humanos atingem sua máxima realização, seu maior bem, são as atividades da vida política” (RH, p. 81). Rawls até aceita que o engajamento na vida política seja uma porção substancial e razoável de várias concepções de bem típicas de pessoas como Washington a Lincoln. Porém, o seu projeto não quer ser tão particularmente exigente assim: “a justiça como equidade rejeita tal tipo de declaração, de modo que tornar o bem da sociedade civil subordinado ao bem da vida pública é encarado, por ela, como um equívoco” (RH, p. 81).

Na quinta parte<sup>548</sup>, Rawls quis se defender da crítica que Habermas (que se considera mais procedimental) fez no sentido de argumentar que PL é mais substantiva que procedimental. Rawls identificou a justiça procedimental como a justiça de um procedimento, e a justiça substancial como a justiça do seu resultado. Ambos os conceitos são conectados, e não separados: embora possa parecer que ambos disputam entre si, “ambos os lados concordam que justiça procedimental depende da justiça substantiva, e dela difere por algo mais” (RH, p. 83). Isso ainda permite que procedimentos justos tenham valores intrínsecos<sup>549</sup> em si, a exemplo de um procedimento que tem o valor da imparcialidade ao dar a todos uma chance igual de apresentar sua hipótese. Tanto é assim, que a justiça procedimental perfeita é aceita por dar um resultado satisfatório: se ela falhar em trazer um resultado justo, ela não é um procedimento de justiça, mas outra coisa diferente. A justiça procedimental imperfeita tem suas imperfeições (resultados injustos) em alguns dos resultados, mas os devidos ajustes a fazem ser um procedimento válido de justiça porque, a despeito dos possíveis erros, é possível corrigir os maiores fatores de erro e produzir frequentemente mais resultados justos que equivocados. Ou seja, como a justiça procedimental e a substantiva não são estanques, Rawls concluiu que ambas são menos distintas do que pode parecer: a justiça procedimental, de certa maneira, também

---

<sup>548</sup> Cf. RH, §5º, pp. 81-91.

<sup>549</sup> Cf. RH, p. 82, n. 68. Aqui Rawls apontou que rejeita uma tese de Cohen em seu *Pluralism and Proceduralism*, a qual argumenta no seguinte sentido: “Uma vez que a justiça procedimental depende da justiça substantiva, um consenso sobreposto em questões substantivas é em geral, não mais utópico que um acordo em justiça procedimental: um consenso constitucional já implica muita concordância em matérias substantivas. Assim, Cohen rejeita a objeção à justiça substantiva no sentido de que a justiça procedimental é, no geral, menos exigente, dada sua independência da justiça substantiva”. Rawls afirmou rejeitar a tese de Cohen, informando que sua abordagem se alinha com a tese de Charles Beitz em seu *Political Equality*: “ele apresenta uma tese que eu sigo aqui: que a equidade da justiça procedimental depende, em parte, da justiça do resultado”.

dependerá dos resultados justos caso pretenda ser aceitável, e estará imbricada de elementos substantivos de justiça<sup>550</sup>.

Então, Rawls avaliou o projeto de Habermas, concluindo que seu modelo, embora pretenda ser apenas procedimental, que daria aparência de utilizar apenas elementos formais de justiça (sem conteúdo) inclui elementos substantivos de justiça<sup>551</sup>. Para Rawls, o projeto de Habermas inclui

---

<sup>550</sup> Para esclarecer como a diferença entre justiça procedimental e substantiva é menor do que parece, Rawls deu um exemplo: a) suponha-se, de um lado, um regime democrático que vele pela regra da maioria e rejeite os institutos tipicamente democráticos e constitucionais (como separação dos poderes, maiorias qualificadas para certas matérias, declaração de direitos básicos, revisão judicial das leis) por reputá-los desnecessários, pois, para tal perspectiva, a regra de maioria já é um procedimento equitativo, necessário e suficiente para decidir as questões de maneira justa, produzindo resultados (leis) aceitáveis; b) suponha-se, do outro lado, os adeptos de um regime constitucional, que não aceitam que a regra de maioria seja adotada irrestritamente, pois ela deve ser detida em questões sobre liberdades e direitos básicos mais importantes, sob pena de descaracterizar o núcleo normativo fundamental conforme o sabor da volatilidade da vontade de uma simples maioria eleitoral que tudo pode fazer. Os dois grupos, um constituído por adeptos da mera maioria e outro constituído por adeptos do constitucionalismo, concordam que o debate entre eles está em saber se a regra da maioria democrática é justa no resultado ou se é substancialmente justa. Assim, os adeptos da mera maioria não defenderiam que a justiça é puramente procedimental: para sobreviverem na controvérsia contra os constitucionalistas, eles precisariam sustentar que não só o procedimento de maioria é justo nos seus resultados, mas que mecanismos constitucionais são desnecessários e poderiam conduzir a resultados errados. Ou seja, eles encaram a regra de maioria como um procedimento equitativo cujos traços são definitivos e já especificam aspectos da democracia embutidos no próprio procedimento, a exemplo do direito de voto, da regra da maioria, da liberdade de discurso político, de locomoção, e de manter o serviço político. Nessa perspectiva, um governo democrático deve incorporar esses direitos como elementos essenciais já especificados em suas instituições. A disputa real e final entre ambas as posturas está em pontos sobre como instituições políticas realmente funcionam e repousa no nosso conhecimento desordenado dessas coisas.

<sup>551</sup> Rawls defendeu que a teoria discursiva, mesmo pretendendo ser procedimental, não consegue evitar o apelo a conteúdos substantivos: “ele reconhece que, uma vez que as idealizações estão atribuídas ao procedimento discursivo, elementos de conteúdo estão, por esse meio, embutidos neles” (RH, p. 84). Há cinco valores que, provisoriamente, parecem ser valores embutidos no procedimento de Habermas: imparcialidade, igualdade, abertura (ninguém e nenhuma informação relevante é excluída), falta de coerção e unanimidade. A combinação desses valores guia a discussão rumo a interesses generalizáveis ao acordo de todos os participantes. “Tal resultado é, certamente, substantivo, uma vez que se refere a uma situação em que os interesses generalizáveis dos cidadãos são realizados” (RH, p. 85). E, além do resultado, “quaisquer desses cinco valores estão relacionados com julgamentos substantivos, pois a razão pela qual tais valores estão incluídos como parte do

elementos substantivos (e não apenas procedimentais), o que implica que seu procedimento não é meramente formal, embora Habermas sustente ser seu modelo mais modesto que PL<sup>552</sup>, deixando mais questões em aberto. A justiça ou legitimidade procedimental não pode dar suporte a si sem uma justiça ou legitimidade substantiva. Rawls apontou outros pontos que fragilizam o modelo de Habermas<sup>553</sup>. Dentre eles, Rawls repudiou a falta de limitação, na teoria discursiva, dos argumentos que podem ser suscitados, além de criticar o fato de os procedimentos habermasianos serem fechados, não abertos a questionamentos. Contra estes problemas do modelo de Habermas, Rawls defendeu que PL limita o debate via razão pública (o que confere ordem e deliberação adequada à esfera política) e dá mais abertura ao questionamento dos cidadãos, no sentido de permitir a eles avaliar o próprio procedimento político (em vez de aceitá-los dogmaticamente, como fez Habermas). Veja-se:

Finalmente, as deliberações e a legislação de todos os procedimentos institucionais devem ser sempre consideradas pelos cidadãos como abertas a questionamentos. Faz parte do senso que os cidadãos possuem de si mesmos, não apenas coletivamente, mas também individualmente, reconhecer a autoridade política como sendo derivada deles e que eles são responsáveis pelo que ela faz em seu nome. A autoridade política não é misteriosa, nem deve ser santificada por símbolos e rituais que os cidadãos não possam entender em termos de seus propósitos

---

procedimento decorre de que eles são necessários para tornar os resultados justos ou razoáveis” (RH, p. 85).

<sup>552</sup> Segundo Rawls, “isso está de acordo com a ideia de McCarthy, que diz, ao comparar a visão de Habermas com a minha, que para Habermas a diferença entre justiça procedimental e substantiva é uma matéria de gradação. Veja seu 'Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue' Ethics, CV, 1 [oct. 1994] 44-63, p. 59, n. 13” (RH, p. 86, n. 75).

<sup>553</sup> Os quatro elementos da teoria discursiva que embasam a crítica de Rawls são: a) o foco na legitimidade em vez de na justiça conduz a situações rejeitáveis porque, por mais legítimas que possam ser as normas produzidas politicamente, a distância das exigências de justiça podem comprometer a aceitação das distorções de um dado sistema; b) as condições reais dos parlamentos para deliberação das leis não conseguem se aproximar do ideal de deliberação da teoria discursiva, pois faltaria tempo, ordem, e esclarecimento suficiente para agir nas deliberações do mundo real; c) não há a limitação, na teoria discursiva, dos tipos de argumentos que podem ser suscitados, de maneira que, à falta de diretrizes limitantes, o discurso pode ser desordenado e inchado, sem um sopesamento adequado; d) as promulgações da legislação e os procedimentos institucionais deveriam ser vistos pelos cidadãos como abertos a questionamentos (em vez da santificação de rituais).



comuns. Obviamente, Habermas não discordaria disso. Significa, entretanto, que nossos julgamentos considerados com seus pontos fixos – como as instituições condenadas da escravidão e da servidão, a perseguição religiosa, a sujeição das classes trabalhadoras, a opressão das mulheres e o acúmulo ilimitado de vastas fortunas, juntamente com a hediondez de crueldade e tortura, bem como o mal dos prazeres do exercício da dominação – ficam no plano de fundo como parâmetros aferidores substantivos que mostram o caráter ilusório de quaisquer pretensas ideias puramente procedimentais de legitimidade e de justiça política. Fui a esses assuntos nesta seção para explicar por que não estou pronto para mudar de ideia e me sentir indiferente à objeção de que justiça como equidade é substantiva e não procedimental. Pois do modo como compreendo essas ideias, não poderia ser de outra forma. Acredito que a doutrina de Habermas também é substantiva no sentido que descrevi e, de fato, que ele não negaria isso. Portanto, o seu modelo é processual de uma maneira diferente (RH, p. 89, tradução minha<sup>554</sup>).

A meu ver, ao argumentar dessa forma, Rawls incorreu em dois pontos sensíveis aos propósitos de minha investigação. O primeiro é o reconhecimento, como ilusão, de quaisquer supostos modelos puramente procedimentais de justiça política ou de legitimidade política. Ou seja, até

---

<sup>554</sup> Cf. original: “Finally, the enactments and legislation of all institutional procedures should always be regarded by citizens as open to question. It is part of citizens’ sense of themselves, not only collectively but also individually, to recognize political authority as deriving from them and that they are responsible for what it does in their name. Political authority is not mysterious, nor is it to be sanctified by symbols and rituals citizens cannot understand in terms of their common purposes. Obviously, Habermas would not disagree with this. It means, however, that our considered judgments with their fixed points – such as the condemned institutions of slavery and serfdom, religious persecution, the subjection of the working classes, the oppression of women, and the unlimited accumulation of vast fortunes, together with the hideousness of cruelty and torture, and the evil of the pleasures of exercising domination – stand in the background as substantive checks showing the illusory character of any allegedly purely procedural ideas of legitimacy and political justice. I have gone into these matters in this section to explain why I am not ready to change my mind and feel unmoved by the objection that justice as fairness is substantive and not procedural. For as I understand these ideas, it could not be otherwise. I believe that Habermas’s doctrine is also substantive in the sense that I have described, and indeed that he would not deny this. Therefore, his is procedural in a different way”.

mesmo um modelo de justiça que se diz puramente procedimental vai ter elementos de justiça substantiva embutidos. Ele reconheceu concordar com a leitura de que a diferença entre justiça procedimental e substantiva é apenas uma questão de graus, já que ambas dependem de elementos substantivos de conteúdo sobre o justo. Para mim, essa afirmação, na fase madura de sua teoria, implica, da parte de Rawls, um abandono ou mitigação significativa da pretensão que parecia ser declarada de maneira mais robusta desde TJ e declarada explicitamente até em PL: a pretensão de apresentar seu modelo como uma justiça procedimental pura, sem apelo a conteúdos prévios e predeterminados ou predeterminantes do conteúdo da justiça. Para mim, isso mostra que enquadrar o modelo rawlsiano, ao final, como um caso de procedimentalismo puro, destoa da constatação, que ele agora explicitamente fez, de que até mesmo um modelo supostamente procedimental (inclusive um pretensamente puro) precisa embutir em seu modelo de inquirição elementos substantivos que contém decisões substanciais acerca da justiça. Portanto, a meu ver, a leitura mais compatível, e agora substancialmente reforçada com o que Rawls afirmou nessa fase final, é a de que ele se aproximou de um procedimentalismo perfeito, sinalizando, talvez, sua descrença em um procedimentalismo puro. Isso reforça, com vigor, a tese da leitura fundacionalista de seu projeto, fragilizando ainda mais a leitura coerentista e defensiva.

Um segundo ponto sensível que destaco é que nesse mesmo trecho da citação, Rawls reiterou, mais uma vez, que há julgamentos morais considerados que são tomados como pontos fixos. Ora, conforme argumentei anteriormente, especificamente no tópico sobre o equilíbrio reflexivo, a admissão de julgamentos morais considerados fixos implica a aceitação de julgamentos morais considerados dotados de um estatuto epistêmico privilegiado, com poder de reformular ou de justificar outros pretensos julgamentos e avaliações a serem inseridos no confronto argumentativo proposto pela via do equilíbrio reflexivo. Como Rawls enfatizou nessa citação, esses julgamentos fixos ficam na cultura de fundo como mecanismos de avaliação dos procedimentos de justiça política. Como tais julgamentos fixos ostentam um caráter privilegiado de justificação independente da coerência com as demais proposições, a leitura coerentista é minada. A aceitação de tais julgamentos pretensamente normativos, tidos como fixos, aceitos com antecedência (decididos por Rawls antes da inquirição proporcionada pela teoria, embora não suficientemente justificados), reforçam, com vigor, a leitura de tais elementos como intuições éticas dadas como autojustificadas de princípios substantivos com conteúdo de justiça. Ou seja, reforça de maneira sólida a minha tese de que o projeto rawlsiano tem um viés com aspecto fundacionalista. E tal conclusão alinha-se com a leitura da justiça rawlsiana como um caso com elementos de um procedimentalismo do tipo perfeito. Ou, em outras palavras, a neutralidade de seu projeto é

significativamente bem mais limitada do que o prometido ou pretendido. Veja-se, inclusive, que, *a posteriori*, esses julgamentos fixos continuam servindo de avaliação do procedimento escolhido.

Rawls conjecturou que o uso que Habermas faz dos termos “substantivo” e “substancial” referem-se aos elementos das doutrinas religiosas e metafísicas, ou aqueles incorporados no pensamento e na cultura das tradições e das comunidades particulares (diferente da perspectiva que Rawls tem do substantivo). Da perspectiva da teoria discursiva, ao se arranjar e analisar a forma e a estrutura dos pressupostos do pensamento, razão e ação, tanto teóricos quanto práticos, “todos os elementos substantivos alegados daquelas religiões e doutrinas metafísicas das tradições das comunidades foram absorvidos (ou sublimados) na forma e na estrutura daquelas pressuposições” (RH, pp. 89-90). Assim, naquela perspectiva, essas pressuposições são formais e universais, constituindo as condições dos tipos de razões em todo o pensamento e ação. Desse modo, Rawls também se distancia de Habermas, por não pretender adotar os pressupostos exigentes da teoria discursiva:

A justiça como equidade é substantiva, não no sentido que descrevi (embora o seja), mas no sentido de que ela é derivada e pertencente à tradição do pensamento liberal e à comunidade mais ampla de cultura política das sociedades democráticas. Ela deixa, então, de ser propriamente formal e verdadeiramente universal e, assim, de fazer parte dos pressupostos quase transcendentais (como Habermas às vezes diz) estabelecidos pela teoria do agir comunicativa. A justiça como equidade, enquanto doutrina política, não quer ter parte em uma explicação tão abrangente da forma e dos pressupostos estruturais do pensamento e da ação. Em vez disso, como já disse, o objetivo é deixar essas doutrinas como são e criticá-las apenas na medida em que não são razoáveis, politicamente falando. De maneira diferente, tentei defender o tipo de liberalismo encontrado na justiça como equidade contra as críticas agudas de Habermas. Assim, tentei mostrar que no liberalismo da justiça como equidade, as liberdades modernas não são pré-políticas e prévias à formação de todas as vontades. Afirmei ainda que há uma conexão interna na justiça como equidade entre a autonomia pública e a privada, e que ambas são cooriginais. Eu deveria igualmente resistir à tendência, também encontrada em alguns pensamentos jurídicos do republicanismo cívico americano, de encontrar como a base da autonomia privada (as liberdades dos modernos) apenas a sua

conexão com a autonomia pública (as liberdades dos antigos); como indiquei no §4.3, a autonomia privada tem mais uma base adicional na segunda capacidade moral. Para manter as liberdades antigas e modernas adequadamente cooriginais e coiguais, precisamos reconhecer que nenhuma delas é derivável ou redutível à outra. Outra possível diferença com Habermas que mencionei é institucional, a questão do desenho constitucional; embora não seja um objeto de sua crítica, enfatizo que, em qualquer caso, ela não pode ser resolvida apenas pela filosofia (não suponho que ele diria isso), a qual pode somente, como sempre, ajudar a fornecer os princípios políticos do julgamento crítico e informado (RH, p. 90-91, tradução minha<sup>555</sup>).

Após elencar essas diferenças de sua teoria com a de Habermas, Rawls concluiu que a crítica dele o capacitou a pensar mais profundamente e a reexaminar <sup>556</sup> muitos aspectos da justiça como equidade, fazendo-o acreditar que agora a compreende melhor do que havia compreendido até

---

<sup>555</sup> Cf. original: “Justice as fairness is substantive, not in the sense I described (though it is that), but in the sense that it springs from and belongs to the tradition of liberal thought and the larger community of political culture of democratic societies. It fails then to be properly formal and truly universal, and thus to be part of the quasi-transcendental presuppositions (as Habermas sometimes says) established by the theory of communicative action. Justice as fairness as a political doctrine wants no part of any such comprehensive account of the form and structural presuppositions of thought and action. Rather, as I have said, it aims to leave these doctrines as they are and criticizes them only insofar as they are unreasonable, politically speaking. Otherwise, I have tried to defend the kind of liberalism found in justice as fairness against Habermas’s acute criticisms. Thus, I have tried to show that in the liberalism of justice as fairness, the modern liberties are not prepolitical and prior to all will formation. I stated further that there is an internal connection in justice as fairness between the public and private autonomy and that both are cooriginal. I should likewise resist the tendency, also found in some American civic republican legal thought, to find as the basis of private autonomy (the liberties of the moderns) solely its (their) connection with public autonomy (the liberties of the ancients); as I indicated in §4.3, private autonomy has a further sufficient basis in the second moral power. To keep the ancient and the modern liberties properly cooriginal and co-equal, we need to recognize that neither is derivative from or reducible to the other. Another possible difference with Habermas I mentioned is institutional, the question of constitutional design; though it is not an object of his criticism, I emphasize that it is not in any case to be settled by philosophy alone (I do not suppose he would say it is), which can only, as always, help to provide the political principles of critical and informed judgment”.

<sup>556</sup> Cf. RH, §6º, p. 91.

então. Portanto, esse reexame que Rawls operou em RH serviu para esclarecer uma parte da versão madura de sua teoria, posterior a PL. A outra parte da sua teoria reexaminada, após PL, está em outro artigo de Rawls, que será analisado no próximo tópico.

### 7.3 A reformulação da ideia de razão pública

Outro artigo que apresenta o entendimento maduro da justiça como equidade, após PL é o *The Idea of Public Reason Revisited*<sup>557</sup>, que está dividido em seis partes. Rawls explicou que a forma e o conteúdo da razão pública integra a própria ideia de democracia, que possui, dentre outras, a característica da pluralidade de doutrinas. Como os cidadãos percebem que não podem chegar a um acordo por meio das doutrinas abrangentes irreconciliáveis, precisam considerar que tipos de razões podem oferecer razoavelmente aos demais quando se buscam responder perguntas políticas fundamentais. Busca-se, assim, a ideia do politicamente razoável dirigido aos cidadãos como cidadãos. Portanto, há interesse numa concepção normativa ideal de governo democrático. Rawls destacou ser central para a ideia de razão pública que “ela não critica nem ataca nenhuma doutrina abrangente, religiosa ou não, exceto na medida em que essa doutrina seja incompatível com os elementos essenciais da razão pública e de uma sociedade política democrática” (IPRR, p. 174). Uma doutrina razoável, portanto, precisa aceitar um regime democrático constitucional e a ideia de lei legítima que o acompanha. Mesmo que as diversas democracias ocidentais – aqui Rawls incluiu Europa, Estados Unidos, Israel e Índia – apresentem divergências

---

<sup>557</sup> Doravante, esse artigo será denominado IPRR, para facilitar a citação. Rawls explicou que tal artigo apareceu primeiramente na revista *Chicago Law Review*, no verão de 1997, em que ele apresentou o que acreditava ser o melhor escrito que ele havia feito conectando o liberalismo político com as ideias da razão pública, incorporando novas ideias e grandes alterações. Inclusive, no que diz respeito a RH, Rawls disse que não usou, ali, ideias que agora estão presentes nesse artigo. Esse artigo está disponível, com mudanças e melhorias, na versão expandida de PL da *Columbia University Press*, como a quarta parte do livro. A versão que utilizo para essa parte da tese (para fins de sistematização das citações e das respectivas páginas) está disponibilizada no livro *O Direito dos Povos*, traduzido por Luís Carlos Borges (São Paulo, Martins Fontes, 2001, pp. 171-236). Esse livro apresenta o *The Law of People*, de 1999, que trata da justiça como equidade na versão estendida para o âmbito especificamente do Direito Internacional, na Sociedade dos povos. Esse escopo internacional foge dos propósitos dessa tese, mas o que interessa é que, nesse escrito, foi compilado o artigo IPRR, de Rawls, que aparece como um anexo, após a quarta parte de *O Direito dos Povos*. A versão traduzida, portanto, é a que utilizaremos para fins de citação.

quanto às doutrinas específicas que são influentes e ativas em cada uma delas, há um interesse comum em buscar uma ideia adequada de razão pública.

Na primeira parte<sup>558</sup>, ele explicou a ideia de razão pública, retomando diversas descrições já dadas em PL. Os que rejeitam a democracia constitucional com seu critério de reciprocidade vão, naturalmente, rejeitar a própria ideia de razão pública. A esses que a rejeitam, Rawls afirmou que, da perspectiva deles, a relação política pode ser de amizade ou inimizade com os membros de uma comunidade religiosa ou secular particular, ou pode ainda ser uma luta implacável para conquistar o mundo para a verdade inteira. Os que pensam assim, afirmou Rawls, não são conquistados pelo liberalismo político<sup>559</sup>. “O zelo de incorporar a verdade inteira na política é incompatível com uma ideia de razão pública que faça parte da cidadania democrática” (IPRR, p. 175). A estrutura da razão pública é bem definida: I) se aplica a questões fundamentais de justiça política (elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica); II) aplica-se aos funcionários do governo e candidatos a cargos públicos; III) seu conteúdo é dado por uma família de concepções políticas razoáveis de justiça; IV) essas concepções se aplicam a discussões de normas coercitivas a serem decretadas na forma da lei legítima para um povo democrático; V) é uma razão de cidadãos livres e iguais, que verificam que os princípios derivados de suas concepções de justiça satisfazem o critério de reciprocidade.

A ideia de razão pública não se aplica a todas as discussões políticas, restringindo-se ao seguinte fórum tripartite: I) discurso dos juízes em suas decisões, especialmente os de um tribunal supremo; II) discurso dos funcionários do governo, especialmente os principais do executivo e do legislativo; III) discurso de candidatos a cargos públicos e de seus chefes de campanha. Distinto e separado desse fórum público tripartite está a cultura de fundo, que é a cultura da sociedade civil democrática, que não é guiada por uma ideia ou princípio central, político e religioso: ela é composta de muitos e diversos agentes e associações, cada um com sua vida interna, regidos por estruturas jurídicas que asseguram as liberdades de pensamento, discurso e associação. A cultura de fundo inclui: “a cultura de igrejas e

---

<sup>558</sup> CF. IPRR, §1º, pp. 174-185.

<sup>559</sup> Acerca disso, Rawls também comentou que: “como a ideia de razão pública específica no nível mais profundo os valores políticos básicos, e específica como a relação política deve ser compreendida, os que acreditam que as questões políticas fundamentais devem ser decididas pelo que consideram como as melhores razões segundo a sua própria ideia de verdade inteira – incluindo sua doutrina abrangente religiosa ou secular –, não por razões que possam ser compartilhadas por todos os cidadãos como livres e iguais, rejeitarão a ideia de razão pública. O liberalismo político vê essa insistência na verdade inteira na política como incompatível com a cidadania democrática e a ideia da lei legítima” (IPRR, p. 182).

associações de todos os tipos e de instituições de aprendizado em todos os níveis, especialmente universidades, escolas profissionais, sociedades científicas e outras” (IPRR, p. 177, n.13). A cultura política não pública opera a mediação entre a cultura política pública e a cultura de fundo. A cultura de fundo também abrange os meios de comunicação. Alguns que parecem rejeitar a ideia de razão pública querem, na prática, sustentar a necessidade de discussão plena e aberta na cultura de fundo<sup>560</sup>.

Outra distinção é entre a ideia de razão pública (acima delineada) com o ideal de razão pública. Esse ideal é realizado quando os juízes, legisladores e principais do executivo e de outros órgãos públicos, bem como os candidatos a cargos públicos “atuam a partir da ideia de razão pública, a seguem e explicam a outros cidadãos suas razões para sustentar posições políticas fundamentais em função da concepção política de justiça que consideram como a mais razoável” (IPRR, p. 178). Se assim operam, isso se revela, de maneira contínua, em seus discursos e condutas cotidianas. Isso satisfaz o que Rawls denominou seu *dever de civilidade mútua* para com os outros cidadãos. E, voltando-se para o ponto de vista dos cidadãos que elegem seus representantes, como eles cumprem o seu dever de civilidade? Os cidadãos, ao votarem em seus representantes, devem, idealmente, pensar em si mesmos como se fossem legisladores<sup>561</sup>, questionando a si mesmos quais estatutos, sustentados por quais razões que atendam aos critérios de reciprocidade, considerariam mais razoável decretar. Havendo essa disposição firme e difundida dos cidadãos em se verem como legisladores ideais, repudiando funcionários e candidatos que violem a razão pública, contribui-se para força e vigor da democracia. Desse modo, os cidadãos cumprem seu dever de civilidade e sustentam a ideia de razão pública quando fazem o que podem para que os funcionários do governo se mantenham fiéis àquela ideia. Rawls reconheceu que há algo de intrínseco no dever de civilidade, conferindo a ele um status de integrante da moral, o que, a meu ver, fragiliza a tese de uma doutrina especificamente política: “esse dever, como outros direitos e deveres políticos, é um dever intrinsecamente moral; ênfase que não é um dever jurídico” (IPRR, p. 179).

---

<sup>560</sup> Nesse sentido, Rawls mencionou David Hollenbach, que em seu *The Responsive Community*, argumentou que alguns debates sobre o bem comum não iniciarão nos fóruns legislativos ou políticos, mas fluirão livremente primeiro nos componentes da sociedade civil que sustentam a cultura, a exemplo das universidades, comunidades religiosas, mundo das artes, jornalismo sério. Isso ocorre quando pessoas conscienciosas põem em confronto suas crenças a respeito de sua concepção própria de vida boa com as crenças provenientes de outros povos ou tradições. Cf. IPRR, p. 177, n.15.

<sup>561</sup> Rawls afirmou, aqui, haver certa semelhança entre seu critério e o princípio do contrato original de Kant. Cf. IPRR, p. 178, n. 16.

Os cidadãos são considerados razoáveis quando, encarando uns aos outros como livres e iguais em um sistema de cooperação social ao longo das gerações, estão preparados para fornecer uns aos outros os termos justos de cooperação em conformidade com o que reputam como a concepção mais razoável de justiça política, e também concordam em agir com base nesses termos. Aqui Rawls apontou o que entende como critério de reciprocidade: a exigência de que, quando esses termos são propostos como os termos de cooperação social justa mais razoáveis, quem os propõe considere também que é, pelo menos, razoável que os demais os aceitem como cidadãos livre e iguais, não dominados nem manipulados ou pressionados por uma posição política ou social inferior. Embora os cidadãos naturalmente possam divergir quanto a que concepções de justiça política consideram mais razoáveis, concordarão que todas são razoáveis, ainda que minimamente. “A razão pública no liberalismo é puramente política, embora os valores políticos sejam intrinsecamente morais” (IPRR, p. 180, n. 19).

Assim, por exemplo, quando se debate uma questão constitucional essencial, os funcionários atuam a partir da razão pública e a seguem, e os cidadãos razoáveis pensam em si mesmos idealmente como legisladores seguindo a razão pública, a disposição jurídica que expressa a opinião da maioria é a lei legítima. Pode não parecer a opinião mais adequada ou razoável para cada um, mas é politicamente (moralmente) obrigatória para cada cidadão, devendo ser aceita como tal. “Cada um pensa que todos falaram e votaram pelo menos razoavelmente e, portanto, que todos seguiram a razão pública e honraram o seu dever de civilidade” (IPRR, p. 181). Exemplo: se sustentarmos que a liberdade religiosa de alguns cidadãos deve ser negada, devemos fornecer-lhes razões que eles possam compreender e que possamos razoavelmente esperar que eles possam aceitar razoavelmente como cidadãos livres e iguais. Se houver negação de liberdade religiosa, admissão da escravidão, um voto condicionado a propriedades ou negação do sufrágio a mulheres, não se justifica a postura excludente. “O critério de reciprocidade normalmente é violado sempre que as liberdades básicas são negadas” (IPRR, p. 182). Desse modo, a ideia de legitimidade política baseada no critério de reciprocidade orienta que o nosso exercício do poder político é adequado somente quando acreditamos sinceramente que as razões que oferecemos para nossas ações políticas – caso as formulássemos como funcionários do governo – são suficientes, e podemos pensar que os outros cidadãos podem aceitá-las razoavelmente. O papel do critério de reciprocidade, como expresso na razão pública, é especificar a natureza da relação política num regime democrático constitucional<sup>562</sup> como uma relação de amizade cívica.

---

<sup>562</sup> A ideia específica de democracia que Rawls utilizou no seu modelo foi a considerada constitucional e bem-ordenada, também denominada democracia deliberativa: “a ideia definitiva a favor da democracia deliberativa é a ideia da própria



Na segunda parte<sup>563</sup> do artigo, ele tratou do conteúdo da razão pública. Quando o cidadão participa da razão pública, delibera mediante uma concepção de justiça que expressa valores políticos que se possam aceitar razoavelmente como endossáveis pelos demais cidadãos. Cada cidadão deve ter diretrizes e princípios aos quais recorrer para satisfazer esse critério: uma maneira de identificá-los é mediante o pacto da posição original, reconhecendo que “outros acharão que maneiras diferentes de identificar esses princípios são mais razoáveis” (IPRR, p. 185). Desse modo, o conteúdo da razão pública é dado por uma família de concepções políticas de justiça, não por uma única. Rawls reconheceu haver “muitos liberalismos e visões relacionadas”, com consequentes múltiplas formas de razão pública, manifestas numa família de concepções políticas razoáveis. “Destas, a justiça como equidade, quaisquer que sejam seus méritos, é apenas uma” (IPRR, p. 185). O traço delimitador dessas formas é o critério de reciprocidade,

---

deliberação; quando deliberam, os cidadãos trocam pontos de vista e debatem as razões que os sustentam no que diz respeito a questões políticas públicas” (IPRR, p. 183). Nela, os cidadãos supõem que suas opiniões políticas podem ser revistas através da discussão com os outros cidadãos, não sendo elas, portanto, simplesmente o resultado fixo de seus interesses privados ou não políticos. A razão pública é crucial porque caracteriza o raciocínio dos cidadãos quanto a elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica. Rawls apontou três elementos essenciais para uma democracia deliberativa: I) a ideia de razão pública, uma vez que “a democracia deliberativa limita as razões que os cidadãos podem oferecer para apoiar as suas opiniões políticas a razões compatíveis com verem os outros cidadãos como iguais” (IPRR, p. 183, n. 21); II) uma estrutura de instituições democráticas constitucionais que especifique o contexto dos corpos deliberativos legiferantes; III) o conhecimento e o desejo dos cidadãos, em geral, de seguir a razão pública e concretizar seu ideal na conduta política. Para Rawls, esses elementos implicam o financiamento público das eleições e a criação de ocasiões para uma discussão ordenada e séria de questões fundamentais e de política pública, evitando-se os vícios corruptíveis da maldição do dinheiro, que ocorre quando a política é dominada por “interesses corporativos e outros interesses organizados, que através de grandes contribuições para as campanhas eleitorais distorcem, quando não excluem, a discussão e a deliberação públicas” (IPRR, p. 184). A democracia deliberativa também requer uma instrução ampla sobre os aspectos básicos do governo, para que quando os líderes políticos previdentes buscarem reformas sensatas, possam convencer um público que deve ser bem informado que sabem e creem como tais mudanças possam ser encaradas como necessárias e naturalmente seguidas. Rawls exemplificou com o problema da crise na Previdência Social de seu país, que pode requerer medidas sensatas e diversas, mas que dificilmente serão aceitas pelo grande jogo da política, da maneira como as coisas estão sendo conduzidas. “Na busca constante de dinheiro para financiar campanhas, o sistema político é simplesmente incapaz de funcionar. Seus poderes deliberativos estão paralisados” (IPRR, p. 185).

<sup>563</sup> CF. IPRR, §2º, pp. 185-195.

aplicado entre cidadãos livres e iguais, eles próprios encarados como racionais e razoáveis. Três características principais modelam essas concepções: I) uma lista de direitos, liberdades e oportunidades básicas; II) uma atribuição de prioridade e tais elementos, principalmente nos tocantes ao bem geral e aos valores perfeccionistas; III) medidas assecuratórias aos cidadãos dos meios adequados para que possam atender os propósitos inerentes ao uso eficaz de suas liberdades. Aqui Rawls verificou, de maneira mais modesta que nas obras anteriores, que sua proposta é apenas uma entre outras possíveis variantes de liberalismo, bem como que sua proposta não é apenas processual (como se não fosse substantiva), mas que apresenta uma concepção efetivamente substantiva. Veja-se:

Cada um desses liberalismos endossa as ideias subjacentes dos cidadãos como pessoas livres e iguais, e da sociedade como um sistema justo de cooperação ao longo do tempo. Contudo, como essas ideias podem ser interpretadas de várias maneiras, há formulações diferentes dos princípios de justiça e conteúdos diferentes da razão pública. As concepções políticas também diferem no modo como ordenam ou equilibram princípios e valores políticos, mesmo quando os explicitam. Presumo também que esses liberalismos contêm princípios substantivos de justiça e, portanto, abrangem mais do que justiça processual. Exige-se que especifiquem as liberdades religiosas e as liberdades de expressão artística de cidadãos iguais, assim como ideias substantivas de equidade, envolvendo oportunidade equitativa e assegurando meios para todos os propósitos adequados e muito mais (IPRR, p. 186)

Alguns podem achar que o fato do pluralismo razoável significa que as únicas formas de adjudicação justa entre doutrinas abrangentes devem ser apenas processuais e não substantivas. Essa visão é vigorosamente discutida por Stuart Hampshire em *Innocence and Experience* (...). No texto acima, porém, suponho que as várias formas de liberalismo são, cada uma delas, concepções substantivas (IPRR, p. 186, n. 26).

A meu ver, ao reconhecer que sua teoria é apenas mais uma concepção substantiva entre outras, e que não é apenas processual, nota-se uma reafirmação em moldes similares ao que Rawls já havia sustentado em RH (conforme destaquei). Rawls parece ter abandonado a concepção de justiça processual pura, tão vigorosamente defendida em TJ e PL. Ele já está

aceitando que sua concepção de justiça seja enquadrada como substantiva, com elementos de conteúdos substantivos de justiça já embutidos previamente na forma da inquirição. A leitura crítica, que vislumbra na abordagem rawlsiana um procedimentalismo com elementos da modalidade perfeita (e mitigação da modalidade pura), que ganhou mais força com RH, agora é ainda mais fortalecida com esse posicionamento de IPRR.

Voltando às explicações, Rawls considerou que o liberalismo político não tenta fixar a razão pública de uma vez por todas na forma de uma concepção política favorita de justiça. Apesar disso, afirmou sua preferência por seu modelo: “realmente penso que a justiça como equidade tem um lugar especial na família das concepções políticas, como sugiro em PL (...). Mas essa opinião minha não é básica para as ideias de liberalismo político e razão pública” (IPRR, p. 187, n. 27). Ele reconheceu não ser sensato trazer essa ideia de definitividade de sua proposta. O liberalismo político também aceita a teoria discursiva da legitimidade de Habermas<sup>564</sup>, bem como as visões católicas de bem comum e da solidariedade quando são expressas em termos de valores políticos<sup>565</sup>. Mesmo que relativamente poucas concepções se revelem dominantes ao longo do tempo, com alguma parecendo ocupar um lugar central, para Rawls, as formas de razão pública permissíveis sempre são muitas, e novas variações podem ser apresentadas e substituir as antigas. Rawls considerou importante que fosse assim, visando se blindar de críticas: “do contrário, as reivindicações de grupos ou interesses resultantes de mudança social poderiam ser reprimidos e deixar de ganhar voz política adequada” (IPRR, p. 188).

---

<sup>564</sup> Sobre isso, Rawls destacou que Seyla Benhabib, em seu *Situating the Self*, comentou, ao tratar dos modelos de espaço público, que o modelo discursivo é o único que seria compatível com as tendências sociais gerais das nossas sociedades e com as aspirações emancipadoras de novos movimentos, como o feminista. Para Rawls, o que ela chama de esfera pública se aproxima do modelo de Habermas, ou seja, equivale ao que PL chama de cultura de fundo da sociedade civil, à qual não se aplica o ideal da razão pública. Portanto, a abordagem dela implica uma crítica ao modelo rawlsiano como excludente das pretensões feministas emancipatórias. Rawls, porém tentou se defender de sua objeção: “o liberalismo político não é delimitador da maneira que ela pensa; Benhabib tampouco tenta demonstrar, tanto quanto consigo perceber, que certos princípios de direito e justiça pertencentes ao conteúdo da razão pública não poderiam ser interpretados para lidar com os problemas suscitados pelo movimento feminista; duvido que isso possa ser feito” (IPRR, p. 187, n. 28).

<sup>565</sup> Neste ponto, Rawls referiu a Aristóteles e São Tomás de Aquino como autores a partir dos quais se deriva a ideia do bem comum que é imprescindível a boa parte da moral e do pensamento político católico. Como autores mais recentes, ele mencionou John Finnis e Jacques Maritain. “Finnis é especialmente claro, ao passo que Aquino é ocasionalmente ambíguo” (IPRR, p. 187, n. 29).

A razão pública é distinta da razão secular e de seus valores seculares correlatos. A razão secular é definida como “o raciocínio em função de doutrinas não religiosas abrangentes; tais doutrinas e valores são amplos demais para servir aos propósitos da razão pública” (IPRR, p. 188). Os valores políticos<sup>566</sup>, para Rawls, não são doutrinas morais, por mais que sejam acessíveis à nossa razão e à nossa reflexão de senso comum. Os valores políticos têm de peculiar, em relação a outros valores, o fato de serem concretizados em instituições políticas e sociais da estrutura básica, caracterizando-as. Porém, Rawls rejeita os valores políticos não liberais (a exemplo dos provenientes de aristocracias, oligarquias, autocracias, ditaduras), pois só se interessa pelas concepções liberais e razoáveis para um regime democrático constitucional. As doutrinas morais estão no mesmo patamar que a religião e a primeira filosofia. Os princípios e valores liberais, embora sejam intrinsecamente valores morais, são especificados por concepções políticas liberais de justiça, incluindo-se na categoria do político. As concepções políticas direcionam seus princípios à estrutura básica da sociedade, podem ser apresentadas como independentes das doutrinas abrangentes de quaisquer tipos e podem ser elaboradas a partir de ideias fundamentais, implícitas na cultura pública (concepções de cidadão e sociedade, por exemplo). Participar da razão pública é recorrer a uma concepção política (aos seus ideais, princípios, padrões e valores) no debate sobre questões políticas fundamentais. O raciocínio público procede inteiramente dentro de uma concepção política de justiça. Contudo, aceita-se a introdução, a qualquer tempo, na discussão política, da nossa doutrina abrangente, religiosa ou não religiosa, desde que “no devido tempo, ofereçamos razões adequadamente públicas para apoiar os princípios e políticas que a nossa doutrina abrangente alegadamente sustenta” (IPRR, p. 189). Rawls denominou essa exigência como “*proviso*”.

Rawls destacou que sua teoria não quer se valer de uma razão secular, pois esta também é uma doutrina abrangente e, dessa forma, não pode justificar os argumentos da esfera política. Veja-se:

Uma concepção muitas vezes manifestada é a de que, embora razões religiosas e doutrinas sectárias não devam ser invocadas para justificar a legislação numa sociedade democrática, argumentos seculares sensatos podem ser. Mas o que é um argumento

---

<sup>566</sup> Como exemplos de valores políticos, Rawls apontou os mencionados no preâmbulo da Constituição dos Estados Unidos: uma união mais perfeita, justiça, tranquilidade interna, defesa comum, bem-estar geral, liberdades para as gerações presentes e futuras. Outros exemplos afetos à justiça incluem as liberdades básicas, a igualdade de oportunidades, os ideais da tributação e distribuição de renda. Cf. IPRR, p.189.

secular? Alguns pensam ser qualquer argumento reflexivo e crítico, publicamente inteligível e racional, e discutem vários argumentos desse tipo para considerar, digamos, relações indignas ou degradantes. Naturalmente, alguns desses argumentos podem ser reflexivos e seculares racionais (como assim definidos). Não obstante, uma característica central do liberalismo político é que ele encara todos esses argumentos da mesma maneira como encara os argumentos religiosos, e, portanto, essas doutrinas filosóficas seculares não proveem razões públicas. Os conceitos seculares e o raciocínio desse tipo pertencem à primeira filosofia e à doutrina moral, e estão fora do domínio do político (IPRR, pp. 194-195)

Em *The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society*, Audi define razão secular da seguinte maneira: 'uma razão secular é, grosso modo, uma razão cuja força normativa não depende evidentemente da existência de Deus, de considerações teológicas ou dos pronunciamentos de uma pessoa ou instituição *qua* autoridade religiosa'. Essa definição é ambígua entre razões seculares no sentido de doutrina abrangente não-religiosa e no sentido de concepção puramente política dentro do conteúdo da razão pública. Dependendo do que se pretende designar, a visão de Audi de que as razões seculares também devem ser dadas juntamente com as razões religiosas poderia ter um papel similar ao que denomino o *provisio* (IPRR, p. 194, n. 40).

Na razão pública, suas concepções políticas devem ser completas, isto é, cada concepção deve expressar princípios, padrões, ideias, diretrizes de investigação, de maneira que os valores sustentados possam ser adequadamente ordenados para que eles possam oferecer uma resposta razoável a todas ou quase todas as perguntas fundamentais. O padrão da completude diz respeito a ser uma estrutura adequada para a discussão das questões políticas fundamentais<sup>567</sup>. O ordenamento dos valores é feito à luz

---

<sup>567</sup> Acerca disso, Rawls comentou que diferentes concepções políticas de justiça terão diferentes interpretações dos elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica. Há, também, diferentes interpretações da mesma concepção, pois seus conceitos e valores podem ser considerados de maneiras distintas. Uma concepção limita suas interpretações, mas não há, para Rawls, uma linha nítida entre o fim de uma concepção política e o início de sua interpretação. "Por exemplo, uma constituição que declara a liberdade de religião, incluindo a liberdade de não afirmar

de sua estrutura e características dentro da concepção política, e não primariamente, como ocorre com as doutrinas abrangentes. “O ordenamento dos valores políticos não é distorcido por doutrinas abrangentes. Enfatizo que o único critério de distorção é que o ordenamento dos valores políticos seja ele mesmo irrazoável” (IPRR, p. 191). Rawls também enfatizou outra limitação: “o que não se pode fazer na razão pública é partir diretamente da nossa doutrina abrangente, ou de parte dela, para um ou vários princípios e valores para as instituições concretas que sustentam” (IPRR, pp. 191-192). Em vez dessa postura, deve-se organizar as ideias básicas de uma concepção política completa, e, a partir dela, elaborar seus princípios e ideais, usando os argumentos que oferecem.

Rawls forneceu diversos exemplos para ilustrar a razão pública e o atendimento do critério de reciprocidade. Um exemplo é a aceitação da autonomia política (independência jurídica, garantia de integridade do cidadão, partilha igual do exercício do poder político), em contraste com a autonomia puramente moral, que é rejeitada por ser característica de um modo de vida e reflexão, a exemplo do individualismo de Mill: o pluralismo razoável não aceita essa autonomia moral, pois deixa de atender a reciprocidade, pois muitos cidadãos, adeptos de certas doutrinas religiosas, rejeitam-na. Outro exemplo é a história bíblica do bom samaritano, a partir da qual se pode questionar se os valores invocados com base nela são simplesmente religiosos/filosóficos ou se são adequadamente políticos. Rawls compreendeu, quanto a isso, que, “embora a visão ampla da cultura política pública permita, quando fazemos uma proposta, introduzir a história do Evangelho, a razão pública exige que justifiquemos a nossa proposta em função de valores políticos adequados” (IPRR, p. 193). Outro exemplo é a aceitação do merecimento na distribuição de proventos aos cargos públicos que atendam as qualificações e formações requisitadas (a exemplo do ofício da magistratura), pois isso seria um valor político; em contraste, rejeita-se a ideia de merecimento moral, referente ao valor moral do caráter.

---

nenhuma religião, juntamente com a separação de Igreja e Estado, pode parecer estar deixando em aberto a questão de determinar se as escolas da Igreja podem receber fundos públicos e, se podem, de que maneira. A diferença, no caso, poderia ser vista como a questão de como interpretar a mesma concepção política, uma interpretação permitindo fundos públicos, a outra não; ou, alternativamente, como a diferença entre duas concepções políticas. Na ausência de particularidades, não importa como a chamamos. O importante é que, como o conteúdo da razão pública é uma família de concepções políticas, esse conteúdo admite as interpretações de que podemos precisar. Não é como se estivéssemos aferrados a uma concepção fixa, muito menos a uma interpretação dela. Isto é comentário a respeito de Kent Greenawalt, *Private Consciences and Public Reasons*, onde se diz que PL tem dificuldade para lidar com o problema de determinar a interpretação de concepções políticas” (IPRR, p. 191, n. 35).

Outro exemplo é o interesse legítimo do governo pela família e pela vida humana como valor político, buscando velar por leis e políticas públicas que regulamentem, de maneira ordenada, as instituições necessárias para reproduzir a sociedade política ao longo do tempo, perpetuando-se por gerações, abrangendo família, arranjos para criação e educação dos filhos, e instituições de saúde pública; em contraste, o governo não se interessa na forma particular da vida familiar ou das relações entre os sexos, a não ser que tais formas afetem de algum modo a reprodução ordenada da sociedade ao longo do tempo; nesse sentido, apelos à monogamia ou objeções contra o casamento homossexual refletiriam doutrinas religiosas ou abrangentes, numa especificação indevida porque não se limita ao político; assim, a monogamia seria necessária apenas se, por exemplo, fosse necessária para a igualdade das mulheres, ou o casamento homossexual só seria rejeitado se fosse prejudicial à criação e à educação das crianças (nesses casos, há valores políticos em jogo). Assim, numa deliberação sobre se deve ser criminalizada a união homossexual, a questão não é determinar se ela é excluída por uma ideia digna do bem humano pleno – como o faria uma visão filosófica e não-religiosa abrangente –, nem se é considerada pecado a partir de uma fé religiosa, mas, primariamente, “se os estatutos legislativos que proíbem essas relações infringem os direitos civis de cidadãos democráticos iguais” (IPRR, p. 195). Tal questionamento requer uma concepção política razoável de justiça que especifique esses direitos civis, os quais fazem parte dos questionamentos sobre elementos constitucionais essenciais.

Na terceira parte<sup>568</sup> do artigo, ele tratou da religião na razão pública da democracia, perguntando: como adeptos de doutrinas religiosas abrangentes ou de doutrinas não-religiosas (seculares) também abrangentes vão aceitar uma concepção política liberal de justiça? Rawls considera não ser suficiente que a aceitação, por parte dos aderentes dessas doutrinas, se dê apenas como mero *modus vivendi*, por uma aceitação de um mero equilíbrio de forças políticas e sociais. A pergunta é mais refinada quando se considera a aceitação destes indivíduos mesmo quando suas próprias doutrinas abrangentes possam não prosperar ou possam até mesmo declinar sob o regime constitucional a que darão seu consento.

Rawls deu o exemplo da convivência entre católicos e protestantes nos séculos XVI e XVII, em que a tolerância era aceita apenas como *modus vivendi*. Se alguma das religiões conseguisse, naquele contexto, sucesso completo, iria tratar de impor sua doutrina como única fé admissível: a constituição só seria honrada como pacto para manter a paz civil. Nesse caso, a razão pública só serviria para acalmar a divergência e encorajar a estabilidade social, faltando a noção de estabilidade pelas razões certas, que é aquela assegurada por um compromisso firme com os ideais e valores

---

<sup>568</sup> CF. IPRR, §3º, pp. 196-200.

políticos de uma sociedade democrática. Outro exemplo, em que Rawls aponta não ocorrer a estabilidade pelas razões certas, é o caso em que os cidadãos aceitam como princípios políticos as causas constitucionais que resguardam a liberdade religiosa e outros direitos civis, mas de maneira limitada, quando o compromisso só ocorre se ninguém estiver disposto a ver sua doutrina abrangente perder terreno em influência e em números, o que abre espaço para que estejam prontos a desobedecer ou a resistir às leis que julgam prejudiciais a suas convicções. Nesse caso, também a democracia é aceita de maneira condicional.

O que esses dois exemplos possuem em comum é uma sociedade dividida em grupos separados, cada um tendo seu interesse fundamental distinto e oposto aos dos outros grupos, e em que cada um está preparado para resistir ou violar as leis democráticas caso colidam com a defesa de seus interesses. “Uma democracia exige, necessariamente, que, como cidadão igual entre outros, cada um de nós aceite as obrigações da lei legítima” (IPRR, p. 198). Ninguém deseja colocar em perigo sua doutrina abrangente (seja religiosa ou não), mas todos devem renunciar definitivamente à esperança de mudar a constituição visando impor nossa hegemonia religiosa ou assegurar sua influência e sucesso. Assim:

Como é possível para os que tem fé, assim como para os não religiosos (seculares), endossar um regime constitucional mesmo quando as suas doutrinas abrangentes podem não prosperar sob ele e podem, na verdade, declinar? No caso, a resposta encontra-se na compreensão e aceitação da doutrina religiosa ou não-religiosa de que, a não ser endossando uma democracia constitucional razoável, não há nenhuma outra maneira de assegurar imparcialmente a liberdade dos seus seguidores compatível com as liberdades iguais de outros cidadãos livres e iguais razoáveis. Ao endossar um regime democrático constitucional, uma doutrina religiosa pode dizer que tais são os limites que Deus impõe à nossa liberdade; uma doutrina não-religiosa irá expressar-se de outra maneira. Mas, em cada caso, essas doutrinas formulam de maneiras diferentes o modo como a liberdade de consciência e o princípio de tolerância podem ser coerentes com a igual justiça para todos os cidadãos em uma sociedade democrática razoável. Assim, os princípios de tolerância e liberdade de consciência devem ter um lugar essencial em qualquer concepção democrática constitucional. Eles estabelecem a base fundamental a ser aceita por todos



os cidadãos como justa e regulamentadora da rivalidade entre doutrinas (IPRR, pp. 199-200).

Portanto, da maneira como Rawls se posicionou, o adepto de uma doutrina abrangente precisa consentir com a democracia. Ele exemplificou, inclusive, com a postura religiosa do islamismo<sup>569</sup>. Isso faz distinguir dois conceitos distintos de tolerância: um que não é político, mas proveniente de doutrinas religiosas ou não-religiosas, a exemplo de sustentar que tais são os limites que Deus estabeleceu para nossa liberdade, que conduz a um raciocínio de conjectura, que parte do que acreditamos ou conjecturamos; o outro conceito é o puramente política, expresso em função dos direitos e deveres que protegem a liberdade religiosa em conformidade com uma concepção política de justiça.

Na quarta parte<sup>570</sup>, ele abordou a visão ampla da cultura política pública, com dois aspectos: a) as doutrinas abrangentes (religiosas ou não) podem ser introduzidas na discussão política pública, desde que, no devido tempo, apresentem razões políticas adequadas, e não razões provenientes de doutrinas abrangentes, para sustentar o que almejam (essa injunção de apresentar razões políticas adequadas é denominada *proviso*, e ela especifica a cultura política pública em contraste com a cultura de fundo); b) pode haver

---

<sup>569</sup> Rawls mencionou, como um exemplo de como a religião pode fazer isso, o posicionamento de Abdullahi Ahmed An-Na'im, em seu *Toward an Islamic Reformation*, que considera que o islamismo tem uma interpretação mais antiga, correta, eterna e superior da lei divina muçulmana (a Shari'a), e uma interpretação menos antiga, que é mais realista e prática. A variante mais antiga e robusta teria sido suplantada pela variante mais recente e prática em razão das peculiaridades do contexto histórico do século VII, em que a sociedade ainda não estava pronta para implementação da versão mais robusta. Porém, com as mudanças das condições históricas, An-Na'im acredita que os muçulmanos deveriam seguir a interpretação anterior e mais robusta, que seria justamente a versão mais compatível com a democracia constitucional. Nessa interpretação inicial, sustenta-se a igualdade de homens e mulheres e a completa liberdade de escolha em questões de fé e religião, em consonância com o princípio constitucional da igualdade perante a lei. Ela não menciona o constitucionalismo, mas a experiência demonstrou que o constitucionalismo é necessário para realizar aquela sociedade justa e boa prescrita por aquela interpretação primeira. Assim, uma justificativa e um apoio islâmico ao constitucionalismo são relevantes para os muçulmanos e para a sociedade. Os que não são muçulmanos podem ter justificações seculares ou de outro tipo. Se todos concordarem com os princípios do constitucionalismo, inclusive igualdade e não discriminação por motivos de gênero ou de religião, cada um pode ter suas próprias razões para chegar a esse acordo. "Este é um exemplo perfeito de consenso de sobreposição" (IPRR, p. 199, n. 46).

<sup>570</sup> CF. IPRR, §4º, pp. 200-205.

razões positivas para a introdução de doutrinas abrangentes na discussão política pública.

Sobre o proviso, Rawls defendeu que ele “deve ser elaborado na prática e não pode ser governado por uma família clara de regras dadas de antemão” (IPRR, p. 201). As doutrinas a serem utilizadas por esse meio não precisam, por exemplo, ser logicamente corretas por alguns padrões, abertas à apreciação racional ou demonstráveis segundo algum critério. O modo de funcionamento depende de como é a natureza da cultura política pública, exigindo bom senso e compreensão. A introdução, na cultura política pública, das doutrinas abrangentes, com o cumprimento do proviso, não muda a natureza e o conteúdo da justificativa na própria razão pública, que continua sendo dada em função de uma família de concepções políticas razoáveis de justiça. Enfatiza-se que é reconhecido que o compromisso democrático dos cidadãos com as concepções políticas é dado por suas respectivas doutrinas abrangentes (religiosas ou não). Isso fortalece o compromisso dos cidadãos com o ideal democrático da razão pública pelas razões certas. Quando essas doutrinas abrangentes razoáveis aceitam o proviso e, só então, ingressam no debate político, o compromisso com a democracia constitucional é manifestado publicamente. Quando os cidadãos e os funcionários do governo estão cientes desse compromisso, tornam-se mais dispostos a honrar o dever de civilidade. Nesse ponto, Rawls tentou se defender de uma possível objeção de desconsiderar a contribuição religiosa:

O liberalismo político às vezes é criticado por não descrições dessas raízes sociais da democracia nem expor a formação dos seus sustentáculos religiosos e de outros tipos. Contudo, o liberalismo político reconhece essas raízes sociais e enfatiza a sua importância. Obviamente, as concepções políticas de tolerância e liberdade religiosa seriam impossíveis em uma sociedade na qual a liberdade religiosa não fosse honrada e acalentada. Assim, o liberalismo político concorda com David Hollenbach, quando escreve: 'não a menos importante das transformações causadas por Aquino foi a sua insistência em que a vida política de um povo não é a mais elevada realização do bem do qual são capazes – um discernimento que se encontra na raiz de teorias constitucionais de governo limitado. E, embora a igreja tenha resistido à descoberta liberal das liberdades modernas durante boa parte do período moderno, o liberalismo vem transformando o catolicismo mais uma vez ao longo da última metade do nosso século. A memória desses eventos da história social e intelectual, assim como a experiência da Igreja desde o Concílio Vaticano II,

leva-me a ter esperança de que comunidades com visões diferentes da vida boa poderão se encontrar em algum lugar se estiverem dispostas a se arriscarem a conversar e discutir essas decisões' (...) Embora uma concepção de razão pública deva reconhecer a significação dessas raízes da democracia constitucional e observar como elas fortalecem as suas instituições vitais, ela não precisa levar a cabo um estudo dessas questões (IPRR, p. 202, n. 52).

Rawls trouxe como exemplo a questão política do apoio público a escolas mantidas por igrejas: nesse caso, é provável que os que estão de cada lado duvidem do comprometimento dos demais com valores constitucionais e políticos básicos. Por isso, torna-se útil que cada lado introduza suas doutrinas abrangentes para mostrarem aos demais como suas visões realmente sustentam esses valores políticos básicos. Também no exemplo histórico dos abolicionistas<sup>571</sup> e dos militantes do Movimento dos Direitos Civis, o proviso foi cumprido entre eles, por mais que tenham enfatizado as raízes religiosas, provenientes de suas doutrinas, porque elas sustentavam os valores constitucionais básicos e concepções razoáveis de justiça política. Afinal, o raciocínio público busca a justificação pública, que não é mero raciocínio válido, mas discussão dirigida aos outros: “parte corretamente de premissas que aceitamos e que achamos que os outros poderiam aceitar razoavelmente para conclusões que pensamos que eles também poderiam aceitar razoavelmente” (IPRR, p. 204). Nessa situação, “cumpre-se o dever de civilidade desde que, no devido tempo, o proviso seja satisfeito” (IPRR, p. 204).

Rawls ainda apresentou três formas de discurso que não expressam um raciocínio público<sup>572</sup>: a declaração da própria doutrina abrangente, a

---

<sup>571</sup> O debate sobre acertos e erros da escravidão ocorre à luz de princípios políticos fundamentais, a exemplo da rejeição da escravidão como uma maneira de assegurar o elemento constitucional essencial das liberdades básicas iguais. Cf. IPRR, pp. 227-228.

<sup>572</sup> Uma das formas de discurso é a declaração: alguém declara sua doutrina abrangente, sem esperar que os outros a compartilhem, e demonstra como, a partir de nossas próprias doutrinas, podemos endossar, e de fato o fazemos, uma concepção política razoável de justiça, com seus princípios e ideais. Isso mostra aos optantes por outras doutrinas distintas como endossamos a concepção política. Na visão ampla da cultura política pública, quem invoca a parábola evangélica do bom samaritano (situada em Lucas 10: 29-37 no Novo Testamento.), não se limita a isso, indo além e oferecendo uma justificativa pública das conclusões dessa parábola em função dos valores políticos: Rawls afirmou que essa história pode ser usada para sustentar o dever moral imperfeito da ajuda mútua (incentivado por Kant), ou ainda uma variante do princípio rawlsiano da diferença (explicado em TJ) ou de alguma ideia análoga: “o

argumentação a partir da doutrina abrangente de outro, o testemunho da convicção pessoal contrária às instituições ou decisões recorrentes.

Na quinta parte<sup>573</sup> do artigo, ele tratou da família como uma instituição que faz parte da estrutura básica, pois ela é a base da produção e reprodução ordenada de cidadãos para a sociedade e da sua cultura de uma geração para a outra, que, por sua vez, é necessária para o esquema de cooperação social ao longo do tempo. “Um papel central da família é providenciar de maneira razoável e eficaz a criação e o cuidado dos filhos, assegurando seu desenvolvimento moral e educação para a cultura mais ampla” (IPRR, p. 207). Essas exigências limitam todos os arranjos da estrutura básica, o que abrange esforços para conquistar a igualdade de oportunidade. A família impõe restrições à maneira como esses objetivos podem ser atingidos, e os princípios de justiça devem levar em conta essas restrições.

Apesar disso, nenhuma forma particular de família – seja monogâmica, heterossexual ou de outro tipo –, é exigida por uma concepção política de justiça, desde que a família seja ordenada de modo que cumpra essas tarefas com eficácia e não contrarie outros valores políticos. Assim, a maneira de Rawls lidar com questão de direitos e deveres dos homossexuais em questões de família depende de serem eles compatíveis com a vida familiar ordenada e a educação dos filhos, e, se esse for o caso, são plenamente admissíveis. Além disso, Rawls também enfatizou que considerava que o texto *The Subjection of Women*, de Stuart Mill, deixava

---

princípio poderia ser visto como oferecendo um interesse especial pelos pobres, como na doutrina social católica” (IPRR, p. 204, n.55). Assim procedendo, os cidadãos que seguem doutrinas diferentes são tranquilizados, fortalecendo os vínculos da amizade cívica. Outra forma de discurso que não expressa um raciocínio público é a situação em que argumentamos a partir do que acreditamos ou conjecturamos que sejam as doutrinas básicas de outras pessoas, tentando mostrar-lhes que, a despeito do que particularmente pensam, podem endossar uma concepção política razoável que propicia uma base para as razões públicas. Isso fortalece o ideal de razão pública. Por fim, uma terceira forma de discussão que não é um raciocínio público é o que Rawls chamou de “testemunhar”: nessa situação, alguns cidadãos podem sentir que devam expressar sua dissidência baseada em princípios diante das instituições políticas existentes. Não se trata de uma desobediência civil, pois eles apenas manifestam aos outros as bases de suas discordâncias pontuais, dando testemunho de sua fé ao assim procederem. Ao mesmo tempo em que dão o testemunho, aceitam a ideia de razão pública. Podem achar incorreto o resultado de uma votação em que os cidadãos participaram conscientemente e seguiram a razão pública, mas reconhecem a lei como legítima e aceitam o dever de não violá-la. Esse seria o exemplo dos quacres, que aceitam a democracia constitucional e aquiescem à sua lei legítima, mas, simultaneamente, podem expressar razoavelmente a base religiosa do seu pacifismo. Outro exemplo, também dado por Rawls, é o da oposição católica ao aborto.

<sup>573</sup> CF. IPRR, §5º, pp. 206-215.

claro que o liberalismo em geral, incluindo a justiça como equidade, implicava justiça igual para homens e mulheres. “Com certeza, TJ devia ter sido mais explícita a esse respeito, mas isso é uma falha minha, não do liberalismo político” (IPRR, p. 206, n. 58). Rawls reconheceu que foi empenhado a pensar que uma descrição liberal de justiça igual para as mulheres é viável a partir de críticas como as de Susan Moller Okin<sup>574</sup>.

Rawls supôs que, como crianças, crescemos em um pequeno grupo íntimo em que os mais velhos (normalmente os pais) têm certa autoridade moral e social. Para a razão pública ser aplicável à família, ela deve ser vista, pelo menos em parte, como objeto da justiça política. Uma possível objeção é que os princípios de justiça não se aplicam à família e que, portanto, tais princípios não asseguram a justiça igual para as mulheres e seus filhos. Rawls considerou tal objeção equivocada, decorrente de entender que a estrutura básica não inclui a família. Para ele, a mesma questão surge em relação a associações, incluindo igrejas, universidades, associações profissionais, científicas, firmas comerciais, sindicatos. Os princípios da justiça política não se aplicam diretamente à vida interna de uma igreja, pois isso nem seria compatível com a liberdade de associação ou de consciência. Porém, outro lado, os princípios de justiça realmente impõem certas restrições que influenciam o governo eclesiástico, protegendo os direitos e liberdades de seus membros por meio de restrições aplicáveis a todas as igrejas e associações. A igreja, por exemplo, não pode praticar intolerância, pois a lei pública não considera a heresia e a apostasia como crimes, de modo que os membros das igrejas estão sempre livres para abandonar sua fé. Isso ocorre sem negar que há concepções adequadas de justiça que são internas às práticas das diversas associações, de feição mais particular, conforme o papel e a natureza da associação.

Considerando especificamente a família, o raciocínio é similar: os princípios de justiça não se aplicam diretamente à sua vida interna, mas restringem-na como instituição, garantindo os direitos e liberdades básicos, a liberdade e as oportunidades de todos os seus membros. Isso é feito especificando os direitos básicos dos cidadãos iguais que são membros das famílias. “A família, como parte da estrutura básica, não pode violar essas liberdades. Como as esposas são cidadãos em situação de igualdade com seus maridos, todas têm os mesmos direitos, liberdades e oportunidades básicas que os seus maridos” (IPRR, p. 209). Isso, segundo Rawls, junto com a aplicação correta dos outros princípios de justiça, é suficiente para assegurar sua igualdade e independência.

Em outras palavras, Rawls distinguiu o ponto de vista das pessoas como cidadãos e o ponto de vista como membros das famílias e outras

---

<sup>574</sup> Rawls se referiu a sua obra *Justice, Gender and the Family*. Também se referiu a outras autoras como Linda McClain, Martha Nussbaum, Sharon Lloyd.

associações. Na condição de cidadãos, temos razões para impor as restrições dos princípios às associações; na condição de membros das associações, temos razões para limitar essas restrições para que haja espaço a uma vida interna livre e florescente, adequada aos propósitos da associação em particular. Portanto, os princípios não informam como criar os filhos, e não exigem que os tratemos conforme os princípios políticos. Certamente, os pais precisam de alguma concepção de justiça e dar o devido respeito aos filhos, mas isso não é prescrito pelos princípios políticos. Segundo Rawls, os princípios de justiça, além de assegurar igualdade às mulheres, impõem restrições às famílias em benefício dos filhos que, como futuros cidadãos, possuem direitos básicos.

Rawls defendeu que a distinção entre justiça política para a estrutura básica e outras noções de justiça para as diversas associações não pressupõe “os domínios político e não político como dois espaços separados, desligados, cada um governado unicamente pelos seus próprios princípios” (IPRR, p. 211). Mesmo que o foco da justiça seja a estrutura básica (com aplicação direta), os princípios ainda trazem restrições às famílias e às demais associações (aplicação indireta), que abrangem cidadãos iguais, que não podem ter seus direitos violados. Desse modo, “um domínio ou esfera da vida não é, então, algo dado separadamente das concepções políticas de justiça” (IPRR, p. 211). Os princípios definidores das liberdades e oportunidades básicas dos cidadãos são válidos em todos e através de todos os domínios. Os direitos básicos das mulheres e de seus filhos como futuros cidadãos são inalienáveis e os protegem onde quer que estejam. As distinções de gênero limitantes de tais direitos são excluídas. Não há, portanto, segundo Rawls, a divisão estanque e incomunicável das duas instâncias.

A estrutura básica, é, assim, um sistema social único, em que cada parte pode influenciar o resto. Seus princípios básicos de justiça política especificam todas as suas principais partes, estendendo-se os direitos básicos a toda ela. As questões de gênero na família podem ilustrar essa relação<sup>575</sup>.

---

<sup>575</sup> A família é a única parte do sistema que produz uma divisão social do trabalho baseada no gênero ao longo do tempo. Nesse sentido, uma desigualdade salarial por gêneros conduz a que as mães passem mais tempo com os filhos, em vez dos pais. Outros podem entender que a própria família pode ser o fator de injustiça no tratamento de gêneros. Contudo, no seu modelo, Rawls só aceita as divisões de trabalho por gênero na família se ela for plenamente voluntária, isto é, adotada pelas pessoas com base em sua religião ou doutrina abrangente, o que, do ponto de vista político, é voluntário, desde que, simultaneamente, isso não seja causa ou resultado de injustiças. Rawls, porém, rejeita essa divisão se ela resulta de outras formas de discriminação em outras partes do sistema social, a exemplo do homem ganhar mais e a mulher menos, o que torna economicamente mais racional e menos custoso a divisão de trabalho por gênero na família. Rawls mencionou que alguns críticos querem a correção da desigualdade de gênero por meio da imposição da igual divisão

Com o exemplo da família, portanto, Rawls concluiu que uma concepção política de justiça e seu ordenamento de valores políticos se aplicam a uma instituição determinada da estrutura básica, podendo abranger muitos (ou talvez até a totalidade) dos seus aspectos. Entre os valores políticos para a família estão: liberdade e igualdade das mulheres como cidadãs e dos filhos como futuros cidadãos, liberdade de religião, valor da família em assegurar a produção e reprodução ordenada da sociedade e de sua cultura, de uma geração para outra. Tais valores fornecem razões públicas para todos os cidadãos.

Na sexta parte<sup>576</sup> do artigo, ele tratou de diversos questionamentos sobre a razão pública. Um primeiro questionamento é a objeção de que a ideia de razão pública limita irrazoavelmente os tópicos e considerações disponíveis para a deliberação política, solucionando questões políticas antecipadamente de maneira equivocada; essa objeção sustenta ser preferível uma visão aberta sem nenhuma restrição. Rawls apontou o seguinte exemplo para refutar essa objeção: a questão da oração nas escolas. Pode-se pensar que um posicionamento liberal negaria a sua admissibilidade nas escolas públicas. Numa debate antigo, de 1784, argumentou-se a favor da oficialização da Igreja Anglicana na Virgínia, de maneira que a questão da religião nas escolas foi examinada por referência apenas a valores políticos.

---

de trabalho dentro da família, ou penalização dos que não a adotarem. Apesar disso, Rawls entendeu que a justiça como equidade não pode formular esse tipo de imposição, porque a divisão interna de trabalho dentro da família está ligada às liberdades básicas, o que inclui a liberdade religiosa. Ele quer reduzir a zero a divisão de trabalho por gênero dentro da família que seja involuntária (decorrente de injustiça), mas permitir a divisão interna, caso ela seja voluntária. Assim, para Rawls, a família mostra que a estrutura básica oferece justiça igual para homens e mulheres: se a divisão interna por gênero de atividades na família for plenamente voluntária, “então há razão para pensar que o sistema único realiza a igualdade de oportunidade justa para ambos os sexos” (IPRR, p. 213). Assim, se uma causa básica da desigualdade entre gêneros decorre de sua parcela maior na criação e cuidado dos filhos, dentro da divisão tradicional de família, Rawls compreendeu que deveria haver mecanismos legais de compensação econômica disso. Ele deu o exemplo do caso em que um marido abandona a família, levando consigo seu poder aquisitivo e deixando a mulher e os filhos em situação econômica precária, deveria haver um mecanismo de compensação econômica em prol dela no divórcio. A diretriz do pensamento rawlsiano é a seguinte: se no sistema de gênero houver um arranjo social que afeta adversamente as liberdades e oportunidades básicas iguais das mulheres, bem como de seus filhos como futuros cidadãos, tal sistema está sujeito a crítica pelos princípios de justiça. A questão se torna verificar se o cumprimento desses princípios é suficiente para remediar os defeitos do sistema de gênero. Tal “remédio depende em parte da teoria social e da psicologia humana, e de muito mais, e não depende apenas de uma concepção de justiça” (IPRR, p. 215).

<sup>576</sup> CF. IPRR, §6º, pp. 215-229.

Naquela ocasião, considerou-se que o conhecimento cristão tem uma tendência natural de corrigir a moralidade dos homens, preservando a paz entre os homens e reprimindo os seus vícios: o conhecimento cristão foi aceito não por ser bom em si, intrinsecamente, mas como uma maneira eficaz de conquistar valores políticos básicos, como a conduta boa e pacífica dos cidadãos. A inibição dos vícios, assim, serviria, ao menos em parte, para frear as ações contrárias às virtudes políticas encontradas em PL. Os argumentos contrários às orações cristãs nas escolas públicas avaliavam que a oficialização não era necessária para sustentar a sociedade civil, e que em alguns casos históricos havia ocorrido uma degeneração da sociedade e da religião. Esses argumentos dos dois lados, ao apelarem a valores políticos da razão pública, são válidos para o debate político da concepção rawlsiana.

Da perspectiva política, as razões da separação entre Igreja e Estado são: proteção da religião contra o Estado, proteção do Estado contra a religião, proteção dos cidadãos contra a Igreja (liberdade de mudar a própria crença, pois apostasia e heresia não são vedados), proteção dos cidadãos uns contra os outros. Portanto, para Rawls é um erro afirmar que o liberalismo político é uma concepção política individualista, pois ele objetiva proteger as liberdades dos indivíduos e também das associações. “Também é um grave erro pensar que a separação de Igreja e Estado é primariamente para a proteção da cultura secular; naturalmente, ela protege essa cultura, mas não mais do que protege todas as religiões” (IPRR, p. 218). A virtude dos Estados Unidos, dotados de ampla aceitação religiosa, está, segundo Rawls, no fato de elas serem protegidas contra o Estado pela primeira emenda, e de nenhuma delas ter sido capaz de dominar e suprimir as demais com a conquista e o uso do poder estatal<sup>577</sup>. Do ponto de vista de Rawls, alguns cidadãos de fé

---

<sup>577</sup> Sobre isso, Rawls comentou que a religião tentar usar o poder estatal tentar suprimir outros levou a grandes problemas: desde o século IV, durante o poderio de Constantino, o cristianismo puniu a heresia, tentando eliminá-la pela perseguição e pelas guerras religiosas; a cruzada contra os albigenses, conduzida por Inocêncio III, no século XIII; a inquisição, instituída por Gregório IX, esteve ativa durante as guerras religiosas dos séculos XVI e XVII. Nos Estados Unidos em geral, devida à pluralidade religiosa e à primeira emenda, não houve isso. “Um zelo perseguidor tem sido a grande maldição da religião cristã. Foi compartilhado por Lutero e Calvino, pelos reformadores protestantes, e não sofreu mudança radical na Igreja Católica até o Concílio Vaticano II. Na Declaração de Liberdade Religiosa do Concílio – *Dignitatis Humanae* –, a Igreja Católica comprometeu-se com o princípio da liberdade religiosa tal como encontrado em um regime democrático constitucional. Ela declarou a doutrina ética da liberdade religiosa baseada na dignidade da pessoa humana, uma doutrina política com respeito aos limites do governo em questões religiosas e uma doutrina teológica da liberdade da Igreja nas suas relações com o mundo político e social. Todas as pessoas, seja qual for a sua crença, têm o direito da liberdade religiosa nos mesmos termos” (IPRR, pp. 218-219, n.75). Isso seria, para Rawls, a resolução



sentiram que essa divisão era hostil à religião e buscaram mudá-la, mas isso comprometeria o vigor dela e a arriscaria em troca de ganhos temporários no poder político.

Um segundo questionamento é a objeção de que a ideia de razão pública restringe demais a deliberação política, levando a um impasse, inibindo decisões sobre questões controversas. Rawls considerou que um impasse pode ocorrer até mesmo na ciência e no senso comum. Alguma regra de ação política deve ser estabelecida, e todos devem ser razoavelmente capazes de endossar o processo pelo qual é tomada a decisão. Do mesmo modo como o juiz deve decidir um caso baseado legalmente em precedentes, em cânones reconhecidos de interpretação, analogamente, os cidadãos devem raciocinar pela razão pública, guiando-se pelo critério da reciprocidade, cumprindo o seu dever de civilidade, quando elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica estejam em debate. Se ocorrer um impasse, ou seja, um equilíbrio de argumentos opostos, o juiz não pode solucionar conforme sua convicção pessoal, e, de modo análogo, os cidadãos não podem simplesmente invocar fundamentos exclusivos de suas doutrinas abrangentes, pois isso violaria o dever de reciprocidade.

Rawls exemplificou com a polêmica sobre o aborto. Nesse caso, ele entendeu que os cidadãos devem votar a questão de acordo com o seu ordenamento completo de valores políticos. Num caso assim, não se espera a unanimidade, pois a concepção política razoável nem sempre leva à mesma conclusão: o resultado da votação deve ser visto como legítimo se todos os funcionários do governo, apoiados por outros cidadãos razoáveis, votarem de acordo a ideia de razão pública. Isso não implicará “que o resultado é verdadeiro ou correto, mas que é uma lei razoável e legítima, obrigatória para os cidadãos pelo princípio da maioria” (IPRR, p. 222). Inclusive, sobre essa polêmica, Rawls tentou se defender do que afirmou, aparentemente a favor do aborto, em PL. Veja-se sua tentativa de responder à objeção:

Alguns leram, muito naturalmente, a nota de rodapé em PL como um argumento a favor do aborto no primeiro trimestre. Não pretendo que seja. Não expressa a minha opinião, mas a minha opinião não é um argumento. Errei ao deixar em dúvida se objetivo era apenas ilustrar e confirmar a afirmação seguinte:

---

de uma ambiguidade: a igreja buscar a liberdade quando os católicos são minoria, e a igreja buscar privilégios e efetuar intolerância com os outros quando os católicos estão em maioria. Além disso, Rawls também concordou com a tese de Tocqueville (*Democracy in America*), no sentido de que a força da religião na América decorre exatamente da separação amplamente aceita entre igreja e estado, pois quando uma religião se alia ao poder político, une-se a um partido político e suscita contra ela a hostilidade natural contra o partido ao qual se aliou.

“as únicas doutrinas abrangentes que contrariam a razão pública são as que não conseguem sustentar um equilíbrio ou ordenamento razoável dos valores políticos na questão”. Para tentar explicar o que queria dizer, usei três valores políticos (naturalmente, há mais) para a acalorada questão do aborto, à qual parecia improvável que os valores políticos pudessem se aplicar. Creio que uma interpretação mais detalhada desses valores pode, quando adequadamente desenvolvidos na razão pública, resultar num argumento razoável. Não digo o argumento mais razoável ou decisivo; não sei o que seria ou mesmo se existe (...). Suponha, agora, para propósitos de ilustração, que há um argumento razoável na razão pública a favor do direito ao aborto mas que não há nenhum equilíbrio ou ordenamento igualmente razoável dos valores políticos na razão pública para a negação desse direito. Então, nesse tipo de caso, mas apenas nesse tipo de caso, uma doutrina abrangente que nega direito ao aborto contraria a razão pública. Contudo, se pode satisfazer melhor o proviso da razão pública ampla ou, pelo menos, tão bem como outras concepções, ela se justifica na razão pública. Naturalmente, uma doutrina abrangente pode ser irrazoável em uma ou várias questões sem ser simplesmente irrazoável (IPRR, pp. 221-222, n. 79).

Alguém pode rejeitar uma decisão legítima, como os católicos romanos, por exemplo, rejeitam o direito ao aborto. Podem apresentar um argumento da razão pública visando negá-lo e deixar de obter a maioria, embora não precisem, eles mesmos, exercer o direito ao aborto. Podem reconhecer o direito como estatuído por uma lei legítima promulgada conforme a razão pública, sem lhe resistir com a força. Podem continuar argumentando contra o aborto<sup>578</sup>, desde que alinhados com a razão pública.

---

<sup>578</sup> Nesse ponto, Rawls fez referência ao cardeal Joseph Bernadin, que em seu *The Consistent Ethic*, defendeu uma ideia de ordem pública baseada em três valores políticos: a paz pública, as garantias nucleares dos direitos humanos e os padrões comumente aceitos de conduta moral em uma comunidade jurídica. Para ele, nem todos os estatutos morais devem ser traduzidos em leis proibitivas, mas a proteção da vida humana e dos direitos básicos é essencial. Com base nesses três valores (políticos), ele espera justificar a negação do direito ao aborto. Acerca dele, Rawls assim se pronunciou: “Não avalio, naturalmente, o seu argumento aqui, exceto para dizer que é moldado em certa forma de razão pública. Se é razoável ou não, ou mais razoável que os argumentos do outro lado, é outra questão. Como qualquer forma de raciocínio na razão pública, pode ser falacioso ou errado” (IPRR, p. 222, n.82).

A argumentação não é dada como fechada para sempre na razão pública. Para Rawls, a razão não-pública da Igreja Católica pode requerer de seus membros o seguimento a suas doutrinas, sem violar a razão pública. Rawls quis, dessa vez, se abster de discutir o aborto em si, argumentando que “o liberalismo político não sustenta que o ideal de razão pública deva sempre levar a uma concordância geral de concepções e que não é uma falha que isso não aconteça” (IPRR, p. 223). O debate e a discussão trazem ganhos aos cidadãos, pois quando seus argumentos seguem a razão pública, eles instruem a cultura política da sociedade e aprofundam sua compreensão mútua mesmo quando não atingem um acordo.

Isso conduz a uma objeção mais geral à razão pública: que é muito estrito o conteúdo da família das concepções políticas razoáveis de justiça na qual ela se baseia. De acordo com essa objeção, devemos sempre apresentar o que pensamos ser as razões verdadeiras ou de fundamentação de nossas concepções, ou seja, somos obrigados a expressar o verdadeiro ou o certo como visto a partir da perspectiva de nossas doutrinas abrangentes. Rawls replicou que, na razão pública, nossas ideias de verdade ou de certo baseadas em doutrinas abrangentes são substituídas por uma ideia do politicamente razoável direcionado aos cidadãos enquanto cidadãos. Isso estabelece uma base de raciocínio político que todos os cidadãos livres e iguais possam compartilhar. Ao atribuir a cada cidadão a mesma posição política básica, dando razões a todos, eles não são vistos como situados socialmente ou enraizados neste ou naquele contexto social ou doutrina abrangente, nem se recorre aos interesses particulares. As formas de razão não-pública pertencem à vida interna das várias associações da sociedade civil, o que as torna distintas e peculiares a cada contexto. Para Rawls, “essa ideia de razão pública é plenamente compatível com as muitas formas de razão não-pública” (IPRR, p. 225). Como se busca uma base de justificação pública compartilhável por todos os cidadãos da sociedade, dar justificativas a pessoas e grupos particulares, pontualmente, até atingir cada um, não atende o objetivo político. Sobre isso, Rawls afirmou querer se afastar de considerações particulares da natureza humana:

Na filosofia política, o papel das ideias a respeito da natureza foi pensar nas pessoas de uma maneira padronizada ou canônica, para que pudessem todos aceitar o mesmo tipo de razões. Às vezes, o termo “normalizar” é usado nesse contexto. Por exemplo, as pessoas têm certos interesses fundamentais de um tipo religioso ou filosófico ou, então, certas necessidades básicas de um tipo natural. Novamente, podem ter certo padrão típico de autorrealização. Um tomista dirá que sempre desejamos, acima de tudo, mesmo que desconhecida para nós, a *Visio Dei*; um platonista

dirá que lutamos por uma visão do bem; um marxista dirá que almejamos a autorrealização como seres da espécie. No liberalismo político, porém, tentamos evitar concepções naturais ou psicológicas desse tipo, assim como doutrinas teológicas ou seculares. Colocamos de lado descrições da natureza humana e, em vez disso, nos valem de uma concepção política de pessoas como cidadãos (IPRR, p. 225, incluindo n. 86).

É central a PL que os cidadãos livres e iguais afirmem ao mesmo tempo uma doutrina abrangente e uma concepção política: há uma relação entre essas duas, que é constantemente mal compreendida. A maneira correta de interpretar essa relação é a seguinte: quando se fala em consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis, considera-se que todas essas doutrinas, religiosas e não-religiosas, sustentam uma concepção política de justiça à base de uma sociedade democrática constitucional, cujos princípios, ideias e padrões atendem o critério de reciprocidade. Desse modo, todas as doutrinas razoáveis sustentam tal sociedade e suas correspondentes instituições políticas. Em contraste, “as doutrinas abrangentes que não podem sustentar tal sociedade democrática não são razoáveis; seus princípios e ideais não satisfazem o critério de reciprocidade e, de várias maneiras, deixam de estabelecer as liberdades básicas iguais” (IPRR, p. 226). Exemplos de doutrinas não razoáveis são as religiões do direito divino dos reis, as várias formas de aristocracia, os casos de autocracia e ditadura.

Nota-se que, na abordagem rawlsiana, um conflito entre doutrinas abrangentes e concepção política de justiça acarreta um ônus sobre a doutrina abrangente, em caso de discordância: “um verdadeiro julgamento em uma doutrina abrangente razoável nunca entra em conflito com um julgamento razoável na sua respectiva concepção política” (IPRR, p. 226). A isso ele acrescentou que “um julgamento razoável da concepção política deve ainda ser confirmado como verdadeiro ou correto pela doutrina abrangente. Cabe aos cidadãos, naturalmente, afirmar, rever ou mudar suas doutrinas abrangentes” (IPRR, p. 226). Como o critério de reciprocidade é imprescindível na especificação da razão pública e do seu conteúdo, o liberalismo político rejeita como não razoáveis as doutrinas que não apoiem os valores políticos<sup>579</sup>. Além disso, os valores políticos possuem papel

---

<sup>579</sup> Rawls se refere a características que separam pessoas razoáveis de não razoáveis, invocando PL, conf. II, it. 3, resumindo-os, aqui, da seguinte maneira: I) pessoas razoáveis não afirmam todas as mesmas doutrinas abrangentes; II) são afirmadas muitas doutrinas razoáveis, das quais nem todas podem ser consideradas corretas ou verdadeiras, se julgadas a partir da perspectiva interna de uma doutrina abrangente; III) não é irrazoável afirmar nenhuma das doutrinas abrangentes razoáveis; IV) os que

limitador decisivo nas doutrinas abrangentes, servindo como parâmetro de avaliação delas como razoáveis ou não:

Em uma doutrina abrangente razoável, em particular uma doutrina religiosa, a hierarquia de valores pode não ser o que poderíamos esperar. Assim, suponha que chamemos transcendentais valores como a salvação e a vida eterna – a *Visio Dei*. Esse valor, digamos, é superior aos valores políticos razoáveis de uma sociedade democrática constitucional. Esses são valores mundanos e, portanto, em um plano diferente e, por assim dizer, inferior ao dos valores transcendentais. Não vem daí, porém, que esses valores inferiores, mas razoáveis, sejam suplantados pelos valores transcendentais da doutrina religiosa. Na verdade, uma doutrina abrangente razoável é uma doutrina na qual eles não são suplantados. Essa é uma consequência da ideia do politicamente razoável como exposto no liberalismo político. Lembre o que foi dito: ao endossar um regime democrático constitucional, uma doutrina religiosa pode dizer que esses são os limites postos por Deus à nossa liberdade (IPRR, p. 227).

Aqui Rawls também acabou afirmando que “as concepções públicas de justiça são, elas próprias, ideias intrinsecamente morais; como tais, são um

---

sustentam doutrinas abrangentes razoáveis distintas das nossas também são reconhecidos por nós como razoáveis, e, por esse motivo peculiar, não podem ser enquadradas como irrazoáveis; V) ao ir além de reconhecer a razoabilidade de uma doutrina e afirmar nossa crença nela, não estamos sendo irrazoáveis; VI) “pessoas razoáveis acham irrazoável usar o poder político, se o tivessem, para reprimir outras doutrinas que são razoáveis mas diferentes das suas” (IPRR, p. 230, n. 93). Esse último item, a meu ver, é uma maneira de criticar o próprio projeto excludente de Rawls: quando seu liberalismo político restringe significativamente e de maneira não equitativa outras concepções abrangentes que sustentam pressupostos substancialmente distintos dos seus pressupostos normativos que embasam a sua não admitida doutrina abrangente liberal iluminista, eles os enquadra como não razoáveis porque não aceitam o dever de reciprocidade e civilidade. Porém, a meu ver, a não concordância com os pressupostos éticos normativos substantivos e controversos embutidos na inquirição rawlsiana – uma parte deles não justificadas, com status epistêmico privilegiado, como já argumentei – não é motivo suficiente para, de *per si*, permitir rotular o discordante sério como desprovido de razoabilidade. Não seria o caso de a falta de razoabilidade estar na justiça como equidade, ao não aceitar ser questionada em seus pressupostos não justificados? A meu ver, a tese crítica pode se valer desse ponto para rebater essa “acusação” emanada de Rawls, devolvendo a ele o ônus do argumento.

tipo de valor normativo” (IPRR, p. 228, n.91). Segundo Rawls, deve-se ater à ideia do político como categoria fundamental, abrangendo as concepções políticas de justiça como valores morais intrínsecos. A meu ver, esse reconhecimento, por parte do próprio Rawls, de que uma concepção política está repleta de valores morais intrínsecos, como já enfatizei antes, fragiliza a leitura defensiva de Rawls como um modelo de justiça procedimental pura, reforçando a leitura crítica da justiça procedimental com elementos da modalidade perfeita.

Rawls apontou uma terceira objeção geral à razão pública: alguns a consideram desnecessária, como não servindo a nenhum propósito numa democracia constitucional bem estabelecida. Nessa perspectiva, ela seria útil quando uma sociedade é dividida, com grupos seculares e religiosos hostis entre si, cada um tentando tornar-se a força política controladora. Em sociedades políticas mais harmônicas, tais preocupações são ociosas. Rawls considerou essa objeção equivocada e sociologicamente defeituosa: sem comprometimento do cidadão com a razão pública e o dever de civilidade, as divisões e hostilidades entre as doutrinas inevitavelmente florescerão. Para ele, a harmonia e a concórdia entre as doutrinas, com a afirmação da razão pública pelas pessoas, não são condições permanentes da vida social; “antes, a harmonia e a concórdia dependem da vitalidade da cultura política pública e de os cidadãos serem devotados e realizarem o ideal da razão pública” (IPRR, p. 229). A meu ver, essa consideração, por Rawls, de que não é constante essa harmonia entre os cidadãos, traz um sério indício da crença na falta de razoabilidade presumida ou natural na conduta das pessoas, o que se aproxima de uma leitura, a meu ver, mais acertada sobre a natureza humana, a de que não se presume a razoabilidade, dada a inclinação humana a agir com egoísmo. Argumentei, em outro tópico, que a falta de razoabilidade espontânea como tendência humana geral parecia estar presumida com as necessidades de restrição da posição original (sem véu da ignorância, os sujeitos tenderiam a buscar apenas o próprio interesse pessoal), e, agora, ela parece estar presumida também numa sociedade do mundo real, com cidadãos reais, que tendem a agir sem a presumida razoabilidade tão defendida por Rawls como possível e quase natural nas obras anteriores.

Na sétima e última parte<sup>580</sup> do artigo, Rawls tratou de mais algumas defesas de seu projeto. Ele iniciou sustentando que acredita que a democracia e as doutrinas abrangentes, religiosas ou não, podem ser compatíveis. E foi além, sustentando que o seu liberalismo não é agressivo com o cristianismo ortodoxo como outras modalidades de liberalismo iluminista foram no passado. Veja-se:

---

<sup>580</sup> CF. IPRR, §7º, pp. 229-235.

O liberalismo político faz a distinção entre uma concepção política de justiça autônoma e uma doutrina abrangente. Uma doutrina religiosa que se baseia na autoridade da Igreja ou da Bíblia não é, naturalmente, uma doutrina abrangente liberal: seus principais valores religiosos e morais não são, digamos, os de Kant ou Mill. Não obstante, ela pode endossar uma sociedade democrática constitucional e reconhecer sua razão pública. No caso, é básico que a razão pública seja uma ideia política e pertença à categoria do político. Seu conteúdo é dado pela família das concepções políticas liberais de justiça que satisfaçam o critério de reciprocidade. Ela não se imiscui nas crenças e injunções religiosas na medida em que estas sejam compatíveis com as liberdades constitucionais essenciais, incluindo a liberdade de religião e a liberdade de consciência. Não existe e não precisa existir nenhuma guerra entre religião e democracia. Nesse aspecto, o liberalismo político é nitidamente diferente e rejeita o liberalismo iluminista, que, historicamente, atacou o cristianismo ortodoxo (IPRR, pp. 229-230).

Rawls presumiu “que uma doutrina abrangente razoável aceita alguma forma de argumento político a favor da tolerância” (IPRR, p. 231). Apesar disso, há três limites à reconciliação pela razão pública, decorrentes de tipos principais de conflitos que conduzem os cidadãos a uma desavença: I) os derivados de doutrinas abrangentes irreconciliáveis; II) os derivados de diferenças de classe, posição social, ocupação, etnia, gênero, raça; III) os que derivam dos ônus do julgamento, discutidos em PL, conf. II, it. 2, que “grosso modo, são as fontes ou causas de discordância razoável entre pessoas razoáveis e racionais; envolvem equilibrar o peso de diferentes tipos de prova e tipos de valores e coisas semelhantes, e afetam os julgamentos teóricos e práticos” (IPRR, p. 231, n. 95). O liberalismo político, então, interessa-se primariamente pelo primeiro tipo de conflito, propondo que, a despeito da falta de reconciliação e de abertura de concessões por parte das doutrinas abrangentes, os cidadãos que afirmam doutrinas razoáveis podem compartilhar razões públicas dadas em função da concepção política de justiça. O segundo tipo de conflitos pode ser solucionado com a aceitação de princípios razoáveis de justiça, de modo que as instituições os satisfaçam. Por fim, o terceiro tipo de conflitos, “originados dos ônus do julgamento, sempre existem e limitam a extensão da possível concordância” (IPRR, p. 232).

Rawls sustentou que as doutrinas abrangentes razoáveis não rejeitam os elementos constitucionais essenciais de uma sociedade democrática constitucional. As pessoas razoáveis se dispõem a oferecer termos justos de

cooperação entre iguais e a eles aquiescer se os outros também o fizerem, além de reconhecerem e aceitarem os ônus de julgamento, o que leva à ideia de tolerância razoável em uma sociedade democrática. A ideia do politicamente razoável é suficiente em si para os propósitos da razão pública quando as questões políticas estão em jogo. “Naturalmente, as doutrinas religiosas fundamentalistas e os governantes autocráticos e ditatoriais rejeitarão as ideias de razão pública e democracia deliberativa. Dirão que a democracia leva a uma cultura contrária à sua religião ou que nega os valores que apenas o governo autocrático ou ditatorial pode assegurar” (IPRR, p. 233). Esses fundamentalistas sustentam que o religiosamente ou o filosoficamente verdadeiro suplanta o politicamente razoável. Tal tipo de doutrina é, simplesmente, considerada, por Rawls, como politicamente irrazoável. “Note que nem a objeção religiosa à democracia nem a objeção autocrática poderiam ser feitas pelo raciocínio público” (IPRR, p. 233, n. 101). Não há uma descrição de tolerância para doutrinas razoáveis e outra para doutrinas não razoáveis: ambos os casos são solucionados pelos princípios políticos adequados de justiça e pela conduta que tais princípios permitem. O fato de haver doutrinas rotuladas como não razoáveis não constitui, para Rawls, “um defeito ou falha da ideia de razão pública, mas, antes, indica que há limites para o que a razão pública pode realizar; não diminui o grande valor e importância de tentar realizar esse ideal no âmbito mais completo possível” (IPRR, p. 234).

Rawls concluiu o artigo apontando as diferenças fundamentais entre TJ e PL, que servem como síntese do que foi exposto nos capítulos anteriores. Referindo-se inicialmente a TJ ele diz que:

Tenta explicitamente desenvolver, a partir da ideia do contrato social, representada por Locke, Rousseau e Kant, uma teoria da justiça que já não esteja aberta às objeções muitas vezes tidas como fatais para ela, e que se mostre superior à longa tradição dominante do utilitarismo. TJ tem esperança de apresentar as características estruturais de tal teoria, a fim de fazer dela a melhor aproximação dos nossos julgamentos considerados de justiça e, portanto, dar a base moral mais adequada para uma sociedade democrática. Além disso, a justiça como equidade é apresentada ali como uma doutrina liberal abrangente – embora o termo “doutrina abrangente” não seja usado no livro –, afirmada por todos os membros da sociedade bem-ordenada. Esse tipo de sociedade bem-ordenada contradiz o fato do pluralismo razoável e, portanto, PL considera essa sociedade como impossível (IPRR, p. 234).



Desse modo, pretendendo se abster de a teoria ser dependente de uma doutrina abrangente, veio a obra posterior, PL, sobre a qual assim comentou:

PL leva em conta uma questão diferente, a saber: como é possível para os que afirmam uma doutrina abrangente, religiosa ou não, e, em particular, doutrinas baseadas na autoridade religiosa, como a Igreja ou a Bíblia, também sustentar uma concepção política razoável de justiça que alicerça uma sociedade democrática constitucional? As concepções políticas são vistas como liberais e autônomas, não como abrangentes, ao passo que as doutrinas religiosas podem ser abrangentes, mas não liberais. Os dois livros são assimétricos, embora ambos tenham uma ideia de razão pública. No primeiro, a razão pública é dada por uma doutrina liberal abrangente, ao passo que no segundo a razão pública é uma maneira de raciocinar a respeito de valores políticos compartilhados por cidadãos livres e iguais, que não se imiscui nas doutrinas abrangentes dos cidadãos contanto que essas doutrinas sejam compatíveis com uma sociedade democrática. Assim, a sociedade democrática constitucional bem-ordenada de PL é uma sociedade em que os cidadãos dominantes e controladores atuam a partir de doutrinas abrangentes irreconciliáveis mas razoáveis. Essas doutrinas, por sua vez, sustentam concepções políticas razoáveis – embora não necessariamente as mais razoáveis – que especificam os direitos, liberdades e oportunidades básicas dos cidadãos na estrutura básica da sociedade (IPRR, pp. 234-235).

Assim, Rawls concluiu a versão madura da justiça como equidade. Acreditou numa concepção satisfatória de razão pública, numa teoria limitada ao domínio estritamente político. Porém, há controvérsias significativas sobre essas reformulações, especificamente quanto ao potencial efetivado e prometido de neutralidade, as quais serão avaliadas no próximo tópico.

#### **7.4 Controvérsias sobre a razão pública**

Há autores que sustentaram uma leitura defensiva, ou seja, o êxito de Rawls com a noção de razão pública, já considerando o exposto tanto em PL quanto em IPRR. Jonathan Quong, por exemplo, um autor da terceira geração de intérpretes rawlsianos, considerou que a deliberação via razão pública só apela a valores políticos com os quais os outros cidadãos posam

concordar. Particularmente, a razão pública encoraja o dever de civilidade, que requer que cada um dos cidadãos explique aos outros como nossos posicionamentos políticos importantes são justificáveis em referência a uma concepção política razoável de justiça, o que tem a vantagem<sup>581</sup> de abster-nos de apelar a doutrinas abrangentes, religiosas ou não, que não se pode razoavelmente esperar que os outros endossem. Desse modo, questões políticas como aborto, pesquisas com células-tronco, casamento homossexual, prostituição, jogos de azar, pornografia, currículo escolar, oração na escola, política estrangeira, dentre outras questões constitucionais essenciais e de justiça básica, “frequentemente são debatidas e às vezes até decididas mediante o apelo a argumentos religiosos ou a outras doutrinas morais controversas sobre as quais as pessoas razoavelmente discordam” (QUONG, 2014, p. 265). Quong apontou esses exemplos como sendo uma prática comum nas nossas instituições políticas existentes e no nosso comportamento. Desse modo, para ele, o dever de civilidade, presente na razão pública, requer de nós o abandono dessa prática, redirecionando o nosso comportamento para que as questões políticas mais importantes sejam decididas em apelo a concepções políticas de justiça que reflitam somente os valores políticos implícitos na cultura de uma democracia constitucional. O dever de civilidade só é aplicável às pessoas enquanto participam do fórum público, na condição da cidadãos: os cidadãos, em geral, não estão constrangidos aos requisitos típicos do dever de civilidade no seu dia a dia, dentro de seus grupos ou associações mais particulares, na parte tocante à cultura de fundo. Além disso<sup>582</sup>, não há o empecilho a que os cidadãos apresentem razões religiosas, desde que cumpram o proviso e apresentem razões públicas que as embasem. Ele rebateu as críticas de que a razão pública estaria atrelada a uma concepção particular de autonomia afinada com os ideais de Kant ou Rousseau: Rawls abandonou, após TJ, os pressupostos de uma doutrina abrangente, e, admitido o pluralismo razoável, aceitou que cidadãos razoáveis discordem de tal concepção abrangente de autonomia<sup>583</sup>.

Para Quong, o modelo rawlsiano consegue resistir às objeções de que sua razão pública é hostil à experiência religiosa<sup>584</sup>. Ele apontou uma objeção que argumenta que a razão pública cria encargos injustos, desrespeitosos e equivocados sobre os cidadãos religiosos, pois previne ou desencoraja os cidadãos religiosos a articularem suas crenças religiosas no fórum político público, desestimulando-os como participantes plenos da sociedade democrática. Outra maneira de veicular essa crítica é apontando que a razão pública privilegia, ilegalmente, o secularismo na política. Quong

---

<sup>581</sup> Cf. QUONG, 2014, pp. 264-265.

<sup>582</sup> Cf. QUONG, 2014, pp. 268-269.

<sup>583</sup> Cf. QUONG, 2014, pp. 269-270.

<sup>584</sup> Cf. QUONG, 2014, pp. 275-276.

considerou, entretanto, que o proviso permite ao religioso a apresentação de seus argumentos no devido tempo, e que Rawls evita o apelo a doutrinas abrangentes em geral, sejam elas religiosas, sejam elas seculares.

Outra de objeção diz que os cidadãos podem razoavelmente discordar sobre a melhor concepção de cidadania democrática liberal, o que inclui um desacordo razoável sobre se o dever de civilidade é, de fato, um dever moral decorrente de nosso papel como cidadãos em uma democracia constitucional. Tal tese teria, paralelamente, a pretensão de permitir aos cidadãos, ao deliberar e votar sobre questões políticas fundamentais, decidirem baseados só em suas razões abrangentes (religiosas ou não). Quong considerou problemática esse tipo de pretensão alternativa<sup>585</sup> porque ela depende de uma consideração epistêmica sobre o desacordo razoável, que Rawls não fez: Rawls apenas definiu os pontos sujeitos a desacordo razoável, enquanto exigiu, das pessoas razoáveis, a aceitação das ideias de cidadãos, sociedade, ônus do julgamento, pluralismo razoável, razão pública. Essa pretensão alternativa só teria sentido se a ideia de razão pública não fosse completa, isto é, se não pudesse propiciar respostas razoáveis para todas ou quase todas as questões políticas fundamentais. Se esse fosse o caso, não seria, para Quong, incorreto, problemático ou desrespeitoso autorizar os cidadãos a basearem decisões políticas em suas razões não públicas. Porém, Rawls pretendeu que sua ideia de razão pública fosse completa, ou seja, que havendo valores políticos que possam ao menos direcionar cada questão política rumo a uma resposta razoável, as respostas devem ocorrer com base em razões públicas, em vez de não públicas. Assim, por exemplo, se uma pessoa X tenta apresentar um argumento apenas religioso contra o casamento de pessoas do mesmo sexo, e outra pessoa Y possui razões públicas para aceitar tal casamento, não há porque a pessoa X persistir em sustentar uma posição política baseada em valores não políticos quando Y já tem os valores políticos que já o embasam: isso seria algo como X querer desconsiderar as duas capacidades morais de Y, que é um cidadão livre e igual. Essa pretensão alternativa, portanto, capacitaria X a ignorar a justificação pública suficiente, quando ela existe, e persistir em uma decisão política por suas próprias razões religiosas mesmo quando ele não pode convencer os cidadãos à solidez de seus argumentos. Isso implicaria permitir que X se comportasse como se Y fosse irrelevante: “ele poderia continuar a sustentar sua visão preferida independentemente do que alguém mais esteja justificado em acreditar, desde que ele esteja sinceramente convencido da verdade de sua própria doutrina” (QUONG, 2014, p. 278).

Com essa argumentação defensiva do projeto rawlsiano, Quong concluiu que “devemos manter uma fé razoável no ideal de razão pública e numa sociedade democrática governada por princípios de justiça que cada um

---

<sup>585</sup> Cf. QUONG, 2014, pp. 276-278.

de nós pode aceitar a luz de nossos valores políticos compartilhados como liberdade, igualdade e equidade” (QUONG, 2014, p. 278).

Outro autor que trouxe considerações no debate sobre o liberalismo político ser ou não ser restritivo de maneira não equitativa sobre o cidadão que segue uma forte religiosidade é Patrick Neal, em seu artigo<sup>586</sup> “*Is Political Liberalism hostile to Religion?*”. Para Neal, uma visão comum sobre Rawls enquadrá-o como um crítico liberal da religião, ou seja, mais um participante de “uma ampla tradição decorrente de Mill, fundada na secularização da tradição liberal do pensamento político, apartando-o de conexões prolongadas para com fontes religiosas históricas que agora são encaradas como tendo exauridas suas utilidades” (NEAL, 2009, p. 154). Sobre esse debate, Neal apresentou, primeiramente, uma série de argumentos que qualificam e enxergam os limites da razão pública como de pequeno impacto prático negativo sobre o comportamento dos cidadãos religiosos.

Entre esses argumentos defensivos da razão pública, encarada como algo não confinante à religiosidade, Neal destacou: I) em PL, Rawls reconheceu que inicialmente se inclinava por uma visão exclusivista da razão pública, porém, depois passou a optar por uma visão inclusivista, ou seja, preferiu permitir aos cidadãos, em certas ocasiões, apresentar, no fórum público, a base de valores políticos baseadas em suas doutrinas abrangentes, por um tal caminho que fortaleça a própria ideia de razão pública; II) em IPRR, Rawls foi adiante, distanciando-se ainda mais da razão pública exclusivista, mediante a introdução do proviso, o que fez a razão pública passar de inclusivista para algo mais “amplo” (“wide”), reconhecendo, na justificação pública, invocar razões abrangentes não só em uma sociedade mal ordenada (como Rawls exigia em PL), mas também para uma sociedade bem ordenada; III) o impacto da razão pública é bastante limitado por se referir a questões constitucionais essenciais e de justiça básica, havendo várias outras questões políticas que fogem desse escopo específico; IV) o dever de civilidade – requerido para aquelas limitadas questões fundamentais – não é imposto legalmente, como se fosse um dever jurídico, mas encorajado como um ideal moral de cidadania numa sociedade democrática; V) o fórum político público é o espectro mais limitado para o qual a razão pública se aplica, de maneira que os outros dois domínios – a cultura política não pública e a cultura de fundo (cultura da sociedade civil) – não precisam ser guiados pelos limites da razão pública, tendo respeitados seus próprios arranjos institucionais e respectivas atividades de inquirição relevantes ao contexto de cada prática.

Outros argumentos defensivos adicionais<sup>587</sup> extrapolam um pouco o elemento específico da razão pública. São eles: I) o liberalismo rawlsiano

---

<sup>586</sup> Cf. NEAL, 2009, pp. 153-175.

<sup>587</sup> Cf. NEAL, 2009, pp. 158-159.

parece mais simpático ao fenômeno religioso e a suas preocupações correlatas, diferentemente de outros liberalismos mais resistentes à religião, que a encaram como uma expressão de irracionalismo impeditivo do progresso humano; II) o consenso sobreposto pretende que os princípios de justiça sejam sustentados por grande número de pessoas, inclusive cidadãos profundamente religiosos, o que aparentemente não confere tensão profunda entre o liberalismo político e os vários tipos de religião; III) a admissão de aderentes de doutrinas religiosas no consenso sobreposto significa que Rawls também requer que os cidadãos, no geral, inclusive toda sorte de não religiosos ou ateus, aceitem a razoabilidade (embora não necessariamente a verdade), de muitas visões religiosas. “Isto é bastante distante de uma determinação pública de tratar a religião como uma superstição infantil” (NEAL, 2009, p. 159).

Desse modo, para os defensores do êxito da razão pública rawlsiana, a justiça como equidade não seria significativamente restritiva ou excludente à experiência religiosa ou ao cidadão de fé. Esses argumentos expostos acima, para essa perspectiva, apontam que “a doutrina da razão pública não impõe, absolutamente, restrições reais na expressão das razões públicas no argumento político” (NEAL, 2009, p. 158). Em outras palavras, será sempre possível avançar uma argumentação religiosa no debate político sob a concepção rawlsiana: “no máximo, a exigência adicional é que uma razão pública acompanhe qualquer argumento religioso” (NEAL, 2009, p. 158). Em termos práticos, isso não seria uma cruz difícil de carregar para um cidadão de fé, e seria necessário apenas no devido momento, conforme definiu Rawls.

Porém, há também uma série de críticas que Neal destacou como embasando a leitura daqueles que enxergam restrição significativa à religião no liberalismo político. Ou, em termos mais detalhados, como conferindo à religião um papel medíocre ou amputado numa democracia liberal. São quatro objeções<sup>588</sup> à ideia de razão pública levantadas pelos religiosos que se sentem agredidos pelo liberalismo político: I) a objeção de incompletude; II) a objeção de equidade; III) a objeção de integridade; IV) a negação da objeção de verdade. Trato delas separadamente, a seguir.

A objeção de incompletude sustenta, basicamente, que muitas questões políticas fundamentais não podem ser decididas, julgadas e moldadas em fundamentos que envolvam somente as razões públicas no sentido rawlsiano, pois a razão pública rawlsiana está marcada por uma incompletude e por uma insuficiência que não permite – no curso da tomada de decisões públicas – outra opção senão permitir a expressão e a consideração de razões não públicas, incluindo as razões religiosas. Da perspectiva rawlsiana, contudo, a incompletude da razão pública não seria

---

<sup>588</sup> Cf. NEAL. 2009, pp. 159-171.

uma razão válida para apelar somente a justificações religiosas como fundamentos do argumento de alguém por uma questão política ou tomada de posicionamento fundamental. Contra Rawls, porém, argumenta-se: se a razão pública exauriu a si mesma no processo de especificar a moldura de possíveis respostas (e valores políticos correlatos) permitidas a uma dada questão, como podem os cidadãos proceder aos julgamentos e escolher entre as respostas permitidas se não contando com razões não públicas concomitantes provenientes de suas doutrinas religiosas ou morais abrangentes? A limitação excessiva, acrescida à incompletude do sistema para das as respostas, empobrece a possibilidade mais rica e diversificada de permitir aos cidadãos também considerarem suas convicções abrangentes.

A objeção de equidade, que pode ser traduzida como uma leitura da injustiça do projeto rawlsiano, considera que, em vez de fortalecer um princípio de justiça ou de equidade, a doutrina da razão pública é, em si mesma, uma expressão de injustiça, na medida em que ela sujeita os cidadãos religiosos a constrangimentos que não são aplicados aos cidadãos não religiosos. O cidadão religioso, no modelo rawlsiano, deve regular o seu uso das razões religiosas na esfera pública conforme as restrições da estrutura da razão pública. Em outras palavras, ele não tem acesso direto ao arranjo completo de razões que ele possa acreditar ser relevante para questões políticas fundamentais, enquanto outros cidadãos, que não são religiosos, terão uma possibilidade real de um acesso mais pleno e direto a suas razões. Há degraus de acesso diferentes conforme seja o cidadão religioso ou não, ou conforme seja sua doutrina abrangente mais ou menos distante dos pressupostos do liberalismo. Uma leitura defensiva de Rawls tenta argumentar que a razão pública regula o apelo a doutrinas abrangentes, sejam elas religiosas ou não, no processo de justificação pública. A oposição que Rawls faz estaria entre razões públicas (políticas) e não públicas (abrangentes), e não entre razões seculares e religiosas. Desse modo, não haveria injustiça contra a religião, a exemplo de um trato desigual.

Contudo, atente-se que: as doutrinas abrangentes religiosas (diferentemente das que não são religiosas) possuem um vasto leque de conteúdos para inúmeras questões, cujas matérias são sujeitas ao pretenso escopo da regulação pública. Como as doutrinas não religiosas opinam, normalmente, sobre um leque significativamente menor de assuntos, o impacto das restrições da razão pública é desproporcional: as doutrinas religiosas acabam recebendo bem mais restrições que as doutrinas não religiosas. E esse impacto flagrantemente desproporcional enseja uma injustiça de tratamento entre cidadãos religiosos e não religiosos. Numa situação mais extrema, isso levanta a suspeita de o uso de um conceito como “doutrina abrangente” ser um mecanismo artificial cuja função seja exatamente confinar os anseios da religião na esfera política, que se tornam proporcionalmente mais controlados, regulados, excluídos. Sobre isso, há

uma curiosa distinção entre doutrinas religiosas e seculares, que mostram como o impacto restritivo e confinante é bem maior sobre o cidadão religioso:

Uma diferença imediatamente perceptível entre as doutrinas abrangentes religiosas tradicionais e as doutrinas abrangentes não-religiosas que Rawls menciona (utilitarismo, autonomia conforme Mill) é o que poderíamos chamar de “conteúdo narrativo extensivo” do primeiro. O cristianismo e o judaísmo, por exemplo, estão cheios de histórias. Além disso, essas histórias são normativamente autoritativas dentro das comunidades religiosas que elas definem. Eles existem como partes das escrituras consideradas sagradas, outra característica ausente das doutrinas abrangentes não-religiosas. Agora, com certeza, essas narrativas e os textos sagrados que eles compõem são objeto de profundo debate interpretativo entre os crentes. Meu ponto não é negar essa complexidade, mas sim destacar, em paralelo contrastante, a ausência de tais narrativas e atribuições de caráter sagrado nas doutrinas abrangentes não-religiosas que Rawls menciona. As doutrinas abrangentes não-religiosas modernas geralmente se orgulham justamente desse aspecto: os utilitaristas, por exemplo, tendiam a ver o utilitarismo como um relato particularmente “científico” ou “racional” da moralidade, que avança para além dos limites narrativos da religião tradicional. A razão pública, presumivelmente, descartaria as justificativas políticas baseadas apenas em apelos a narrativas típicas de uma doutrina abrangente. Não seria apropriado, por exemplo, favorecer uma política de imigração relaxada para os pobres com base na parábola do bom samaritano. Segundo a teoria de Rawls, tais apelos narrativos seriam eticamente admissíveis, desde que constituíssem suplementos a outras razões mais publicamente aceitáveis. Mas eles não podiam carregar, por si, o peso da justificativa pública. Isso não traria consequência danosa para aqueles que, deliberadamente, se apartam do apelo primário à narrativa autorizada, mas, para aqueles crentes religiosos que apelam para tais narrativas, isso pode ser experimentado como um fardo mais pesado de suportar. E isso, por sua vez, pode levar a alegações

de tratamento injusto, dada a diferença. (NEAL, 2009, pp. 165-166, tradução minha<sup>589</sup>).

Contra tal crítica, um defensor da razão pública pode reconhecer a diferença e ainda assim sustentar que ela é justificada, ou, ainda, pode encerrar a diferença nos graus de acesso ao conjunto pleno das considerações abrangentes (não simplesmente razões) como uma questão de justiça no tratamento se se pressupor um padrão de acesso diferenciado entre doutrinas abrangentes religiosas e não religiosas.

A terceira consideração é a objeção de integridade à razão pública, que sustenta que Rawls requer do cidadão religioso que seja fragmentado ou dividido (a si mesmo) de uma maneira que possa danificar a integridade moral ou religiosa da pessoa. Ao ser exigido ao cidadão religioso que conduza sua atividade política em concordância com a razão pública, e que trate sua visão religiosa como sendo fundamentalmente não-política, o cidadão está sendo compelido a reprimir ou denegar uma parte fundamental de si mesmo quando ele entra na esfera pública. Essa imposição de cisão do cidadão religioso colide frontalmente com a pretensão de integridade que as tradições religiosas monoteístas tanto valorizam. A ameaça, por parte de uma

---

<sup>589</sup> Cf. original: “An immediately noticeable difference between traditional religious comprehensive doctrines and the non-religious comprehensive doctrines Rawls mentions (utilitarianism, Millian autonomy) is what we might call the “extensive narrative content” of the former. Christianity and Judaism, for example, are full of stories. Moreover, these stories are normatively authoritative within the religious communities they define. They exist as parts of scriptures held to be sacred, another feature absent from non-religious comprehensive doctrines. Now to be sure, these narratives and the sacred texts which they comprise are the subject of deep and pervasive interpretive debate amongst believers. My point is not to deny this complexity, but rather to note the corresponding absence of such narratives and ascriptions of sacred character in the non-religious comprehensive doctrines Rawls mentions. Modern non-religious comprehensive doctrines often pride themselves upon just this feature; utilitarians, for example, have tended to see utilitarianism as a particularly “scientific” or “rational” account of morality that advances beyond the narrative confines of traditional religion. Public reason would, presumably, rule out political justifications based only on appeals to narrative features of one’s comprehensive doctrine. It would not be appropriate, for example, to favor a relaxed immigration policy for the poor on the basis of the parable of the Good Samaritan. Under Rawls’s theory, such narrative appeals would be ethically admissible as long as they were supplements to other, more publicly acceptable, reasons. But they could not carry the weight of public justification themselves. This would be of no consequence to those who eschew appeal to authoritative narrative in the first place, but to those religious believers who do appeal to such narratives it may be experienced as a heavier burden to bear. And this in turn may lead to claims of unfair treatment, given the difference”.



autoridade política, a uma fé obediente a Deus em todo o tempo é um tema recorrente nessas tradições, que repudiam o perigoso ato de negar Deus diante das autoridades terrenas. Nesse sentido é exemplificativo que “a falha de Pedro em reconhecer Jesus com o canto do galo é só um dos mais vívidos dos numerosos exemplos” (NEAL, 2009, p. 166).

Assim, pode pertencer ao conjunto de convicções religiosas de várias doutrinas que nós, como pessoas, devemos agir baseando nossas decisões fundamentais, inclusive as de justiça, sobre nossas convicções religiosas mais caras. Dessa perspectiva, agir assim não é algo opcional na vida de alguém de fé: essa atitude é virtuosa e necessária, pois diz respeito à própria integridade, inteireza, integração. A religião e a palavra divinamente reconhecida não é, nessa ótica, um mero algo mais que se acrescenta ou anexa à existência social ou política, ela é parte essencial e irrenunciável da própria existência política e social. Assim, enquanto na religião a autoridade final está no ensino divino, para o liberal político ela está na razão pública; o religioso foca na supremacia dos valores religiosos, enquanto o liberal político foca na supremacia dos valores políticos. Para o religioso, a inteireza do seu agir religioso, em todas as áreas da vida, implica uma perseverança mesmo diante de um contexto tendente à adoção de valores contrários aos apregoados por aquela fé, ao passo que, para um político liberal, a separação das instâncias é necessária, como uma questão de maturidade da cidadania. Para um fiel, a repartição da vida em setores diferentes, cada um tendo sua própria autonomia normativa, constitui um grande perigo, podendo implicar apostasia ou fuga do comando absolutamente supremo de Deus. Para um fiel, a repartição da vida pode até ocorrer, desde que isso seja um mero desdobramento da sua atenção à autoridade religiosa, mas não é aceitável como mecanismo para contê-la.

Um defensor do liberalismo pode argumentar que não se pode conceder privilégios à Torá, ao Alcorão, ou a outro texto sacro, pois nenhuma doutrina abrangente pode ter o privilégio de se sobrepor às outras, cada uma delas sendo tratada como mais uma entre as outras. Porém, isso não consegue descaracterizar como há um antagonismo entre os anseios fundamentais do liberalismo político e o de algumas tradições religiosas monoteístas amplamente difundidas, que não aceitam ser simplesmente deixadas como uma outra doutrina qualquer. A pretensão de integridade de um cidadão religioso convicto diz respeito à fonte de autoridade que guia os seus julgamentos e escolhas sobre diversas questões: ele não pode aceitar o programa liberal da razão pública em fundamentos tais que implicariam uma denegação da autoridade divina última que é fonte de seus parâmetros de decisão e diante da qual se entende comprometido por um dever de altíssima relevância.

A quarta consideração é a objeção de negação da verdade à razão pública. É similar à objeção de integridade, mas com suas peculiaridades: ela

desafia a razão pública no sentido de que considera equivocada a postura dela de exigir aos cidadãos evitar buscar pretensões de inquirições centradas na verdade. Isso enfraquece a força crítica potencial da intuição moral ordinária de que é bom falar e buscar decidir e agir conforme a verdade. Do ponto de vista moral, é muito exigente, para os cidadãos, abrir mão de inquirir conforme as verdades últimas que embasam suas convicções mais profundas. Um defensor da razão pública pode argumentar que a abstinência epistêmica é necessária para respeitar os outros cidadãos livres e iguais. Porém, o grande perigo da razão pública assim moldada é, para além do dano individual à pessoa (como na objeção de integridade), os custos sociais de encorajamento da hipocrisia e/ou dissimulações sobre as profissões de verdade tais como alguém as encara. Uma pessoa se abster de examinar as questões fundamentais à luz da verdade, embora não seja moralmente reprovável como é o mentir, pode constituir um caso de denegação ou traição ou deslealdade para com a consciência do cidadão. Para alguns, admitiu Neal, a injunção de atitudes como “testificar”, “testemunhar”, “proclamar as boas novas” implica a expressão central pública das convicções religiosas, de modo que recusar-se a tal dever pode significar uma violação da própria consciência e uma traição da própria fé ou do próprio Deus. Inclusive, para enriquecer a ilustração desse ponto, trago à tona novamente o exemplo que mencionei anteriormente do profeta Ezequiel, no Antigo Testamento da Bíblia: ele foi divinamente levantado para exercer o papel de profeta, que anunciava os juízos favoráveis ou contrários de Deus a um povo rebelde: ele foi comparado a um atalaia, um vigia sobre o muro, que, se não transmitisse ao povo as mensagens de alerta e de arrependimento a que foi divinamente comissionado, ele carregaria sobre ele mesmo a culpa proveniente do erro dos que não fossem por ele avisados. Para ele, era, praticamente, uma questão quase de vida ou morte cumprir o seu ofício profético.

Neal concluiu<sup>590</sup> que o liberalismo político é apenas suavemente (e não substancialmente) “hostil” à religião na esfera pública, aproximando-se do ideal de tolerância ou amizade com a religião, proveniente de Locke, para quem é possível conciliar anseios de liberdade política com anseios de liberdade religiosa. Da sua perspectiva, seria saudável haver comunidades religiosas no meio de uma sociedade bem-ordenada, embora confinada aos limites ditados pela razão pública.

Apesar disso, eu, particularmente, entendo que essas quatro objeções à razão pública, globalmente consideradas, apontam uma boa parte da postura de algumas religiões que se sentem significativamente restringidas ou até mesmo excluídas na esfera pública com as excessivas imposições da razão pública. Tais restrições recaem de maneira substancialmente mais confinante sobre os cidadãos religiosos, ao passo que os cidadãos não religiosos, ou

---

<sup>590</sup> Cf. NEAL, 2009, pp. 154 e 172-174.

adeptos de doutrinas seculares, sentirão bem menos confinamento e restrição por parte dos limites da razão pública. Como as restrições impactam desproporcionalmente os cidadãos conforme a sua religiosidade ou opção secularista, é uma postura restritiva não equitativa. Elas convergem com o mesmo problema que apontei anteriormente no projeto rawlsiano, embora sob aspectos diferentes: nas primeiras versões, a posição original excluía, antecipadamente, a possibilidade da consideração e do respeito pelos anseios de um cidadão religioso; nas versões maduras, a exclusão da consideração e do devido respeito pelos anseios de um cidadão religioso (que nem por isso precisa ser rotulado como desprovido de razoabilidade ou aderente de uma doutrina abrangente não permitida pela concepção de justiça), ocorre mediante as restrições e confinamentos excessiva e desproporcionalmente impostos sobre os cidadãos que tenham doutrinas abrangentes religiosas mais robustas. O adepto de uma doutrina secularista sente-se bem à vontade com as poucas limitações práticas que lhe são impostas pela razão pública. O adepto de uma doutrina teísta, entretanto, tem amputada a possibilidade de invocar suas convicções mais relevantes e de participar adequadamente da deliberação na esfera pública. Portanto, seja pela via da exclusão antecipada via posição original, seja pela via da vedação da participação mediante restrições da razão pública, a experiência religiosa é significativamente restringida, confinada, excluía e relegada a um domínio periférico na vida de um cidadão que queira participar do liberalismo político. Isso, a meu ver, atesta uma grande e significativa limitação do potencial de neutralidade do projeto rawlsiano, que não consegue ser suficientemente equitativo, apesar de esta ser uma das promessas mais relevantes de seu projeto. Isso também reforça a tese de que o liberalismo rawlsiano é uma doutrina abrangente afiada com uma proposta secularista, mantendo alguma ligação com a tradição iluminista da qual de certa forma é herdeiro.

A este grupo de quatro objeções à razão pública rawlsiana, acrescenta-se mais uma quinta objeção. Esta é objeção de exclusão<sup>591</sup> ou de assimetria da razão pública, que a acusa como sendo, de algum modo, injusta e excludente. Tal objeção é comum entre aqueles que confiam em argumentos religiosos ao deliberar sobre importantes questões morais e políticas, e, de maneira mais geral, entre aqueles que são excluía do círculo normativo de razões permitidas pela razão pública. Para essa crítica, no caso mais grave, “a razão pública é uma farsa: ela pretende ser um método imparcial ou neutro

---

<sup>591</sup> Cf. QUONG, 2018, especialmente item 7.5 em que ele explica o geral dessa crítica. Em particular, ele creditou tais objeções a autores que, contrariamente à razão pública proposta por Rawls, sustentam a plausibilidade de se defender a confiança em argumentos religiosos, ao se deliberar sobre questões morais e políticas. Um dos críticos especialmente afinados com essa última postura é Kevin Vallier. Cf. VALLIER, 2014.

de justificação moral ou política, mas é, na verdade, uma forma de secularismo sectário ou de liberalismo moderno disfarçado de algo mais inclusivo” (QUONG, 2018, it. 7.5). Num caso menos grave, a objeção considera que, ainda que a teoria que embasa a razão pública não seja explicitamente secular, ela carrega consigo o problema de tornar mais difícil, no final das contas, que os cidadãos religiosos justifiquem seus mais relevantes pontos de vista. Contra isso, um defensor da razão pública pode argumentar que ela não pode deixar de se inclinar a uma direção secularizada, dada a exigência de que princípios ou regras sejam razoavelmente justificáveis para todos os membros da comunidade: todos podem compreender e apoiar uma variedade de considerações seculares, porém, não há argumento religioso com o qual todas as pessoas razoáveis possam concordar. Porém, mesmo que se argumentasse assim, “a razão pública tem um preconceito embutido contra doutrinas religiosas e contra aqueles que acreditam que tais doutrinas são relevantes para a argumentação moral e política” (QUONG, 2018, it. 7.5). Outra crítica questiona o seguinte: por que argumentos religiosos ou metafísicos controversos sobre o que seja a boa vida são excluídos da possibilidade de desempenhar um papel na razão pública, enquanto outros argumentos sobre a justiça ou sobre os direitos individuais, que também são igualmente controversos, não são excluídos da mesma maneira?

Por esse raciocínio crítico, nada justifica esse tratamento assimétrico de argumentos controversos de diferentes domínios de investigação, de maneira que a conclusão é no sentido de que a ideia de razão pública é injustificadamente tendenciosa contra aqueles que confiam em argumentos religiosos, metafísicos ou perfeccionistas. Contra isso, um defensor da razão pública pode sustentar que as razões devam ser “acessíveis” para se qualificarem como elegíveis ao debate público. A despeito dessa defesa, os parâmetros limitadores da noção de acessibilidade já são pré-definidos, de maneira a não haver fundamentos suficientemente claros para justificar os enquadramentos de muitos argumentos religiosos como não são acessíveis (e, portanto, não públicos), enquanto vários outros argumentos que não são religiosos são enquadrados como acessíveis, e aparentemente viáveis para o debate público. Além disso, num argumento específico de Vallier, o dever moral de civilidade traz dois problemas: I) acaba por desencorajar alguns cidadãos ao engajamento em atos legítimos de expressão religiosa e de suas associações; II) fomenta uma atmosfera política engendrada de modo significativamente restritivo à religiosidade, na qual os argumentos religiosos e os respectivos adeptos são tratados como menos valiosos, em contraste com as “privilegiadas” razões puramente “públicas” e os respectivos cidadãos não

religiosos (e por isso mesmo favorecidos)<sup>592</sup>, cujas doutrinas abrangentes se restringem a tais argumentos.

Outra variante dessa mesma crítica sustenta que a razão pública não é a única maneira, e provavelmente não é também a melhor, de mostrar o devido respeito pelos outros, ou de estipular uma civilidade adequada no trato da conversação moral e política. Assim, há outras concepções igualmente plausíveis de respeito e civilidade, que favorecem a apresentação de toda a verdade (como a vemos) a outras pessoas nos debates morais ou políticos, em vez de nos restringirmos indevidamente a motivos comuns ou compartilhados. Desta perspectiva crítica, então, a conclusão é que “aqueles que fundamentam seus argumentos morais ou políticos apenas em razões religiosas ou não públicas não estão sendo desarrazoados ou desrespeitosos: eles estão simplesmente seguindo uma interpretação diferente, mas igualmente plausível, do que o respeito ou civilidade exige” (QUONG, 2014, it. 7.5)

Quanto a esta quinta objeção, Quong posicionou-se em defesa da razão pública, pois, segundo ele: I) é um erro supor que os argumentos religiosos são excluídos da razão pública porque são controversos ou sujeitos a desacordo entre os cidadãos, uma vez que o mesmo pode ser dito para muitos argumentos não religiosos; a diferença ocorreria porque os desacordos ou controvérsias sobre doutrinas religiosas são mais profundos que os provenientes de outras doutrinas abrangentes não religiosas; II) não há concepções alternativas plausíveis de civilidade ou de respeito que permitissem que argumentos religiosos desempenhassem um papel mais central na justificação moral ou política.

A meu ver, porém, a quinta objeção à razão pública é ainda mais comprometedora do potencial de neutralidade rawlsiana. O impacto excessivamente desproporcional sobre o cidadão religioso é flagrantemente mais amputador das suas convicções religiosas do que os impactos mais suaves sobre um cidadão não religioso, especialmente se for um cidadão que sustente uma doutrina abrangente secularista ou liberal. Um teísta ortodoxo, como um tomista, simplesmente não poderia levar as suas convicções mais profundas ao debate. Não só o tomista é excluído da posição original, antecipadamente, como, ao se voltar o olhar para a inquirição na esfera política mediante a razão pública, ele continuará não podendo avançar discussões morais e políticas tendo por base suas convicções últimas de fé. Em contraste, um kantiano se sentiria bem mais representado dentro da

---

<sup>592</sup> Cf. VALLIER, 2014, pp. 59-64. O posicionamento de Vallier aponta limitações substanciais da neutralidade efetivada no liberalismo rawlsiano. Para Vallier, o liberalismo de Rawls falha em dois pontos: a) não consegue respeitar satisfatoriamente a integridade dos cidadãos, especialmente os religiosos; b) não consegue respeitar plenamente o pluralismo razoável. O seu posicionamento será abordado mais detalhadamente em um tópico adiante, ainda dentro deste capítulo.

posição original, não sendo dela excluído, bem como se sentiria bem mais à vontade para levantar seus argumentos (naturalmente secularizados e anti-teístas) na esfera pública, pois o modelo kantiano (como iluminista que é) também é tendente a eliminar o uso da motivação e da revelação religiosas na busca de princípios publicamente aceitáveis. Essa amputação mais restritiva e excludente contra o cidadão religioso razoável que quer ser respeitado devidamente me parece ser um elemento que manifesta a feição secularista do modelo rawlsiano.

Assim, os defensores da razão pública (sobre o fenômeno religioso) tendem a argumentar que Rawls iniciou com uma razão pública excludente, para, em seguida, avançar para uma concepção de razão pública mais inclusiva, e, posteriormente, apresentar uma concepção ainda mais ampla de razão pública. Apesar disso, mesmo aceitando que Rawls foi gradativamente tornando sua ideia de razão pública mais inclusiva, eu continuo compreendendo que a maneira como Rawls delimitou a razão pública – mesmo nessa última versão, de IPRR, que é a mais ampla de todas – ainda encara a religião como uma ameaça, ou como algo que deva ser severamente confinado e excluído da quase totalidade das questões da razão pública. O cidadão religioso continua sendo mais severamente restringido do que um cidadão não religioso, pois os confinamentos excessivos da razão pública à religião tornam possível concluir que a argumentação religiosa praticamente não consegue subsistir no fórum político público, pois se torna bastante dificultoso e oneroso traduzir o argumento religioso na esfera pública tão rigorosamente restringida. Enquanto isso, outros argumentos abrangentes não religiosos conseguem ter mais facilidade e aceitação na tradução em forma de argumentação política na esfera pública.

Eu acrescento um argumento que me parece crucial para a conclusão neste sentido. A progressiva avaliação do modelo rawlsiano me fez aperceber uma constatação crescente (quanto mais o projeto avança no tempo com suas reformulações) de que já há algo de antirreligioso em seu projeto. Um desses elementos é a crença na razoabilidade presumida do agir humano, que implica, em última instância, uma adesão a uma tese sobre a bondade da inclinação natural do homem no seu convívio social (algo próximo de Rousseau). As doutrinas religiosas monoteístas tradicionais apontam, em sentido contrário, uma tese da maldade na inclinação natural do homem no seu convívio com os outros (Agostinho, Aquino, Lutero, Calvino). Tanto é assim que, para essas tradições, o ensinamento e a graça divina são necessários para a instrução, a correção e a melhora da atitude humana em geral. Um outro elemento, que destaco agora, é a curiosidade em saber a opinião pessoal de Rawls sobre a religião, a fé, ou a crença em algum Deus, pois isso pode revelar algo mais nesse questionamento. Além disso, uma avaliação sobre o caráter secularista ou não da abordagem rawlsiana pode enriquecer a avaliação. Isso é o objeto do próximo tópico.

## 7.5 Religião, secularismo e iluminismo no projeto de Rawls

Cohen e Nagel esclareceram um pouco mais da religiosidade na vida de Rawls<sup>593</sup>. Basicamente, eles, utilizando-se do escrito “*On my religion*”, de Rawls, disseram que, no início da juventude, Rawls era profundamente interessado em teologia e suas doutrinas, tendo, inclusive, considerado a possibilidade, nos idos de 1941 e 1942, de se preparar para frequentar um

---

<sup>593</sup> Cf. COHEN & NAGEL, 2009, pp 1-23. Trata-se de um artigo em que os dois autores narram a vida de Rawls e sua experiência com a religião, precedendo o livro que compila dois escritos de Rawls na área religiosa: um é a monografia de Rawls, bastante marcada de religiosidade, intitulada “*A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: An Interpretation Based on the Concept of Community*”, de 1942, submetida ao departamento de filosofia para a obtenção do grau de bacharel; o outro é um texto póstumo, em que a última alteração feita por Rawls no arquivo digital em seu computador pessoal foi datada de 1997, num escrito breve intitulado “*On my religion*”, em que Rawls narra a sua crença religiosa ao longo de sua vida. Sobre a monografia de Rawls, preciso alertar, conforme destacou a professora Júlia Moura, que o recurso à monografia de Rawls gerou controvérsias entre alunos e intérpretes, que inclusive não queriam a publicação do texto. Embora Rawls compreendesse que seu projeto tinha lacunas, ele preferia que elas fossem resolvidas no âmbito de suas próprias obras (TJ, PL, e outros escritos expressivos, como *O Direito dos Povos*), não em afirmações avulsas ou escritos de décadas anteriores a suas obras mais robustas. Pogge, ao comentar sobre Rawls, disse que ele era interessado na questão se, e até que ponto, a vida é resgatável, ou seja, se é possível aos seres humanos, tanto individual quanto coletivamente, viver de modo que suas vidas sejam valiosas. Essa é uma questão correlata ao problema do mal no comportamento humano, com a qual Rawls se interessou profundamente no período em que era estudante, ainda influenciado por sua religiosidade da juventude. Cf. POGGE, 2007, p. 26. Freeman acrescentou que o interesse de Rawls pela justiça decorre de um questionamento surgido da esfera religiosa, que visa entender o porquê dos males do mundo, e se, apesar desses males, a existência humana ainda seria capaz de se redimir, por isso, a preocupação de Rawls com a possibilidade de se realizar a justiça, e a compatibilidade desta possibilidade com a natureza humana são as influências mais importantes do projeto rawlsiano. Cf. FREEMAN, 2007, p.11. Agradeço à professora Júlia por esses comentários enriquecedores. Destaco que, diante dessas ressalvas, alerto o leitor sobre a controvérsia diante da monografia rawlsiana (que antecedeu quase três décadas a TJ). Porém, utilizo a monografia para fins ilustrativos, contrastando o Rawls jovem e marcadamente religioso, com o Rawls mais secularizado dos escritos principais da sua maturidade. A quem concordar com esse uso da monografia, vislumbra-se o contraste entre o pensamento juvenil e maduro de Rawls, e como o Rawls juvenil certamente não se acomodaria ao modelo restritivo e secularizado do Rawls de IPRR. A quem discordar do recurso à monografia, deixo o alerta sinalizado, e recomendo a leitura mais detida do meio para o fim do tópico, em que ingresso numa discussão mais ampla de escopo teológico e histórico.

seminário para estudar para o exercício de um sacerdócio episcopal. Porém, ele decidiu se alistar no Exército, como a maioria de seus colegas de classe fizeram naquela época. As experiências posteriores da guerra, bem como suas reflexões morais sobre o significado moral do Holocausto, fizeram com que “em junho de 1945, ele abandonasse suas crenças cristãs ortodoxas (...) [de modo que], quando ele retornou a Princeton em 1946, ela buscava um doutorado em filosofia” (COHEN & NAGEL, 2009, pp. 1-2, colchetes meus). Inclusive, seus amigos próximos sabiam que ele havia considerado o sacerdócio antes de ter ido à guerra.

A sua monografia<sup>594</sup>, feita aos 21 anos, em temática religiosa, continha uma paixão jovem e fortes convicções éticas (de pecado, de fé e de presença divina). Tais convicções eram teológicas e, ao mesmo tempo, morais. Curiosamente, ali ele atacava teorias do contrato social – aí incluindo Hobbes e Locke – como falsas visões sobre a comunidade. Por ocasião da monografia, ele entendia que os problemas sociais seriam resolvidos se o pecado humano – apresentado como o repúdio à comunidade – fosse posto sob controle. Ali, Rawls resistia à noção de que o pecado é o resultado de desejos naturais: para ele, a natureza humana era boa, o corpo era o templo do espírito, e os apetites não eram nem em prol da sociedade nem contrários a ela. Da perspectiva de então, as relações apropriadas de comunidade só seriam possíveis se o egoísmo fosse posto sob controle, e isso requereria a graça de Deus e o esforço, por parte dos eleitos, de levar os demais à comunidade de fé. Uma verdadeira comunidade seria aquela integrada a Deus mediante a fé. Diferentemente, o Rawls de TJ já acreditava na possibilidade de suprimir os danos do egoísmo pelo estabelecimento da igualdade nas bases sociais do autorrespeito, especialmente assegurando liberdades iguais, igualdade equitativa de oportunidades e, mediante o princípio da diferença, tratar a distribuição das habilidades naturais como algo de interesse coletivo. É nítida, portanto, a mudança de perspectiva: já em TJ, “tudo isso poderia ser alcançado sem uma conversão fundada na graça ou uma comunidade de fé” (COHEN & NAGEL, 2009, p. 16).

Outra diferença está na relação entre fé e moral: a) na monografia<sup>595</sup>, Rawls considerava impossível separar religião de ética, pois mesmo um ato que parecesse, superficialmente, apenas moral, teria significância religiosa, porque Deus é soberano na comunidade, de modo que nenhuma ação pode ser apartada de uma relação para com ele, porque Deus é a referência última da comunidade, e todo pecado é um pecado em relação a Deus; b) na versão madura da teoria rawlsiana, os interesses e ideais conflitantes que criam a

---

<sup>594</sup> Esses breves comentários sobre a monografia de Rawls estão no mesmo artigo introdutório de Cohen e Nagel, especialmente nas páginas 8-16.

<sup>595</sup> Cf. COHEN & NAGEL, 2009, p. 16; Cf. RAWLS, “*A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*” (1942), pp. 205-206.



necessidade de uma concepção política de justiça não são expressão de pecado, mas consequências da razão humana e dos julgamentos feitos sob condições favoráveis.

Outro ponto é a aceitação rawlsiana, na monografia, da tese agostiniana de que não há mérito humano diante de Deus, especialmente na questão da salvação: quanto mais a pessoa examinar a si própria, sinceramente, mais claramente será vívida sua percepção de que a proposta da salvação dada por Deus é um presente, que o mérito humano jamais poderia atingir<sup>596</sup>. Posteriormente, em TJ, essa interpretação inicialmente teológica tornou-se totalmente secularizada, com a consideração de que ninguém tem o mérito de possuir os talentos e dotes naturais, o que embasa o princípio da diferença.

Para Cohen e Nagel, a despeito de todas essas mudanças do Rawls mais teológico e quase um cristão ortodoxo em sua monografia, para o Rawls filósofo que abandonou o teísmo, ele não se tornou refratário à religião. Ao desenvolver sua própria forma de liberalismo político, Rawls conseguiu responder às objeções de que “a perspectiva política liberal é simplesmente o departamento político de uma filosofia liberal abrangente de vida – secular, cética, hostil à ideia de uma ordem moral antecedente ao arbítrio humano – e, portanto, hostil aos cidadãos de fé” (COHEN & NAGEL, 2009, p. 22). Eles destacaram a observação rawlsiana<sup>597</sup> de que sua visão de tolerância se assemelha com a de Bodin, que, não era alguém que (como Spinoza) veio à tolerância após rejeitar ou mudar sua fé religiosa. Bodin, de maneira diferente, endossava a tolerância religiosa com fundamentos religiosos, a exemplo da base católica, e não só por razões políticas; além disso, Bodin considerava que uma religião aceitável deve sustentar a tolerância como uma parte de uma doutrina religiosa e distinta de ideias políticas.

Eles ainda enfatizaram que a justificação política rawlsiana, na versão final, ocorria mediante uma concepção de razão pública, cujo objetivo não era depreciar a religião, mas viabilizar a compreensão da sua importância (reconhecendo os devidos limites) dentro da busca do espaço comum de argumentação política, que envolve sujeitos das mais variadas posições morais e religiosas abrangentes. Sobre a menção final que Rawls fez ao colóquio dos sete participantes – católicos, judeus, luteranos, calvinistas, muçulmanos, filósofos naturalistas e céticos –, proposto por Bodin, ele concordou com a conclusão de que sua conversação finalizava com um apoio mútuo amoroso de cada um para com o outro. Essa harmonia decorria não de uma conversão, nem de um secularismo compartilhado: eles não insistiriam mais com uma conversação religiosa, embora cada um defendesse sua própria religião conforme a santidade suprema de suas vidas.

---

<sup>596</sup> Cf. RAWLS, 1942, pp. 240-241.

<sup>597</sup> Cf. RAWLS, “*On my religion*”, 1997b, parte final (pp. 266-267).

Apesar desse posicionamento defensivo da razão pública rawlsiana, como não sendo demasiado restritiva à religião, continuo compreendendo que o liberalismo rawlsiano, além de ser uma doutrina moral abrangente, amparada em uma justificação com elementos fundacionalistas, é mais afinado com um iluminismo secularista. Para apresentar isso, e servindo como um complemento à argumentação de MacIntyre, trago algumas considerações provenientes da própria teologia, pois o olhar externo à filosofia política traz detalhes que aprofundam a leitura de Rawls como um secularista. Esse é o objeto do próximo argumento.

Como explicou Alister McGrath<sup>598</sup>, o “Iluminismo” é um termo amplo, que abrange um grupo de ideias e posicionamentos recorrentes entre os anos 1720 e 1780, com a proposta de um uso livre e construtivo da razão, como uma tentativa de destruir o que se passou a considerar como velhos mitos, os quais, segundo a tradição iluminista, mantinham presos ao passado opressor os indivíduos e as sociedades. Passa-se a enfatizar a capacidade da razão humana de desvendar os mistérios do mundo. Nesse ponto, o núcleo da crítica iluminista ao cristianismo tradicional estava fundamentando na adoção do princípio da onicompetência da razão humana.

Essa crença na competência da razão humana passou por um processo de evolução<sup>599</sup> por diversos estágios. Num primeiro momento, alegou-se que as crenças do cristianismo seriam racionais, e, portanto, capazes de enfrentar uma avaliação crítica, de modo que o cristianismo representaria um acréscimo racional à religião natural, mantendo-se, ainda, a noção de revelação divina. Num segundo momento, alegou-se que, pelo fato de as ideias básicas do cristianismo serem racionais, poderiam ser derivadas da própria razão, surgindo, a partir dessa perspectiva, a desnecessidade de se invocar a revelação divina, a qual passava a ser encarada como nada mais que uma simples confirmação racional das verdades éticas já alcançadas pela razão. Num terceiro momento, sustentou-se a primazia da capacidade racional, que foi encarada como estando bem acima da revelação: como a razão crítica era onicompetente, alegou-se que essa razão era bem qualificada para avaliar as crenças e práticas cristãs, visando eliminar quaisquer elementos que fossem irracionais ou supersticiosos. Assim, o avanço do racionalismo nos moldes iluministas foi agravando uma crítica em geral contra a religião, mas que se particularizava como uma crítica mais especificamente direcionada à doutrina cristã como um todo.

Essa consolidação crescente do Iluminismo, por meio de sua religião racional, colidiu com seis pontos centrais<sup>600</sup> da teologia cristã tradicional (o

---

<sup>598</sup> Cf. MCGRATH, 2005, pp. 125-127. Aqui farei um apanhado resumido acerca do que esse autor delimitou quanto ao Iluminismo e respectiva crítica ao cristianismo.

<sup>599</sup> Cf. MCGRATH, 2005, pp. 127-128.

<sup>600</sup> Cf. MCGRATH, 2005, pp. 129-132.

cristianismo ortodoxo, seja católico, seja protestante): 1) a possibilidade de milagres; 2) o conceito de revelação; 3) a doutrina do pecado original; 4) a questão do mal; 5) o status e a interpretação das Escrituras; 6) a ressignificação da identidade de Jesus Cristo. Veja-se, resumidamente, como McGrath apontou os conflitos nesses seis pontos.

A possibilidade de milagres, que era aceita pela tradição cristã, servia para encorajar, inclusive como sinais, as evidências em prol da veracidade dos relatos bíblicos, em especial dos tempos de Jesus. Contudo, nesse novo contexto iluminista, passou-se a enfatizar a regularidade e a ordem mecânica do universo (legado de Newton), o que, somado a uma postura de não confiar no testemunho ou relato humano para a prova da ocorrência de milagres, fragilizou a crença na possibilidade dos milagres. A aparente falta de milagres contemporâneos fragilizaria os relatos humanos acerca de acontecimentos passados milagrosos, como a ressurreição, que entrariam em contradição com a ciência contemporânea.

O conceito de revelação era central na teologia cristã tradicional. Mesmo que alguns teólogos como Tomás de Aquino e João Calvino admitissem a possibilidade da revelação natural de Deus, havia a insistência na necessidade de que essa revelação fosse complementada por uma revelação divina, de caráter sobrenatural, tal como sucedia com os escritos bíblicos. O Iluminismo já apresentava uma noção de razão com certo desprezo em relação à história, o que se agravou com as narrativas relativas à religião: as verdades atemporais sobre Deus seriam, para os iluministas, abertos à investigação da razão humana, mas incapazes de ser reveladas por meio de acontecimentos históricos. As revelações ocorridas no seio da história passaram a ser ignoradas caso conflitassem com as verdades absolutas da razão.

A doutrina do pecado original, segundo a qual a natureza humana é, em algum grau, imperfeita e corrompida, é um dos núcleos do cristianismo, cuja doutrina da redenção se baseia no pressuposto de que a humanidade necessita ser libertada das cadeias limitadoras propiciadas pelo pecado original. Para o Iluminismo, a noção de pecado original é, em si mesma, opressora, de maneira que, nessa nova perspectiva, a humanidade precisava se libertar desse conceito: a libertação intelectual foi proporcionada pela crítica incisiva à doutrina do pecado original. Voltaire e Rousseau alegavam que tal doutrina encorajava o pessimismo em relação à capacidade humana, o que constituiria empecilho ao desenvolvimento social e político do ser humano.

A existência do mal, para o cristianismo medieval, não implicava uma ameaça à coerência doutrinária e à fé, sendo mais uma questão acadêmica teológica. Para o Iluminismo, porém, haveria uma contradição entre a onipotência divina benigna e a existência do mal, o que seria, para eles, um desafio à credibilidade e à coerência da própria fé cristã. Assim, o

Iluminismo propôs uma mudança radical na atitude relativa à existência do mal no mundo.

A Bíblia era considerada, tanto no cristianismo católico romano quanto no protestante, como uma autêntica fonte de doutrina e de verdades morais, revestida de inspiração divina, o que a diferenciava substancialmente de vários outros tipos de literatura. Há, no meio cristão, um consenso geral em torno da ideia de inspiração e da autoridade das escrituras. Alguns autores iluministas, contudo, já influenciados pelo deísmo, passaram a sustentar a tese de que a Bíblia era obra de muitas mãos, que apresentava diversas contradições internas e, portanto, estaria aberta, como qualquer outro tipo de produção literária, ao exame crítico pelos mesmos métodos de análise e de interpretação tradicionais. Essa abordagem, prevalente no racionalismo crescente nesse período, enfraqueceu o conceito de revelação sobrenatural e fragilizou a relevância permanente desses documentos fundamentais à fé cristã.

A vida, morte e ressurreição de Jesus, como fato histórico, é um ponto central na doutrina cristã, havendo, nisso, também um perfil de redentor sobrenatural da humanidade. O Iluminismo, porém, trouxe um questionamento significativo quanto à identidade de Jesus: passou-se a buscar a figura do Jesus histórico, como uma figura mais simples e mais humana, mais crível, mais real. Com isso, a autoridade moral de Jesus estava na qualidade de seus ensinamentos e em sua personalidade religiosa, de um sábio mestre em matéria de preceitos morais, sendo isso um fundamento para a credibilidade de Jesus dentro do contexto de uma religião racional e natural. Assim, rejeitava-se a tese de que ele era Deus encarnado. A mesma ressignificação foi efetuada quanto à interpretação de sua morte: enquanto o cristianismo ortodoxo considera a morte dele como a maneira pela qual Deus perdoaria os pecados da humanidade, o Iluminismo, rejeitando o pressuposto da tese do pecado original, via na morte um mero exemplo moral supremo de sacrifício e dedicação, que seria inspirador a seus seguidores. “O Iluminismo, com a finalidade de enfatizar a qualidade moral de seus ensinamentos, pôs de lado sua morte e negou sua ressurreição” (MCGRATH, 2005, p. 132).

Esses seis pontos, por ora, podem servir para acentuar, desde já, um contraste eloquente entre os pressupostos de um cristianismo ortodoxo (de feição católica ou protestante) e de uma postura racionalista da era do iluminismo. Dentro desses pontos divisores entre o cristianismo ortodoxo e a postura iluminista, há uma diretriz esclarecedora quando se considera a relação entre o papel diferenciado da razão e o da revelação de natureza divina. Nesse sentido, McGrath apontou que há três espécies<sup>601</sup> maiores de posicionamento quanto às relações entre razão e revelação, ou, em outras palavras, entre teologia e filosofia.

---

<sup>601</sup> Cf. MCGRATH, 2005, pp. 220-222.

A primeira postura sustenta que a teologia – ou a fé cristã – é, fundamentalmente, uma disciplina racional, podendo, assim, ser sustentada e investigada pela razão. Porém, aqui não se limita o cristianismo àquilo que pudesse ser comprovado pela razão: a fé vai além da razão, obtendo acesso a verdades e revelações que a razão é incapaz de apreender de forma autônoma. A razão tem o papel de construir sobre o que é disponibilizado pela revelação. Essa é a postura de Aquino. A filosofia, assim, é, de certa maneira, serva da teologia.

A segunda postura, por sua vez, argumenta que, sendo a fé racional, deve ser passível de ser inteiramente deduzida por meio da razão. Aqui, a teologia é apresentada como uma reapresentação das percepções da razão. Assim, cada elemento da fé não passa de uma derivação da razão humana. Desse modo, quaisquer partes integrantes do sistema cristão que não pudessem ser comprovadas pela razão, perderiam o status de racionais, e, portanto, deveriam ser descartadas. A razão, aqui, tem prioridade sobre a revelação, de maneira que a fé vem em segundo lugar. Aqui, passou-se a sustentar, então, que a razão era capaz de determinar o que era correto, passando a revelação a ser algo prescindível. Os elementos do cristianismo que fossem confirmados pela razão, seriam aceitos, enquanto que, quanto aos elementos que com ela conflitassem, deveriam ser rejeitados. Acentuou-se um desprezo diante da doutrina da revelação em Cristo por intermédio da Bíblia.

Para a terceira postura, também conhecida como “racionalismo iluminista”, a razão reina de forma suprema. Pelo fato de o cristianismo apontar alguns dogmas que seriam inconsistentes com a razão, a razão teria o direito de julgar a religião, uma vez que ocupa um lugar de supremacia. Aqui, a teologia não passa de algo redundante. Um dos alicerces para esse postura foi o surgimento e consolidação do deísmo, em detrimento do teísmo. A compreensão da diferença entre teísmo e deísmo também serve como outra maneira de ilustrar o grande contraste entre as posturas iluministas (tendenciosamente deístas) e as posturas cristãs ortodoxas (que são teístas).

Em linhas gerais, o deísmo<sup>602</sup> designa uma visão de Deus que o mantém na condição de criador, mas, ao mesmo tempo, nega o seu

---

<sup>602</sup> Cf. MCGRATH, 2005, pp. 222-223. Enfatizando o contraste com o teísmo, Champlin trouxe o seguinte conceito para deísmo, destacando os efeitos para o raciocínio prático: “Consiste na noção de que Deus é totalmente transcendental, porquanto, apesar de ser o criador e a fonte da vida, divorciou-se de seu universo, abandonando-o completamente e não mais exercendo interesse por ele. Deus teria criado, segundo essa posição filosófica, os mundos, como se fossem máquinas dotadas de movimento perpétuo, as quais, após o impulso inicial da criação, não mais necessitariam da orientação e da energia da mente divina. Deus seria a primeira causa de todas as coisas, mas não seria objeto apropriado de nossa adoração, porquanto nem

envolvimento constante ou sua presença no meio de sua criação, inclusive a humana. Em termos mais específicos, designou, inicialmente, o que havia em comum na postura de Lorde Chebury, Hobbes e Hume: um ceticismo geral sobre as ideias especificamente cristãs. Em seguida foi aprimorado com mais alguns delineamentos: a) para Locke, a razão conduzia a ideia de que há um ser eterno, onisciente e onipotente, atributos que são reconhecidos como apropriados à noção de Deus; assim, a ideia de Deus é constituída a partir de nossas características humanas racionais e morais, a partir da expansão desses atributos com a nossa ideia de infinito; b) para Matthew Tindal, o cristianismo não passava de uma rerepresentação da religião natural, sendo Deus nada mais do que uma expansão de nossas ideias humanas aceitáveis de justiça, racionalidade e sabedoria; tal religião universal é acessível a todas as épocas e lugares.

Essa conceituação do deísmo abre espaço para que se apresente a noção referente ao ateísmo<sup>603</sup>, uma vez que tal postura se distancia radicalmente do teísmo, mas está um pouco mais próxima do deísmo. Enquanto o teísmo, através da percepção dos sentidos, afirma que há evidências de fenômenos maravilhosos da natureza que servem de

---

mesmo daria atenção a seus adoradores. Na realidade, o deísmo equivale ao ateísmo prático, porquanto Deus nada significaria para o homem. Segundo esse sistema, a moralidade fica inteiramente ao encargo do homem. Ele é que tem de descobrir quais leis concordam com aquilo que Deus determinou no princípio; e então, se conseguirem acertar, tudo irá bem com os seres humanos. Mas isso não porque Deus recompensará ou punirá homens, e, sim, porque praticar o bem é melhor do que praticar o mal e, em certo sentido, praticar o bem é sua própria recompensa. (...) Por conseguinte, o homem seria responsável apenas diante de si mesmo, embora de conformidade com uma lei natural originalmente estabelecida por Deus. Epicuro é considerado o criador dessa ideia; e ele a criou a fim de desenvolver uma ética humanista, aliviando os pagãos de seus temores supersticiosos dos seus 'deuses'." (CHAMPLIN, 2015, p. 100).

<sup>603</sup> Como muitos iluministas também enveredaram por uma proposta significativamente próxima do ateísmo, convém que esclareçamos também esse conceito. Champlin assim o apresentou: "O ateísmo está vinculado às seguintes declarações básicas, que o definem: a) não existe qualquer Deus, segundo qualquer definição; b) não existe Deus, segundo os termos de qualquer filosofia ou religião, sem importar a forma tomada pelas declarações que fazem as filosofias ou as religiões; c) não existe Deus, sobretudo conforme a proclamação do judaísmo e do cristianismo. Usualmente o ateísmo aceita como pontos de vista válidos somente aquelas coisas sujeitas à percepção dos sentidos, ficando assim negados o misticismo, a intuição e a razão pura como meios de que dispõem os homens para saberem das coisas. Ora, não haveria percepção de Deus através dos sentidos, mas bem pelo contrário. Outrossim, a percepção dos nossos sentidos pode conferir-nos uma razoável descrição da maldade e da corrupção que imperam no mundo; e, por isso mesmo, essas coisas negam a existência de um Deus bom e inteligente" (CHAMPLIN, 2015, p. 101).

testemunhos variegados da existência de Deus, o ateísmo, através da percepção dos sentidos, afirma haver evidências de uma maldade, junto de uma confusão e sofrimento que imperam por toda a parte, que atestam a inexistência de um Deus bondoso. Além disso, o ateísmo, diferentemente do deísmo, nega a existência de qualquer Deus, ainda que seja um Deus criador e passivo, que abandonou sua criação. Avançar do deísmo para o ateísmo é um passo bastante facilitado com a mera supressão da noção de um Deus criador e passivo ou divorciado diante da humanidade. É mais fácil um iluminista ser adepto de uma tese ateísta, do que de uma tese teísta.

Compreendido o deísmo, e considerando que o avanço progressivo dessa postura conduziu a uma etapa de consolidação do racionalismo iluminista, pode-se, agora, conforme McGrath, melhor delinear os contornos<sup>604</sup> desse racionalismo iluminista. O pressuposto básico é a noção de que a razão humana é perfeitamente capaz de fazer conhecer tudo de que necessitamos saber a respeito de nós mesmos, do mundo e de Deus (se é que se considera admitir existir um ser divino). Aqui, convém distinguir razão de racionalismo: a razão é a capacidade humana básica de pensar, tomando por base argumentos e evidências, apresentando-se, do ponto de vista teológico, como um conceito neutro, uma vez que não apresenta ameaça alguma à fé. Contudo, caso a razão se torne a única fonte de conhecimento sobre Deus, dissociando-se da revelação divina, ou seja, recusando-se a atribuir qualquer crédito a ela, incorre-se na postura do racionalismo, em que há uma dependência exclusiva e única da razão humana. Deste modo, rejeitaram-se, por exemplo, diversos pontos do cristianismo ortodoxo: a aceitação de Cristo como deus e homem ao mesmo tempo, a doutrina da trindade (como Deus seria três ao mesmo tempo?), a interpretação de Cristo como um redentor sobrenatural ressuscitado dos mortos (em vez de um mero mestre humano de boas ideias fundamentadas numa lógica simples emanada da razão). Veja-se o que ocorre com essa postura:

O racionalismo iluminista se baseia na crença de que a razão humana consiga, de forma autônoma, fornecer as respostas a tudo aquilo que a humanidade precisa saber. Havendo consultado a razão em primeiro lugar, não há necessidade alguma de dar ouvidos a outras vozes. Por definição, o cristão não pode ter coisa alguma a dizer que seja, ao mesmo tempo, peculiar e correta. Se for peculiar, desvia-se do caminho da razão – e deve, portanto, ser falsa. Ser diferente representa, simplesmente, ser incorreto. (...) Sustentava-se, portanto, que a razão era capaz de julgar a Cristo. Emanuel Kant, em sua famosa obra A

---

<sup>604</sup> Cf. MCGRATH, 2005, pp. 223-224.

*Religião dentro dos limites da simples razão*, defendeu com vigor a prioridade da razão e da consciência sobre a autoridade de Jesus. Naqueles pontos em que Jesus confirma o que a razão tem a dizer, ele deve ser respeitado; naquilo em que Jesus vai contra ou além da razão, ele deve ser desconsiderado. (...) Portanto, o racionalismo iluminista sustentava a soberania da razão, defendendo que a razão humana era capaz de demonstrar tudo o que fosse necessário saber sobre a religião, sem que se precisasse recorrer à ideia de 'revelação'. Além disso, a razão possuía uma capacidade de avaliar as verdades religiosas, como as do cristianismo, e de descartar vastos trechos de suas ideias como algo 'irracional' (MCGRATH, 2005, pp. 223-224).

O deísmo e o racionalismo iluminista trazem, portanto, vários pressupostos embutidos: a negação da revelação divina, cabendo tão somente ao homem a construção de seu próprio raciocínio prático; o homem com sua razão autônoma despida de revelação externa, como sendo o responsável por construir os significados que atribui a si mesmo, a um Deus que pode até não existir para fins práticos, e ao mundo moral e social em que está inserido; uma opção deliberada em rejeitar diversos pontos centrais na ortodoxia cristã. Compreendidas as noções de deísmo e de racionalismo iluminista, pode-se avançar para a explicação do teísmo, o que facilitará a percepção da diferenciação substancial entre as duas posturas. Champlin assim o explicou, apontando, inclusive, consequências de ordem prática:

O teísmo declara que há evidências conclusivas em favor da existência de Deus, suficientemente positivas para permitir-nos uma declaração em prol de sua existência. Essas evidências nos chegam através da observação meramente empírica da grandiosidade e do desígnio aparentes neste mundo, através da intuição, através da razão, e, sobretudo, através das experiências místicas. Outrossim, nossa experiência, física e espiritual, confirma para nós que Deus jamais abandonou ao seu universo, mas antes, continua bem próximo de nós, mantendo assim constante contato com os homens, no que visa o benefício e o proveito eternos deles. (...) Deus, pois, é a fonte originária de toda a vida física e espiritual, e é o poder sustentador de ambos esses tipos de vida. Deus é a fonte de toda a forma de consciência. Ele é a origem de todas as ideias morais, como também de todos os valores humanos.



Deus é imanente em sua natureza, e não absolutamente transcendental. Ele é quem preserva todo o valor e a dignidade humanos. Finalmente, Deus é o Salvador e o Redentor do homem, aquele que se oferece para elevar o homem à vida divina, por intermédio de Cristo. Além disso, Deus é o juiz de todas as suas criaturas inteligentes, morais, que as recompensa ou pune, de conformidade com a retidão ou a maldade de suas ações. Deus é o alvo de toda a existência. É a própria razão para continuarmos vivendo (CHAMPLIN, 2015, p. 100).

Com essa conceituação referente ao teísmo, observa-se que, aqui, adotam-se pressupostos significativamente opostos aos do deísmo e do racionalismo iluminista: aceita-se a revelação divina, como indispensável ao próprio aperfeiçoamento do homem, tanto no convívio consigo mesmo, quanto no convívio para com os demais e para com Deus; a razão humana é fortemente dependente da revelação divina; os pontos centrais da ortodoxia cristã são aceitos como os mais fundamentais em todo o seu raciocínio prático, inclusive a da inspiração divina na elaboração dos textos reputados sagrados.

Qual a relevância de toda essa distinção apontada nesse tópico? Para além de uma mera controvérsia teórica restrita ao âmbito acadêmico teológico, o que se constata é que, do teísmo ao deísmo iluminista, há uma variação significativa de pressupostos que afetam, de maneira decisiva, todos os fundamentos do raciocínio prático, moral, social, existencial, dentre outros. Em outras palavras, adotar uma postura iluminista significa, também na instância filosófica, optar por uma concepção moral específica e conflitante com outras concepções morais cristãs ortodoxas, que também apresentam suas especificidades filosóficas. Deste modo, toda essa contextualização efetuada nesse tópico serve para verificar, de antemão, qual o pano de fundo a partir do qual se desenvolveu uma das propostas iluministas particularmente relevante para o liberalismo: a postura kantiana. Rawls, por sua vez, é bastante influenciado por Kant em sua formulação liberal. Isso prenuncia que se deve olhar com desconfiança uma proposta tipicamente iluminista como promissora de uma imparcialidade ou de uma neutralidade para com todos: os contornos gerais do raciocínio prático iluminista estão fortemente comprometidos com uma visão filosófica e teológica particular, radicalmente distinta de outras concepções filosóficas e teológicas. Se alguém apresentar uma postura teísta, dificilmente conseguirá concordar com uma proposta iluminista, pois os pressupostos em diversos pontos centrais do cristianismo ortodoxo são radicalmente opostos aos pressupostos adotados pelo racionalismo iluminista quanto aos mesmos pontos centrais.

Assim, se considerarmos os seis pontos de cisão entre o teísmo ortodoxo anterior e o iluminismo (que apontei no início deste tópico),

podemos avaliar de qual postura Rawls mais se aproxima. Lembrando que os seis pontos críticos dizem respeito a: 1) a possibilidade de milagres; 2) o conceito de revelação; 3) a doutrina do pecado original; 4) a questão do mal; 5) o status e a interpretação das Escrituras; 6) a ressignificação da identidade de Jesus Cristo.

Sobre a possibilidade de milagres (1), Rawls parece se inclinar mais à rejeição de tal possibilidade. Sua reflexão sobre o holocausto parece indicar que ele desacreditou dessa possibilidade. O milagre é aceitável numa perspectiva teísta, que Rawls nitidamente não mantém. O conceito de revelação divina (2), bem como a questão correlata do status e da interpretação da escritura (5), também parece ser rejeitado por Rawls: ele mesmo enquadrou seu liberalismo político como uma formulação que não aceita textos religiosos sagrados como base. Em vez disso, ele prefere a busca da autonomia, depositando confiança no poder construtivo da razão pública, que é dissociada de doutrinas abrangentes, especialmente as religiosas, sobre as quais, como vimos anteriormente, os ônus recaem com maior intensidade, caracterizando uma restrição significativa e não equitativa. A doutrina do pecado original (3) também parece ser rejeitada por Rawls, pois ele está mais próximo da perspectiva de Rousseau, que sustenta a tendência da natureza humana como naturalmente inclinada à vida social, e passível de harmonia, distanciando-se de uma tese sobre a natureza humana tendente à corrupção ou ao autointeresse, típicas de Agostinho, Lutero ou Hobbes. Inclusive, sobre diversos pontos que enfatizei, a justiça como equidade parece apelar a um posicionamento sobre a questão moral – portanto, extrapoladora da dimensão meramente política – da natureza humana, pressupondo, ainda que de maneira implícita, a crença moralmente controversa e empiricamente questionável de que a natureza humana é boa. A questão do mal (4) parece ser o ponto central do abandono de Rawls à ortodoxia da fé cristã: como ele mesmo enfatizou, as decepções que ele teve com o que testemunhou na segunda guerra mundial, bem como a sua dúvida sobre como explicar moralmente o Holocausto judeu, pareciam indicar um mal que seria incompatível com a existência de um Deus supremo, que intervém nos assuntos humanos. O teísmo parece não ter sustentação lógica para ele, que se identifica mais com um ateísmo ou com um deísmo. Sobre a identidade de Jesus Cristo (6), Rawls parece não conferir a ele nenhum status relevante. Talvez, no máximo, seja mais um mero proponente de ideias religiosas, assim como outras pessoas, na condição de filósofas, são um mero proponente de ideias abrangentes metafísicas e não religiosas. O papel de Jesus como salvador e redentor da humanidade, portanto, interessaria apenas às doutrinas abrangentes religiosas, no âmbito de suas paróquias. Porém, na esfera pública, Deus, a Bíblia, Jesus, a intervenção divina e milagres são completamente estéreis, sendo delas apartadas.

Assim, se considerarmos esses pontos que mostram o rompimento do iluminismo com o teísmo, podemos utilizá-lo como um fator de aferição (um termômetro) de uma doutrina, ainda que voltada para a filosofia política. Essa análise serve para apontar o que prepondera no liberalismo rawlsiano. Pelo que avalio, em cada ponto, Rawls se mantém pelo menos moderadamente distante ou radicalmente apartado aos pontos centrais do teísmo. Ou seja, do ponto de vista teológico, Rawls, a meu ver, se compromete significativamente com o conjunto dos ideais secularistas em diversos pontos de rompimento alavancados como bandeira libertadora do Iluminismo contra o teísmo anterior que passou a ser considerado como inadequado, incoerente e digno de repulsão. Isso revela, a meu ver, de maneira mais clara e direta, que sua opção é nitidamente secularista e refratária à plena liberdade religiosa e à vivência da experiência religiosa genuína no grau mais acentuado e desejável possível.

Portanto, a minha conclusão é que a razão pública rawlsiana é secularista e demasiado restritiva e excludente quanto à dimensão religiosa. Isso mitiga e limita significativamente a promessa de neutralidade e de equidade. Para um crítico mais contundente, isso pode ser compreendido como um confinamento do cidadão religioso a uma subcidadania. Qual o perigo disso? Quando se promete liberdade, conferindo-se um status de cidadania inferior a um determinado tipo de cidadão, ocorre algo similar ao que é amplamente inaceitável na filosofia política contemporânea: a admissão da escravidão consistia numa aceitação de níveis distintos de liberdade entre pessoas, que justificavam o ato segregador. De maneira análoga, a concessão de graus distintos de cidadania, amputando a uma classe a plena liberdade de vivência e de discurso conforme suas últimas convicções (no caso desse exemplo, as religiosas), fragiliza um pressuposto basilar do próprio liberalismo. Isso se torna ainda mais problemático quando nesse mesmo liberalismo dito político se promete uma neutralidade ou equidade no tratamento das pessoas. Portanto, a meu ver, a neutralidade da proposta rawlsiana é substancialmente mais limitada do que o que ele pretendia ou declarava cumprir.

Essa leitura crítica, alternativa ou não defensiva que propus não é uma mera questão de classificação teórica. Há efeitos práticos, uma vez que um liberalismo que se prometa neutro e respeitoso da pluralidade, acaba incorrendo, em seu procedimento justificatório, em concepções e elementos típicos de uma tradição moral abrangente. Ao apresentar elementos de uma doutrina abrangente, como premissas particulares controversas e não suficientemente justificadas, a aceitação das limitações e das concepções subjacentes torna-se filosoficamente controversa, dado o pluralismo. Isso deflaciona o cumprimento da pretensão de neutralidade e de aceitação ou inclusão daqueles cidadãos razoáveis que possam sustentar doutrinas razoáveis cujos fundamentos questionam a validade dos pressupostos morais

abrangentes especificamente rawlsianos. Infelizmente, a meu ver, Rawls não conseguiu conciliar o devido respeito e inclusão, na sua teoria, do cidadão teísta ortodoxo que não queira se render a uma doutrina liberal de caracteres individualistas, iluministas e particularmente secularistas. A utilização do impacto para o cidadão religioso foi uma maneira de ilustrar um problema mais amplo: o liberalismo político promete neutralidade e aceitação do diferente, mas, de fato, incorre em um arranjo bem específico, sujeito a controvérsias, e com uma atuação seletivamente não inclusiva do diferente, seja na posição original, seja na razão pública, seja num equilíbrio reflexivo que não justifica os fundamentos previamente embutidos no sistema e blindados ao questionamento. Se um cidadão razoável, cujas convicções últimas conflitam com os pressupostos adotados sem questionamento por Rawls, não pode ser devidamente representado na posição original, não pode questionar os juízos fixos blindados ao questionamento no equilíbrio reflexivo, não pode arguir com integridade na agenda política pública, dadas as limitações da razão pública, ele é sobrecarregado com a necessidade de aceitar uma teoria para ele não suficientemente justificada, tendo, ainda, que abrir mão de argumentar conforme suas convicções abrangentes, já que os diversos elementos da teoria lhe fecham essa oportunidade de inclusão. Para mim, não se afigura justo excluir ou relegar à periferia ou a uma quase subcidadania o posicionamento ou a tentativa de contra-argumentação de tal cidadão nem da posição original, nem do debate no fórum público, sob pena de isso se caracterizar como uma mordaca, algo inaceitável para um liberalismo que se diga neutro, democrático e afinado com a pluralidade de doutrinas.

Haveria alguma maneira de reconciliar a pretensão de neutralidade do liberalismo com o anseio de doutrinas abrangentes (em especial as religiosas) que se ressentem do liberalismo visando preservar a integridade da vivência de seus preceitos por parte de seus cidadãos em uma sociedade que respeite efetivamente a diversidade? Houve uma proposta nesse sentido, proveniente de Vallier, que é abordada no próximo tópico.

## 7.6 Vallier e a tentativa de reconciliação entre religião e liberalismo

Kevin Vallier, em sua obra *Liberal Politics and Public Faith: Beyond Separation*<sup>605</sup>, referiu-se ao debate em que o liberalismo é associado com um secularismo agressivo das instituições sociais, de tal maneira que muitos cidadãos de fé encaram o liberalismo como uma ameaça a suas formas mais sagradas de vida. Assim, cada lado desse debate opõe-se ao outro, mas Vallier considera que ambas as perspectivas extremadas estão equivocadas<sup>606</sup>,

<sup>605</sup> Essa obra foi primeiramente publicada em 2014, pela Routledge.

<sup>606</sup> Cf. VALLIER, 2014, pp. 2-3.

porque as duas compartilham um pressuposto comum: a noção de que o liberalismo é fundamentalmente antagônico às influências religiosas na vida pública. Contra essa visão tradicional, o autor propõe um “liberalismo de convergência”, que possa resolver esse conflito sobre o papel da religião na vida pública, sem repelir o cidadão religioso. Ele denominou a forma dominante ou tradicional do liberalismo acadêmico como “liberalismo da razão pública” (*public reason liberalism*). Nesse liberalismo da razão pública combinam-se compromissos liberais tradicionais com as liberdades civis e políticas com as exigências de que a coerção possa ser justificada a todos em termos que se possa razoavelmente esperar que sejam aceitáveis. Nesse liberalismo tradicional, encontram-se os defensores da visão segundo a qual o liberalismo requer a privatização das motivações e expressões religiosas, afastando-as da esfera pública. Porém, justamente por isso, a privatização da religião desperta a objeção dos religiosos, que argumentam que a exigência, a um cidadão religioso, de privatizar suas convicções religiosas violam a sua integridade e impõem ônus desiguais e injustos sobre ele. Sobre isso, Vallier opinou que os cidadãos religiosos têm razão em rejeitar a exigência liberal de privatização da dimensão religiosa. Porém, contra o liberalismo tradicional de neutralidade questionável, que incorre nessa falha, o seu modelo proposto – o liberalismo de convergência –, pretende superar essas dificuldades e objeções, acatando devidamente o cidadão religioso, e sustentando que “os compromissos liberais com a liberdade, igualdade e o respeito à diversidade requerem a rejeição à restrição religiosa” (VALLIER, 2014, p. 3).

Assim, Vallier rejeita o duplo padrão que os liberais frequentemente aplicam às razões seculares e religiosas, tratando o raciocínio religioso como privado, sectarista e irracional, e o raciocínio secular como público, universal e racional. Contra isso, ele propõe a aceitação da permanência das influências religiosas na vida pública, encarando as formas de raciocínio tanto religiosas quanto seculares como fontes de construção e manutenção das instituições liberais democráticas. Assim, embora o liberalismo tradicional tenha surgido historicamente como o programa político que resolveria os conflitos religiosos, ele não foi apto a evitar uma nova série de conflitos e objeções religiosas, conflitando com a aderência dos cidadãos religiosos. Assim, o liberalismo tradicional requer ser adaptado não só por razões teóricas, mas também por razões práticas, traduzidas na necessidade de oferecer resoluções genuínas aos conflitos entre cidadãos seculares e religiosos e entre diferentes cidadãos de fé. “O liberalismo deve ser adaptado se é para sobreviver a um ressurgimento da crença religiosa e do conflito religioso” (VALLIER, 2014, p. 4). A alternativa, portanto, segundo Vallier, seria o seu liberalismo de convergência, que propõe reconciliar na teoria e na prática cidadãos seculares e religiosos e respectivos apoiogetas filosóficos.

Para Vallier, o liberalismo tradicional não conduz às restrições necessariamente por um viés antirreligioso: as restrições decorrem de uma

série de preocupações teóricas, que buscavam responder ao desacordo religioso e às guerras religiosas<sup>607</sup>. Assim, quando Rawls buscou um discurso em termos de ideias políticas compartilhadas, a busca da razão pública era a busca de razões que pessoas pudessem razoavelmente aceitar ou compartilhar. Na abordagem rawlsiana, o uso da razão pública é governada pelo dever moral de civilidade, de apresentar razões públicas num fórum público e de restringir o uso de razões abrangentes nesse fórum. O dever de civilidade partiu, em Rawls (como já expus antes), de uma visão excludente (razões abrangentes nunca devem ser inseridas no fórum público) para uma visão inclusiva, admitindo razões abrangentes, desde que reforçassem o ideal de razão pública. Depois, Rawls rejeitou a visão inclusiva e encampou a visão ampla (*wide view*), segundo a qual os cidadãos podem introduzir razões abrangentes no debate público desde que razões políticas suficientes pudessem dar-lhes suporte. Porque ela abre algum espaço para razões religiosas, o impacto da restrição religiosa é reduzido, porém, ainda assim, Vallier a considera significativamente restritiva para as razões abrangentes: “razões religiosas, nesse modelo, são de segunda classe; elas são insuficientes para gerarem justificção política; Rawls exige dos cidadãos priorizar valores compartilhados sobre valores abrangentes” (VALLIER, 2014, p. 20). Os defensores da abordagem rawlsiana seguem a postura de restrição do debate político a razões públicas ou compartilhadas<sup>608</sup>. Para ser um bom cidadão rawlsiano, o sujeito deve discursar em termos públicos: deve transcender sua perspectiva sectarista e raciocinar de um ponto de vista público.

Para Vallier, a abordagem rawlsiana da religião na esfera pública direciona-se à compreensão de que as influências religiosas devem ser restringidas para proteger as instituições liberais<sup>609</sup>. Essa abordagem aponta quatro tensões entre liberalismo e religião: I) cidadãos religiosos são racionalmente compromissados a transcender seus compromissos religiosos; II) a religião é melhor protegida se sua influência e se seu poder político são restringidos; III) o compromisso religioso é tanto uma fonte quanto uma ameaça para instituições liberais; IV) cidadãos religiosos são racionalmente compromissados com uma esfera pública secular e um estado também secular. Rawls “concorda que a melhor resposta ao desacordo religioso é privatizar a religião” (VALLIER, 2014, p. 23). Vallier enquadrou o liberalismo político

---

<sup>607</sup> Cf. VALLIER, 2014, pp. 9-17.

<sup>608</sup> Vallier explicitamente se referiu a Stephen Macedo como o mais proeminente defensor da abordagem rawlsiana de segunda geração que sustenta a postura de padrão de razões compartilhadas, enquanto Jonathan Quong é apontando como o mais proeminente seguidor da terceira geração da mesma abordagem. Cf. VALLIER, 2014, pp. 20-21.

<sup>609</sup> Cf. VALLIER, 2014, pp. 21-23.

rawlsiano como o mais proeminente liberalismo de razão pública<sup>610</sup>. Essa abordagem adota um princípio de justificação pública (PJP) nos seguintes termos: uma lei coercitiva é justificada somente se cada membro do público tenha alguma razão suficiente para endossá-la. Um bom cidadão liberal, nessa perspectiva, restringirá a si mesmo em oferecer razões religiosas e em agir, na esfera pública, fundamentado em razões religiosas. A restrição proíbe o uso de razões religiosas. A restrição também cria uma subordinação do uso da razão religiosa diante do raciocínio público tanto no discurso quanto na ação, no que se refere a questões constitucionais essenciais. Assim, referindo-se a Rawls, Vallier considerou que as razões religiosas são restringidas indiretamente porque são tratadas como não compartilhadas e inacessíveis. A restrição não é direcionada apenas à religião, contudo, na prática, “a restrição aplica-se de maneira mais proeminente aos cidadãos religiosos porque as razões às quais eles apelam são menos prováveis de ser compartilhadas ou acessíveis do que as razões invocadas por cidadãos seculares” (VALLIER, 2014, p. 34). Isso se acentua ainda mais com a constatação de que as razões religiosas ainda são encaradas como as razões não compartilhadas paradigmáticas e frequentemente usadas como exemplos convencionais de razões privadas<sup>611</sup>.

Da perspectiva de Vallier, essa restrição é fundamentada no princípio da justificação pública (PJP) apresentado acima. Desse modo, a abordagem liberal nitidamente restritiva da razão religiosa na esfera pública decorre do PJP. O PJP, da maneira como tradicionalmente formulado, faz o liberal concluir que até mesmo os cidadãos religiosos deveriam filiar-se a uma esfera pública largamente secular. A restrição obriga o cidadão a subordinar suas razões religiosas (tidas como de segunda ordem) às exigências de um estado secular que é insensível às particularidades da sua religiosidade. Desse modo, para Vallier, as críticas religiosas que argumentam que o dever de civilidade da razão pública oneram desigualmente os cidadãos religiosos são plausíveis. Assim, as objeções religiosas às restrições são plausíveis: “cidadãos de fé compreensivelmente se ressentem do liberalismo da razão pública; as restrições são genuinamente questionáveis em fundamentos liberais; felizmente, o liberalismo da razão pública não requer essa restrição” (VALLIER, 2014, p. 45). O que Vallier quis propor de diferente é buscar uma nova interpretação para o PJP que possa ser menos restritivo, acomodando mais inclusivamente o cidadão religioso<sup>612</sup>. O PJP tradicional pode se decompor em três sequências argumentativas: I) o PJP conduz a exigências de acessibilidade e de compartilhabilidade das razões candidatas à justificação; II) essas exigências de acessibilidade e de compartilhabilidade

---

<sup>610</sup> Cf. VALLIER, 2014, pp. 24-31.

<sup>611</sup> Cf. VALLIER, 2014, p. 43, n.99.

<sup>612</sup> Cf. VALLIER, 2014, pp. 45-52.

das razões candidatas conduzem a um princípio de exclusão das razões que, por não atenderem tais exigências, perdem a possibilidade de serem candidatas à justificação; III) esse princípio de exclusão conduz a um princípio de restrição ou contenção das razões que não sejam consideradas públicas, ou seja, as razões privadas devem ser excluídas.

Para o autor, porém, a primeira premissa – a de que o PJP requer razões acessíveis e compartilháveis – é equivocada. A terceira premissa também é equivocada, pois, para ele, a exclusão não é bem-sucedida em impor a restrição, uma vez que não incrementa a qualidade da justificação pública. Mas, para ele, mesmo que a terceira premissa se mantenha de pé, a primeira premissa é a que deve ser modificada. Para isso, a sua abordagem alternativa, o liberalismo de convergência, vai enfatizar o compromisso para valores do PJP que ambos os lados da controvérsia concordam. A reconciliação dos dois posicionamentos extremados vai requerer concessões de cada um<sup>613</sup>: o liberal deverá reduzir sua resistência à religião na vida pública, o religioso deverá abandonar uma de suas objeções mais poderosas à razão pública. Como o autor busca uma terceira via, intermediária, ele quis demonstrar que o liberalismo não precisa exigir a restrição, o que pode tornar esses dois grupos mais próximos.

Na proposta de Vallier, há dois valores fundamentais<sup>614</sup> que devem embasar o PJP, e que ele acredita que os liberais aceitam: “eu acredito que os liberais da razão pública são compromissados com os dois valores fundamentais que eu devo chamar de *respeito à integridade* e de *respeito ao pluralismo razoável*” (VALLIER, 2014, p. 87). Esses valores, para ele, podem ser usados para ordenar interpretações do PJP que sejam mais satisfatórias e inclusivas que as da interpretação tradicional (que suscitou as objeções religiosas justamente por quebrar a integridade e não considerar devidamente o pluralismo). Como esses valores podem ajudar a selecionar melhores interpretações? O primeiro valor, o respeito à integridade, servirá para filtrar e classificar entre opções de concepções de justificação pública ao determinar quais concepções restringem mais ou interferem mais na integridade. Assim, ele servirá para “julgar as concepções de justificação pública que protejam melhor a integridade como superiores às concepções de justificação pública que nela interfiram relativamente mais” (VALLIER, 2014, p. 90). Por sua vez, o segundo valor, o respeito ao pluralismo razoável, vai classificar como as concepções de justificação pública reconhecem a força geradora do raciocínio de um espectro mais amplo de projetos e de princípios. Nessa perspectiva, uma concepção não será considerada melhor que a outra meramente por ela atribuir mais forças justificadoras de razões, mas por reconhecer um conjunto maior de razões associadas aos princípios e

---

<sup>613</sup> Cf. VALLIER, 2014, pp. 83-100.

<sup>614</sup> Cf. VALLIER, 2014, pp. 85-90.



projetos nucleares das pessoas. Assim, ela “classificará as concepções de justificação pública entre si priorizando a que melhor reconheça a validade da busca de um espectro mais amplo de projetos e observância com um espectro mais amplo de princípios” (VALLIER, 2014, p. 90).

Desse modo, para Vallier, os liberais fariam melhor em formular o ideal de razão pública como uma tentativa de harmonizar as demandas da justificação pública com as demandas de viver uma vida integrada e integral. Isso viabilizaria a conquista do que Vallier considera melhor em sua proposta: a congruência<sup>615</sup>. O ideal de congruência pretende tornar todas as leis publicamente justificadas compatíveis com a integridade dos cidadãos, o que viabilizaria, afinal, satisfazer as demandas das objeções religiosas ao liberalismo tradicional. Dessa maneira, “o liberalismo de congruência quebra o impasse entre razões públicas liberais e seus críticos religiosos ao harmonizar suas aspirações via congruência entre as razões enfatizadas por ambos os lados” (VALLIER, 2014, p. 98).

Para refutar a premissa tradicional de que o PJP requer razões acessíveis e compartilháveis, Vallier defendeu que é mais preferível buscar razões que sejam simplesmente inteligíveis. O liberalismo tradicional é falho ao requerer quatro exigências às razões justificatórias: compartilhabilidade, acessibilidade, simetria e sinceridade. O modelo de convergência de Vallier rejeita essas quatro exigências<sup>616</sup>. A título de exemplo, a exigência de acessibilidade falha na tentativa de realizar os objetivos dos dois valores fundacionais por ele defendidos. A acessibilidade requer algo como: uma razão é acessível para membros do público se eles a encaram como epistemologicamente justificável de acordo com padrões avaliativos comuns. Esse requerimento de acessibilidade é “excessivamente restritivo da integridade e da diversidade, razão pela qual deve ser rejeitado” (VALLIER, 2014, p. 112). A pretensão da acessibilidade é separar o público (relevante) do privado (irrelevante) mediante a captura de uma distinção intuitiva entre razões que todos podemos avaliar como justificadas e outras que não podemos considerar assim. Essa postura está insita, por exemplo, em quem encara as razões religiosas como uma caixa secreta, considerada inacessível para não aderentes daquelas doutrinas. Para Vallier, essa distinção entre razões acessíveis e não acessíveis não se sustenta, por dois motivos: a) interpretações normais de acessibilidade devem enquadrar as razões teológicas naturais como acessíveis; b) interpretações normais de acessibilidade devem enquadrar os esboços extraídos do testemunho religioso como acessíveis.

Para esclarecer o primeiro motivo, Vallier tratou da teologia natural, que é a proposta de discernir evidências para a existência ou atividade

---

<sup>615</sup> Cf. VALLIER, 2014, pp. 95-98.

<sup>616</sup> Cf. VALLIER, 2014, pp. 103-111.

sobrenatural por meio da razão natural. Essa abordagem encampam uma argumentação *a priori* da existência de Deus ou defendem proposições sobre a vontade divina, admitindo o debate sobre se deve ou não receber a revelação divina como verdadeira. Eles podem até competir com filósofos seculares no domínio da razão pura em uma disputa equilibrada: “suas pretensões não são implausíveis” (VALLIER, 2014, p. 113). Nesse sentido, grandes filósofos históricos, como Tomás de Aquino providenciaram argumentos teológicos que podem ser avaliados, aceitos ou rejeitados em fundamentos estritamente racionais, isto é, sem apelo à revelação ou a qualquer outra evidência contida em uma caixa secreta. Se esses argumentos teológicos podem apelar, de alguma forma, à razão estrita, eles podem também ser avaliados por padrões avaliativos comuns e alcançar uma justificação epistêmica naquela base. “Consequentemente, tais argumentos serão considerados acessíveis, acarretando um desafio à constrição creditada à acessibilidade contra as razões religiosas” (VALLIER, 2014, p. 113). Desse modo, ao avaliar a acessibilidade de argumentos teológicos naturais, pode-se considerá-los justificados quando cidadãos razoáveis e bem informados puderem endossá-los após uma instância de raciocínio apropriada a cidadãos engajados na vida política pública. Os argumentos teológicos naturais, se bem sucedidos, podem ter importantes ramificações na política. Vallier exemplificou como a Igreja Católica pode posicionar-se politicamente contra o aborto, na seguinte sequência argumentativa: I) a existência de Deus pode ser racionalmente demonstrada; II) Deus dá a cada corpo humano uma alma que permeia aquela vida humana de um valor intrínseco; III) o último candidato arbitrário ao momento da união entre corpo e alma é a primeira presença de uma unidade biológica potencial, ou seja, é o instante da concepção; IV) assim, pessoas com um valor moral intrínseco existem desde a concepção; V) pessoas não devem ser destruídas; VI) portanto, fetos não podem ser destruídos. Assim, “se alguém puder justificadamente sustentar esse argumento de acordo com padrões avaliativos comuns, então os princípios de restrição baseados no requerimento da acessibilidade não podem vedar-lhe de tentar banir o aborto” (VALLIER, 2014, p. 114). Essa consideração mostra que o argumento teológico natural contra o aborto é acessível porque a cada premissa pode ser creditada uma credencial epistêmica positiva baseada em padrões avaliativos comuns. “Consequentemente, o argumento satisfaz o requerimento de acessibilidade a despeito de seu conteúdo religioso. Isso pode ser estendido a outras argumentações teológicas naturais” (VALLIER, 2014, pp. 115-116). Outro exemplo de argumentação seria sobre o suicídio: considerando que um cidadão razoável entenda que Deus é a única autoridade sobre a vida e sobre a morte de alguém, o suicídio pode ser proibido porque amputa uma competência que é privativa do Deus que concede a vida e a tira. Assim, é legítimo que as argumentações teológicas naturais pretendam estabelecer princípios morais e políticos substantivos, que são acessíveis diante dos

padrões adequados de racionalidade e das informações apropriadas ao discurso público. “Uma vez que a acessibilidade é comumente utilizada para excluir razões religiosas, isso configura um ataque contra a exigência de acessibilidade” (VALLIER, 2014, p. 116).

O segundo motivo se refere à necessidade de a acessibilidade ser aberta ao testemunho religioso. Para Vallier, as razões derivadas do testemunho religioso, que são as razões privadas (não públicas) paradigmáticas, são acessíveis, ao contrário da interpretação tradicional do PJP. Por testemunho religioso o autor quis se referir a quaisquer declarações ou enunciados concernentes às ações ou comunicações de agentes sobrenaturais, a exemplo de textos sagrados que relatam testemunhos de pessoas (autorizadas segundo aquela crença) ou profetas que mantiveram contato com seres divinos. Vallier exemplificou como uma cristã pode argumentar sobre uma proposta política de casamento homoafetivo usando o testemunho religioso amparado na crença do que o apóstolo Paulo escreveu em sua epístola aos Romanos (integrante do Novo Testamento), considerando que naquela carta o apóstolo ensinou que Sodoma e Gomorra foram em parte destruídas em razão da prática homoafetiva amplamente difundida naquelas cidades: I) a Bíblia é a comunicação central de Deus à humanidade; II) a Bíblia é, portanto, infalível; III) a Bíblia ensina que práticas homoafetivas não são moralmente permitidas; IV) portanto, a prática homoafetiva não é moralmente permitida. Os liberais tradicionais provavelmente argumentarão que o primeiro argumento (“I” acima) é uma violação paradigmática da exigência de acessibilidade das razões candidatas à justificação. Os não cristãos provavelmente rejeitarão o mesmo primeiro argumento por discordarem do seu conteúdo. Apesar disso, para Vallier, o argumento “I” pode satisfazer a exigência de acessibilidade em dois caminhos: a) primeiramente, podem ser anexadas a razões de teologia natural, a exemplo da possibilidade de ela situar argumentos sobre a existência de Deus e sobre a autoridade confiável da Bíblia na própria Bíblia, ou mesmo na argumentação de vários filósofos sobre a existência de Deus e sobre a bondade de sua vontade; afinal, muitos teólogos e filósofos argumentaram que um Deus bom se comunicaria com suas criaturas para cuidar delas; pode-se apelar a uma série de inferências indutivas e dedutivas, o que não as torna, *prima facie*, epistemologicamente não justificadas (mesmo que elas possam ser inconclusivas, contenciosas ou falsas); b) além disso, as razões do testemunho religioso são epistemologicamente simétricas com razões derivadas do testemunho moral; “os liberais da razão pública levantam menos objeções à confiança em convicções morais do que em convicções religiosas, mas essa assimetria não pode ser sustentada” (VALLIER, 2014, p. 117), afinal, as razões morais frequentemente dependem do testemunho dos outros, como famílias, comunidades, pais, autoridades respeitadas e livros; desse modo, nós formamos muitas crenças morais baseadas nas normas que aqueles ao

redor de nós já aceitam, raramente fazendo-as emergir da própria razão pura; além disso, muitas crenças morais vêm da confiabilidade daqueles que dela testificam – eles são especialmente perceptivos, racionais, bem informados, inteligentes, serenos, sedentos por verdade, embasados em boas razões –, o que confere a elas o status de epistemologicamente justificadas; porém, do mesmo modo que as razões morais são reputadas confiáveis nesses termos, as razões derivadas do testemunho religioso dispõem da mesma via de acesso, o que torna inaceitável a distinção; como exemplo das razões religiosas, veja-se que, numa tradição de raciocínio moral longa e bem desenvolvida como a católica, os membros podem confiar no testemunho dos sacerdotes, que por sua vez podem confiar nos testemunhos dos seminaristas mais sérios, que por sua vez repousam no testemunho dos pais da igreja, a exemplo de grandes e sérios filósofos como Agostinho, Anselmo e Tomás de Aquino. “Consequentemente, um membro comum da Igreja Católica Romana pode sustentar razões religiosas que são baseadas no testemunho de sacerdotes acreditados, podendo fazê-lo com justificação epistêmica; e, por essa via, aquelas razões são acessíveis” (VALLIER, 2014, p. 118).

Assim, Vallier concluiu que os liberais não podem usar a exigência de acessibilidade como um entrave às razões derivadas de testemunhos religiosos como candidatas ao ingresso na arena da justificação pública. Como as razões religiosas constituem o caso paradigmático das razões privadas, o fato de a acessibilidade não poder contê-las ou excluí-las priva a acessibilidade (segundo a interpretação tradicional) de sua força ao fracassar nesse objetivo. Além disso, algumas razões religiosas não requerem capacidades racionais extraordinárias, nem informações em demasia: elas só requerem uma familiaridade básica com os argumentos que a embasam, o que torna ainda mais incompreensível considerá-las inacessíveis.

A exigência de acessibilidade segundo a visão tradicional, portanto, viola<sup>617</sup> os dois valores fundamentais eleitos por Vallier: a) a integridade é desrespeitada porque a visão tradicional nega força justificatória a alguns julgamentos privados inteligíveis racionais e razoáveis (embora inacessíveis); isso priva os cidadãos de oferecerem razões baseadas em princípios e argumentos profundamente asseverados, baseados tanto em uma teoria moral secular quanto em uma religião; desse modo, a integridade como valor avaliativo de concepções, vai considerar melhor uma concepção de justificação que inclua acessibilidade em detrimento de outra que exclua a acessibilidade desejada, tudo o mais constante; b) o pluralismo razoável é violado porque a visão tradicional nega força justificadora a razões derivadas dos diversos compromissos inteligíveis dos cidadãos; desse modo, como valor avaliativo de concepções distintas de justificação, o pluralismo razoável vai acolher melhor uma concepção que respeite mais o pluralismo, em

---

<sup>617</sup> Cf. VALLIER, 2014, pp. 120-121.

detrimento de outra que seja menos afinada com isso. Assim, “o problema não é que os requerimentos da razão restrinjam a integridade ou o pluralismo razoável, mas é que, ao fazê-lo, frequentemente o fazem em excesso, pelo menos em maior medida do que outras alternativas filosóficas atraentes” (VALLIER, 2014, p. 121). O problema, para Vallier, é que os liberais tradicionais preferem concepções de justificação que excluem a acessibilidade em vez de concepções que incluem a acessibilidade. Assim, devemos rejeitar a visão tradicional da exigência de acessibilidade, porque falha em cumprir seus objetivos de justificação e ainda restringe, de maneira implausível e além da medida, a integridade e a diversidade.

Assim contra a visão consensual liberal tradicional, o modelo de convergência é proposto por Vallier como aquele apto a vencer as restrições além da medida operadas pela proposta tradicional de acessibilidade<sup>618</sup>. Assim, o PJP não necessariamente endossa a restrição indevida, pois ele não endossa necessariamente as exigências como as de acessibilidade. O modelo de convergência de Vallier propõe uma outra interpretação do princípio de justificação, que torne o PJP apto a sobreviver às objeções de integridade e desigualdade proveniente das críticas religiosas ao liberalismo. Ao focar nos dois valores fundamentais – integridade e diversidade ou pluralismo razoável –, Vallier acredita que o seu modelo de convergência traz custos à integridade significativamente menores que a visão tradicional, o que pode atrair a adesão dos cidadãos religiosos, que, então, podem passar a consentir com os custos dessa reconciliação entre demandas do liberalismo da razão pública e demandas de respeito à integridade e ao pluralismo. O seu modelo de convergência se propõe a colocar, no âmbito epistêmico, o raciocínio religioso par a par ao raciocínio secular. A convergência seria, assim, equitativa.

Além disso, o modelo de convergência teria a vantagem de, ante a falta de completude da razão pública da visão tradicional, o modelo proposto permite que todas as razões inteligíveis desempenhem tanto um papel de justificação quanto um papel deliberativo, expandindo significativamente o espectro de razões permitidas no discurso e dentro do processo de tomada de decisões. Por respeitar melhor a integridade e a diversidade, esse modelo tem também a vantagem de conferir proteção aos pobres e marginalizados: “ao permitir razões privadas na justificação pública, a convergência permite que considerações desenvolvidas exclusivamente por comunidades pobres e marginalizadas entrem no discurso público” (VALLIER, 2014, p. 138). Como exemplos, Vallier apontou a comunidade africana nos EUA e as feministas. Como esses grupos desenvolvem linguagens próprias, particularmente compartilhadas, seus modos de raciocínio são comumente identificados como a modalidade privada de razões. O tratamento de tais razões como privadas

---

<sup>618</sup> Cf. VALLIER, 2014, pp. 124-130.

torna-as impedidas de ingressar no debate público segundo a visão liberal tradicional. A convergência, em contraste, serve para o seu fortalecimento, na medida em que reconhece o seu modo particular de raciocínio, sem vedar-lhe o ingresso no debate público. Desse modo, porque a convergência põe a tônica na proteção da diversidade e da integridade, torna-se bem mais defensável, quanto aos benefícios de inclusão, diante do modelo tradicional de liberalismo de razão pública (da qual Rawls é um exemplo proeminente) que apela a uma restrição além da medida aceitável.

Assim, o modelo de convergência de Vallier visa respeitar a integridade e a diversidade como uma maneira viável de o liberalismo conseguir se reconciliar com as religiões que apresentam objeções a uma visão mais tradicional e restritiva de liberalismo. Sua proposta, portanto, é mais inclusiva e mais neutra que o modelo rawlsiano bem mais restritivo. Expandindo-se um pouco mais a questão, poderíamos perguntar: há alguma maneira de reconciliação entre as pretensões de neutralidade liberal e os anseios “comunitaristas” das doutrinas gerais e abrangentes (não apenas as religiosas, mas também a maior variedade proveniente das diversas comunidades) de verem realizadas as possibilidades de resguardo de seus valores particulares? Houve uma proposta nesse sentido, proveniente de Forst, que é abordada no próximo tópico.

### **7.7 Forst e a proposta de inclusão e abertura para além do liberalismo e comunitarismo**

Rainer Forst, em sua obra *Contextos da Justiça*<sup>619</sup>, examinou a questão da justiça no debate entre liberalismo e comunitarismo. Para ele, as normas que se pretendam apresentar como justas precisam ser tanto imanentes ao contexto quanto transcendentais a ele<sup>620</sup>. Ou seja, elas precisam reivindicar validade para uma comunidade particular e suas autocompreensões e instituições específicas, mas, simultaneamente, devem se apresentar como um espelho crítico moral para essas autocompreensões. Ele quer, por um lado, evitar o extremo de uma teoria abstrata demais, buscando algo que possa ser suficientemente concreto. Ele também quer, por outro lado, uma teoria vinculada a uma sociedade, mas sem incorrer no extremo de um relativismo. Quando a teoria de Rawls (liberal) se fundamentou abstraída dos contextos sociais concretos, focando na prioridade das liberdades individuais diante das concepções substantivas de

---

<sup>619</sup> A obra original, de 1994, tem o título *Kontexte der Gerechtigkeit, Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Nesta tese, utilizei como base a versão traduzida pelo professor Denilson Luis Werle, para o português, *Contextos da Justiça*, pela Boitempo Editorial, em 2010.

<sup>620</sup> Cf. FORST, 2010, pp. 9-11.

bem, surgiram críticas (comunitaristas) que destacaram o enraizamento da justiça nas autocompreensões e tradições constitutivas da comunidade. Para Forst, é como se o liberalismo falhasse por focar demais na abstração despida do contexto, ao passo que o comunitarismo falha por focar demais no contexto e ignorar a reflexão que possa transcendê-lo.

De um modo bem geral, a perspectiva comunitarista defende que o “contexto da justiça” deve ser o de uma comunidade que, em seus valores, práticas e instituições amadurecidos historicamente em uma identidade, forma um horizonte normativo que é constitutivo tanto para a identidade de seus membros, quanto para as normas do justo. Nessa perspectiva, apenas no interior desse horizonte de valores é possível inquirir sobre a justiça, sobre o que é bom e sobre o que deve valer para a comunidade, tendo como pano de fundo suas avaliações e sua autocompreensão. Assim, “princípios de justiça resultam de um dado contexto comunitário, valem somente nele e somente ali podem ser realizados” (FORST, 2010, p. 11). Dentro dessa perspectiva, as tentativas de fundamentação liberais deontológicas ancoradas na prioridade dos direitos individuais ou procedimentos formais são consideradas externas e estranhas a esse contexto. Assim, as teorias liberais utilizariam “não pessoas” descontextualizadas, que decidem sobre justiça de modo “imparcial” e “impessoal”, independentemente de sua identidade constituída comunitariamente. Assim, as teorias sobre prioridade do justo ou do correto diante do bom são indiferentes ao contexto. No outro lado da controvérsia, a perspectiva liberal reprova a teoria comunitarista por caracterizá-la como obcecada pelo contexto.

Para Forst, que desejou evitar esses dois extremos, é necessário distinguir quatro planos conceituais, que implicam quatro “contextos de problemas” teóricos<sup>621</sup>. Esses quatro diferentes âmbitos de problemas estão vinculados uns com os outros de modo complexo, mas cada um tem suas exigências e respostas conceituais próprias. Assim, para ele, seria um erro metodológico enfrentar os diversos questionamentos do debate entre liberais e comunitaristas – sobre atomismo, neutralidade, sujeito – em um modo estreito e unidimensional. As quatro dimensões ou planos conceituais-normativos permitem aclarar melhor os problemas envolvidos e, tomadas em conjunto, constituem o âmbito no qual uma teoria de justiça tem de se confirmar. Uma teoria de justiça adequada deve levar em conta essas quatro dimensões, de modo que a estrutura básica da sociedade pode ser considerada justa ou justificada à medida em que se apresenta como justa para as pessoas em cada uma dessas quatro dimensões.

Os quatro diferentes contextos normativos são: o ético, o moral, o político e o jurídico. Para Forst, a diferenciação deles e a análise de como estão vinculados uns aos outros “permitem comprovar a compatibilidade dos

---

<sup>621</sup> Cf. FORST, 2010, pp. 12-14 e 234-238.

direitos individuais com o bem da comunidade, da universalidade política com a diferença ética, do universalismo moral com o contextualismo, e permitem evitar oposições falsas” (FORST, 2010, p. 13). Assim, a posição de Forst é para além do liberalismo e do comunitarismo: é uma perspectiva teórica moral “apoiada num princípio da razão prática, segundo o qual a validade de valores ou normas precisa de uma fundamentação não além, mas dentro dos respectivos *contextos de justificação* particulares, dentro dos quais sua validade é reivindicada” (FORST, 2010, p. 14). Embora situada numa tradição kantiana, Forst a apresentou como uma concepção não metafísica da razão prática que não se manifesta como uma fonte de autoridade para normas distantes do contexto.

Assim, a diferenciação dos quatro contextos normativos situa as pessoas como membros de comunidades diversas – ou seja, são reconhecidas intersubjetivamente de modos diversos e como autores e destinatários de pretensões de validade –, reconhecidas em cada comunidade referente a cada contexto: I) nas comunidades de vínculos e obrigações éticas constitutivas; II) na comunidade de direito que protege a “identidade ética” de uma pessoa como sujeito de direito livre e igual; III) na comunidade política, em que as pessoas são autoras do direito e cidadãos responsáveis uns pelos outros; IV) na comunidade moral de todos os seres humanos como pessoas morais com pretensão ao respeito moral. Assim, a proposta de Forst é simultaneamente dependente do contexto e transcendente ao contexto quando considera essas quatro dimensões normativas, sem tornar absoluta nenhuma delas: a sociedade justa seria a que, de maneira apropriada, unifica esses conceitos.

Cada um desses contextos tem seus próprios critérios de validade<sup>622</sup>.

As pessoas são autores e destinatários de normas práticas em todos esses contextos, mediante um reconhecimento intersubjetivo: I) a validade dos valores éticos deve ser fundamentada ética e autonomamente por pessoas éticas enquanto membros de comunidades “constitutivas”, por si mesmas, e para si mesmas, em sua autodeterminação ética da vida boa; II) as normas jurídicas requerem uma fundamentação autônoma, recíproca e universal, com pessoas de direito em sua pretensão de respeito e consideração igual, no interior de uma comunidade política, com cidadãos politicamente autônomos e com igualdade de direitos, viabilizando a autonomia jurídica, ou seja, ela exige somente ações em conformidade com o direito, não se apoiando estritamente em razões compartilhadas tal como requerido nas normas morais; III) as normas morais devem se apoiar em razões que devem ser justificadas moral e autonomamente no sentido de uma transcendência em relação aos contextos particulares, ou seja, devendo ser válidas para todos, devem ser defendidas para todos com as mesmas razões, requerendo reciprocidade e universalidade. Desse modo, no contexto especificamente moral, a

---

<sup>622</sup> Cf. FORST, 2010, pp. 234-238 e 241-242.



autoridade da razão prática não pode recorrer a razões últimas ou valores substantivos externos, a partir dos quais as normas morais poderiam ser derivadas: o que se requer é uma autoridade recursiva, fundamentada do melhor modo possível em relação ao seu objeto, que é a validade razoável de normas.

Em particular, Forst sustentou que sua concepção de razão prática para o contexto moral apresenta vantagens em relação ao construtivismo de Rawls<sup>623</sup>: I) trilha um caminho entre o universalismo e o relativismo sem renunciar à pretensão de validade de um princípio moral universalista que fundamenta a prioridade da justiça sem recorrer a uma doutrina abrangente; II) apoia-se num conceito procedimental de razão sem introduzir um conceito substantivo de pessoa como fundamento, que não pode ser justificado exclusivamente a partir das suposições da razão prática, preenchendo a pretensão de neutralidade de justificação e prioridade de direitos e liberdades iguais; III) por essa abstração, pode formular princípios de autonomia pessoal e política que conduzem a uma teoria não restringida de legitimação política e a uma concepção substantiva de justiça social.

Para ilustrar o comunitarismo, Forst avaliou a crítica de Sandel a Rawls<sup>624</sup>. A crítica de Sandel está amparada na pressuposição de que o liberalismo encampa uma teoria da pessoa “não situada”, “pontual” e “atomista”. Em resumo, Sandel critica TJ nos seguintes pontos: a) a descrição das partes na posição original não corresponde com os homens na sua vivência cotidiana; b) o sujeito moral é previamente individualizado, voluntarista, desengajado, desvinculado, inapto à experiência ética de ser um sujeito, pois simplesmente escolhe e possui concepções de bem livremente escolhidas como mera preferência; c) o liberalismo deontológico requer esta concepção de sujeito desengajado; d) dos argumentos anteriores, ele concluiu que uma concepção deontológica da moral, ao pressupor o sujeito desenraizado, anulando a experiência ética, acaba fracassando como formulação de justiça; e) as premissas atomísticas entram em contradição quando se deve resolver questões de justiça social (a exemplo do princípio da diferença), mais concretas e que dependem de alguma consideração pela sociedade como laço constitutivo.

Contra a crítica de Sandel, Forst destacou que: a) Rawls trata a sociedade como uma união social de uniões sociais, que se distingue de uma mera sociedade privada, o que implica que a cooperação social não é meramente instrumental, mas um valor da comunidade enquanto realização pública da justiça; b) ao reconhecer a heterogeneidade de fins de diferentes pessoas, Rawls quis buscar um conceito deontológico do justo, para poder fornecer um padrão de inquirição típico de uma estrutura moral que não

---

<sup>623</sup> Cf. FORST, 2010, pp. 241-243.

<sup>624</sup> Cf. FORST, 2010, pp. 17-27 e 37-41.

estivesse fundamentada em algum valor ético particular, proeminente e vinculante; c) em oposição ao sujeito desenraizado de Rawls, Sandel defendeu uma postura oposta extremada, apontando um sujeito radicalmente situado, dissolvido na comunidade ética, que não consegue se dissociar desse sujeito mais amplo, ou de sua contingência, para uma reflexão para além do mero contexto particular; d) Sandel operou uma confusão de concepções de sujeito de diferentes contextos, fazendo equivaler a autonomia do sujeito (liberdade das determinações empíricas) no contexto de inquirição próprio da dimensão moral com a escolha do bem pessoal, típica do contexto ético (autonomia da pessoa escolher sua vivência ética particular), ou com a liberdade de conduta do sujeito de direito num contexto especificamente jurídico; e) em oposição ao atomismo e seu correlato sujeito sem qualidades, Sandel opôs apenas o monismo social (seu extremo oposto), com uma concepção correlacionada de pessoa comunitária como um macrosujeito em que todas as qualidades individuais são essencialmente qualidades comunitárias.

Nesse monismo social, a concepção da relação entre sujeito e comunidade integrada organicamente não permite aos indivíduos fazerem reivindicações independentes sobre os bens sociais básicos, “uma vez que a relação de constituição entre eu e comunidade – e aqui se deve pensar na comunidade política – não é determinada reciprocamente, mas unilateralmente” (FORST, 2010, p. 27). Para Forst, Rawls estaria mais equilibrado que Sandel, pois TJ pelo menos busca avaliar as pretensões dos indivíduos diante da sociedade, enquanto Sandel absolutiza a pretensão prioritária de uma comunidade em relação a seus membros. Lembre-se que Forst busca não se colocar nos extremos da abstração individual ou da comunidade ética que inviabiliza a reflexão do próprio indivíduo.

Forst enfatizou<sup>625</sup>, ainda, que Sandel, em alguns momentos, deu a entender que não queria a posição extremada do monismo social, do sujeito radicalmente situado. Porém, segundo Forst, Sandel não forneceu critérios mais precisos segundo o qual alguma reflexão distanciadora do sujeito face a sua comunidade seria possível. Assim, “que um eu seja constituído intersubjetivamente não implica que uma pessoa não possa se relacionar criticamente consigo mesma e possa questionar seus valores e vínculos” (FORST, 2010, p. 29). Para Forst, as questões de orientação ética não se respondem somente com aquilo que somos, mas também com aquilo que queremos ser à luz do pano de fundo de “avaliações fortes”, que, embora estejam de alguma maneira vinculadas à identidade pessoal a partir de comunidades constitutivas, devem ser assumidas e defendidas conscientemente pela pessoa. Uma teoria de autonomia ética precisa mostrar como pode fazer sentido o discurso sobre minha identidade e a

---

<sup>625</sup> Cf. FORST, 2010, pp.. 28-30.

responsabilidade pelas próprias decisões vitais das pessoas situadas. E sobre esse ponto, Forst considerou insuficiente a proposta comunitarista de Sandel.

Para Forst, esse problema do monismo social acarreta outro: se a identidade é constituída exclusivamente pela comunidade, infere-se normativamente a obrigação normativa de manter essa identidade como parte da comunidade. Em outras palavras, se as obrigações de alguém com sua comunidade pertencem de tal maneira à sua identidade que não possam ser feridas sem que ocorra a perda do sujeito, tornando-se isso mais exigente que normas recíprocas de justiça, como essa comunidade estaria sujeita a ser criticada segundo padrões de justiça? Tradições familiares, relações de gênero, autocompreensões religiosas, dentre outras tradições, estão isentas de críticas normativas? Caso se aceite essa consequência do monismo social (tese da prioridade do bem, segundo Sandel), mina-se a possibilidade de reflexão crítica, violando a autonomia ética (a reflexão sobre a vida própria) e a autonomia moral (a responsabilidade prática perante os outros).

A tese de Sandel também traz problemas diante do fato de que a pessoa, na sociedade moderna, assume e cumpre diferentes papéis em diferentes domínios da vida (família, igreja, partido, associação) que podem exigir comportamentos conflitantes uns com os outros. Como a identidade é formada entre essas diversas comunidades, como proceder quando a mesma pessoa é submetida a exigências contrárias desses diferentes grupos, tendo, ainda, que permanecer sendo a mesma e única pessoa? O modelo de Sandel não traz essa diretriz, segundo Forst. Além disso, todas as comunidades constitutivas, da família à nação, são, indistintamente, enquadradas como a comunidade constitutiva de Sandel. Assim, nessa não diferenciação, com a subsunção unidimensional de todas essas comunidades ao conceito de sujeito abrangente determinante da identidade, perdem-se de vista as diferentes estruturas normativas dessas diversas maneiras de comunidades éticas (diferentes papéis, expectativas e noções de bem comum). Perdem-se, assim, a particularidade e os conflitos inerentes a cada uma dessas formas, bem como as respectivas diferenças, fragilizando ainda mais a inquirição voltada à justiça. Assim, para Forst, o melhor é uma alternativa de modelo das relações entre o sujeito e a comunidade que esteja para além do atomismo e do monismo social.

Especificamente quanto às críticas de Sandel a Rawls, Forst concluiu<sup>626</sup> que elas não fazem jus às diferenciações rawlsianas. O fato de Rawls ter, após TJ, se afastado da tese forte da congruência do justo e do bem, implicou uma diferenciação mais significativa entre o contexto moral/político e o contexto ético em sua teoria. Em JFPnM, Rawls já considerou que uma fundamentação metafísica para o conceito de pessoa (interpretando-a como uma determinação substancial de vida boa), corre o risco de transformar uma

---

<sup>626</sup> Cf. FORST, 2010, pp. 33-43.

teoria da justiça em uma doutrina moral abrangente, desviando do foco adequado, que é uma teoria política da justiça, que é voltada apenas para a estrutura básica da sociedade e fundamentada em conceitos morais universais e não metafísicos. Assim, a posição original é simplesmente um artifício de representação da pessoa moral e de seus dois poderes morais (racionalidade e razoabilidade). Ou seja, trata-se de um contexto normativo moral, e não ético: o conceito de pessoa moral não é um conceito do eu ético, mas situa-se num plano político-moral mais abstrato. “A autonomia moral não significa que a pessoa não pode determinar sua identidade por meio de valores e vínculos constitutivos” (FORST, 2010, p. 37). O que significa, então, essa autonomia típica do contexto moral? Para Forst, ela implica que: a) a pessoa tem a capacidade de examinar criticamente sua própria identidade; b) a pessoa tem um senso de justiça de acordo com o qual está disposta a agir em relação aos outros segundo princípios que possam ser endossados publicamente; c) a concepção “política” de pessoa explícita poderes morais que podem e devem ser esperados dos cidadãos como membros responsáveis de um sistema equitativo de cooperação social; d) o sujeito mediado pela posição original serve para fundamentar princípios de justiça que se referem à identidade política, pública ou institucional das pessoas, ou seja, à identidade como uma questão de direito fundamental.

Essa dimensão política da pessoa distingue-se, na abordagem rawlsiana, embora não se separe, daquilo que Rawls denominou identidade “não pública” ou “não institucional” da pessoa, que se refere a suas lealdades e vínculos emocionais, suas concepções de bem vividas em comunidades constitutivas. A identidade da pessoa de direito coloca, segundo Forst, uma “capa abstrata externa” para a pessoa ética, protegendo a identidade particular de uma pessoa e, ao mesmo tempo, limitando-a segundo princípios de justiça morais e universais. Ou seja, para fins de identidade político-jurídica constituídas por meio desses princípios morais e universais, não há diferença se Saulo se tornou Paulo no caminho de Damasco: todas as pessoas são indivíduos em sua existência ética cuja vida boa consiste em ter direitos que permitem uma livre escolha de valores. “Entre a perspectiva normativa fundamentada em direitos e a perspectiva ontológica existe uma diferença conceitual central” (FORST, 2010, p. 38). Desse modo, quando Rawls apontou, em JFPnM, que o conceito de pessoa é “político e não metafísico”, sua fundamentação “não obriga Rawls a se decidir a favor ou contra uma determinada teoria da identidade pessoal, e é suficiente assumir apenas aqueles pressupostos sobre a pessoa moral que são indispensáveis para a fundamentação de princípios que se referem aos fundamentos da identidade político-jurídica das pessoas” (FORST, 2010, p. 38). Essa identidade caracteriza a pessoa e sua liberdade numa perspectiva tripartite: a) como uma pessoa com determinada concepção de bem e com direito igual para perseguir e revisar seus objetivos próprios; b) como uma pessoa que faz suas

reivindicações legais em favor de seus próprios interesses; c) como uma pessoa que assume a responsabilidade por seus fins. Assim se caracteriza a identidade jurídica, pois aqui a pessoa é tratada como sujeito de direito, como pessoa com status legal.

Ora, assim como o conceito abstrato de pessoa do direito – portadora de direitos subjetivos e sujeito de direito – difere do conceito de pessoa ética, há a correlata diferenciação entre o conceito de comunidade política e de comunidade ética (dois contextos diferentes). Rawls já efetuou essa distinção quando apontou a comunidade política como integrada normativamente por uma concepção política e pública de justiça, com sujeitos de direitos, em contraste com as comunidades éticas que se integram por meio de diferentes concepções de bem, conforme determinadas por suas respectivas doutrinas abrangentes. Assim, a distinção rawlsiana entre Estado e comunidades protege a liberdade subjetiva das pessoas como sujeitos de direito, habilitando-as a compartilhar, como cidadãos, o fim comum da justiça política, sem incorrer numa concepção do bem que determina a identidade ética das pessoas.

Assim, a falha de Sandel seria não diferenciar esses dois contextos distintos de comunidade e pessoa, fragilizando o papel de capa protetora que os direitos e deveres exercem para as concepções éticas do bem. Portanto, Forst concluiu que o debate entre Sandel e Rawls decorreu de uma aplicação equivocada de Sandel do contexto moral (posição original) para o contexto ético (pessoas em suas comunidades). Porém, serviu para apontar a distinção entre pessoa ética e pessoa de direito (dimensão jurídica, titular de direitos). Normas jurídicas e normas morais pretendem uma validade universal fundamentada para todos, independentemente das concepções éticas particulares das pessoas. As normas jurídicas requerem a observância de todos os parceiros de direito enquanto membros de uma comunidade jurídica e são resultado de um processo legislativo operado no interior da comunidade política. Normas morais pretendem validade universal, vinculando todos os humanos enquanto membros da comunidade dos seres humanos. Valores éticos têm outra pretensão de validade: válidos apenas para aqueles indivíduos que com eles se identificam, que possam afirmá-los como constitutivos de suas identidades e respectivas comunidades particulares. Cada contexto tem seus critérios próprios de fundamentação e validação. “A pessoa do direito forma a moldura normativa para a pessoa ética, que tanto a capacita formalmente como também a limita do ponto de vista do conteúdo” (FORST, 2010, p. 41).

Forst também avaliou a crítica de MacIntyre a Rawls<sup>627</sup>. Basicamente, a crítica de MacIntyre é uma objeção de ceticismo ao liberalismo deontológico: a pretensão de neutralidade de justificação liberal

---

<sup>627</sup> Cf. FORST, 2010, pp. 67-72, 132-133, 169-70, 243-259.

não é uma posição moralmente defensável, mas resultado de uma catástrofe moral, decorrente da tentativa do Iluminismo de justificar uma concepção moral livre das tradições históricas, das práticas éticas e de uma visão teleológica da natureza humana – três itens que, para ele, são indispensáveis para a fundamentação de uma concepção de justiça. Como MacIntyre também encampa uma concepção de pessoa similar à proposta por Sandel, em que se entende que a constituição da identidade ocorre em contextos comunitários particulares, que servem de pontos de partida moral, ele concluiu que não há como haver um ponto de vista deontológico neutro ou impessoal ou imparcial para a moralidade, pensado para “não pessoas”.

Da perspectiva de Forst, como MacIntyre defende uma concepção da pessoa que tem alguma semelhança com a proposta de Sandel, ele também herda os mesmos problemas já mencionados acima. Em outras palavras, como MacIntyre vinculou a identidade do sujeito ao contexto ético, ele também foi insuficiente em fundamentar um modo de inquirição tipicamente do contexto moral, em que se busca uma lei com validade universal: para ele, o sujeito que se distancia radicalmente da sua comunidade perde todos os padrões genuínos para julgamento. Assim, para Forst, Rawls conseguiu um projeto superior ao de MacIntyre, quando se pensa em justificação no contexto especificamente moral: “uma teoria deontológica não é forçada a adotar um ceticismo moral ou ético; em princípio, não precisa duvidar da possibilidade de valores objetivos e nem precisa entender as normas, que se distinguem como universalmente vinculantes” (FORST, 2010, p. 68). Quando, em PRIG, Rawls reconhece a possibilidade do desacordo razoável, ele “não inclui nem exclui uma posição radicalmente cética em relação ao bem” (FORST, 2010, p. 68). O liberalismo é um filho do esclarecimento cético, embora possa defender a concepção de que existe uma pluralidade de valores incompatíveis entre os quais as pessoas e as comunidades precisam decidir, tragicamente, de modo que uma sociedade liberal é o lugar onde a maioria (não todos) desses valores pode ser realizada<sup>628</sup>.

Para Forst, se MacIntyre houvesse operado a distinção entre as várias comunidades éticas que ele listou, viriam à tona as diferentes relações de reconhecimento recíproco que distinguem as comunidades éticas das comunidades políticas e morais. Desse modo, a guerra civil de todos contra todos, diagnosticada por MacIntyre, seria decorrência de os membros das comunidades éticas reconhecerem como seus iguais apenas os seus parceiros daquela comunidade específica, sem demonstrar respeito por outras pessoas (de outras comunidades éticas) enquanto parceiros de direito, concidadãos ou pessoas morais. Esse respeito ao outro não é uma exigência ética, mas moral: a de reconhecer os outros como iguais, apesar das suas diferenças. Porém, como “MacIntyre recusa relações morais ou jurídicas mais abstratas e

---

<sup>628</sup> Fors creditou essa visão ao entendimento de Isaiah Berlin.

transforma todas as normas em valores éticos, ele não faz jus, do ponto de vista descritivo, às condições das comunidades jurídicas modernas pluralistas e, do ponto de vista normativo, à necessidade de reconhecimento recíproco” (FORST, 2010, p. 69). Ao não fazer a distinção entre direitos universais e valores éticos particulares, a pessoa do direito é interpretada num sentido concretista, como mera extensão da descrição da pessoa ética. “Para MacIntyre, normas são sempre de natureza ética; normas jurídicas abstratas correspondem a um eu emotivo abstrato que não possui mais ligações profundas” (FORST, 2010, p. 69). Por isso Forst concluiu que, da tese macintyreana de que as pessoas são membros de comunidades éticas constitutivas, não se segue que as comunidades jurídicas necessitem ser comunidades éticas ou um conjunto de pessoas atomistas, individualizadas. Para Forst, portanto, a distinção de pessoa ética e pessoa moral é necessária e viabiliza a proteção abstrata de identidades concretas na forma de reconhecimento universal e igual, e essa proteção não implica que os valores éticos não sejam levados a sério e nem que os princípios morais do reconhecimento igual sejam meras fórmulas de compromisso.

Outra crítica de MacIntyre ao liberalismo é a de que a pretensão de neutralidade e de tolerância ética justificadas moralmente é, ao final, um mascaramento do fato de que também o liberalismo está fundamentado em alguma concepção específica de vida boa. Ou seja, o liberalismo não é encarado como a superação de todas as tradições, mas como mais uma delas. “O liberalismo não apenas não é neutro quanto ao seu efeito, mas também quanto aos seus objetivos e sua justificação; por isso a ética que o fundamenta é sem substância” (FORST, 2010, p. 70). Nesse ponto, Forst estendeu a postura de monismo social (anteriormente apontada contra o modelo de Sandel) também à perspectiva de MacIntyre: a) na dicotomia proposta por MacIntyre entre niilismo nietzschiano (um liberalismo cético) e tradicionalismo aristotélico, parece não haver espaço para concepções de reconhecimento e direitos iguais; b) as pessoas são encaradas como sujeitos éticos por inteiro, não existindo normas que as situem além dos papéis e da comunidade, pois elas são sempre parte de uma tradição de autocompreensão; c) “assim, parece que a lei moral universalista que MacIntyre reivindica em *After Virtue* somente é possível, nos escritos posteriores, no interior de uma tradição cristã tomista ou agostiniana” (FORST, 2010, p. 71). A crítica à neutralidade liberal é dupla: I) ela se apoia numa visão específica individualista de vida boa, que exclui *a priori* outras alternativas; II) essa visão de bem é problemática por sua feição atomista.

Segundo Forst, Rawls contestou as duas críticas, fornecendo razões morais universais para seu argumento, estando disposto a reconhecer certos valores substantivos que pertencem ao conteúdo moral da teoria da justiça como equidade. Rawls viu cinco ideias do bem contidas em sua teoria. A primeira ideia, do bem como racionalidade, e a segunda ideia, dos bens

básicos necessários à realização dos planos de vida próprios, são definidas apenas formalmente: reconhece-se que as pessoas tem escolhas éticas próprias, e precisam de meios para viabilizá-las, mas a definição da primeira e segunda ideias de bem é tão formal que não favorece determinados planos de vida. Em vez disso, há compatibilidade com uma multiplicidade de diferentes projetos de vida éticos concretos. Todavia, nem todas as doutrinas abrangentes são compatíveis com a concepção da justiça como equidade: a terceira ideia do bem é a das concepções admissíveis ou razoáveis do bem. Assim, sua teoria de justiça “não é neutra procedimentalmente no sentido estrito, uma vez que as concepções de pessoa moral e de cooperação social, que entram na posição original, são tão substantivas quanto os princípios de justiça fundamentados com elas” (FORST, 2010, p. 74). Porém, a sua teoria é neutra procedimentalmente, por ser acompanhada pelo princípio da justificação pública. A concepção de justiça somente exclui as concepções de bem que colidem com os princípios morais fundamentais, mas não apoia de modo especial nenhuma concepção ética: “ele tolera formas de vida não liberais, contanto que não violem os direitos fundamentais dos membros dessas comunidades” (FORST, 2010, p. 75). Mesmo que a teoria seja definida formalmente, há virtudes que são encorajadas (como cooperação, tolerância, senso de justiça): todavia, elas são encaradas como virtudes apenas políticas, não constituindo uma definição de vida boa, mas apenas descrevendo um ideal do bom cidadão, que, sendo compartilhado, contribui para a estabilidade e o desenvolvimento de uma sociedade justa. Por fim, a quinta ideia do bem, que é político-moral, e não ética, é a de uma sociedade bem-ordenada: esse bem não é justificado de forma instrumental, como uma mera confirmação de direitos individuais sobre a sociedade, mas como um bem social, que deve ser realizado em comum, e não individualmente. Em outras palavras, indivíduos e bem comum não mais se opõem numa sociedade bem-ordenada porque esta não pode mais ter prioridade sobre os indivíduos, e estes só podem encontrar seu bem-estar numa sociedade ordenada.

Tais ideias do bem são, para Rawls, apenas políticas: a) são ou podem ser compartilhadas por cidadãos livres e iguais; b) não pressupõem qualquer doutrina abrangente particular. Desse modo, “são justificadas universalmente – enquanto implicação do princípio da justificação pública entre cidadãos livres e iguais – e não de modo ético particular – como valores que são elementos definidores da identidade da vida boa de indivíduos ou grupos”. A ideia de autonomia é definida apenas formalmente por Rawls (primeira ideia do bem), caracterizando uma condição para que a vida autônoma seja a própria vida de alguém. A autonomia jurídica assegura a liberdade de ação de fazer o que não prejudica os outros. A autonomia ética consiste em assumir, escolher, modificar e buscar o bem próprio. Assim, para Forst, o liberalismo político “não fundamenta os princípios da autonomia jurídica por meio de uma concepção do bem, ainda que formal, mas sim



segundo o princípio de que somente podem ser objeto de um consenso sobrepostos aquelas normas que não podem ser razoavelmente rejeitadas” (FORST, 2010, p. 76). Dentre essas normas que não podem ser razoavelmente rejeitadas, há as concepções de pessoa e de sociedade, que são concepções da razão prática.

Após Forst confrontar posicionamentos dos debates entre liberais, feministas e comunitaristas, ele concluiu pela necessidade<sup>629</sup> de haver um processo de descoberta, problematização e redefinição da linguagem comum: a linguagem universal do discurso político deve ser suficientemente universal, de modo a assegurar a racionalidade e a equidade, deve ser aberta de modo a permitir a crítica e pretensões de reconhecimento, e deve ser forte de modo a realizar o reconhecimento de modo responsável e solidário.

Ao avaliar Rawls, Forst concluiu que o segundo princípio de justiça, assim como o primeiro, podem ser apreendidos numa perspectiva de justificação recíproca sem perder o conteúdo central. “O princípio da diferença pode ser interpretado com base num princípio procedimental de justificação universal: desigualdades sociais devem ser justificadas frente a grupos sociais que menos se beneficiam da riqueza social” (FORST, 2010, p. 179). Ao se referir a questões de justiça social, essa justificação universal significa assumir a perspectiva dos que estão mais desfavorecidos. Assim, tanto a justificação universal quanto argumentos substantivos para justiça social são possíveis. A sua teoria consegue ser simultaneamente universalista e contextualista: há a necessidade universal de justificação das desigualdades sociais, a necessidade de realização dos direitos e a garantia da possibilidade de reconhecimento e autorrespeito. O princípio da cidadania igual é simultaneamente formal e material: “formal em relação à participação em discursos políticos sobre a distribuição justa de bens, material em relação às condições para a realização dessa participação e da participação na vida social em geral” (FORST, 2010, p. 181). Porém, “Rawls, no exato ponto em que relaciona seus pressupostos fundamentais ao contexto concreto e às necessidades racionais, a saber, em sua concepção dos bens fundamentais, sobrecarrega sua teoria no nível básico com fundamentações que somente são realizadas no discurso político” (FORST, 2010, p. 182). Há uma carência por mais elementos contextualistas, já que o foco rawlsiano está mais direcionado à esfera universal.

Assim, sobre a cidadania social desejável, Forst compreendeu<sup>630</sup> que os cidadãos devem se compreender como participantes reciprocamente responsáveis não apenas nos discursos políticos (tendências dos liberais), focada na regulação e na ação políticas, mas também pela preocupação de assegurar uma pertença igual aos demais (tendências dos comunitaristas). Os

---

<sup>629</sup> Cf. FORST, 2010, p. 170.

<sup>630</sup> Cf. FORST, 2010, pp. 189-190.

próprios cidadãos são os destinatários da crítica da exclusão. Ele quis evitar, ressalta-se, os extremos tanto do atomismo quanto do monismo social. Assim, “o reconhecimento recíproco como cidadãos não pode ser apreendido nem no sentido ético-comunitarista e nem pode ser explicitado, como numa determinada interpretação das teorias liberais, segundo o ideal de reconhecimento recíproco de pessoas de direito”. Para Forst, a compreensão adequada do reconhecimento recíproco entre as pessoas, situada além do liberalismo e do comunitarismo, implica reconhecer: a) o pluralismo das comunidades éticas, tolerância e respeito diante de formas de vida diferentes, que são resguardadas por direitos subjetivos recíprocos; b) o cidadão como um participante igual em direitos no discurso político, em que assumem a responsabilidade pelas decisões políticas e respectivas consequências para os concidadãos e pessoas atingidas; c) nenhum concidadão pode ser excluído da pertença plena a uma comunidade política por razões de ordem ética, social ou política, motivo pelo qual necessitam-se de bens sociais para viabilizarem a condição de membro pleno. A pretensão de reconhecimento dos cidadãos quanto a seus direitos políticos, jurídicos e sociais não decorre de um sistema de valores éticos compartilhados por todos os cidadãos, mas do próprio significado de ser cidadão. “O ethos da democracia consiste na realização dessas dimensões da cidadania” (FORST, 2010, p. 190).

Em outro aspecto, Forst avaliou a teoria de Rawls, no que diz respeito à razão prática<sup>631</sup>. Há uma crítica a Rawls no sentido de que sua teoria repousa em um ponto de partida que sustenta um ideal normativo que só pode ser justificado como uma doutrina moral abrangente do bem. Porém, Forst considerou que essa crítica contradiz a ênfase rawlsiana de que sua ideia fundamental de cooperação social (e as ideias complementares de pessoas livres e iguais e sociedade bem-ordenada) são ideias da razão prática que não podem ser rejeitadas razoavelmente num sentido moral. Assim, a sua concepção de justiça não parte de convicções compartilhadas contingentes por serem mantidas numa determinada cultura política, mas parte dos conceitos de pessoa e de cooperação social que devem ser mantidos por tal cultura quando se ergue a pretensão de ser uma cultura democrática que se apoia numa base razoável compartilhável.

Ciente de que os ideais e princípios encontrados numa cultura política democrática são contraditórios, deve-se buscar organizar uma base em conceitos morais fundamentais abstratos. Como uma teoria deontológica de justiça, na falta de um princípio metafísico, a justificação moral universal é situada num processo de argumentação racional recíproca que, em princípio, permanece aberto. Se as alternativas do realismo e do relativismo moral devem ser igualmente evitadas, as normas de justiça devem ter sua pretensão de status universal. Em tal contexto, a razão prática exige o oferecimento de

---

<sup>631</sup> Cf. FORST, 2010, pp. 212-242.

razões recíprocas e universais para a validade de uma norma moral. Isso considera a condição de imparcialidade, que é central para a validade das normas de justiça. Porém, Forst ressaltou que se deve distinguir normas básicas de justiça do tipo moral das normas (e decisões) político-jurídico concretas e das determinações da justiça social. As primeiras, como parte da estrutura básica, servem de moldura para a justificação politicamente autônoma de decisões e normas concretas dos cidadãos com igualdade de direitos. “Nem todas as questões de justiça são questões morais que pedem uma resposta universalista no sentido estrito” (FORST, 2010, p. 216).

A partir disso, Forst utilizou uma caracterização habermasiana que define os traços principais de uma teoria procedimental kantiana: I) caráter deontológico, buscando validade categórica de normas sobre a vida comum “correta” das pessoas enquanto sujeitos morais, que podem ser justificadas universalmente (perante todas as pessoas e para com cada indivíduo) com razões compartilhadas, sem apelo a um bem individual ou coletivo (de aceitação conflitante); II) suposição cognitivista de que questões morais permitem respostas fundamentadas de modo racional e universal, cuja validade se funda num consenso fundamentado de modo recíproco e universal entre seres racionais, livres e iguais, rejeitando-se a validade enquanto correspondência com fatos morais válidos objetivamente; III) uma teoria procedimentalista, no sentido de que a justificação das normas se dá de modo universal ou recíproco, intersubjetivo; IV) caráter universalista na validade de numa norma moral (diferentemente de uma norma político-jurídica), que deve valer para todas as pessoas e ser justificada para cada pessoa, não podendo ser restringida a uma determinada universalidade (localizada temporal e espacialmente). A comunidade moral dos seres humanos é a comunidade de justificação das normas morais: “unicamente razões morais legitimam a ação moral e as normas morais aqui e agora, e essas razões devem ser compartilhadas por cada pessoa concreta que é seu destinatário, de modo que se possa compreender simultaneamente como autor delas” (FORST, 2010, p. 217). Assim, a construção da posição original representa a tentativa rawlsiana de, com suposições razoáveis, dar forma à exigência de justificação que permita deduzir princípios substantivos de justiça, que são universais e autônomos por serem escolhidos por todas as pessoas morais como seres racionais livres e iguais, excluídos os motivos e interesses heterônomos (com o véu da ignorância servindo para assegurar a unanimidade).

Em prosseguimento, a justificação rawlsiana não pode se apoiar, como numa teoria cartesiana, em princípios evidentes a partir dos quais se deriva um sistema de normas. A justificação é um empreendimento hermenêutico, pois deve corresponder aos juízos morais ponderados e razoáveis que podem se confirmar num equilíbrio reflexivo. Os princípios pretensamente válidos devem poder ser aceitos por pessoas livres e iguais,

com aceitabilidade mutuamente esclarecida e estabelecida no equilíbrio entre os princípios resultantes e os juízos morais ponderados. Eles devem, portanto, ser compatíveis com as intuições morais, com os sentimentos e juízos, bem como ser ordenados de modo coerente. Por meio da conexão de conceitos simples, Rawls pretendeu, por essa reconstrução procedimental, possibilitar uma “matemática razoavelmente mais sofisticada” ou uma “geometria moral” que expusesse as implicações desses conceitos. Tais conceitos frequentemente não estão disponíveis, e precisam ser reconstruídos criticamente. Assim Rawls se situou entre uma tradição teórica empírica, baseada no contrato, e uma tradição kantiana, pois o modelo procedimental, que pode ser afirmado em equilíbrio reflexivo, é concebido na forma específica da posição original. O elemento kantiano na concepção de pessoa está no ideal de autonomia (ponderar com exclusão das diferenças contingentes entre as pessoas). O elemento empírico racional na concepção de pessoa está na suposição de que elas tem seus planos de vida que querem realizar da melhor maneira possível. Após TJ, como em KCMT, a pessoa moral passa ao primeiro plano, enquanto se retrai a fundamentação forte na natureza humana racional. O seu construtivismo não pretende ser verdadeiro (como o intuicionismo ou outra versão do realismo moral): ele quer apenas ser razoável, mantendo uma reflexão crítica no centro de uma concepção objetiva e pública de justiça. Após TJ, com KCMT, “Rawls faz a distinção entre uma teoria da natureza humana e uma concepção menos exigente de pessoa moral. Aos seus olhos, contudo, essa distinção fortalece a concepção de pessoa moral, pois esta se torna independente das teorias controversas sobre a natureza humana” (FORST, 2010, p. 222). Os ideias básicos de pessoa e de sociedade utilizados são apresentados como acessíveis ao senso comum de toda pessoa ponderada e reflexiva, abstando-se de pretensões filosoficamente controversas. O conceito “político” de pessoa moral, apresentado em JFPnM, tem, segundo Forst, um duplo<sup>632</sup> caráter: um aspecto kantiano moral, e um aspecto político substantivo.

Assim, vários elementos compõem o conceito do “político” e do “razoável”: a) um momento “moral”, referente à prioridade da justiça e o caráter prático-racional da pessoa moral; b) um primeiro elemento “político” de limitação ao conceito “político” de cidadãos e de cooperação social; c) um segundo elemento “político” que se refere à suposição sobre determinadas necessidades dos cidadãos. Em PL, Rawls ressaltou mais fortemente a pretensão de uma fundamentação não metafísica de sua teoria e seu caráter “político” num sentido epistemológico. Há um afastamento mais intenso das concepções éticas do bem, com uma concentração na tarefa prático-normativa de poder se afirmar num consenso sobreposto (fundamentado razoavelmente) de um estado eticamente pluralista. O seu termo “político”

---

<sup>632</sup> Cf. FORST, 2010, pp. 221-222.

deve ser entendido no duplo sentido prático e epistemológico: evita fundamentações questionáveis e se refere unicamente à estrutura básica da sociedade. Ele quer evitar o conflito entre doutrinas éticas: para isso, a teoria inicia com ideias fundamentais que são compartilhadas universalmente e podem fornecer a base para um acordo universal. A prioridade do justo sobre o bem tem uma exigência prática mais modesta: a teoria de justiça deve ser tolerante diante de uma multiplicidade de concepções éticas. Porém, ao lado da exigência modesta, essa prioridade tem uma exigência moral maior: “as concepções éticas devem ser compatíveis com a teoria da justiça quando entram em conflito com as pretensões racionais da teoria” (FORST, 2010, p. 223). O justo é independente e anterior ao bem no sentido de que seus princípios limitam as concepções de bem que são admissíveis. “A teoria deve ser capaz de fornecer razões independentes para dizer até que ponto uma doutrina abrangente é razoável e em que consiste a autoridade da teoria da justiça em estabelecer esses limites” (FORST, 2010, p. 224). Assim, a teoria só pode exigir sua prioridade moral diante das concepções éticas quando ela é mais do que um compromisso racional e menos do que uma doutrina ética, ou seja, quando é uma teoria fundamentada moralmente.

O conceito “político” de cidadãos livres e iguais em sua “identidade pública” é, diante do fato do “pluralismo razoável” de concepções éticas, o conceito sobre o qual as doutrinas éticas podem concordar em um “consenso sobreposto”. A justificação da teoria é independente das doutrinas abrangentes e é baseada nas ideias morais fundamentais de pessoa e de sociedade. A estabilidade mediante o consenso sobreposto aposta que este pode ser sustentado por concepções éticas do bem de um modo que, ao final, é moral. O consenso sobreposto é moral, sem pretensão de validade ética. Assim, sua validade razoável não depende do fato de poder ser transformado numa verdade ética. As razões que o sustentam são compartilháveis de modo recíproco e universal. Desse modo, “uma concepção de justiça é fundamentada moralmente, incorporável eticamente e se refere à estrutura básica política da sociedade” (FORST, 2010, p. 226). O construtivismo político rawlsiano consiste de três passos: a) a reconstrução reflexiva dos princípios e ideias da razão prática; b) sua aplicação na exposição de um procedimento, que é a posição original, que incorpora esses princípios (do racional e do razoável) e ideias (de pessoa e de sociedade); c) a construção dos princípios de justiça com ajuda dessa procedimento. Esses princípios são apresentados como justificados de modo moralmente autônomo, mediante uma justificação pública, recíproca e universal entre pessoas razoáveis, livres e iguais: eles podem ser justificados por e para cada pessoa razoável. Os conceitos de pessoa razoável e racional e de cooperação social equitativa são concepções da razão prática no sentido universal: limitam-se a questões políticas da justificação moral.

A partir daqui, Forst avaliou algumas limitações<sup>633</sup> da abordagem rawlsiana. Em comparação com essa fundamentação baseada numa justificação recíproca e universal, Rawls assumiu suposições adicionais que são ao mesmo tempo mais fortes e mais fracas do que as que normalmente ocorrem em uma argumentação procedimental. As suposições mais fortes são as que entendem o conceito de pessoa moral de modo substantivo: para realizar suas capacidades morais, são necessários determinados bens básicos, que entram como conteúdo na posição original. Com isso, Rawls pretendeu dizer algo mais socialmente concreto que uma teoria meramente procedimentalista, tornando-se menos abstrata e mais capaz de se vincular aos contextos. Porém, “Rawls não alcança isso de modo suficiente, como mostra a crítica de Sen, pois o princípio da diferença precisa e permite uma contextualização discursiva mais forte” (FORST, 2010, p. 228). Assim, mesmo com o acréscimo de elementos substantivos, ainda há insuficiência quanto à sensibilidade ao contexto social mais concreto.

Além disso, o acréscimo desses componentes substantivos operados por Rawls torna sua teoria mais fraca do ponto de vista da fundamentação teórica, pois “as suposições dependentes do contexto não podem erguer a pretensão de serem justificadas de modo razoável da mesma maneira que os conceitos fundamentais da razão prática” (FORST, 2010, p. 228). Isso configura um dilema: ou seus pressupostos são fundamentados racionalmente num sentido estrito ou contêm conceitos substantivos de pertença social. Para ambos os casos a teoria se apresenta como “política”, embora num sentido mais e noutra sentido menos vinculada ao contexto. Assim, a pessoa moral, de um lado, refere-se a conceitos morais, de outro, refere-se às implicações da cidadania num significado mais concreto, a exemplo dos respeito às necessidades dos cidadãos. Ambos os sentidos ingressam na formulação da posição original. Essa dupla significação de uma teoria política permanece como uma tensão insuperável na teoria de Rawls, uma vez que a posição original “busca fundamentar na mesma proporção – num único passo – princípios de justiça moral e social. Os primeiros necessitam de uma fundamentação moral no sentido kantiano, os últimos não podem ser fundamentados sem pressupostos (políticos) adicionais” (FORST, 2010, pp. 228-229). Essa tensão entre conceitos kantianos e conceitos mais fortemente empíricos permanece em Rawls, levando a um duplo sentido de sua concepção política e do seu instrumento metodológico da posição original, que acaba buscando vincular diferentes contextos práticos. “Do ponto de vista moral, isso torna a concepção muito política; do ponto de vista da autodeterminação democrática e da justiça social, ela não é suficientemente política” (FORST, 2010, p. 229).

---

<sup>633</sup> Cf. FORST, 2010, pp. 228-229.

Assim, para Forst, é desejável formular um modelo alternativo que conserve a ideia construtivista de Rawls, de fundamentação por um procedimento da razão prática, mas sem usar o modelo de uma posição original, “isto é, sem, de um lado, abstrair o conceito procedimental de justificação em uma situação inicial, para, de outro, não ter de compensar essa abstração com o acréscimo de pressupostos concretos” (FORST, 2010, p. 229). Na perspectiva de Forst, o modelo mais desejável vale-se da justificação recíproca e universal vinculando diferentes contextos de justificação intersubjetiva de princípios básicos de direitos iguais e de justiça social no interior de uma estrutura social básica que é justificada moralmente e forma uma estrutura para processos de autodeterminação coletiva. “Isso leva a uma teoria diferenciada que localiza os princípios deontológicos e os pontos de vista substantivos concretos nos respectivos planos de justificação, sem vincular elementos heterogêneos numa situação inicial” (FORST, 2010, p. 229). Ou seja, para Forst, há planos de justificação diferentes que não devem ser misturados, e Rawls falha em misturar os dois planos de justificação numa mesma situação e em uma mesma etapa.

Paralelamente a esses dois contextos distintos de justificação, faz-se necessário, para Forst, diferenciar o conceito de pessoa correlacionado a cada um deles. “*Pessoas morais e cidadãos* devem ser mais claramente diferenciados do que na teoria de Rawls: as primeiras são autores e destinatários de normas morais; cidadãos são autores e destinatários (como pessoas de direito), de normas jurídicas” (FORST, 2010, p. 229). Como cidadãos, reivindicam determinados bens sociais básicos, cuja determinação e distribuição devem ser justificadas reciprocamente em contextos políticos. Para Forst, portanto, o modelo alternativo faz jus aos princípios da justiça de Rawls, mas busca evitar suas dificuldades de mesclar indevidamente os diferentes contextos de justificação. Na estrutura da fundamentação teórico-discursiva da moral proposta por Forst, há três planos interiores: I) primeiramente, a reconstrução recursiva e pragmático-formal do princípio da justificação prática racional; II) a fundamentação recíproca e universal das respectivas normas práticas em diferentes comunidades de justificação; III) por fim, a ação fundamentada de pessoas segundo normas justificadas com base no conhecimento razoável do caráter bem fundamentado dessas normas. O primeiro plano, referente à reconstrução recursivo-reflexiva e pragmático-formal do princípio da razão justificadora, apoia-se na suposição de que “a *autoridade* da razão prática não pode recorrer a razões últimas ou valores substantivos externos, a partir dos quais as normas morais poderiam ser derivadas” (FORST, 2010, p. 241). Porém, essa reconstrução não pode ser mais que uma autorreconstrução da razão (por determinados meios), e, desse modo, não pode reivindicar uma autoridade absoluta ou de uma fundamentação última, mas uma autoridade recursiva, fundamentada da melhor maneira possível em relação ao seu objeto: a validade razoável de

normas. Assim, Forst esperou: a) uma justificação universalista sem apelar a uma doutrina abrangente; b) usar um conceito procedimental de razão sem introduzir um conceito substantivo fundante de pessoa (que extrapolaria o âmbito da razão prática), de maneira a preencher a neutralidade de justificação; c) devido à abstração, pode formular princípios de autonomia pessoal e política que conduzem a uma teoria não restringida de legitimação política e a uma concepção substantiva de justiça social.

Um outro ponto em que Forst avaliou<sup>634</sup> as limitações da teoria rawlsiana foi no exame relativo ao consenso sobreposto. Em TJ era pressuposto que a congruência entre o que é bom subjetivamente e o que é justo moralmente era algo apropriado à natureza social dos seres humanos, de modo que a participação em uma sociedade bem-ordenada constituía um grande bem. Essa congruência estabilizava a sociedade bem-ordenada. Porém, depois Rawls rejeitou essa concepção de estabilidade, por desrespeitar o pluralismo ético: ele passou a diferenciar o nível da fundamentação da teoria como concepção político-moral independente do nível da explicação da estabilidade social. O consenso sobreposto deve explicar como uma sociedade pode ser ao mesmo tempo pluralista e estável, menos do que uma sociedade integrada eticamente, e, contudo, mais que um mero “*modus vivendi*” estratégico. Rawls optou pelo método da esquiva: uma concepção política de justiça deve ser compatível com uma multiplicidade de valores éticos e formas de vida, devendo ser aceitável e razoável para as concepções éticas, mas sem contestar a verdade delas e sem pretender uma validade ética. Num consenso sobreposto, as doutrinas éticas abrangentes razoáveis aceitam uma concepção compartilhada de justiça política e social: concordam com a ideia razoável de uma cooperação social entre cidadãos livres e iguais, que eles a enxergam como parte de sua convicção ética. Assim, o consenso é essencialmente político-moral entre doutrinas abrangentes: ele é ético somente da perspectiva de cada doutrina. O método de esquiva faz com que a pretensão de razoabilidade da teoria da justiça “não entre em concorrência com a pretensão das doutrinas éticas de serem verdadeiras [...], ela pode ser vista como verdadeira, como parte de convicções éticas, mas ela mesma só ergue a pretensão de ser razoável” (FORST, 2010, p. 124).

Contudo, Forst destacou que, nas questões de justiça, essa pretensão de razoabilidade possui uma prioridade normativa inequívoca diante da pretensão ética de verdade. Isso ocorre porque as doutrinas éticas são colocadas no campo de teste moral para poderem ser válidas como razoáveis, ou seja, elas devem reconhecer os princípios de justiça, ao passo que podem acomodá-los, a seu modo, em sua doutrina abrangente. Essa concepção de justiça não seria uma doutrina abrangente, mas ela mesma é uma concepção moral exigente, que contém determinadas virtudes de tolerância e cooperação.

---

<sup>634</sup> Cf. FORST, 2010, pp. 122-129.



Para Forst, a aceitação “moral” dos princípios de justiça rawlsianos por parte das doutrinas abrangentes “não faz adequadamente a distinção, em termos conceituais, entre validade moral independente dos princípios e sua aceitação ética” (FORST, 2010, p. 124). A comunidade política é de cidadãos razoáveis, que aceitam o consenso político moral fundamental a partir de razões compartilhadas, mesmo quando as integram em suas concepções éticas totais ou abrangentes. Assim, é um consenso razoável, que não pressupõe que se abandone a perspectiva ética própria, mas sim o seu alargamento para questões de justiça.

Com isso, o domínio do político é governado por princípios que formam o conteúdo do consenso sobreposto: eles estabelecem os limites dentro dos quais deve-se manter a razão pública. A ideia de uma justificação pública corresponde ao conceito de razão pública: a razão dos cidadãos como autores do direito, uma razão justificadora em relação a normas válidas universalmente. No sentido político, os cidadãos são razoáveis quando apresentam razões públicas compartilhadas uns aos outros. Para Rawls, essa razão deve observar limites à medida que se refere aos elementos essenciais da constituição (estrutura das instituições políticas e questões de direitos fundamentais) e às questões básicas da justiça (problemas essenciais do aspecto distributivo). “Com isso, nem todas as questões políticas estão contidas nessas categorias. No entanto, a limitação é um problema que Rawls deixa em aberto: muitas controvérsias políticas podem alcançar um ponto em que ficam submetidas às mesmas” (FORST, 2010, p. 125). Os limites da razão pública consistem em que as razões boas devem ser capazes de se referirem a valores políticos (da justiça política e da razão pública), isto é, aos princípios substantivos de justiça e às diretrizes da argumentação pública e razoável, que são decididos na posição original. Tais princípios e diretrizes formam o critério (do fundamento comum) para o que não pode ser razoavelmente rejeitado pelos cidadãos. Sobre esse fundamento comum as doutrinas abrangentes razoáveis se apoiam e argumentam no sentido de constituírem uma cidadania comum. Na qualidade específica do ofício de cidadãos, as pessoas estão vinculadas aos limites da razão pública: só assim, para Rawls, os discursos políticos permanecem no interior do consenso sobreposto entre doutrinas éticas sem levar a conflitos éticos insolúveis, que trariam instabilidade social.

Essa restrição rawlsiana do discurso tem como primeira função manter o consenso acerca dos princípios básicos de justiça: “a função de possibilitar o autogoverno político permanece secundária frente a isso” (FORST, 2010, p. 126). Os princípios de justiça são substancializados em valores políticos, que apresentam aos procedimentos dos discursos democráticos mais do que meros constrangimentos procedimentais. Somente assim a razão pública, a exemplo da presente na Suprema Corte, exercida para os cidadãos pode servir de modelo para o discurso público conduzido

pelos cidadãos. “Os princípios liberais do direito têm prioridade frente ao autogoverno democrático” (FORST, 2010, p. 126). Porém, em momentos de virada histórica, com movimentos democráticos, os cidadãos podem requerer uma nova orientação ao sistema político e à interpretação da constituição. Como os princípios da justiça previamente fundamentados constituem uma base substancial que não pode ser rejeitada razoavelmente, “os encargos da razão parecem tornar-se, no contexto da autonomia política, encargos que exigem uma limitação dos conteúdos do discurso democrático” (FORST, 2010, p. 126).

Porém, Rawls quis evitar uma teoria muito estrita ou excludente do discurso político, que eliminaria totalmente da agenda política os argumentos éticos. Ele preferiu propor uma perspectiva mais inclusiva, oferecendo dois exemplos que admitiriam uma fundamentação ética: a) um conflito em que uma comunidade ética duvida que seus valores políticos ainda sejam partilhados, ela pode expor suas convicções éticas; b) numa sociedade injusta, pode-se apelar aos valores abrangentes para reivindicar a justiça de forma mais evidente possível, com ressonância geral, e assim produzir uma sociedade justa, a exemplo dos opositores da escravidão nos EUA ou o movimento de Martin Luther King. Em ambos os casos, os argumentos éticos servem para o fortalecimento da razão pública. Apesar disso, Forst ressaltou que “também esse modo de ver inclusivo ainda é muito estreito” (FORST, 2010, p. 126). Por que é estreito? Forst argumentou<sup>635</sup> que, nessa perspectiva, “os motivos religiosos dos cidadãos não são ilegítimos nos contextos políticos, e também não os problemas que tocam em questões religiosas, mas são considerados ilegítimos os argumentos ou razões que se apoiam em convicções religiosas” (FORST, 2010, p. 126). Isso pressupõe uma separação muito forte entre motivos éticos e razões políticas, o que contrasta com a situação de que, nos discursos políticos, as pessoas permanecem sempre éticas com determinados valores e posições, de modo que sua linguagem e seus argumentos refletem esse pano de fundo.

Sobre esse problema, Rawls tentou, em IPRR, revisar sua perspectiva para argumentar que as pessoas não podem pôr inteiramente entre parênteses suas convicções éticas fundantes, reconhecendo que elas desempenham um papel inevitável em suas reflexões práticas. Porém, um cargo político exige que as decisões sejam estritamente fundamentadas de modo político, deixando de lado os valores éticos. O ofício de cidadão – e o correlato dever de civilidade – não exige incondicionalmente uma suspensão dessa natureza, mas permite recorrer em discursos políticos a doutrinas abrangentes razoáveis que, no decorrer do tempo, sejam vinculadas a valores políticos. Ou seja, uma pessoa deve estar em condições de traduzir

---

<sup>635</sup> Nesse ponto ele também condensou objeções de Greenawalt, Perry, Macedo, Galston, McCarthy.

gradualmente seus argumentos em razões aceitáveis segundo os valores e princípios da razão pública. Somente assim suas razões podem ser boas razões políticas, viabilizando o início do discurso de justificação. Para Forst, porém, essa revisão rawlsiana para uma perspectiva mais ampla de razão pública não altera nada no cerne de sua teoria dos limites da razão pública: “Rawls coloca a seguinte objeção a uma perspectiva aberta: se argumentos éticos fossem admitidos sem restrições, não estaria assegurada a condição de reciprocidade, segundo a qual as razões políticas devem ser razões justificadas de modo recíproco” (FORST, 2010, p. 127).

Forst não concordou com essa argumentação rawlsiana, e apresentou duas objeções contra ela: I) se a condição de reciprocidade e o critério das boas razões políticas não fossem substancializados em valores políticos, mas interpretados procedimentalmente conforme a exigência de uma generalidade mais estrita ou mais limitada, não precisariam de nenhuma limitação do conteúdo dos argumentos, mas de determinados procedimentos de justificação como condição das razões aceitáveis mutuamente; II) limitações de conteúdo por meio de valores determinados ou por diretrizes da razão são determinadas somente em discursos, de maneira, portanto, que nenhuma base do razoável lhes pode ser antecipada substancialmente. Assim, ele compreendeu<sup>636</sup> que “a concepção de Rawls acaba, por assim dizer, sendo um

---

<sup>636</sup> Cf. FORST, 2010, pp. 120-122. Nesse ponto, Forst disse que Rawls incorreu em problemas similares ao sobrecarregamento dos cidadãos feito por Ackerman. Ao comentar sobre Ackerman, Forst disse que seu modelo determina que as controvérsias éticas devem ficar continuamente excluídas da agenda política do estado liberal. A justificação pública é entendida de modo minimalista: como diálogo público em que os participantes buscam evitar conflitos éticos. Ackerman considera a possibilidade de se recorrer a convicções morais primárias sobre cuja base podem ser encontradas respostas razoáveis. Contra isso, Forst objetou que: “visto que essas convicções primárias consistem, no seu cerne, de princípios de respeito mútuo e de procedimentos discursivos, elas não contêm nenhum critério substantivo – para além dessas normas básicas – que fosse suficiente para excluir argumentos éticos do discurso político. A exclusão de determinados argumentos não pode ser justificada *a fortiori* a partir desse fundamento; e, além disso, a exclusão de argumentos abriga o perigo de excluir determinadas questões éticas e políticas relevantes. A decisão de remover uma questão controversa do discurso político e impor a si mesmo *regras de silêncio* ('gag rules', Holmes, 1988) é, na verdade, ela mesma uma decisão e que é legítima (e revogável) somente como resultado de um discurso prático. Como observa Holmes, 'gag rules' podem silenciar problemas de um modo que é desvantajoso para minorias (como o não tratamento da questão da escravidão nos EUA durante a primeira metade do século XIX). Os limites das boas razões podem ser determinados somente no interior de discursos irrestritos” (FORST, 2010, pp. 120-121). Assim, uma divisão estrita entre questões privadas e públicas desconsidera o problema de que, na realidade, muitas áreas do domínio privado tradicional abrigam desigualdades que mereceriam ser objeto de debate político (conforme criticaram Benhabib e Moon). A definição de

uso privado da razão com propósitos político-públicos, não um uso realmente público-discursivo da razão; com isso, do ponto de vista cognitivo, ela sobrecarrega e alivia os cidadãos” (FORST, 2010, p. 128). Ela sobrecarrega os cidadãos porque exige deles colocar-se numa posição em que se abstraíam de sua identidade ética (não pública) para não introduzirem determinados argumentos nos discursos. Ela também os alivia ao assumir que essas convicções éticas não são acessíveis a um esclarecimento discursivo e a uma argumentação recíproca. Por um lado, os cidadãos são capazes de se abstraírem de suas convicções, enquanto, por outro lado, não são capazes. Porém, “em ambas as perspectivas não é considerada a possibilidade de uma tradução – ou supraassunção – de razões éticas em razões políticas universais” (FORST, 2010, p. 128). Em contraste com isso, Forst argumentou ser mais plausível localizar na própria argumentação a possibilidade cognitiva de esclarecer, defender ou transformar convicções éticas. “A justificação pública realiza-se não antes, mas nos discursos” (FORST, 2010, p. 128).

Para Forst, até mesmo a perspectiva ampla da razão pública apresentada por Rawls fica presa à representação de que os discursos políticos são interpretadores e não geradores de princípios. Os princípios fundamentados na posição original são compreendidos como normas com

---

“privacidade” tornou-se, ela mesma, uma questão política. Até, por exemplo, a esfera privada da religião é regulada publicamente. O conceito de cidadania implícito (com respectivas exigências cognitivas impostas ao cidadão) nessa concepção também é problemático: o cidadão deve ser apto a remover da agenda política suas posições eticamente controversas não passíveis de consenso; mas, de outro lado, o cidadão não está em condições de discutir suas posições num diálogo argumentativo nem de alcançar consensos ou compromissos produtivos e equitativos. Ou seja, de um lado, eles são capazes de relativizar suas concepções, mas, de outro lado, não são capazes. Assim essa distinção liberal entre ética e moral, transplantada para a distinção entre o privado e o público, trazem o problema de carregar consigo: a) a descon sideração da diferença entre questões de justificação universal estrita e de justificação universal limitada em favor do critério estrito; b) transformam os critérios procedimentais de boas razões nos discursos de justificação em critérios substantivos de argumentos admissíveis. Assim, critica Forst: “A ideia de uma justificação moral de princípios fundamentais (e a separação entre moral e ética) é transferida para a de normas legais e decisões políticas em geral, de modo que as questões éticas aparecem como questões privadas. Os discursos políticos têm primordialmente a tarefa de assegurar a coexistência social por meio da garantia dos direitos subjetivos – com isso, a interpretação desses direitos e a legitimação de decisões políticas em discursos argumentativos desempenham um papel subordinado. A defesa da neutralidade da pessoa de direito leva a uma neutralização dos discursos políticos entre os cidadãos. O pluralismo ético leva a um minimalismo político-jurídico em relação às questões de legitimação e integração política” (FORST, 2010, pp. 121-122). Pelo contexto da crítica de Forst, ele estendeu essas problemáticas como também presentes na argumentação rawlsiana.

determinados conteúdos, a partir dos quais os discursos se movem como fóruns de princípios. Isso incorre num problema que se manifesta num paralelo demasiado estreito entre a justificação de princípios fundamentais de justiça e a justificação de decisões políticas. A distinção entre ética (doutrinas abrangentes) e moral (justiça política) é traduzida como uma distinção entre o não político e o político. O critério estrito da prioridade da moral (nas questões morais) é generalizado e substancializado no conceito de “valores políticos” determinados, já dados em relação aos discursos políticos, conduzindo a uma limitação do conteúdo de tais discursos, que não faz jus a sua pluralidade. Assim, “a tradução do princípio da neutralidade para contextos políticos permanece incompleta: critérios procedimentais de justificação política tornam-se critérios substantivos da prioridade dos princípios liberais da justiça” (FORST, 2010, p. 128). Desse modo, não resta nenhum papel central aos discursos políticos e à autonomia política no interior da estrutura básica da sociedade.

Forst prosseguiu afirmando que Rawls distingue a comunidade política das comunidades diferentes (éticas, culturais), acentuando que aquela não se integra a partir de uma concepção abrangente do bem. Apesar disso, Rawls defende a tese de que os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada considerem a própria promoção de instituições justas como um fim comum que só pode ser realizado de modo cooperativo. Os cidadãos têm seus objetivos pessoais, mas também possuem objetivos coletivos: a cooperação social num projeto comum lhes aparece como um bem desejável. “O bem da sociedade assim ordenada é, segundo Rawls, uma das concepções centrais do bem numa teoria da justiça” (FORST, 2010, p. 129). Outra ideia adicional do bem é a das virtudes políticas (cooperação, tolerância, razoabilidade, equidade), que constituem um ideal do bom cidadão. Os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada não consideram a vida política como o lugar de realização da vida boa, mas consideram as virtudes políticas e a participação na vida pública como algo necessário ao resguardo de seus direitos e liberdades fundamentais. A cidadania determina-se não como pertencimento a uma comunidade integrada eticamente ou meramente como portadora de direitos. A autonomia política serve como garantia comum de direitos subjetivos. Para Rawls, os cidadãos são pessoas com duas capacidades morais (racionalidade e razoabilidade) que convivem num sistema de reconhecimento recíproco e de cooperação mútua. Para Forst, esse conceito rawlsiano de cidadão é forte e fraco ao mesmo tempo: a) é fraco porque salienta o pluralismo e relaciona o consenso sobreposto somente a princípios políticos; b) mas é forte porque Rawls visualiza as virtudes políticas que, enfim, devem ser estendidas de modo a ajudarem na realização do princípio da diferença da justiça social.

Assim, com essa crítica, Forst apontou algumas limitações à justiça como equidade: a) há uma limitação antecipada e excludente do discurso

político, que é indesejável porque empobrece a possibilidade de um discurso mais amplo e inclusivo, já que as limitações devem ser operadas dentro dos discursos, e não antes de que eles ocorram; b) há uma tensão na concepção de cidadão, que, de um lado, se vê obrigado a abrir mão de sua convicção ética na esfera pública, embora, de outro lado, na prática social recorrente, eles carregam consigo a sua identidade ética no exercício dos ofícios, inclusive os das questões referidas à razão pública.

Há, portanto, em Forst, uma crítica à justiça como equidade similar àquela formulada por Habermas, no sentido de que Rawls limita antecipada e excessivamente as razões que podem ingressar na inquirição política pública. Essa limitação acaba caracterizando uma mitigação da inclusividade dos contornos da justiça como equidade. Em vez dessa exclusão antecipada das razões admissíveis no discurso, ambos sustentam ser mais plausível deixar o debate mais aberto, com maior riqueza de argumentação, e mais inclusivo, para, durante o debate (em vez de antes dele) ocorrerem os devidos ajustes e limitações. Assim, diminui-se a queixa de quem possa estar se sentido eventualmente excluído ou não suficientemente incluído nos debates estritamente delimitados pelos contornos rawlsianos. Ou seja, a agenda pública rawlsiana é demasiadamente limitada, e isso dificulta que outras pretensões de inclusão (de grupos inseridos nos contextos éticos) dignas de inserção na agenda pública, dada a relevância moral das questões correlacionadas envolvidas, tenham o devido espaço no fórum público para que se busquem justificações satisfatórias e não insensíveis a potencial exclusão ou desconsideração.

Assim, o modelo de Forst visa superar as limitações dos dois extremos: a) de um lado, o extremo do liberalismo transcendental, velando por uma maior abertura das razões acessíveis ao debate, sensíveis ao contexto ético; b) por outro lado, buscando a possibilidade de reflexão também para além do contexto ético, sem se prender aos limites do comunitarismo extremado, pois esta última postura também acarretaria o perigo de se ameaçar ainda mais a busca da neutralidade. Essa postura de Forst indica uma opção de se evitar os problemas das posturas extremas e unilaterais. Seria, também, uma proposta para incrementar o potencial de neutralidade e de inclusão no liberalismo rawlsiano. Haveria, também, uma forma de se evitar o apelo aos extremos na dimensão mais estrita do debate que opõe secularismo e religiosidade? Para Taylor, nesse campo mais específico é necessário também evitar os extremos. A abordagem de Taylor é o objeto do próximo tópico.

## 7.8 Taylor e a esquiwa dos extremos simplificadores do secularismo e da religiosidade

Charles Taylor, em sua obra *Uma era secular*<sup>637</sup>, examinou a secularidade que marca o presente tempo, em contraste com outro contexto anterior bem menos secularizado. Ao caracterizar a era presente como secular, Taylor quis focar nas condições da fé<sup>638</sup>: havia, antes, uma era pré-moderna, marcada por uma sociedade em que a fé em Deus era tomada como algo inquestionável ou não problemática, ao passo que, na presente era, a fé, até mesmo para o crente mais devoto, passou a ser entendida como uma mera opção ou possibilidade humana entre outras, tornando-se, facilmente, a opção menos fácil de ser abraçada. Isso abriu espaço para uma divisão entre crentes e descrentes: a) para os crentes, a descrição do lugar de vivência da plenitude requer uma referência a Deus, ou seja, a algo além (ou fora) da vida e/ou da natureza humana, que vem até eles, como algo que recebem de uma relação pessoal com outro ser capaz de amar e doar, o que requer, exemplificativamente, a prática da devoção e da prece; b) para os descrentes, a descrição da vivência da plenitude é deixada aberta, de modo que a plenitude é definida em termos de uma potencialidade de seres humanos compreendida naturalmente, ou seja, o poder de alcançar a plenitude está dentro de cada um (e não fora), a exemplo da postura kantiana de centralizar-se na nossa natureza de seres racionais aptos a elaborar as leis sob as quais vivemos. Assim, na perspectiva descrente, exemplificada com a abordagem kantiana, “o poder está no interior, e quanto mais percebemos esse poder, tanto mais nos damos conta de que está dentro, que a moralidade deve ser autônoma, e não heteronômica” (TAYLOR, 2010, p. 22). Assim, a perspectiva (pré-moderna) que defende que a plenitude vem de um poder que está além de mim, que preciso recebê-la, implica, em termos mais práticos, que “a melhor compreensão da minha conflitante experiência moral e espiritual é capturada por uma perspectiva teológica desse tipo (TAYLOR, 2010, p. 24). Na perspectiva moderna, em contraste, vivemos em uma condição na qual não podemos deixar de perceber que há uma ampla variedade de diferentes interpretações, com posturas nas quais diferentes pessoas inteligentes, razoavelmente esclarecidas, e de boa vontade podem discordar: nessa situação, não conseguimos deixar de olhar por sobre nossos ombros de tempos em tempos, com um olhar de obliquidade, ou viver nossa própria fé em uma condição geralmente aberta de dúvida e incerteza. Assim, na condição moderna (hoje), todos devem estar cientes de que há mais de

---

<sup>637</sup> A obra original, de 2007, tem o título *A Secular Age*. Nesta tese, utilizei como base a versão traduzida por Nelio Schneider e Luzia Araújo, para o português, *Uma Era Secular*, pela Editora Unisinos, em 2010.

<sup>638</sup> Cf. TAYLOR, 2010, pp. 13-22.

uma opção, e cada um pode, caso assim fique interessado, em abrir caminho para outra opção, a exemplo de um rompimento com uma comunidade crente para se tornar um ateu, ou ainda a direção oposta.

Isso fez Taylor argumentar que houve uma mudança titânica<sup>639</sup> na civilização ocidental: a) saímos de uma condição em que a maioria das pessoas vivia “ingenuamente”, em uma interpretação (impregnada de cristianismo e de espíritos de origem pagã) como realidade simples, na qual a fé era uma opção-padrão; b) ingressamos noutra situação na qual quase ninguém é capaz disso, pois cada um vê sua opção como simplesmente mais uma entre muitas outras, de modo que para cada vez mais pessoas as interpretações descrentes parecem ser, à primeira vista, as únicas plausíveis. Na nova configuração, aprendemos a navegar entre dois pontos de vista: um “engajado”, em que vivemos da melhor maneira possível a realidade para a qual nosso ponto de vista nos abre; outro “desengajado”, em que conseguimos ver a nós mesmos como ocupando um ponto de vista entre uma variedade de perspectivas possíveis, com a qual precisamos coexistir de várias maneiras. Taylor enfatizou que isso não implica dizer que todos assumiram essa condição: a civilização moderna continua composta de uma miríade de sociedades, subcomunidades e meios sociais, todos bem diferentes uns dos outros. “Mas a pressuposição do ateísmo tornou-se predominante em um número cada vez maior desses meios sociais e alcançou a hegemonia em determinados meios cruciais, na vida acadêmica e intelectual, por exemplo, de onde pode mais facilmente estender-se para outros” (TAYLOR, 2010, p. 26). Essa diferenciação das duas interpretações aponta como podem ser vividas de modo “ingênuo” ou “reflexivo”, como uma ou outra pode se tornar a opção-padrão para muitas pessoas ou meios sociais.

Para exemplificar isso, Taylor indicou que acreditar em Deus não significa exatamente a mesma coisa nos anos 1500 e 2000. O sujeito moderno, contagiado pelas novas condições, não continua mais sendo ingênuo como na era anterior, pois se dá conta de que aquilo em que se apoia pode ser apenas uma possibilidade com probabilidade de estar errada. Essa quebra da ingenuidade é, no geral, um caminho para uma compreensão mais plena e reflexiva. O sujeito percebe poder estar apenas funcionando em uma estrutura na qual todos os movimentos seriam em uma das direções cardinais: para cima ou para baixo. A diferença, portanto, é a de toda a estrutura de fundo a partir da qual alguém acredita ou desacredita de Deus: “as estruturas de ontem e de hoje são qualificadas respectivamente como *ingênuas* e *reflexivas*, pois a última reabriu uma questão que havia sido fechada na primeira pela forma não reconhecida do *background*” (TAYLOR, 2010, p. 27). Essa mudança de *background*, ou seja, a ruptura com o pano de fundo anterior, torna-se cada vez mais evidente quando focalizamos determinadas distinções elaboradas

---

<sup>639</sup> Cf. TAYLOR, 2010, pp. 26-29.



hoje: por exemplo, a diferença entre o imanente e o transcendente, o natural e o sobrenatural. “Essa separação de um nível independente, autônomo, aquele da natureza, o qual pode ou não estar em interação com algo adicional ou mais além, é um ponto crucial da teorização moderna” (TAYLOR, 2010, p. 27). A chegada a uma era secular, portanto, é marcada por essa mudança de *background*, em todo o contexto no qual experienciamos e buscamos a plenitude. É a passagem de uma condição em que, na cristandade, as pessoas viviam ingenuamente numa interpretação teísta, para outra na qual todos nós manobramos entre duas instâncias, em que cada interpretação aparece como mera opção, e no qual a descrença se tornou, para muitos, a principal opção padrão.

Essa distinção deve ser efetuada, segundo Taylor, de maneira correta, para que se evite incorrer em posturas erradas, extremadas, unilaterais ou simplistas demais a ponto de não captarem a profundidade da análise. Como posturas simplistas equivocadas, ele apontou as seguintes: a) a que sustenta que a descrença é simplesmente o desaparecimento gradual de qualquer sentido de plenitude ou a traição dele (algo que os teístas são tentados a pensar dos ateístas); b) a que sustenta que a crença é simplesmente um conjunto de teorias tentando conferir algum sentido a experiências que todos temos e cuja verdadeira natureza pode ser compreendida de modo puramente imanente (algo que os ateístas ficam tentados a pensar dos teístas). As divergências entre essas opções não se limitam a questões de credos, mas também a diferenças de experiência e de sensibilidade. Taylor apontou duas diferenças relevantes: a) a mudança massiva em todo o pano de fundo da crença ou descrença, ou seja, o desaparecimento da antiga estrutura ingênua e o surgimento da nossa estrutura reflexiva; b) crentes e descrentes podem experimentar seu mundo de modos bem distintos, a exemplo de onde se deva buscar a plenitude, se além de nós ou em nós. Passamos, assim, de um mundo no qual o lugar de plenitude era compreendido sem problematizações como fora ou além da vida humana, para uma era de conflitos na qual essa interpretação é desafiada por outras que situam a plenitude (num grande espectro de modos distintos) dentro da vida humana. “Em outras palavras, uma leitura da religião em termos da distinção entre transcendente e imanente servirá a nossos propósitos aqui” (TAYLOR, 2010, p. 29). Ele preferiu suplementar a explicação usual de religião como crença no transcendente com uma noção mais focada no contexto prático, oferecendo outra abordagem: a questão da plenitude dentro ou fora pode ser deslocada para a indagação sobre “se uma vida mais elevada ou melhor envolve nossa busca, ou reconhecimento, ou nosso servir a um bem que está além, no sentido de independente do florescimento humano” (TAYLOR, 2010, p. 31). Para a tradição judaico-cristã, a resposta é afirmativa: o amor e o culto a Deus é um fim último, considerando que Deus deseja o florescimento humano, mas a devoção a ele não é encarada como contingente a isso. Na perspectiva cristã,

o florescimento humano é bom, mas a sua busca não constitui o fim último da vida: mesmo quando se renuncia a tal busca, ela é reafirmada, na medida em que ao se seguir a vontade de Deus o sujeito se torna um canal de florescimento para outros. Essa perspectiva teísta anterior (pré-moderna) contrasta significativamente com a era moderna:

O propósito de trazer à tona essa distinção entre florescimento humano e objetivos que vão além disso é o seguinte: eu gostaria de afirmar que a chegada da secularidade moderna, a meu ver, foi coincidente com o surgimento de uma sociedade na qual, pela primeira vez na história, um humanismo puramente autossuficiente tornou-se uma opção amplamente disponível. Quero dizer com isso um humanismo que não aceita quaisquer objetivos finais além do próprio florescimento humano, nem qualquer lealdade a nada além desse florescimento. Isto não ocorreu com nenhuma outra sociedade anterior. [...] Em outras palavras, a compreensão geral do dilema humano antes da modernidade colocava-nos em uma ordem na qual não ocupávamos o topo. Seres superiores, como deuses ou espíritos, ou um tipo superior de ser, como as Ideias ou a cosmópolis de deuses e humanos, exigiam e mereciam nossa veneração, reverência, devoção ou nosso amor. Em alguns casos essa reverência ou devoção era, ela própria, vista como essencial ao florescimento humano; era uma parte do próprio bem humano . [...] Aqui a reverência requerida era real. Esses seres nos impunham respeito. Estava fora de questão tratá-los do mesmo modo como tratamos as forças da natureza que canalizamos para obter energia. Nesse tipo de caso, podemos falar de um humanismo, mas não de um humanismo autossuficiente ou exclusivo, que representa o caso oposto, presente no coração da secularidade moderna (TAYLOR, 2010, pp. 32-33).

A secularidade enquanto exame reflexivo das condições e dos tipos de crenças, portanto, é uma condição na qual nossa experiência de e nossa busca por plenitude ocorre: e isto ocorre numa proporção tal que todos nós compartilhamos, tanto crentes quanto descrentes. Tal secularidade se fortaleceu com a possibilidade do florescimento humano exclusivo, o que ocasionou, pela primeira vez, a ampliação da variedade de opções disponíveis, encerrando a era da fé religiosa ingênua. O humanismo exclusivo se aproximou de nós por meio de uma forma intermediária – o deísmo providencial –, e ambos (deísmo e humanismo) tornaram-se possíveis por

desdobramentos anteriores do cristianismo ortodoxo. Quando o humanismo exclusivo entrou em cena, o novo dilema, plural, não ingênuo, possibilitou multiplicar as opções além da variedade inicial. Assim, portanto, se diferencia a era mais antiga da era secular: “uma Era secular é aquela na qual o eclipse de todas as metas que vão além do florescimento humano se torna concebível, ou melhor, enquadra-se na variedade de uma vida imaginável para multidões de pessoas” (TAYLOR, 2010, p. 34). Essa é a conexão fundamental entre a secularidade e um humanismo autossuficiente.

O termo “religião”, no sentido que Taylor usou, pode ser definido em termos de transcendência, a qual possui mais de uma dimensão. O fato de se acreditar em algum mecanismo ou poder que transcende a ordem imanente é uma característica central da religião. Abrange a relação com um Deus transcendente, a fé nesse Deus e a noção de que há algum bem mais elevado que o florescimento humano. No caso cristão seria “o amor que Deus tem por nós e que podemos compartilhar por intermédio de seu poder; em outras palavras, uma possibilidade de transformação é oferecida que nos leva para além da perfeição meramente humana” (TAYLOR, 2010, p. 35). Isso requeria de nós vermos nossas vidas como indo além dos limites de seu escopo “natural” entre nascimento e morte, considerando que nossas vidas estendem-se além dessa vida. A religião é uma combinação dessas três dimensões de transcendência. O debate em avaliação, portanto, está “moldado pelos dois extremos, religião transcendente, de um lado, e sua negação frontal, de outro; é perfeitamente legítimo pensar que esse é o infortúnio da cultura moderna, mas prefiro defender a ideia de que isso constitui um fato” (TAYLOR, 2010, p. 35). A secularidade, assim, é referente a novas condições de crença, consistindo em uma nova feição da experiência que incita a crença e é definida por ela, em um novo contexto no qual toda busca e questionamento acerca do moral e espiritual devem ser conduzidos<sup>640</sup>. “A característica

---

<sup>640</sup> Cf. TAYLOR, 2010, pp. 49-57. Em outra passagem, Taylor ilustrou o contraste dessa maneira: a) o sujeito do contexto antigo apreendia o significado das coisas e das reações que tínhamos de forma exógena, ou seja, o significado já existia antes e fora de nós, podia nos dominar e nos fazer estar submissos a seu campo de força; b) o sujeito do contexto moderno é endógeno, pois o significado do que nos afeta é produzido a partir de como o mundo afeta a mente ou nosso organismo (reações nossas a partir de nossa própria natureza). “A compreensão pré-moderna permite que esse poder inter-humano de induzir significados uns nos outros (exogenamente, relativo ao individual) – ou ao menos algo semelhante a esse poder – vá além da esfera humana” (TAYLOR, 2010, p. 52). Isso levou à distinção entre o sujeito moderno (limitado, protegido) e o sujeito “poroso” do mundo encantado anterior (pré-moderno). O sujeito anterior (pré-moderno), sendo exógeno, não criava significados apenas na sua mente, pois reconhecia poder entrar na zona do poder do significado exógeno: o significado não estava exclusivamente dentro de sua mente, nem exclusivamente fora, mas se situava num interstício que margeia uma fronteira, daí a sua porosidade,

principal desse novo contexto é que ele coloca um ponto final no reconhecimento ingênuo do transcendente, ou dos objetivos ou alegações que vão além do florescimento humano” (TAYLOR, 2010, p. 35).

Esse novo contexto não se confunde com as reviravoltas religiosas do passado, em que um horizonte ingênuo acabava substituindo outro, ou se fundindo sincreticamente com ele. No novo contexto global, uma sociedade é encarada como tendo diferentes meios sociais, no interior das quais a opção-padrão pode ser diferente das outras, e as pessoas estão cientes das opções privilegiadas pelas outras, não podendo simplesmente descartá-las como se fossem um erro inexplicável. A transformação crucial que levou a tal condição foi a chegada do humanismo exclusivo como opção amplamente disponível, modificando as condições de crença. Taylor manifestou discordar de posturas extremas e simplistas, a exemplo da que simplesmente argumenta que, quando a modernidade promoveu a secularidade (inclusive removendo a fé e subtraindo a relação com o divino transcendente), era inevitável causar a “morte de Deus”. Outra postura que ele discordou é a perspectiva das

---

exemplificada, por exemplo, no medo da possessão por demônios, que era aceito como uma realidade possível. Em contraste, o sujeito moderno, em vez de poroso (passível às influências exógenas), é protegido, admitindo a possibilidade de tomar distância, desengajar-se de tudo fora da mente, tendo como objetivos últimos os que surgem dentro dele mesmo, tomando por significados cruciais das coisas aqueles definidos dentro e pelo próprio sujeito em resposta a elas, perdendo a vulnerabilidade a espíritos ou influências, sendo levado para fora do mundo que nutre esse medo. “Por definição, para o *self* poroso, a fonte das suas emoções mais poderosas e importantes está fora da mente; ou, melhor dizendo, a exata noção de que existe uma fronteira nítida, permitindo-nos definir uma área de base interior, com base na qual podemos nos desengajar do resto, não tem sentido algum. Sendo [agora] um *self* limitado, consigo ver a fronteira como uma proteção, tal que as coisas além não precisam chegar até mim. Este é o sentido do uso que faço do termo *protegido* aqui. Esse *self* pode ver a si mesmo como invulnerável, como senhor dos significados das coisas para ele” (TAYLOR, 2010, p. 56). Essa distinção de concepção de sujeitos conduz a uma mudança significativa: “O *self* protegido pode produzir a ambição de desengajar-se de qualquer coisa que esteja além da fronteira e de atribuir sua própria ordem autônoma a sua vida. A ausência de medo não só pode ser apreciada, mas também ser vista como uma oportunidade de autocontrole ou autodireção” (TAYLOR, 2010, p. 56). Outra distinção associada a tais perspectivas está nas fronteiras entre o carnal biológico e o moral: a) o sujeito poroso antigo não tinha essa diferenciação nítida (um mecanismo extra-humano, a exemplo de algo espiritual, podia afetar nossa saúde e emoções), pois esses mecanismos não operavam simplesmente do lado de fora da mente, ajudando a nos constituir emocional e espiritualmente; b) em contraste, o sujeito moderno limitado e protegido tem essa divisão nítida entre o físico e o moral, pois o mundo não humano fora da mente é atrelado ao domínio da lei natural, onde reina a perspectiva pós-newtoniana, com causas e efeitos, sem a influência de arbítrios de seres espirituais que pudessem modificar tais leis.

histórias de subtração, que narram a modernidade em geral e a secularidade em particular no sentido de que os seres humanos perderam ou se livraram ou se libertaram de certos horizontes confinadores anteriores ou de ilusões ou limitações do conhecimento. Em oposição a essa postura extrema e simplista, Taylor sustentou a modernidade ocidental, incluindo sua secularidade, é fruto de novas invenções, autoconhecimentos recentemente construídos e práticas correlatas.

Assim, no contexto pré-moderno (o mundo encantado), a descrença é algo difícil: Deus figura, ali, como espírito dominante, e como a única coisa que garante que, no campo de forças, o bem triunfará. Nesse contexto, a possibilidade de rejeição de Deus não implica a retirada para o refúgio seguro do sujeito protegido, mas sim arriscar-se no campo de forças sem ele. “Em geral, ficar contra Deus não é uma opção no mundo encantado; esse é um caminho que a mudança para o *self* protegido impingiu; ele remove um tremendo obstáculo para a descrença” (TAYLOR, 2010, p. 59). Para o avanço substancial da mudança contribuiu a possibilidade de haver uma opção positiva de humanismo exclusivo disponível. Isso abriu o caminho para o tipo de desengajamento do *cosmos* e de Deus que tornou o humanismo exclusivo uma possibilidade.

Refinando mais o contexto moderno, Taylor abordou aquilo que denominou<sup>641</sup> “Era da Autenticidade”: uma compreensão da vida que emerge com o expressionismo romântico do final do século XVIII, segundo o qual cada um de nós possui sua própria maneira de realizar nossa humanidade, e que é importante encontrar a si próprio e viver a partir de si mesmo, rejeitando a postura antecessora de render-nos ao conformismo com um modelo imposto a nós de fora pela sociedade, ou pela geração mais velha, ou, ainda, pela autoridade religiosa ou política. Essa foi uma perspectiva prevalecente no meio intelectual e artístico durante o século XIX e o início do século XX: marcou-se por um senso crescente do direito e até do dever de resistir ao “burguês” ou aos códigos e padrões estabelecidos, visando declarar-se abertamente a favor da arte e do modo de vida que se sentem inspiradas a criar e viver. Porém, após a segunda guerra mundial essa ética da autenticidade começou a efetivamente conferir forma à aparência da sociedade em geral: “expressões como *faz as coisas do teu jeito* tornaram-se correntes” (TAYLOR, 2010, p. 558). Nesse momento pós-guerra a ética da autenticidade tornou-se uma opção bem mais amplamente acessível:

A ética contemporânea da autenticidade, no entanto, tem uma história; e se a examinarmos, poderemos ver que ela se insere numa crítica mais ampla ao eu protegido [buffered self], disciplinado, concernente

---

<sup>641</sup> Cf. TAYLOR, pp. 555-558.

sobretudo ao controle racional instrumental. Se pensarmos os anos de 1960 como nosso momento crítico, perceberemos uma crítica muito difundida à nossa sociedade no período imediatamente anterior a ele entre as lideranças intelectuais. A sociedade dos anos de 1950 era fustigada como conformista, cerceadora da individualidade e da criatividade, demasiado preocupada com produção e resultados concretos, repressora do sentimento e da espontaneidade, exaltando o aspecto mecânico em detrimento do orgânico. [...] As revoltas das pessoas jovens nos anos sessenta, na verdade, foram dirigidas contra um sistema que sufocava a criatividade, a individualidade e a imaginação. Elas se rebelaram contra um sistema mecânico em nome de vínculos mais orgânicos; contra o instrumental e a favor de vidas devotadas a coisas de valor intrínseco; contra o privilégio e por igualdade; contra a repressão do corpo pela razão e a favor da plenitude da sensualidade. Porém, essas coisas não eram vistas simplesmente como uma lista de metas e demandas isoladas. Seguindo eixos de crítica já lançados no período romântico, compreenderam que divisões internas, como razão contra sentimento, e divisões sociais, como entre estudantes e operários, igualmente entre esferas da vida, como entre trabalho e lazer, estavam intrinsecamente ligadas uma à outra e eram inseparáveis de modos de dominação e opressão (a razão está acima do sentimento, os que pensam dominam os que trabalham com suas próprias mãos, a obra do trabalho sério marginaliza o lazer). Uma revolução integral desfaria de uma só vez todas essas divisões/opressões. Esse foi claramente o ponto de vista que ganhou expressão no movimento estudantil de maio de 1968 em Paris (TAYLOR, 2010, pp. 558-559).

Assim, esses atores mantêm um senso prioritário para a importância do desenvolvimento pessoal e da autoexpressão. O cultivo de si mesmo se tornou um imperativo, mas não um egoísmo crasso e vulgar: tratou-se de assegurar que “você tire o máximo de si mesmo, o que significa empenhar-se em um trabalho espiritualmente satisfatório, socialmente construtivo, diversificado em termos de experiência, emocionalmente enriquecedor, que eleva a autoestima, perpetuamente desafiador e eternamente edificante” (TAYLOR, 2010, p. 560). Aqui, Taylor alertou que fragmentos selecionados de um ideal maior permanecem poderosos, e que até mesmo segmentos

abandonados ainda mexem intensamente com a nossa consciência: o ideal, embora distorcido, continua suficientemente poderoso numa sociedade como a dos EUA para despertar fortes resistências em certos quadrantes e ocasionar guerras culturais. Nesse sentido, a dinâmica do sistema, a interação entre organizações monolíticas, os meios de comunicação e o sistema partidário nos EUA, bem como a obsessão pelos direitos, “mantêm a polarização em ponto de ebulição e impedem um tratamento equilibrado e mais contido das questões” (TAYLOR, 2010, p. 561).

O fato de o ideal somente poder ser realizado seletivamente também modifica, segundo Taylor, o significado daquelas partes que acionamos. A autoexpressão ganha peso e significância quando, muito além de apenas vê-la como compatível, ela é tratada como o caminho no rumo de uma verdadeira comunidade de iguais. Porém, ela perde muito nesse aspecto quando diz respeito somente a nós mesmos: “a seletividade não só reclama a autoria da perda das porções deixadas para trás, mas também na potencial trivialização ou banalização do que resta” (TAYLOR, 2010, p. 561). Essa seletividade incorre no perigo de que, atendo-nos às nossas metas agora reduzidas, estaremos escondendo de nós mesmos os dilemas aqui implicados, ou seja, estamos impedindo outras metas válidas e reduzindo as que endossamos e proclamamos. Desse modo, “o fragmento reduzido e simplificado torna-se o limite do nosso mundo moral, a base de um chavão que a tudo abrange” (TAYLOR, 2010, p. 561).

Taylor ilustra como a redução simplista dos fragmentos dos ideais pode ser problemática em uma temática como a aceitação ou não do aborto. Nesse sentido, uma corrente pode apregoar a “liberdade de escolha”, isto é, a pura liberdade de escolha como valor primário, sem relação com alguma escolha mais concreta entre duas opções e sem relação com o âmbito da escolha. “Temos de admitir que regularmente se apela para isso em nossa sociedade como um argumento imbatível em questões importantes” (TAYLOR, 2010, p. 561). Nesse ponto, ele anunciou que, para ele, há um bom número de razões pelas quais ele opina contra a proposta de proibir abortos por lei, exceto nos três primeiros meses (nesse ponto, destaco eu, ele guarda alguma compatibilidade com a conclusão de Rawls sobre esse assunto). Para embasar a sua opinião, Taylor considerou que, na atual sociedade, o ônus de carregar e manter a criança recai quase totalmente sobre a mulher grávida, ou que, em caso de uma lei proibitiva do aborto, haveria grande probabilidade de a lei ser descumprida e as operações sucederem em condições bem mais perigosas. Porém, e aqui ele alertou para o problema da postura extremada e simplista, ser a favor da liberdade de escolha não tem nada a ver com isso, pois esse tipo de alegação trivializa a questão. O uso abusivo cria universalismos que são direcionados para neutralizar qualquer argumento:

Ela se aproveita de conotações favoráveis de um termo, ao qual também se apela em outros contextos, como por exemplo, ao anunciar onde é apropriado recorrer ao sentimento de que não há barreiras aos meus desejos, a sensação de criança na loja de doces, ou seja, de pairar junto a um campo ilimitado de ações prazerosas. Trata-se de uma palavra que esconde quase tudo que há de importante: as alternativas sacrificadas numa situação dilemática e o real peso moral da situação. E, no entanto, vemos esse tipo de palavras vindo à tona reiteradamente, chavões como “liberdade”, “direitos”, “respeito”, “não discriminação”, e assim por diante. É claro que nenhum desses termos é tão vazio quanto o termo “liberdade de escolha”, mas eles também muitas vezes são empregados como universais para neutralizar qualquer argumento, sem qualquer consideração do onde nem do como de sua aplicação ao caso em pauta. Isso tem algo a ver com a dinâmica do nosso processo político em muitas democracias ocidentais, com a maneira como grupos de interesse, a mídia, os partidos políticos geram e nutrem uma cultura política nivelada por baixo. Hunter expõe o fato doloroso de que estudos sobre o “perfil” do debate sobre o aborto mostraram que a melhor maneira encontrada por eles para defender sua causa foi em termos de “direitos” e “liberdade de escolha”. Esses termos privilegiados adquiriram uma força procustiana. Superficialidade e predominância são dois lados da mesma moeda. Porém, justamente por essa razão, pode-se perguntar o quanto eles refletem uma deliberação oriunda da vida real dos seres humanos na sociedade. Hunter revela o quanto é complexo e nuançado o pensamento de pessoas que podem ser perfiladas de um lado ou de outro por meio de uma questão simplificadora, como, por exemplo, “você é a favor da vida ou a favor da liberdade de escolha?” (TAYLOR, 2010, p. 562).

Esse perigo das posturas unilaterais simplistas também aparecem em outros domínios relevantes para questões morais<sup>642</sup>. Nesse sentido, pode

---

<sup>642</sup> Nesse sentido, Taylor citou o início do livro *The Lost City* de Ehrenhalt: “a maioria de nós, na América do Norte, crê em algumas poucas proposições simples que parecem tão claras e evidentes por si mesmas que dificilmente precisam ser ditas. A liberdade de escolha é uma coisa boa na vida e quanto mais temos dela tanto mais felizes somos. A autoridade é essencialmente suspeita; ninguém deveria ter o direito de dizer para os outros o que estes devem pensar ou como devem se comportar. Pecado



haver o apelo a ideias muito difundidas, que muitas vezes são utilizadas como trunfos em argumentos ou em concepções emolduradoras, mesmo que sejam diversas vezes contestadas. Porém, é absurdo adotar simultaneamente algumas proposições sobre as liberdades como verdades universais: para se ter uma sociedade em que seja possível conviver, alguma liberdade de escolha deverá ser restringida, alguma autoridade terá de ser respeitada e alguma responsabilidade individual terá de ser assumida. Ou seja, não há como ter, no seio do convívio social, uma liberdade total absoluta, sem respeito a nenhuma autoridade, nem sem assunção individual de responsabilidade. A questão central deveria ser assim posta: que escolhas devem ser limitadas? Quais autoridades devem ser respeitadas? Quais responsabilidades devem ser reconhecidas? A que preço tais ponderações devem ser feitas? “Em outras palavras, recair em chavões como esses oculta de nós os dilemas por entre os quais temos de navegar quando fazemos nossas escolhas” (TAYLOR, 2010, p. 563).

Para Taylor, o que ocorreu na segunda metade do século XX na América do Norte foi que algumas escolhas foram liberadas e algumas autoridades foram derrubadas, o que resultou em alguns ganhos e teve o custo de algumas perdas. E a maioria das pessoas que colaboraram para que esses chavões circulassem livremente tinham algum grau de consciência disso, mas os custos envolvidos foram encobertos pelo fato de ficarmos especialmente indignados, ainda hoje, com algumas restrições e opressões dos anos 1950, tais como: mulheres confinadas ao lar, crianças forçadas a se amoldar na escola. O sentimento generalizado de que essas situações não devam acontecer novamente segura, como suportáveis ou sistêmicos (a serem desconsiderados), os custos incorridos, tais como o desligamento das conexões sociais em comunidades estáveis, confiáveis e seguras, ou o modo como tantos de nós “pulam de canal em canal pela vida”. E isso mesmo quando a maioria dos cidadãos dos EUA acredita que a comunidade foi minada e que as pessoas são menos dignas de confiança hoje.

Essa confusão e essas evasivas empregadas revelam que houve uma mudança real de valores: algumas coisas que foram suportadas por séculos são agora reputadas insuportáveis, a exemplo das restrições às opções de vida das mulheres. Há dois pontos a considerar sobre isso, segundo Taylor: de um lado, dar-se conta da nivelação e trivialização de muitos termos-chave do discurso público, de outro lado, constatar-se que nossas ponderações atuais, embora distorcidas e parcialmente cativas de tais ilusões, são mais ricas e mais profundas. Há uma dupla avaliação (cada uma extremada e simplista) da virada que ocasionou a era da autenticidade: a) os que não nutrem nenhuma simpatia por essa virada são tentados a encará-la simplesmente à

---

não é pessoal, é social; seres humanos individuais são criaturas da sociedade em que vivem”

luz de suas ilusões, “a ver, por exemplo, a autenticidade ou a afirmação da sensualidade simplesmente como egoísmo e busca de prazer, ou a ver a aspiração pela autoexpressão exclusivamente à luz da liberdade da opção de consumo” (TAYLOR, 2010, p. 564); b) em contraste, os patrocinadores da virada são tentados a “afirmar os valores do novo ideal como se fossem isentos de problemas, sem custos e jamais pudessem ser trivializados” (TAYLOR, 2010, p. 564). Ambos os extremos encaram a virada como um jogo estável e perene: para os críticos, ela implicou abraçar vícios que ameaçam a virtude; para os apoiadores, operou-se a reversão de formas antigas que eram e ainda são modos de opressão.

Contra essas duas posturas simplistas e extremadas, Taylor optou por uma terceira via, menos extremada: ao passar por uma transformação profunda desse tipo, o balizamento moral mudou, admitindo que houve ganhos e perdas na transição. No saldo global, “acredito que esta teve um balanço positivo, mesmo que tenha implicado custos apreciáveis” (TAYLOR, 2010, p. 564). O que ocorreu foi a mudança de opções disponíveis. Isso significa que: a) algumas opções disponíveis em tempos passados não são mais possíveis hoje, a exemplo de um retorno generalizado do ideal dos papéis sexuais claros e delimitados na família; b) há novas opções, hoje, que são melhores do que as antigas. Essa posição de Taylor rivaliza com os críticos extremados, que omitem os ganhos do contexto atual:

Isto é algo que tende a ser ocultado pelo constante bater na tecla das formas mais degradadas por parte dos críticos. Esses críticos se tornam aliados involuntários das formas trivializadas porque atacam o novo contexto como um todo como se este fosse definido por aquelas formas. O fato de um dos lados do debate sobre o aborto chamar a si próprio de “pró-escolha” tem algo a ver com a dinâmica desse combate com seu polo oposto. Ataques com força total contra a autenticidade ajudam a piorar nossas vidas, já que não são capazes de fazer o relógio andar para trás e retornar a tempos mais antigos (TAYLOR, 2010, p. 564).

Quais as consequências dessa virada para nosso imaginário social? Taylor indicou<sup>643</sup> que as formas tipicamente modernas do imaginário social são horizontais, onde as pessoas percebem a si mesmas como coexistindo e atuando simultaneamente. Três delas ilustram isso: a economia, a esfera pública e o povo soberano. Uma quarta estrutura de simultaneidade é o espaço da moda, que carrega a estrutura geral “da presença mútua horizontal e

---

<sup>643</sup> Cf. TAYLOR, 2010, pp. 564-578.

simultânea, que não é a da ação comum, mas a da exibição mútua; é importante para cada um de nós que os outros estejam presentes quando atuamos, como testemunhas do que fazemos e, portanto, como codeterminantes do significado da nossa ação” (TAYLOR, 2010, p. 565). Espaços desse tipo estão se tornando cada vez mais importantes na moderna sociedade urbana, em que as pessoas afetam-se mutuamente, conferindo forma ao contexto inescapável das vidas de cada uma. Como esses espaços pairam entre solidão e estar juntos, podem descambar para a ação comum, a exemplo do grito coletivo por um gol decisivo, deixando o estádio, depois, extravasando juntos, ou ainda uma fusão da multidão cantante num show de rock. “A cultura de consumo, o expressivismo e os espaços de exibição mútua se conectam em nosso mundo para produzir o seu tipo bem próprio de sinergia” (TAYLOR, 2010, p. 567). A linguagem da autodefinição é definida nos espaços da exibição mútua. Esse conformismo e essa alienação podem ser encarados como liberdade de escolha e autodeterminação, tanto porque os espaços de consumo com suas múltiplas opções exaltam a liberdade de escolha, quanto porque, ao abraçar algum estilo dentre elas, posso me sentir como se estivesse rompendo com algum espaço mais confinante da família ou da tradição.

De que outro modo o avanço do individualismo expressivo pode alterar nosso imaginário social? Para responder isso, Taylor esboçou tipos ideais, porque compreendeu que o processo é gradual, no qual elementos do novo coexistem com elementos do velho. Para ilustrar via filosofia, na proposta inicial, de Locke, a Lei da natureza precisava ser inculcada nas pessoas mediante forte disciplina, de modo que a meta da liberdade individual não era incompatível com o reconhecimento da necessidade das fortes virtudes do caráter, comumente incutidas, como algo indispensável à sobrevivência do regime do respeito mútuo. Porém, quando Mill trouxe o “princípio do dano”, segundo o qual ninguém tem o direito de interferir na minha vida para o meu próprio bem, mas apenas para prevenir danos a outros, isso abriu o caminho para a fórmula posterior do individualismo expressivo dominante, que endossou amplamente essa ética relativista (deixar cada pessoa cuidar de suas próprias coisas, sem poder criticar os valores uns dos outros, salvo em casos de danos a terceiros).

Para ilustrar isso historicamente, Taylor apontou a configuração progressiva dos EUA. A busca da felicidade individual já integrava o liberalismo da revolução norte-americana, que a sacralizou como um direito fundamental. No primeiro século da república dos EUA essa busca da felicidade individual está inscrita dentro de certos limites dados como assegurados: a) havia a ética cidadã, em que a vida cidadã era centrada no bem do autogoverno; b) havia demandas básicas da moral sexual que mais tarde integrariam os valores da família; c) haviam os valores do trabalho árduo e da produtividade, que proporcionavam a moldura para a busca do

bem individual. Nesse contexto, “mover-se à parte desses valores não era tanto buscar a felicidade pessoal, quanto avançar rumo à perdição” (TAYLOR, 2010, p. 569). Assim, essas restrições não pareciam contrariar em nada os direitos fundamentais sacralizados na Declaração de Independência.

À medida que o século XX avança, houve a erosão significativa dessas limitações impostas à realização individual, antecedida por um período de erosão mais suave e gradual. No século XX, essas restrições vão sendo relegadas cada vez mais ao segundo plano, a ponto de as cortes se preocuparem mais em defender a privacidade do indivíduo<sup>644</sup>. Após a segunda guerra mundial, os limites à busca da felicidade individual, tanto em questões sociais quanto em questões de outros domínios, foram postos de lado. As decisões da Suprema Corte dos EUA focaram na privacidade, restringindo o alcance da lei criminal. Algo similar também ocorreu no Canadá, que revisou o código criminal sob o princípio de que “não é da conta do Estado o que acontece nas camas desta nação” (TAYLOR, 2010, p. 570). Também na França dos anos 1970, ingressou na lei a suspensão da censura e a liberalização dos costumes, com a legalização do aborto, a reforma do divórcio, a autorização de filmes pornográficos e assim por diante. Tal movimento também se fez presente nas sociedades atlânticas. Assim, “de fato, a necessidade de treinar o caráter foi sendo relegada cada vez mais ao segundo plano, ainda que a moral do respeito mútuo estivesse contida no próprio ideal da autorrealização autêntica” (TAYLOR, 2010, p. 570). Porém, também sobre esse extremo, Taylor alertou que as aberrações do fascismo e do nacionalismo extremo beberam dessa mesma fonte expressionista.

Esse histórico serve para deixar claro o quanto tais princípios derivados do respeito mútuo pelos direitos foram embutidos em nossas culturas públicas, constituindo o pano de fundo sobre o qual muitos de nossos procedimentos políticos e jurídicos de reparação legal e não discriminação parecem totalmente legitimados. Isso também reflete “o modo como a consciência dos direitos assumiu um vínculo mais frouxo com o sentimento de pertença a uma comunidade política particular, o que tem aspectos tanto positivos quanto negativos” (TAYLOR, 2010, p. 570). Entre os exemplos do desaparecimento do vínculo de pertença a comunidades, há os seguintes: taxa decrescente de participação em votações, especialmente entre os mais jovens, desinteresse geral pela política, distanciamento da consciência de classe e dos movimentos sociais.

A partir disso, Taylor descreveu três tipos ideais: o “paleodurkheimiano”, o “neodurkheimiano” e o “pós-durkheimiano”. Sobre isto, ele esclareceu que não afirma que nenhum deles proporcione a descrição total, mas que a nossa história se moveu através dessas dispensações, e que a

---

<sup>644</sup> Cf. TAYLOR, 2010, pp. 569-570.

última veio para matizar cada vez mais a nossa era<sup>645</sup>. Assim ele descreveu cada um dos três tipos ideais:

Sob a dispensação paleodurkheimiana a minha conexão com o sagrado implicava o meu pertencimento à Igreja, que em princípio era coextensiva com a sociedade, embora de fato talvez ainda se tolerasse alguns que estavam de fora e que ainda eram hereges não submetidos à disciplina.

A dispensação neodurkheimiana me viu ingressar na denominação de minha escolha, o que, por sua vez, me conectou a uma igreja mais ampla e mais elusiva, e, o que é ainda mais importante, a uma entidade política com um papel providencial a representar. Em ambos os casos, havia um elo entre aderir a Deus e pertencer ao Estado, por isso escolhi o epíteto durkheimiano. O modo neodurkheimiano implica um passo importante na direção do indivíduo e do direito de escolher. Adere-se a uma denominação porque parece direito. E, na verdade, agora até parece que não há outra maneira de estar na igreja, exceto por meio de tal escolha. Enquanto sob as regras paleodurkheimianas se podia – e de fato se fez – demandar que as pessoas fossem forçadas a se integrar, a se vincular legalmente com Deus contra a sua vontade, isso agora não faz mais nenhum sentido. A coerção passou a ser não só errada, mas absurda e, portanto, obscena.

Porém, a visão expressionista levou isso a um estágio mais avançado. A vida ou prática religiosa, da qual me torno parte, deve ser não só da minha escolha, mas também deve falar a mim, deve fazer sentido em termos do meu desenvolvimento espiritual como eu o concebo. Isso nos leva adiante. Entendia-se que a escolha da denominação deveria ter lugar no interior de um quadro fixo, isto é, o do Credo apostólico, o da fé da igreja mais ampla. Dentro dessa moldura de fé, eu escolho a igreja em que me sinto mais confortável. Porém, se agora o foco passa a recair sobre o meu próprio caminho espiritual, ou seja, sobre que percepções capto nas linguagens sutis que considero significativas, então fica muito difícil manter essa ou qualquer outra moldura. Isso contudo, significa que

---

<sup>645</sup> Cf. TAYLOR, 2010, pp. 571-573.

estar situado dentro da igreja mais ampla pode não ser tão relevante para mim, o mesmo podendo ocorrer com o estar situado na “nação sob Deus” ou em qualquer outro organismo político com um papel providencial. Na nova dispensação expressionista, não há uma inserção necessária do nosso vínculo com o sagrado em qualquer moldura particular mais ampla, seja numa igreja ou num Estado (TAYLOR, 2010, pp. 571-572).

Relembrando que esses termos designam tipos ideais, Taylor enfatizou que a nova dispensação não dá conta de toda a história, conforme ilustrado nos conflitos da sociedade contemporânea. Os movimentos da moral cristã nos EUA são, em parte, movidos pela aspiração de restabelecer algo da compreensão neodurkheimiana esfacelada com que se costumava definir a nação, em que ser cidadão teria novamente conexão com o teísmo, com ser uma nação sob Deus, imbricado numa ética que girava em torno disso. A igreja tenta resistir ao desafio lançado à autoridade monolítica, que está implícito na nova compreensão expressionista da espiritualidade. Assim, nos EUA, tanto a Igreja Católica quanto a Direita cristã se alinham “nas tentativas de restabelecer versões mais antigas do consenso moral de que gozavam, em sua época, as bases religiosas neodurkheimianas: todos esses grupos ainda se atém com força à ideia de que existe um vínculo entre fé cristã e ordem civilizacional” (TAYLOR, 2010, p. 573). Não se ingressou totalmente na moldura pós-durkheimiana, pois se isso ocorresse, provavelmente a religião estaria completamente eliminada da esfera pública<sup>646</sup>.

Para Taylor, a própria natureza controvertida dessas tentativas retrata o quanto já nos distanciamos da antiga dispensação durkheimiana. A trajetória serve para expor as condições de crença em nossos dias. Taylor enfatizou que não se está inequivocamente no contexto pós-durkheimiano, “antes, uma batalha está sendo travada entre essas duas dispensações; contudo é justamente isto, a disponibilidade de uma dispensação pós-

---

<sup>646</sup> Sobre isso, creditando um argumento a José Casanova, em seu *Public Religions in the Modern World*, Taylor afirmou que “Se algum dia viéssemos a viver numa condição totalmente definida pela compreensão pós-durkheimiana, provavelmente não haveria mais nenhum espaço para a religião na esfera pública. A vida espiritual seria inteiramente privatizada, atendo-se às normas de certo liberalismo procedural muito difundido nos dias de hoje. Porém, o que Casanova apura de fato é uma *desprivatização* da religião, isto é, uma tentativa feita por igrejas e organismos religiosos de voltar a intervir na vida política de suas sociedades. É improvável (e também indesejável) que esse tipo de coisa algum dia venha a cessar. Porém, a situação em que essas intervenções têm lugar é definida pelo fim de uma dispensação durkheimiana uniforme e a crescente aceitação de uma compreensão pós-durkheimiana por parte de muitas pessoas” (TAYLOR, 2010, p. 573, n. 29).

durkheimiana, que nos desestabiliza e provoca o conflito” (TAYLOR, 2010, p. 573). A ligação controvertida entre crença e ordem civilizacional se coaduna com a lógica da moderna sujeitificação e com o que Taylor denominou como o “eu protegido” (*buffered self*). A nova exigência passou a ser essa: “deixem cada pessoa seguir seu próprio caminho de inspiração espiritual; não se deixem desviar dele pela alegação de que não se coaduna com alguma ortodoxia” (TAYLOR, 2010, p. 574).

Ligando a experiência religiosa com os tipos ideais, há a moldura correlata. Na era paleodurkheimiana original, as pessoas facilmente sentiam que deviam obedecer à ordem de abandonar seus instintos religiosos, porque se eles se desviassem da ortodoxia, eram considerados necessariamente como heréticos ou pelo menos inferiores. Na era neodurkheimiana, as pessoas sentiam que suas escolhas tinham de ser conformes a uma moldura universal da igreja ou de uma nação favorita, de modo que até unitaristas e sociedades éticas se apresentavam como denominações com cultos e sermões dominicais. Nesse contexto, aderir a uma igreja em que o sujeito não crê é encarado como errado, absurdo e contraditório. Já na era pós-durkheimiana, muitas pessoas não tem nenhuma compreensão para com a exigência de conformidade: nesse contexto, é preciso aderir a uma espiritualidade em que o sujeito se compreende como no seu caminho, como aquele que o move e o inspira. “Para muitas pessoas de hoje, deixar de lado o seu próprio caminho a fim de andar em conformidade com alguma autoridade externa simplesmente não parece compreensível como forma de vida espiritual” (TAYLOR, 2010, p. 575). A palavra de ordem soa como aceitar somente aquilo parece verdadeiro ao próprio sujeito interior<sup>647</sup>.

Embutida nessa compreensão do lugar e da natureza da espiritualidade está o pluralismo ilimitado, não mais contido dentro de uma certa moldura doutrinal. Os limites são de outra ordem, de alguma maneira políticos e decorrem da ordem moral da liberdade e do benefício mútuo: “meu caminho espiritual deve respeitar o dos outros, ele deve obedecer ao princípio do ano”(TAYLOR, 2010, p. 575). Com essa restrição, o caminho da pessoa pode figurar tanto entre aqueles modos que requerem alguma comunidade (inclusive nacionais ou pretensas igrejas estatais), quanto entre aqueles que requerem apenas grupos com a mais tênue afinidade ou como um mero organismo de serviço, como uma fonte de informações e de literatura. Assim, o princípio *a priori* de que uma resposta válida à questão religiosa deve preencher ou as condições paleodurkheimianas ou as neodurkheimianas (a igreja e/ou a sociedade) foi abandonado na nova dispensação. O espiritual

---

<sup>647</sup> Cf. TAYLOR, 2010, p. 575, n. 31. Quanto a isso, Taylor invocou uma pesquisa de 1978 em que 80% dos norte-americanos concordam com a postura de que um indivíduo deveria chegar às suas próprias crenças religiosas, independentemente de quaisquer igrejas ou sinagogas.

como tal não mais está intrinsecamente relacionado com a sociedade. A nova cultura de consumo individual afrouxou os laços da antiga e densa vida comunitária e ritual de uma paróquia, para deslocar as pessoas para uma vigorosa busca de prosperidade pessoal. Essa nova prosperidade veio acompanhada de melhores meios de comunicação que abriram novos horizontes. O que correspondia à antiga preocupação terrena, preocupada com a sobrevivência e o bem-estar material do grupo e com a prevenção de desastres na comunidade, era algo secundário diante da busca comum do mundo espiritual, que tomava o foco. Posteriormente, preponderou a busca individual intensa de prosperidade material, em detrimento da busca espiritual e da busca relacionada ao compartilhamento comum da comunidade.

Qual o impacto dessa mudança sobre o lugar da religião na esfera pública? Taylor apontou três etapas<sup>648</sup> sequenciais: I) a invenção do humanismo exclusivista no século XVIII criou uma nova situação de pluralismo, tendo a cultura se fendido entre religião e irreligião; II) as reações não só a esse humanismo, mas à matriz (identidade protegida, ordem moral) da qual ele brotou, multiplicaram as opções disponíveis em todas as direções; III) porém, esse pluralismo operou e gerou suas novas opções por um longo tempo dentro de certos grupos de elite, intelectuais e artistas. Assim, a hipótese de Taylor é que “a passagem gradativa de nosso imaginário social para uma era pós-durkheimiana no pós-guerra desestabilizou e minou as várias dispensações durkheimianas” (TAYLOR, 2010, p. 578). Isso teve o efeito de liberar ou de expelir as pessoas para serem recrutadas dentro dessa ordem fragmentada. Ao nos mantermos conscientes dos atrativos da nova cultura, não devemos subestimar as maneiras pelas quais alguém pode se render a eles: a comunidade interiorana se desintegra, a fábrica local para, empregos desaparecem no enxugamento, o alto peso da aprovação ou opróbrio social manifesta-se em prol do individualismo. Desse modo, “a revolução expressionista minou algumas das grandes formas religiosas da Era da mobilização: das igrejas cuja exigência de lealdade advém em parte de sua ligação com a identidade política” (TAYLOR, 2010, p. 578). Inclusive, mesmo onde a identidade política permaneceu forte, a ligação com o espiritual foi rompida. Também houve mais efeitos, pois o antigo vínculo forte entre fé e disciplina e ordem civilizacional foi desconfigurado:

Porém, não é só isso. A revolução expressiva também minou o vínculo entre fé cristã e ordem civilizacional. Uma das principais características de muitas das formas religiosas da Era da Mobilização era o seu forte senso para uma vida ordeira e suas tentativas de

---

<sup>648</sup> Cf. TAYLOR, 2010, pp. 577-578.



ajudar/persuadir/pressionar seus membros a realizá-la. Talvez tenha sido inevitável que, à medida que a nova disciplina foi internalizada, a função disciplinadora tenha se tornado menos valorizada, que algumas das medidas rígidas antes consideradas essenciais, como a temperança absoluta ou a total observância do sábado, pareceriam aborrecedoras aos descendentes daqueles que as haviam estabelecido. Sempre houve certa resistência aos evangelicais baseada nas alegações de que eles seriam puritanos, desdenhariam os esportes, semeadores de divisão. [...] Por volta do final do século XIX teve início uma reação mais generalizada contra a moral evangelical, como responsável por dessecar e reprimir a liberdade e o autodesenvolvimento, uniformizar-nos, negar a beleza e coisas desse tipo. Escritores como Shaw, Ibsen e Nietzsche articularam esse ponto de vista com muita força; e algo disso está expresso na famosa frase “autoafirmação pagã é melhor do que autonegação cristã”, de J. S. Mill. [...] Porém, tudo isso foi intensificado pela revolução cultural dos anos de 1960, não só pelo fato de mais pessoas terem passado a uma postura de oposição a muitos aspectos da ética religiosa, mas também porque os novos costumes sexuais divergiram ainda mais fortemente dela. Havia uma conexão tripartite que, no passado, parece a muitos absolutamente inquestionável: entre a fé cristã e uma ética de disciplina e autocontrole, até de abnegação, de um lado; e entre essa ética e a ordem civilizacional de outro. Porém, esta segunda conexão começou a parecer cada vez menos crível para cada vez mais pessoas. Começou a parecer que a busca da felicidade não só não necessitava uma ética sexual restritiva nem de uma disciplina, cuja gratificação era protelada, mas também realmente demandava a transgressão dessa ética em nome da autorrealização (TAYLOR, 2010, pp. 578-579).

Assim, vislumbra-se como a ruptura foi profunda<sup>649</sup>. A revolução sexual do Ocidente questionou todo o quadro delimitador do masculino e do feminino, sobre o qual repousava a antiga compreensão de ordem civilizacional. Isso trouxe consigo uma variedade de posições feministas, em que muitas sustentavam que as mulheres deveriam reivindicar para si mesmas o mesmo direito de exploração sexual e satisfação desimpedida que

---

<sup>649</sup> Cf. TAYLOR, 2010, pp. 580-582.

anteriormente era reputada central para o desejo masculino. “Isso cortou pela raiz a base conceitual da ética até ali dominante” (TAYLOR, 2010, p. 582). Daí a dificuldade das igrejas em falarem com pessoas com essa nova mentalidade: para Taylor, as igrejas devem aprender que, na condição de agentes responsáveis, alegadamente portadora de alguma sabedoria, possuem a obrigação de explicar seu discurso de modo persuasivo, partindo de onde o seu interlocutor se encontra. Isso seria mais adequado, e diferente da postura que elas tem adotado e que ele considerou reprovável: “a adesão a um código rígido, assim como o sentimento de ser um grupo combativo de crentes, desenvolvido por meio das posturas defensivas dos últimos dois séculos, torna quase impossível encontrar a fala correta” (TAYLOR, 2010, p. 580).

Desse modo, as gerações formadas após a revolução cultural dos anos 1960 estão profundamente alienadas de um modelo tradicional forte da fé cristã no Ocidente. A guinada contemporânea vai além do repúdio à disciplina sexual, rejeitando também limitações que geralmente eram aceitas pelas comunidades camponesas tradicionais. Abandonaram-se as formas de ética que viam a estabilidade do matrimônio como essencial para a ordem social<sup>650</sup>. Na forma do moralismo anterior, atribuía-se uma importância crucial a certo código em nossas vidas espirituais: todos nós deveríamos nos aproximar mais de Deus, e um estágio imprescindível dessa jornada era a conformidade mínima com o código. “Sem isso, você não se encontra nem no ponto de partida, por assim dizer, dessa jornada crucial. Você ainda não está nem participando do jogo” (TAYLOR, 2010, p. 585).

Depois, um número expressivo de pessoas reagiram aos excessos e efeitos colaterais da liberação sexual. As pessoas que enfrentaram a sublevação moral sexual anterior devem agora encontrar formas que possam permitir relações amorosas de longa duração entre parceiros iguais, em que alguns quererão se tornar pais e mães e criar suas crianças com amor e em segurança. Essas novas formas, no entanto, “não podem simplesmente ser idênticas aos códigos do passado, na medida em que estes estavam associados, por exemplo, com o aviltamento da sexualidade, o horror ao dionisíaco, os papéis fixos de gênero ou a recusa a discutir questões de identidade” (TAYLOR, 2010, p. 591). Quanto a isso, Taylor diagnosticou como trágica a

---

<sup>650</sup> Cf. TAYLOR, 2010, pp. 590-591. Taylor argumentou que os movimentos estudantis e jovens da revolução sexual tinham quatro principais características: a) reabilitação da sensualidade como um bem em si mesmo; b) afirmação da igualdade de sexos, com a articulação de um novo ideal, em que homens e mulheres se associavam como parceiros, libertos dos seus papéis de gênero; c) um senso difundido para o sexo dionisíaco, até mesmo transgressivo, como sexo liberador; d) uma nova concepção da sexualidade como parte essencial da identidade pessoal, ampliando a liberdade sexual e servindo de base para a liberação homossexual e a emancipação de toda uma miríade de formas de vidas sexuais anteriormente condenadas.

postura das igrejas em querer aplicar às pessoas códigos que ainda padecem de um ou mais de todos esses defeitos. As posturas monolíticas extremadas não são satisfatórias: de um lado, a igreja pretender impor um código moralista obrigatório (para todos e para cada um) ignora a feição espiritual não normativa da presente era; de outro lado, as imagens secularistas exaltadas da satisfação sexual e da autodeterminação ignoram a necessidade de se voltar a ouvir a respeito dos caminhos da renúncia. O extremismo unilateral não conduz o debate adiante: “enquanto essa imagem monolítica dominar o cenário, a mensagem cristã como veiculada pela Igreja Católica não será facilmente escutada em vastas regiões da Era da Autenticidade. Mas estas tampouco serão muito receptivas a um secularismo estreito” (TAYLOR, 2010, p. 592).

Assim, as formas religiosas anteriormente dominantes sofreram um duplo revés nos dois últimos séculos: I) o solapamento das igrejas conectadas com fortes identidades nacionais ou minoritárias; II) um estranhamento em relação a muitos aspectos da ética e do estilo de autoridade dessas mesmas igrejas. No exemplo dos EUA<sup>651</sup>, o panorama anterior era: a nação se enxergava como seguidora do desígnio de Deus, tendo a família por matriz, na qual os jovens eram criados para serem bons cidadãos e adoradores crentes, servindo a religião como fonte dos valores que animavam a família e a sociedade, e o Estado, por sua vez, era a realização e o baluarte dos valores centrais das famílias e das igrejas. Posteriormente, rejeitou-se a religião institucional e as correlatas pretensões de autoridade, e cada um passou a ter que descobrir a sua própria rota para a inteireza e a profundidade espiritual, com o foco passando a residir no indivíduo e na sua experiência, rejeitando pontos de partida inescapáveis ou exclusões *a priori*. “Essas características da espiritualidade, seu subjetivismo, seu enfoque no eu e em sua inteireza, sua ênfase no sentimento, levaram muitos a ver as novas formas da procura espiritual que surgem em nossa sociedade como intrinsecamente triviais ou privatizadas” (TAYLOR, 2010, p. 596).

Novamente, Taylor insistiu no equívoco das duas posturas simplistas extremadas, pois “cada uma delas se conforta em sua posição com o pensamento de que a única alternativa a ele próprio é completamente repulsiva” (TAYLOR, 2010, p. 597). A título de exemplo, uma postura que sustenta o “descobrir-se a si mesmo, expressar-se a si mesmo, descobrir seu próprio caminho para tornar-se tudo o que se pode ser” – afinada com a ética da autenticidade – é apresentada como oposta a “negar ou sacrificar a si mesmo em prol de uma ordem de coisas acima do eu ou viver tendo tal ordem como referência” – afinada com a ética teísta anterior –, como extremos opostos irreduzíveis. Porém, contra esse simplismo, Taylor objetou que: a questão suscitada pela primeira formulação pode conduzir a uma busca que

---

<sup>651</sup> Cf. TAYLOR, 2010, pp. 593-610.

pode culminar na proposta da segunda formulação como uma possível resposta: “ninguém garante isso, mas ninguém assegura o contrário tampouco” (TAYLOR, 2010, p. 598). Ele compreendeu que há espaço, hoje, para dois tipos de sensibilidade religiosa: a que subjaz respectivamente aos novos tipos de busca espiritual, sem negar que ainda há adeptos da opção anterior por uma autoridade que fecha a questão. As posturas simplistas pressionam dois polos opostos: o da autoridade peremptória, de um lado, e a autossuficiência, do outro. Taylor, porém, insistiu que deve-se escapar dessa dialética superficial, ressaltando que “há outras alternativas e que muita coisa da vida espiritual/religiosa de hoje se encontra nesse terreno intermediário” (TAYLOR, 2010, p. 601). Contra os conservadores (que criticam a era atual), ele objetou que: a) seria concebível retornar à dispensação anterior? b) não é comum que cada dispensação possua suas próprias formas desviantes favoritas? Ou seja, se a era da autenticidade tem a falha de multiplicar as opções espirituais um tanto quanto rasas e condescendentes, a era anterior da conformidade forçada também tinha seus vícios: hipocrisia, estultificação espiritual, revolta interior contra o Evangelho, confusão entre fé e poder e coisas até piores. Apesar dos custos presentes, Taylor achou mais vantajosa a presente era: “mesmo se tivéssemos uma escolha, não estou seguro se não seria mais sábio ater-se à presente dispensação” (TAYLOR, 2010, p. 602).

As características dessa nova paisagem espiritual são a derrubada de barreiras entre diferentes grupos religiosos, a desconstrução dos muros em volta dos guetos. Porém, há também declínios: aumentou o número de ateus, agnósticos ou não religiosos, ampliou-se o leque de práticas intermediárias, a exemplo dos que se desligaram da prática ativa da religião, embora se declarem pertencentes a alguma confissão. Diminuiu também a crença num Deus pessoal, ao passo que houve mais aderências à ideia de deus como uma força impessoal. “O estreito elo normativo entre certa identidade religiosa, a fé em certas proposições teológicas e uma prática-padrão não vigor mais para um grande número de pessoas” (TAYLOR, 2010, p. 603). Houve, portanto, um distanciamento do cristianismo, assim compreendida a civilização em que sociedade e cultura foram profundamente moldadas pela fé cristã. Taylor também “considerou equivocado confundir a dispensação pós-durkheimiana com uma espiritualidade trivializada e completamente privatizada” (TAYLOR, 2010, p. 606). Para ele, a presente era implica que nossa relação com o espiritual está cada vez mais desconectada de nossa relação com nossas sociedades políticas: isso abrirá um leque de modos de vida religiosos distintos, inclusive centrados na experiência pessoal, porém, disso não decorre que todas as pessoas procederão desse modo. Muitos encontrarão o seu lar espiritual, por exemplo, em igrejas. Há um desvinculamento da pretensão, agora tida por arrogante, de “proporcionar a matriz indispensável para a ordem civilizacional comum; e, se eu estiver certo no que disse anteriormente, o modo de acesso será diferente, mas continuará sendo uma

conexão coletiva” (TAYLOR, 2010, p. 606). Embora a nova moldura possua um forte elemento individualista, isso não necessariamente significa que o conteúdo deva ser individualizador<sup>652</sup>. Assim, algumas pessoas aderem a comunidades religiosas poderosas, porque o senso espiritual delas as conduzirá até lá.

No atual contexto, a apostasia ou a alienação em relação à igreja e a alguns aspectos do cristianismo ortodoxo assumiu a forma de “nominalismo cristão”. O secularismo comprometido permanece uma crença de minoria, de maneira que a categoria residual mais prevaiente é, para Taylor, o nominalismo, e não o secularismo. Na sociedade dos EUA, o complexo vínculo entre família, religião e patriotismo dos anos 1950 sofreu um ataque triplo: a era dos direitos civis, a guerra do Vietnã e a revolução expressiva. Porém, algo ainda remanesce, por isso Taylor concluiu que há as guerras culturais: a fusão entre crença, valores familiares e patriotismo ainda é tão importante para um de duas partes da sociedade dos EUA, que ela ficou consternada em vê-la sendo questionada, tanto nos seus valores centrais, a exemplo do aborto, quanto na ligação entre sua crença e o regime político, a exemplo das disputas pela oração na escola. Um grande número de cidadãos dos EUA ainda veem sua nação como algo sob Deus, enquanto que os que se sentem desconfortáveis com essa continuidade entre identidade religiosa e integração nacional têm voz e são dominantes nas universidades e meios de comunicação, embora não sejam tão numerosos assim. Desse modo, uma questão como o aborto permanece repleta de tensões. Não há mais, com a mesma intensidade, o sentimento anterior de que a crença é Deus é central para a vida bem ordenada do indivíduo e de sua civilização. A nova configuração é pluralista, e a antiga posição dominante e amplamente compartilhada da crença modeladora cedeu espaço para situações em que a descrença se tornou mais próxima de ser a opção padrão. A secularização, enquanto perda das matrizes sociais da crença, produziu um jogo de campo nivelado, declinando e fragilizando a vantagem preferencial anteriormente concedida à crença. Esse pluralismo, a seu turno, conduz, frequentemente a uma retirada da religião na área pública:

---

<sup>652</sup> “Outra maneira de formular todo o desenvolvimento desde 1500 seria nos termos desses diferentes tipos e níveis de vida religiosa. No início desse período, havia uma única igreja. Esta (a) unificou (ao estilo paleodurkheimiano) toda a sociedade; (b) suas associações locais (paróquias) constituíram o local da sociabilidade religiosa cara a cara e (c) ela era a matriz, dentro da qual alguns podiam buscar uma vida devocional de cunho mais privado. Agora essas três formas de prática religiosa podem existir de modo totalmente dissociado umas das outras. As pessoas podem estar “dentro” de uma sem engajar-se na outra. Porém, devemos ressaltar: isso *pode* ser o caso. Nem todos vivenciarão essa dissociação. Devo essa formulação a José Casanova” (TAYLOR, 2010, p. 609, n. 28).

Poderíamos dizer que este é um mundo em que o destino da crença depende muito mais do que antes de poderosas intuições de indivíduos que as irradiam para outros. E essas intuições, estarão, por sua vez, muito distante de serem autoevidentes para outros. [...] O resultado desse pluralismo e fragilização mútua frequentemente será uma retirada da religião da área pública. De certo modo, isso é inevitável e, nessas circunstâncias, bom. A justiça requer que uma democracia moderna mantenha a mesma distância de diferentes posições de fé. A linguagem de certos organismos públicos, como, por exemplo, das cortes, deve estar isenta de premissas extraídas de uma ou outra posição. Nossa coesão depende de uma ética política, da democracia e dos direitos humanos, basicamente extraídos da ordem moral moderna, firmada por diferentes comunidades crentes e não crentes, cada uma delas por sua própria razão divergente da dos demais. Vivemos no mundo do que John Rawls descreveu como *consenso sobreposto* (TAYLOR, 2010, p. 625).

Porém, a despeito disso, Taylor enfatizou outro ângulo: o discurso religioso estará muito mais exposto à área pública<sup>653</sup>. A democracia requer que todo cidadão ou grupo de cidadãos utilize, no debate público, a linguagem que seja mais significativa para todos. A prudência pode demandar formular as coisas em termos que tem a ver com os demais, porém, exigir isso seria, para Taylor, uma imposição intolerável à fala cidadã. À medida que se esvanece o senso de estarmos vivendo no cristianismo e passamos a reconhecer que “nenhuma família espiritual está no comando ou fala por todos, haverá maior senso de liberdade para articular nossos próprios pensamentos e, em alguns casos, estes serão inevitavelmente formulados no discurso religioso” (TAYLOR, 2010, p. 626). Há espaço, portanto, para a experiência religiosa, porém ela atualmente está, no geral, nascida fora das estruturas confessionais tradicionais, possuindo seu próprio tipo de universalismo, com um ecumenismo espontâneo e irrefletido, em que se assume a coexistência de formas plurais de espiritualidade e culto. Mantém-se alguma distância da disciplina e da autoridade das confissões religiosas, como um reflexo da reação às pretensões da autoridade religiosa e certa cautela em relação à liderança confessional. Mesmo aquele indivíduo que, posteriormente, queira assumir uma vida confessional do modo antigo, ele ainda vai reter “algo dessa liberdade original em relação ao sectarismo” (TAYLOR, 2010, p. 629). Para Taylor, permanece importante o contínuo

---

<sup>653</sup> Cf. TAYLOR, 2010, pp. 625-626.

senso de que conhecimento, moralidade arte e governo até poderiam se tornar religiosos, mas livremente e de dentro para fora, não por uma coação externa.

Assim, do modo como Taylor argumentou, não é desejável aderir às opções extremadas e simplistas quanto ao secularismo na esfera pública. Caso se incorra nas posturas extremadas, as duas perspectivas falham: os críticos extremados porque ignoram os avanços do novo contexto mais secularizado, os defensores extremados da secularidade porque podem considerar o novo modelo completamente isento de problemas. Taylor preferiu reconhecer que houve mais ganhos, a despeito das perdas operadas. Concluiu que as opções pela religiosidade estão mais abertas, de maneiras mais variadas, sem que nenhuma delas seja tomada como ponto de partida autoevidente para a esfera pública. Apesar disso, compreendeu que não se pode, também, impedir ao cidadão formular o seu discurso e pretensão dentro de uma esfera mais ampla de liberdade (que não existia na era pré-moderna), e esse reconhecimento dessa liberdade implica admitir que, por vezes, a sua formulação individual de discurso se dê dentro da sua perspectiva religiosa.

Desse modo, Taylor evita incorrer nos extremos simplificadores e equivocados, defendendo a possibilidade de o cidadão formular o discurso dentro de sua perspectiva religiosa. Assim, sua proposta também é de maior abertura e inclusão no debate público, em vez de um fechamento tal como efetuado por uma visão liberal mais extremadamente secularista (como me parece ser o modelo de Rawls).

## **7.9 Por uma neutralidade mais aberta ao pluralismo**

Diante do que foi exposto nesta tese, pude apontar como a neutralidade pretendida pelo liberalismo rawlsiano é uma pretensão saudável para o contexto das democracias contemporâneas. A neutralidade que Rawls pretendeu fazer cumprir em sua proposta tem o objetivo de que sua concepção de justiça não favoreça ou promova intencionalmente uma determinada doutrina abrangente, ou ainda que não conceda uma assistência privilegiada e discriminatória dos adeptos de uma determinada doutrina abrangente. De maneira saudável, ele não pretendeu imprimir um tratamento seletivo (e inaceitavelmente discriminatório) propositadamente dirigido à promoção de uma dada concepção particular de bem, em detrimento de outras que seriam prejudicadas e inaceitavelmente discriminadas.

A intenção de Rawls em assegurar tal neutralidade é visível em diversos aspectos e elementos de sua teoria: a posição original, o equilíbrio reflexivo, o afastamento de uma justificação fundacionalista com a preferência por uma estratégia coerentista, a busca de uma concepção política com utilização de valores compartilhados, a opção por um construtivismo especificamente político, um debate limitado pelas razões públicas, a busca de um consenso sobreposto, o método de esquiwa sobre questões filosóficas

profundamente divergentes e alheias ao domínio estritamente político. Em tais pontos, veicula-se a pretensão de se afastar a fundamentação da teoria em doutrinas morais abrangentes, cuja aceitação seria questionável. Pode apontar diversos autores e comentaristas que consideraram que Rawls conseguiu dar conta de sua justificação neutra mediante esses diversos mecanismos presentes na sua teoria.

Porém, a despeito dessa perspectiva defensiva e dessa pretensão de neutralidade – que, enfatizo, considero desejável para o atual contexto democrático contemporâneo –, e, também, apesar dos diversos mecanismos de que se valeu a justiça como equidade, pode apontar algumas limitações na sua abordagem. Como foi exaustivamente analisado, as argumentações provenientes de um exame afinado com a leitura crítica, seja pela via da posição original, seja pela via do equilíbrio reflexivo, seja pelas limitações da razão pública, apontaram que há algumas limitações que mitigam a plenitude do êxito de Rawls em dar conta de tal neutralidade. Assim, uma leitura menos defensiva do projeto rawlsiano apontou que há elementos em sua teoria que restringem e limitam significativamente o potencial de neutralidade pretendido em sua teoria.

Diante disso, considerando que umas das críticas mais contundentes à neutralidade da abordagem rawlsiana vem da proposta comunitarista, cumpre avaliar o mérito desta. Para mim, as críticas do comunitarismo serviram para apontar as limitações da neutralidade. Porém, tais propostas (a exemplo de MacIntyre e Sandel) incorrem em um extremo problemático: uma justificação que tenha uma base preponderantemente ética (imaneente ao contexto) falha por desconsiderar a necessidade de uma autorreflexão dentro da própria comunidade, que consiga vencer os limites estritamente éticos. É fato que, como pessoas, estamos inseridos em diversas comunidades na nossa vivência. Porém, viver numa comunidade não significa aceitar passivamente a totalidade das convicções éticas amplamente difundidas dentro daquele círculo. Como Forst bem enfatizou, há uma necessidade de podermos refletir sobre o próprio contexto ético, de modo a questionar injustiças ou situações que não são justificáveis perante os demais enquanto seres humanos e morais.

Assim, como ressaltou Forst, os dois extremos são insuficientes: I) de um lado, o liberalismo transcendental, que quer se despir de todas as contingências, falha por ser demasiadamente insensível ao contexto ético comunitário, o que prejudica, em parte, a inquirição sobre o justo ou o correto, pois uma parte desse debate necessita, de algum modo, ingressar nas situações mais concretas e contingentes dentro de uma comunidade, que veiculam pretensões de correções de injustiças; II) por outro lado, a abordagem extrema contraposta, o comunitarismo monolítico, que quer se limitar ao que é imaneente ao contexto ético e à contingência social, falha por ser amarrado demasiada e estritamente ao contexto, o que impede a possibilidade de refletir além das próprias comunidades, enfraquecendo o



debate sobre as questões do justo e do correto, pois há arbitrariedades que são amplamente aceitas em contextos éticos particulares e específicos, mas, nem por isso, estão legitimadas a embasar as normas morais corretas para sujeitos morais, pois a necessidade de poder refletir adequadamente engloba a possibilidade real de transcender ao contexto, em vez de se dissolver nele e render-se às eventuais injustiças que nele se perpetuam.

Taylor também ressaltou a insuficiência de duas posturas extremadas, embora sob outra perspectiva. Ele contrastou o mundo moral pré-moderno, encantado, em que a crença religiosa era uma opção padrão e amplamente difundida, com o mundo moral moderno, desencantado, em que a descrença religiosa se tornou uma opção amplamente aceita e difundida. Quais seriam as posturas extremas nesse caso? Há duas perspectivas: I) de um lado, os críticos contundentes da secularidade moderna, que a acusam de superficial e insuficiente, mas que negligenciam os avanços por ela operados, o que inclui a revisão, o questionamento e a rejeição de injustiças antes largamente perpetradas (e hoje amplamente repudiadas) por meio da falta de uma inquirição e reflexão mais ampla e não teísta; II) de outro lado, os defensores intransigentes da secularidade moderna negligenciam os benefícios organizacionais do mundo teísta pré-moderno, enquanto apresentam o atual contexto como se fosse completamente isento de problemas. Tanto o que apela estritamente à transcendência religiosa tipicamente pré-moderna, quanto o que, no extremo oposto, apela estritamente à imanência secularizada moderna cometem falhas em suas simplificações unilateralistas: o primeiro por ignorar e rejeitar a possibilidade de o outro poder pensar e vivenciar sua vida de modo diferente (a exemplo de um desligamento do modelo antigo); o segundo, por considerar que a possibilidade de uma busca espiritual mais robusta seja desprezível e descabida num contexto moderno que ele presume seja isento de problemas (o que não é compatível com a realidade, uma vez que há vários problemas, inclusive morais, no atual paradigma secularizado).

A meu ver, as reflexões de Taylor e Forst apontam para um elemento comum: o perigo das posturas extremadas, que repudiam totalmente uma abordagem que contenha significativas contribuições emanadas da postura oposta. Assim, um liberal transcendental falha em ser insensível ao contexto ético comunitário, desprezando a contribuição do elemento ético mais concreto e contingente, a ser também considerado nas questões de justiça. O comunitarista monolítico também falha por se render demais ao contexto, comprometendo a possibilidade de uma reflexão mais profunda que possa transcender o contexto e fundamentar normas morais de aceitação universal que eventualmente conflitem com as convicções de uma dada comunidade ética em particular. Um aderente da tradição religiosa pré-moderna transcendental falha por ignorar a contribuição moderna que novas reflexões fora da então opção padrão, mais afinadas ao contexto moderno e às atuais

contingências sociais, propiciaram, inclusive permitindo o avanço em questões e injustiças que não há mais como regredir. Um secularista moderno falha por ignorar a possibilidade de contribuição (não de imposição) pela via da busca espiritual teísta transcendental, nos moldes tais como sucediam em outras eras.

Refinando esse debate mais especificamente para o confronto entre o liberalismo e o comunitarismo, embora o comunitarismo monolítico critique a proposta de neutralidade do liberalismo, ele incorre em uma teoria bem menos neutra, por se render ao contexto em medida além da que seria saudável, negligenciando a possibilidade de se refletir para além das injustiças do próprio contexto particular. Afinal, é mais provável que haja injustiças em nosso contexto de vivência social concreta, do que considerar que nele já estão resolvidas definitivamente todas as injustiças que reclamam alguma modificação de compreensão moral. Afinal, se vivêssemos em uma sociedade de castas ou escravocrata, o enquadramento dessa situação de desigualdade como algo ilegítimo e passível de correção moral exigiria uma reflexão para além do mero contexto ético e social particularmente inserido. Nesse sentido, portanto, embora o liberalismo pretenda a neutralidade, e consiga viabilizá-la apenas de uma maneira bem mais limitada do que pretendida, como já argumentado pela crítica comunitarista, a alternativa comunitarista mostra-se, do ponto de vista da neutralidade, mais problemática, porque a dissolução do sujeito na comunidade ética fragiliza substancialmente a possibilidade de uma inquirição mais pretensamente neutra. E como há não poucas questões de relevância moral que, para serem adequadamente compreendidas e formuladas, requerem uma inquirição que não esteja excessivamente limitada ao contexto ético particular, o liberalismo me parece estar mais formatado para essa busca de neutralidade do que a alternativa comunitarista.

Em outras palavras, o liberalismo rawlsiano encampa uma pretensão legítima de neutralidade, embora, ao tentar operar sua justificação, incorra em mais elementos limitadores do que ele queira reconhecer. Porém, a alternativa comunitarista está bem mais distante do ideal de neutralidade: enquanto o liberalismo tenta uma neutralidade que é, afinal, mitigada, o comunitarismo monolítico já parte de fundamentações que rompem com o projeto de neutralidade desde o início, pois se rendem excessivamente à contingência e às falhas do contexto social particular. Assim, ao escolher entre um liberalismo menos neutro do que prometido e um comunitarismo já dissociado substancialmente da neutralidade, parece-me mais saudável optar pela primeira opção, em vez da segunda, caso se tenha por vetor diretor a busca da neutralidade em questões de justiça.

Especificamente no modelo rawlsiano, o equilíbrio reflexivo me parece ser o elemento mais forte em prol de uma justificação neutra. O empecilho no equilíbrio reflexivo, segundo uma leitura menos defensiva, é o

status epistêmico privilegiado dos julgamentos morais ponderados que embasam o resto do sistema. A posição original e as limitações da razão pública me pareceram ser mais limitadoras da riqueza de um debate mais inclusivo. Porém, as considerações de Forst e de Habermas podem sugerir pequenas modificações que mitiguem os efeitos mais limitantes da pretensa neutralidade da abordagem rawlsiana: ambos criticam o fato de Rawls limitar, antecipadamente, o debate na esfera política. Assim, considerando que essa limitação antecipada é empobrecedora da possibilidade de pluralidade e de neutralidade, eles propuseram uma abordagem mais aberta e mais inclusiva, em que uma maior variedade de razões possam ser apresentadas no debate público, em vez das limitações prévias já trazidas pelos ditames da razão pública rawlsiana. Assim, durante o curso do próprio debate na esfera pública (e não antes dele) é que os mais variados argumentos contrapostos trariam a si mesmos as limitações: ao se buscar uma justificação aceitável para todos, as razões que fossem abrangentes, particulares e controversas, seriam, naturalmente, afastadas no confronto com outras razões que fossem mais aptas a uma aceitação mais ampla e compartilhada entre os cidadãos. Isso conduziria a um modelo mais aberto e inclusivo de debate, o que consagraria, de maneira menos limitada que o modelo rawlsiano, o ideal de neutralidade. Afinal, o debate mais amplo e inclusivo resolveria o problema acarretado pelos eventuais julgamentos morais considerados com status epistêmicos privilegiados, viabilizando um equilíbrio reflexivo ainda mais pleno entre os cidadãos da sociedade bem-ordenada. Isso tornaria menos relevante a argumentação via posição original, com seus diversos limites, pois o debate amplo entre cidadãos reais em busca de um equilíbrio reflexivo seria um debate de todos para com e entre todos e com todas as razões possíveis. Esse debate mais aberto e inclusivo, ao buscar justificar as propostas que sejam aceitáveis para todos, naturalmente irá eliminando como candidatas as proposições que não conseguem uma adesão razoável por todos. Isso configuraria uma tese mais afinada com as pretensões de Kevin Vallier: ao se operar respeitando a integridade e o pluralismo razoável, consegue-se sobreviver às objeções restritivas ao liberalismo tradicional.

Assim, basicamente, considero importante efetivar o ideal de neutralidade preconizado por Rawls. E, apesar das críticas comunitaristas quanto à sua falta de neutralidade, a justiça como equidade está mais próxima do ideal de neutralidade do que as propostas comunitaristas monolíticas. Porém, a neutralidade operada mediante a abordagem rawlsiana se depara com certos limites. Apesar disso, caso se efetue uma abertura inclusiva de razões a apresentar no debate público, admitindo inclusive as razões de doutrinas abrangentes, as limitações à neutralidade do projeto rawlsiano serão afastadas, potencializando ainda mais o seu ideal de neutralidade. Naturalmente, ao se proceder buscando justificar as proposições que sejam razoavelmente aceitáveis para todos, as propostas de aceitação mais

controversa serão vencidas no debate. Assim, as razões provenientes de doutrinas abrangentes controversas não conseguem sobreviver no debate porque não conseguem atingir a justificação para todos. Mas, pelo menos, neste caso, aos seus adeptos terá sido franqueada a possibilidade de fazê-las ingressar no debate. Embora elas sejam vencidas no debate (caso não consigam uma aceitação dos demais), foi permitido ao proponente apresentar as suas próprias razões que considerava melhores. Isso, para mim, é melhor do que proceder antecipadamente às limitações do debate, amputando, de antemão, toda uma séria de razões que possam eventualmente ser apresentadas. O ideal de neutralidade, nesse caso, não requereria o fundamento em normas morais abrangentes, pois exige a justificação para todos, mas permitiu aos sujeitos fazer apresentar as suas razões que consideram particularmente mais relevantes. Isso é mais inclusivo do que a limitação prévia do conteúdo das razões elencáveis ao debate. Isso tornaria maior o potencial de neutralidade na abordagem liberal. Como ressaltou Vallier, é desejável que o liberalismo respeite a integridade dos cidadãos e o pluralismo presente nas sociedades, sem incorrer nas tradicionais restrições que despertam objeções significativas. Afinal, como Taylor considerou, não se pode impedir ao cidadão formular o seu discurso e a sua pretensão dentro de uma esfera mais ampla de liberdade (que não existia na era pré-moderna): o reconhecimento dessa liberdade implica admitir que, por vezes, a sua formulação individual de discurso se dê, exemplificativamente, dentro da sua perspectiva religiosa.

## VIII – CONCLUSÃO

Após tudo o que foi exposto nos sete capítulos desta tese, convém recapitular os principais tópicos para que se possa finalmente concluir. Basicamente, aponteí, de início, uma corrente que efetua uma leitura defensiva do projeto rawlsiano. Segundo essa corrente, a justiça como equidade é assim caracterizada: a justificação é coerentista, o procedimento e o respectivo resultado construído são satisfatoriamente neutros e equitativos, a teoria é estritamente política e sem apelo a valores ou doutrinas morais abrangentes, configurando, ainda, um procedimentalismo do tipo puro, respeitando o pluralismo. Porém, em contraste com as conclusões dessa leitura defensiva, aponteí uma interpretação crítica alternativa que aponta outras situações no projeto rawlsiano: uma justificação que apresenta traços fundacionalistas (mitigando a pretensão coerentista), mediante a aproximação a um procedimentalismo perfeito (atenuando a pretensão de um procedimentalismo puro), o que acaba mitigando o status neutro ou equitativo pretendido e prometido pela teoria, pois, de certa forma, há valores, concepções ou doutrinas morais abrangentes (de justificação questionável em um mundo pluralista) subjacentes que, servindo como pressupostos e premissas substantivas embutidas (embora não suficientemente justificadas), servem de fundamento ao sistema.

Quando se apresentou o contexto anterior a TJ, e as pretensões específicas desta obra, mostrou-se como Rawls quis propor um modelo distinto do intuicionismo e do utilitarismo então prevalentes na filosofia política. Ciente de que as contingências que desigalam as pessoas tendem a direcioná-las a buscar regramentos parciais, afinados com seu autointeresse, em prejuízo dos demais, Rawls buscou um mecanismo de deliberação imparcial: a posição original, em que, por meio do véu da ignorância, os sujeitos são privados das contingências que viciariam a imparcialidade da deliberação. Assim, viabiliza-se a apresentação de um procedimento pretensamente neutro e equitativo de inquirição sobre princípios de justiça. Em reforço disso, e buscando uma justificação coerentista (não fundacionalista), Rawls também apresentou o método do equilíbrio reflexivo, em que se operam constantes revisões até que se acomodem harmonicamente os juízos morais ponderados e os princípios mais gerais de justiça. A leitura defensiva de Rawls viu nessas estratégias da posição original e do equilíbrio reflexivo um método de efetiva obtenção da neutralidade prometida por Rawls: ela concluiu que o procedimentalismo apresentado é efetivamente puro, em vez de perfeito, ou seja, não há a predeterminação de um conteúdo anterior e fundacional de justiça que vincula os sujeitos.

Porém, em contraste com a leitura defensiva, argumentei que a justificação teve sua neutralidade mitigada com o argumento ali efetuado em

prol da estabilidade, que requeria a congruência do justo e do bem. Isso implicava, na prática, que a justificação em TJ dependia da adoção de uma doutrina moral abrangente que poderia ser facilmente objeto de controvérsia para cidadãos em uma democracia pluralista. O próprio Rawls concluiu, posteriormente, que não se pode exigir, como TJ fazia, a adesão a uma doutrina moral abrangente, pois isso violaria o respeito ao pluralismo razoável. Além disso, críticas internas, como as de Sandel e Nagel, examinavam interiormente os elementos da justiça como equidade, para concluir que a construção efetuada na posição original se aproximava de algo dedutivo, como um mecanismo de procedimentalismo mais aproximado da modalidade perfeita. Os julgamentos morais considerados também se revelaram, da perspectiva de Lyons e Barry, como sendo dados como suficientemente justificados, o que agravou o problema de haver elementos morais abrangentes fundacionais em TJ. A análise externa, como a de MacIntyre, reforçada com o panorama mais amplo dado por McGrath e Champlin, serviu para mostrar, de maneira mais global, como as pretensões do liberalismo carregam consigo elementos e concepções particulares de sujeito e de razão prática, provenientes de uma tradição específica, com premissas cuja reivindicação de justificação acaba colidindo com a interpretação dos mesmos elementos ou concepções da perspectiva de outras tradições.

Em seguida, apresentei as reformulações que Rawls foi operando após TJ, que culminaram, gradativamente, em PL. Aqui Rawls quis defender uma concepção estritamente política de justiça, sem bases metafísicas ou morais abrangentes, o que seria viabilizado por meio do consenso sobreposto. A leitura defensiva concluiu pelo êxito dessas reformulações, argumentando, alinhada com as modificações rawlsianas, que: a) ao optar por uma concepção estritamente política, operou-se a abstinência epistêmica quanto a questões morais abrangentes, que são naturalmente controversas, conduzindo o foco para questões mais especificamente políticas, cuja aceitação é compartilhada pelas pessoas na condição de cidadãos; b) a estabilidade não passou mais a depender da congruência do justo e do bem (como requeria TJ), o que trazia problema quanto à aceitação controversa incompatível com o pluralismo, mas foi deslocada para o consenso sobreposto, em que cada cidadão, mesmo tendo sua própria doutrina abrangente específica, concorda com princípios públicos e compartilhados de justiça, o que viabiliza a estabilidade da teoria, cuja fundamentação torna-se independente de alguma doutrina moral abrangente de bem; c) a consideração de que os julgamentos morais considerados utilizados para o equilíbrio reflexivo são encarados como provisórios, sujeitos a revisão (evitando pressupostos fundacionalistas), e que o equilíbrio reflexivo serve como um teste para todas as concepções e teorias de todos os níveis de generalidade, evitando alguma justificação do tipo privilegiada, de viés fundacionalista; d) a consideração de que os cidadãos têm o dever de

civilidade, que implica que utilizem, no debate político público, razões públicas, compartilháveis e aceitáveis para os outros cidadãos, mesmo que, nas esferas não públicas, sejam adeptos de doutrinas abrangentes diversas, o que coroa a necessidade de restrição da maneira como se delibera na agenda política mediante as limitações da razão pública. Passou-se, assim, a compreender que uma teoria fundamentada em uma doutrina moral abrangente não legitimaria o exercício do poder estatal: o passado marcado por guerras religiosas mostrou que o respeito à liberdade de escolher as próprias convicções, junto da aceitação do pluralismo presente nas sociedades democráticas contemporâneas, recomenda uma fundamentação apenas política, mas não moral abrangente. A leitura defensiva, portanto, continua a vislumbrar o êxito quanto à pretensão de neutralidade da teoria de Rawls, sustentando, inclusive, que o potencial de neutralidade foi ainda mais efetivado e afinado com a pretensão rawlsiana.

Porém, em contraste com tal argumentação defensiva, pode apontar, na mesma linha de leitura de vários críticos, diversos problemas de justificação que eles compreenderam estar presentes em PL: a) o apelo a ideias do bem que extrapolam o domínio estritamente político, invadindo o campo moral abrangente, por vezes adotando pressupostos morais abrangentes controversos, o que mitiga o pretense aspecto estritamente político da teoria; b) a utilização, no equilíbrio reflexivo, de julgamentos morais considerados fixos ou sólidos (não suficientemente justificados), com pretensão de normatividade e com status epistêmico privilegiado, caracterizando um elemento fundacionalista (como se fossem autojustificados, sem necessidade de serem justificados por coerência com outras proposições), mitigando a pretensão coerentista; c) com isso, há a aproximação de um modelo de procedimentalismo perfeito, pois há elementos de justiça (fundantes e dados como autojustificados) que antecedem o debate e já estão embutidos na inquirição, vinculando-a de maneira significativa, mitigando a pretensão de um procedimentalismo puro, em que os critérios de justiça são construídos pelas partes durante o procedimento deliberativo; d) a dependência, na justificação da teoria, da aceitação de premissas e de concepções específicas e não estritamente políticas – de sujeito, de sociedade ou de razão prática – de um modo incompatível com a pluralidade, uma vez que quem possuir concepções distintas de sujeito ou sociedade será considerado como um cidadão não razoável (optante por uma doutrina não permitida pela concepção de justiça), sendo significativamente restringido ou mesmo eliminado do debate público; e) a razão pública cria limites anteriores e não equitativos à deliberação, inviabilizando que diversos cidadãos participem do fórum público podendo acessar e traduzir suas motivações, gerando sobre eles uma sobrecarga significativa e diferenciada, o que perpetua, em outra instância, o defeito anterior, presente em TJ, de excluir adeptos de concepções rivais ao

liberalismo do debate da posição original. Assim, nem mesmo PL consegue evitar depender de (e apelar a) premissas e elementos típicos de uma doutrina moral abrangente, cuja aceitação é controversa em um mundo plural.

Após PL, Rawls ainda efetuou algumas mudanças em sua teoria, defendendo-se das críticas de Habermas e reformulando a ideia de razão pública, tentando torná-la um pouco mais ampla e inclusiva e menos limitadora do que a maneira tal como foi apresentada em PL. Quanto a essas reformulações, a leitura defensiva compreendeu, alinhada com Rawls, que: a) o equilíbrio reflexivo pleno é o critério de aceitação do liberalismo político, de maneira que, mesmo se ocorrer de não podermos atingi-lo, podemos nos aproximar dele no sentido de que, por meio da discussão, nossos ideais, princípios e julgamentos parecem ser mais razoáveis para nós e, assim, os encaramos como mais bem fundamentados do que estavam antes; b) como o fundamento comum da justificação pública é a concepção política compartilhada por todos os cidadãos razoáveis, viabiliza-se a estabilidade pelas razões corretas; c) evita-se o problema de incorrer em questões abrangentes de verdade ou concepções filosóficas de verdade, pois a razoabilidade buscada segue uma estratégia pragmatista de aceitação intersubjetiva, não sendo tão exigente quanto uma pretensão de verdade típica de uma concepção abrangente (cuja aceitação seria controversa); d) as suas limitações da razão pública não abraçam nem o teísmo ortodoxo fundamentalista, nem o secularismo ateu antirreligioso, pois ambas as posturas, como doutrinas abrangentes que são, não servem de base para a fundamentação focada na dimensão estritamente política, que requer razões compartilhadas, aceitáveis por todos os cidadãos razoáveis, o que faz com que os limites da razão pública, em especial o dever de civilidade, sirva não como um meio de exclusão, mas como um mecanismo de resguardo de ambas as posturas abrangentes, permitindo aos cidadãos vivê-la em suas vidas privadas, sem transplantá-las indevidamente para a agenda pública, que requer fundamentos compartilháveis que sejam aptos a uma concordância recíproca entre cidadãos.

Porém, a despeito das reformulações rawlsianas e da argumentação da leitura defensiva, a perspectiva crítica alternativa também suscitou suas objeções. A leitura não defensiva argumentou que: a) Rawls afirmou que sua teoria é, ao final, de algum modo, substantiva e não meramente procedimental, valendo-se de valores morais intrínsecos, mitigando a pretensão de um procedimentalismo puro; b) Rawls continuou afirmando a existência de julgamentos morais fixos, o que implica a continuidade da constatação de aceitação de elementos anteriores à deliberação com status epistêmico privilegiado, dados como justificados de *per se*, de maneira que não necessitam da coerência com outros juízos para que se repute justificados, o que mitiga a pretensão coerentista, incorporando elementos fundacionalistas na justificação; c) a razão pública, mesmo na modalidade



revisada e mais ampla, continuou sendo significativamente limitadora e excludente da aceitação de um certo grupo de doutrinas abrangentes, especialmente as religiosas, ligadas às tradições teístas ortodoxas (utilizadas como um exemplo de variantes de doutrinas abrangentes), implicando uma sobrecarga e limitação mais significativas (e, por isso mesmo, não equitativas) para os cidadãos adeptos de determinadas concepções de bem, ao passo que outros aderentes de outras concepções são bem menos impactados quanto às restrições trazidas pelo dever de civilidade; d) um panorama sobre como o liberalismo iluminista rompeu significativamente com as premissas do teísmo cristão ortodoxo serviu para indicar a justiça como equidade como um projeto impregnado e munido de elementos e fragmentos de concepções subjacentes mais afinadas com as premissas de um liberalismo iluminista secularista desligado, em intensidade não insignificante, da postura de conferir alguma relevância à repercussão da dimensão religiosa nas questões morais, das quais a questão política é um dos setores específicos; e) desse modo, a instância política, de certa maneira, é afetada com essa postura iluminista, tornando as doutrinas abrangentes religiosas mais periféricas e tornando as doutrinas abrangentes secularizadas mais centrais, por meio de limitações da razão pública com o correlato dever de civilidade que geram um impacto não equitativo e desproporcional em diferentes cidadãos razoáveis, a depender dos fundamentos de suas doutrinas abrangentes.

Desse modo, em cada aspecto nuclear em que a leitura defensiva argumenta a favor de Rawls como um projeto plenamente neutro tal como pretendido ou prometido, vislumbro uma perspectiva crítica que apresenta constatações e limitações que Rawls não desejava operar ou reconhecer. A posição original, embora dita equitativa ou neutra, apresenta-se, de maneira não insignificante, pré-formatada com intuições éticas substantivas, pois há decisões morais abrangentes previamente embutidas na inquirição que confinam e restringem, de algum modo significativo, a deliberação e os princípios de justiça dali resultantes. A meu ver, a restrição é tamanha, que não só elimina, de antemão, proponentes de tradições distintas (a exemplo de um teísmo tomista), como também já apresenta pequenas porções de premissas substantivas que já conformam os princípios de justiça, servindo-lhes de moldura. O equilíbrio reflexivo, que parece ser o argumento mais forte em prol do coerentismo, depara-se com a apresentação de alguns julgamentos morais considerados fixos, o que implica a assunção deles como sendo já previamente justificados – embora, na prática, eles sejam decisões específicas que Rawls tomou e não submeteu a exame crítico das doutrinas rivais e nem os justificou suficientemente –, dotados de um status epistêmico privilegiado, cuja justificação está para além da coerência. A razão pública, por sua vez, confina de maneira significativa os possíveis argumentos a se levantar no fórum público, restringindo ou mesmo eliminando, de maneira significativa e desproporcional, porção significativa de doutrinas abrangentes religiosas

que sejam afinadas com um teísmo cristão ortodoxo. Ou seja, de maneira mais geral, há doutrinas abrangentes razoáveis cuja integridade de vivência são mitigadas quando são afastadas do fórum público, enquanto outras doutrinas abrangentes razoáveis são confortavelmente acomodadas no fórum público, tendo reforçadas a integridade da sua vivência.

Portanto, seja avaliando a partir da posição original (exclusão prévia, no debate, dos adeptos de tradições rivais ao liberalismo), a partir do equilíbrio reflexivo (com a admissão de juízos morais fixos com justificação epistêmica privilegiada), ou a partir da razão pública (limitações antecipadas ao debate, exemplificada com a vedação a vários teísmos ortodoxos da possibilidade de acessar suas razões abrangentes e de utilizá-las no fórum público), a conclusão converge, a meu ver, em cada um desses distintos elementos, para um argumento comum: a) a justificação se aproxima de um viés fundacionalista, mitigando a pretensão coerentista; b) o procedimentalismo efetuado apresenta elementos da modalidade perfeita, a despeito da pretensão de uma modalidade pura; c) há elementos, premissas e concepções subjacentes a uma doutrina moral abrangente específica e secularista embutida na argumentação, mitigando a pretensão de se viabilizar uma concepção estritamente política de justiça, independente de doutrinas abrangentes; d) há limitações da razão pública com viés não tão inclusivos, com restrições significativas operadas de maneira não equitativas sobre diferentes cidadãos, a depender de suas doutrinas abrangentes, mitigando a pretensão de uma democracia liberal inclusiva; e) com essas limitações um tanto quanto excludentes, há mitigação da pretensa neutralidade ou do pretense respeito ao pluralismo típico das sociedades democráticas contemporâneas.

Assim, na controvérsia entre a leitura defensiva e a leitura crítica de Rawls, a despeito dos bons argumentos da primeira, a última me parece ser mais acertada. A meu ver, portanto, o liberalismo rawlsiano encampa uma pretensão legítima de neutralidade, embora, ao tentar operar sua justificação, incorra em mais elementos limitadores do que ele queira reconhecer. Porém, a alternativa comunitarista está bem mais distante do ideal de neutralidade: enquanto o liberalismo tenta uma neutralidade que é, de certo modo, mitigada, o comunitarismo monolítico já parte de fundamentações que rompem com o projeto de neutralidade desde o início, pois se rendem excessivamente à contingência e às falhas do contexto social particular. Assim, ao escolher entre um liberalismo menos neutro ou mais limitado do que prometido e um comunitarismo já dissociado substancialmente da neutralidade, parece-me mais saudável optar pela primeira opção, em vez da segunda, caso se tenha por vetor diretor a busca da neutralidade em questões de justiça.

No modelo rawlsiano, o equilíbrio reflexivo me parece ser o elemento mais forte em prol de uma justificação neutra, sendo, porém, limitado pelo status epistêmico privilegiado dos julgamentos morais

ponderados que embasam o resto do sistema. A posição original e as limitações da razão pública me pareceram ser significativamente mais limitadoras da abertura de um debate mais neutro inclusivo. Porém, as abordagens de Vallier, Forst e de Habermas podem ser traduzidas em pequenas modificações que revertam os efeitos mais limitantes da pretensa neutralidade da abordagem rawlsiana, de modo a potencializar a sua pretensa neutralidade. Como ambos criticam o fato de Rawls limitar, antecipadamente, de maneira não equitativa, o debate na esfera política, eles propuseram uma abordagem mais aberta e mais inclusiva, em que uma maior variedade de razões possam ser apresentadas no debate público, em vez das restrições prévias significativas já trazidas pelos ditames limitantes da razão pública rawlsiana. Assim, pode-se, incorporando tais sugestões (que me parecem válidas) permitir que, durante o curso do próprio debate na esfera pública (e não antes dele), os mais variados argumentos abrangentes e contrapostos (religiosos ou secularizados) sejam acessíveis e amplamente debatidos, trazendo a si mesmos as limitações.

Desse modo, ao se buscar uma justificação aceitável para todos, as razões que fossem abrangentes, particulares e controversas, seriam, naturalmente, afastadas no confronto com outras razões que fossem mais aptas a uma aceitação mais ampla e compartilhada entre os cidadãos. Isso conduziria a um modelo mais aberto e inclusivo de debate, potencializando significativamente a pretensão rawlsiana de neutralidade. Afinal, como argumentei, um debate mais amplo e inclusivo evitaria o problema acarretado pelos eventuais julgamentos morais considerados com status epistêmicos privilegiados, viabilizando um equilíbrio reflexivo ainda mais pleno entre os cidadãos da sociedade bem-ordenada. Isso tornaria menos relevante a argumentação mais limitada via posição original, pois o debate amplo entre cidadãos reais em busca de um equilíbrio reflexivo seria um debate de todos para com e entre todos e com todas as razões possíveis. Esse debate mais aberto e inclusivo, ao se desenvolver buscando operacionalizar a justificação das propostas que sejam mais aceitáveis para todos, naturalmente irá eliminando como candidatas as proposições que não conseguem uma adesão razoável por todos, inclusive se suas premissas forem controversas. Isso configuraria uma abordagem mais afinada com as pretensões de Vallier: ao se operar respeitando a integridade e o pluralismo razoável, consegue-se sobreviver às principais objeções restritivas ao liberalismo tradicional.

Assim, em suma, considero importante e desejável efetivar o ideal de neutralidade preconizado por Rawls. Porém, o diagnóstico da leitura crítica, que vislumbrou uma neutralidade mitigada na justiça como equidade, me pareceu mais acertada que a leitura defensiva. Apesar dos limites apontados ao potencial da neutralidade operada na abordagem rawlsiana, o seu liberalismo ainda está mais próximo do ideal de neutralidade do que o comunitarismo monolítico. Assim, parece-me melhor aproveitar os acertos

do liberalismo, corrigindo os elementos e pontos críticos que suscitam as objeções mais fortes que apontam limitações significativas da sua neutralidade. Assim procedendo, caso se aceite efetuar uma abertura inclusiva de razões a apresentar no debate público, admitindo inclusive as razões de doutrinas abrangentes, as limitações à neutralidade do projeto rawlsiano serão afastadas, potencializando ainda mais o seu ideal de neutralidade. Naturalmente, ao se proceder buscando justificar as proposições que sejam razoavelmente aceitáveis para todos, as propostas de aceitação mais controversa serão vencidas no debate. Assim, as razões e premissas provenientes de doutrinas abrangentes controversas não conseguem sobreviver no debate porque não conseguem atingir a justificação para todos. Mas, pelo menos, neste caso, aos seus adeptos terá sido franqueada a possibilidade de fazê-las ingressar no debate. Embora elas sejam vencidas no debate (caso não consigam uma aceitação dos demais), foi permitido ao proponente apresentar as suas próprias razões que considerava melhores.

Isso, para mim, é melhor do que proceder antecipadamente às limitações do debate, amputando, de antemão, toda uma séria de razões que possam eventualmente ser apresentadas. O ideal de neutralidade, nesse caso, não requereria o fundamento em normas morais abrangentes, pois exige a justificação para todos, mas permitiu aos sujeitos fazer apresentar as suas razões que consideram particularmente mais relevantes. Isso é mais inclusivo do que a limitação prévia do conteúdo das razões elencáveis ao debate. Isso tornaria significativamente maior o potencial de neutralidade na abordagem liberal. Nesse sentido, como bem ressaltou Vallier, é desejável que o liberalismo respeite a integridade dos cidadãos e o pluralismo presente nas sociedades, sem incorrer nas tradicionais restrições que despertam objeções significativas. Afinal, como Taylor considerou, não se pode impedir ao cidadão formular o seu discurso e a sua pretensão dentro de uma esfera mais ampla de liberdade (que não existia na era pré-moderna): o reconhecimento dessa liberdade implica admitir que, por vezes, a sua formulação individual de discurso se dê, exemplificativamente, dentro da sua perspectiva religiosa.

## BIBLIOGRAFIA

### I – Obras de Rawls

RAWLS, John. **A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith (1942)**. in: RAWLS, John Rawls. **A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith – with “On my religion”**. Editado por Thomas Nagel. Cambridge: Harvard University Press, 2009, pp. 103-253.

\_\_\_\_\_. **Uma teoria da justiça (1971)**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **The Independence of Moral Theory (1975)** in: **John Rawls: Collected Papers**, Editado por Samuel Freeman. Cambridge: Harvard University Press, 1999, pp. 286-302.

\_\_\_\_\_. **O construtivismo kantiano na teoria moral (1980)** in: RAWLS, John. **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 43-144.

\_\_\_\_\_. **A teoria da justiça como equidade: uma teoria política e não metafísica (1985)** in: RAWLS, John. **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 199-242.

\_\_\_\_\_. **A ideia de um consenso por justaposição (1987)** in: RAWLS, John. **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 243-290.

\_\_\_\_\_. **A prioridade do justo e as concepções do bem (1988)** in: RAWLS, John. **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 291-332.

\_\_\_\_\_. **O campo do político e o consenso por justaposição (1989)** in: RAWLS, John. **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 333-372.

\_\_\_\_\_. **Justiça e democracia (1993)**. Tradução de Irene Paternot. Selecionado e organizado por Catherine Audard. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **O liberalismo político (1993)**. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. **Reply to Habermas (1995)**. In: FINLAYSON, James Gordon & FREYENHAGEN, Fabian (org.). **Habermas and Rawls: disputing the political**. Routledge Studies in Contemporary Philosophy. New York: Routledge, 2011, pp. 46-91.

\_\_\_\_\_. **A ideia de razão pública revista (1997)** in: **O Direito dos Povos**. Tradução de Luís Carlos Borges; revisão técnica Sérgio Sérulo da Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 171-236.

\_\_\_\_\_. **On my religion (1997b)**. in: RAWLS, John Rawls. A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith – with “On my religion”. Editado por Thomas Nagel. Cambridge: Harvard University Press, 2009, pp. 259-270.

\_\_\_\_\_. **O Direito dos Povos (1999)**. Tradução de Luís Carlos Borges; revisão técnica Sérgio Sérulo da Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **John Rawls: Collected Papers (1999)**. Editado por Samuel Freeman. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. **Justiça como equidade: uma reformulação (2001)**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. **História da filosofia moral**. Organizado por Barbara Herman. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. Revisão da tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Political Liberalism – expanded edition**. New York: Harvard University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. **A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith – with “On my religion”**. Editado por Thomas Nagel. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

## II – Demais obras

ALEJANDRO, Roberto. **The Limits of Rawlsian Justice**. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1998.

ANDREAZZA, Tiaraju Molina. **Equilíbrio reflexivo amplo e a revisabilidade das crenças morais** In: Revista *ethic@*, Florianópolis: UFSC, v.14, n.3, dez/2015, pp. 473-489.

\_\_\_\_\_. **Uma abordagem intuicionista do equilíbrio reflexivo**. Tese de Doutorado na Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, RS: [s/n], 2018 (disponibilizado pelo próprio autor antes da publicação no sítio eletrônico da universidade).

AUDARD, Catherine. **John Rawls**. Philosophy Now Series. Acumen Publishing Limited: Stocksfield, 2007.

BARBOSA, Evandro. **Deontologia Imparcial Contratualista: sobre a possibilidade de um procedimento autojustificado para a construção de princípios de justiça**. Tese de Doutorado na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS: 2011.

BARRY, Brian. **Theories of justice – a treatise on social justice, v. I**. Los Angeles: California University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. **Justice as impartiality**. Oxford: Clarendon Press, 1995.

\_\_\_\_\_. **Teorías de la justicia**. Tradução de Cecilia Hidalgo e Clara Lourido. Barcelona: Gradisa Editorial, 2001.

\_\_\_\_\_. **Justice as Impartiality**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

BAYNES, Kenneth. **The normative grounds of social criticism – Kant, Rawls, and Habermas**. Albany: SUNY Press, 1992.

BELLO, Eduardo. **Kant ante el espejo de la teoría de John Rawls** in: **Revista Daimon**, Murcia: Universidade de Murcia, v.33, 2004, pp. 103-118.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de Filosofia**. Trad. por Desidério Murcho et al. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BONELLA, Alcino Eduardo. **Justiça como imparcialidade e contratualismo**. Tese de doutorado na Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP: [s. n.], 2000.

BOTERO, Juan José (editor). **Con Rawls y contra Rawls – una aproximación a la filosofía política contemporánea**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.

BRANDT, Richard B. **A Theory of the Good and Right**. Amherst, New York: Prometheus Books, 1998.

BROOKS, Thom & FREYENHAGEN, Fabian (editores). **The Legacy of John Rawls**. Continuum Studies in American Philosophy. London: Continuum, 2007.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. **Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre**. 2ª ed. Teresina: EDUFPI, 2011.

CEPEDA, Margarita. **Rawls: entre universalismo y contextualismo, o el liberalismo histórico como base de una teoría universal de justicia** in: BOTERO, Juan Jose (editor). **Con Rawls y contra Rawls – una aproximación a la filosofía política contemporánea**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.

CHAMPLIN, Russell Norman. **Enciclopédia de Bíblia, Filosofia e Teologia**, v. II (D/G). 13ª edição. São Paulo: Hagnos, 2015.

COHEN, Joshua & NAGEL, Thomas. **Introduction**. In: RAWLS, John. A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith – with “On my religion”. Editado por Thomas Nagel. Cambridge: Harvard University Press, 2009, pp. 1-23.

CORREAS, Carlos I. Massini. **Constructivismo ético y justicia procedimental em John Rawls**. Serie Estudios Jurídicos, N. 56. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Instituto de Investigaciones Jurídicas: México DF, 2004.

CRISTIANO, Thomas & CHRISTMAN, John (editores). **Contemporary Debates in Political Philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

DANIELS, Norman. **Reading Rawls – Critical Studies on Rawls’ ‘A Theory of Justice’**. Stanford Series In Philosophy. California: Stanford University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. **Justice and Justification – reflective equilibrium in theory and practice**. Cambridge Studies in Philosophy and Public Policy. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. **Wide reflective equilibrium and theory acceptance in ethics** in: **Justice and Justification – reflective equilibrium in theory and practice**. Cambridge Studies in Philosophy and Public Policy. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 21-46.

\_\_\_\_\_. **Reflective equilibrium and justice as political** in: **Justice and Justification – reflective equilibrium in theory and practice**. Cambridge Studies in Philosophy and Public Policy. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 144-178.



FINLAYSON, James Gordon & FREYENHAGEN, Fabian. **Habermas and Rawls: disputing the political**. Routledge Studies in Contemporary Philosophy. New York: Routledge, 2011.

FINNIS, John, "Aquinas' Moral, Political, and Legal Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (versão da primavera de 2017), editado por Edward N. Zalta, acessado no seguinte endereço eletrônico, na data de 17/03/2017 às 10:21: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/aquinas-moral-political/>>.

FORST, Rainer. **Contextos da Justiça**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Trad. por Denilson Luis Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

FREEMAN, Samuel. **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. **Congruence and the Good of Justice**. In: **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 277-315.

\_\_\_\_\_. **Rawls**. Routledge Philosophers Series. New York: Routledge Taylor e Francis Group, 2007.

GAUS, Gerald. **The Turn to a Political Liberalism**. In: MANDLE, Jon e REIDY, David A. (ed). **A Companion to Rawls**. Blackwell Companions to Philosophy. Oxford: Wiley Blackwell, 2014, pp. 235-250.

GRAHAM, Paul. **Rawls**. Oneworld Thinkers Series. Oxford: Oneworld Publications, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Reconciliation through the Public Use of Reason**. In: **The Inclusion of the Other – Studies in Political Theory**. Editado por Ciaran Cronin e Pablo de Greiff. Traduzido por Massachusetts Institute of Technology. Studies in Contemporary German Social Thought Philosophy. Cambridge: MIT Press, 1998, pp. 49-74.

HABERMAS, Jürgen. **The Inclusion of the Other – Studies in Political Theory**. Editado por Ciaran Cronin e Pablo de Greiff. Traduzido por Massachusetts Institute of Technology. Studies in Contemporary German Social Thought Philosophy. Cambridge: MIT Press, 1998.

HARE, R. M. **Rawls' Theory of Justice**. In: DANIELS, Norman. **Reading Rawls – Critical Studies on Rawls' 'A Theory of Justice'**. Stanford Series In Philosophy. California: Stanford University Press, 1989, pp. 81-107.

HUME, David. **An inquiry concerning the principles of morals**. In **Essays and Treatises on several subjects, vol. II**, de David HUME. Edinburgh: impresso por James Clarke, 1809.

KANT, Immanuel. **Groundwork of the metaphysics of morals**. Traduzido por Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. **Political Writings**. H. Reiss (ed.). Cambridge texts in the history of political thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

LAFOLLETTE, Hugh. **The Blackwell Guide to Ethical Theory**. Oxford: Blackwell Publishers, 2000, pp. 247–267.

LYONS, David. **Nature and soundness of the contract and coherence arguments** in: DANIELS, Norman. **Reading Rawls – Critical Studies on Rawls' 'A Theory of Justice'**. Stanford Series In Philosophy. California: Stanford University Press, 1989, pp. 141-167.

LUCIE-SMITH, Alexander. **Narrative Theology and Moral Theology: the infinite horizon**. Aldershot, UK: Ashgate, 2007.

MACEDO, Stephen. **Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?** *Ethics*, Vol. 105, No. 3. (Apr., 1995), pp. 468-496.

MACHADO, Elnora Maria Gondim. **John Rawls: construtivismo político e justificação coerentista**. Tese de Doutorado na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS: 2010.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude** – um estudo em teoria moral. Tradução de Jussara Simões; revisão técnica de Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

\_\_\_\_\_. **Justiça de quem? Qual racionalidade**. Tradução de Marcelo Pimenta Marques. 4ª ed. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2010.

MAHONEY, Jon. **Public reason and the moral foundation of liberalism** in: BROOKS, Thom & FREYENHAGEN, Fabian (editores). **The Legacy of**

**John Rawls.** Continuum Studies in American Philosophy. London: Continuum, 2007, pp. 85-106.

MANDLE, Jon e REIDY, David A. (ed). **A Companion to Rawls.** Blackwell Companions to Philosophy. Oxford: Wiley Blackwell, 2014.

MCGRATH, Alister. **Teologia sistemática, histórica e filosófica:** uma introdução à teologia cristã. Tradução de Marisa K. A. de Siqueira Lopes. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

MULHALL, Stephen & SWIFT, Adam. **Liberals and Communitarians.** 2nd. ed. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

\_\_\_\_\_. **Rawls and communitarianism** in: FREEMAN, Samuel (editor). **The Cambridge Companion to Rawls.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 460-487.

NAGEL, Thomas. **Rawls on Justice.** In: DANIELS, Norman. **Reading Rawls – Critical Studies on Rawls’ ‘A Theory of Justice’.** Stanford Series In Philosophy. California: Stanford University Press, 1989, pp. 1-15.

NEAL, Patrick. **Is Political Liberalism hostile to Religion?** In: YOUNG, Shaun P. **Reflections on Rawls: An Assessment of his Legacy.** (Editado por Shaun P. Young). Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2009.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. **Kant e Rawls:** fundamentação de uma teoria da justiça. In: FELIPE, Sônia (Org.). **Justiça como equidade.** Florianópolis: Insular, 1998. p. 105-124.

\_\_\_\_\_. **Rawls.** Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

OLIVEIRA, Pablo Camarço de. **Teoria da Justiça de John Rawls:** tensão entre procedimentalismo puro (universalismo) e procedimentalismo perfeito (contextualismo). Curitiba: Juruá, 2015.

PETTIT, Philip e KUKATHAS, Chandran. **Rawls: A theory of justice and its critics.** California: Stanford University Press, 1990.

\_\_\_\_\_. **Rawls: Uma Teoria da Justiça e os seus Críticos.** Portugal: Gradiva. 2005.

PLATÃO. **A República.** Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Editora Martin Claret, 2007.

POGGE, Thomas. **John Rawls: *His Life and Theory of Justice***. Tradução de Michelle Kosch. Oxford and New York: Oxford University Press, 2007.

QUONG, Jonathan. **On The Idea of Public Reason**. In: MANDLE, Jon e REIDY, David A. (ed). **A Companion to Rawls**. Blackwell Companions to Philosophy. Oxford: Wiley Blackwell, 2014, pp. 265-280.

\_\_\_\_\_. **"Public Reason"**, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (versão da primavera de 2018), editado por Edward N. Zalta, acessado no seguinte endereço eletrônico (URL), na data de 26/09/2018 às 16:00: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/public-reason/>>.

REIDY, David A. **From Philosophical Theology to Democratic Theory: Early Postcards from an Intellectual Journey**. In: MANDLE, Jon e REIDY, David A. (ed). **A Companion to Rawls**. Blackwell Companions to Philosophy. Oxford: Wiley Blackwell, 2014, pp. 9-30.

ROBERTS, Peri. **Political Constructivism**. New York: Routledge, 2007.

RORTY, Richard. **Objectivity, relativism and truth**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

ROSS, W. D. **The Right and the Good**. Indianapolis: Hackett, 1988.

SANDEL, Michael. **El liberalismo y los limites de la justicia**. Tradução: María Luz Melon. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000.

SAYRE-MCCORD, Geoffrey. **"Contractarianism."** In: LAFOLLETTE, Hugh (editor). **The Blackwell Guide to Ethical Theory**. Oxford: Blackwell Publishers, 2000, pp. 247–267.

SCANLON, Thomas Michael. **Rawls on Justification**. In: **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 139-167.

SILVEIRA, Denis Coitinho. **Justiça e Coerência: ensaios sobre John Rawls**. Leituras Filosóficas. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

TAYLOR, Charles. **Uma Era Secular**. Trad. por Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

VALLIER, Kevin. **Liberalism and Public Faith: Beyond Separation**. New York: Routledge, 2014.

WEITHMAN, Paul. **Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

WHITE, Stephen K. **Reason and the Ethos of a late-modern citizen**. In: **Contemporary Debates in Political Philosophy** (Editado por Thomas Cristiano e John Christman). Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

YOUNG, Shaun P. **Reflections on Rawls: An Assessment of his Legacy**. (Editado por Shaun P. Young). Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2009.

ZAMBRANO, María del Pilar. **Constructivismo ético y justicia procedimental em John Rawls**. Persona y Derecho; Lugar: Pamplona; 2004, vol. 51 p. 436 – 443.